

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
LICENCIATURA DE FILOSOFIA**

CARLA KARINE DA SILVA BARROS

A REABILITAÇÃO DA IDEOLOGIA E DA UTOPIA A LUZ DE PAUL RICOEUR

**SÃO LUÍS - MA
2023**

CARLA KARINE DA SILVA BARROS

A REABILITAÇÃO DA IDEOLOGIA E DA UTOPIA À LUZ DE PAUL RICOEUR

Monografia apresentada ao Departamento de Filosofia, Centro de Ciências Humanas, Universidade Federal do Maranhão, como requisito para conclusão do curso de Licenciatura em Filosofia.
Orientadora: Prof^a Dr^a Rita de Cássia Oliveira

SÃO LUÍS - MA
2023

CARLA KARINE DA SILVA BARROS

A REABILITAÇÃO DA IDEOLOGIA E DA UTOPIA À LUZ DE PAUL RICOEUR

Monografia apresentada ao Departamento de Filosofia, Centro de Ciências Humanas, Universidade Federal do Maranhão, como requisito para conclusão do curso de Licenciatura em Filosofia.
Orientadora: Profª Drª Rita de Cássia Oliveira

Aprovada ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Profª Drª Rita de Cássia Oliveira (Orientadora).
Doutora em Filosofia – DEFIL/UFMA

FICHA CATALOGRÁFICA

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Da Silva Barros, Carla Karine.

A REABILITAÇÃO DA IDEOLOGIA E DA UTOPIA A LUZ DE PAUL
RICOEUR / Carla Karine Da Silva Barros. - 2023.
42 f.

Orientador(a): Rita de Cássia Oliveira.
Monografia (Graduação) - Curso de Filosofia,
Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2023.

1. Ideologia. 2. Imaginário Cultural. 3. Paul
Ricoeur. 4. Reabilitação. 5. Utopia. I. Oliveira, Rita
de Cássia. II. Título.

DEDICATÓRIA

Aos meus avós, Luís Gonzaga, Honorata Barros e Francisco Barros, em memória. Saudades.

AGRADECIMENTOS

Às professoras e professores do departamento de filosofia por sua dedicação ao ensino e pesquisa em filosofia e sua valiosa contribuição para minha formação. Em especial agradeço à minha orientadora, professora Rita de Cássia, são anos de aprendizagem direta e indireta com seu exemplo impecável. À professora Zilmara, que nos arrebatava com sua grandeza multidimensional. Ao professor Almir, pelo desvio academicista. Ao professor Gastão, em memória, pela generosidade abundante e pelas conversas/aulas gratuitas no terminal da Praia Grande e no Reviver.

À Fábio e Márcio, técnicos do departamento e coordenação de filosofia, por atenderem às nossas demandas e nos ajudarem sempre de boa vontade, mesmo com questões que fogem de seu domínio.

À professora Márcia Cristina, que em 2008 enchia-me de livros e de incentivos para tornar-me o que quisesse. À professora Nadja Ayres, que em 2015, apresentou-me o mundo da filosofia em abordagem excepcional – e secreta – d’*O Banquete*, de Platão. Ao professor Mário, “matemática e filosofia são as áreas mais lindas e mais fascinantes, você vai se apaixonar”. Ao professor Leônidas, por cada dança, cada referência à Grécia, cada intervenção artística, tudo em suas aulas tiveram imenso impacto sobre mim e me deram ferramentas para minha performance como docente (além de me tornar mais sociável). À todos os membros do grupo Carcará, pelo aprendizado ao longo dos anos que estivemos juntos.

Aos amigos, Matheus, Alysson e Santiago, às amigas Isabelle, Habynikawa, Clara e Drica, pelo carinho e apoio constantes, por me permitirem compartilhar sonhos e aprendizados e por crescermos juntos. Com vocês sou parte de um mundo único.

Ao grupo de meditação guiada, por me proporcionar a paz e o conforto na jornada contínua do autoconhecimento.

Ao grupo “Armys uni-vos”, alento e companhia por um amor em comum.

Ao “Clube do livro na Praça”, jamais saberão o que realmente fazemos.

Ao doutor Luís Felipe, pela humanidade e carinho ao longo das dificuldades e por inspirar tanta confiança. Ao doutor Wellington, pela paciência e motivação constantes, um ser humano raro. Ao doutor Marco Antônio, pela abordagem alternativa. Ao doutor Aluízio, que agora podemos ser amigos. Obrigada por me acolherem.

Àqueles que são os que mais amo no mundo, meus pais, Ana Maria e José Atanázio. Na sua diferença encontraram amor para nos criar e educar, vocês são os faróis da minha vida. À minha adorada irmã, Amanda Cristina, que cuida de mim e me enche de carinhos, você me

orgulha e me inspira desde sempre. Ao meu Apollo, meu cachorro, com sua personalidade dionisíaca é meu raio de sol.

A todos que contribuíram para que este trabalho fosse feito, obrigada.

"não vejo como afirmar que os nossos valores são melhores que os dos outros, exceto que, arriscando toda nossa vida neles, temos esperança de realizar uma vida melhor, de ver e de compreender as coisas melhor que os outros" (Ricoeur, 2015, p. 364).

RESUMO

Esta monografia tem por objetivo demonstrar o percurso investigativo de Paul Ricoeur, em seu estudo da ideologia e da utopia, que vai de suas definições patológicas àquelas construtivas e constitutivas da sociedade, em sua obra *A Ideologia e a Utopia*. Sobre esta, busca-se demonstrar a reabilitação dos conceitos há muito estigmatizados no meio político e social, e a sua reconfiguração efetuada pelo filósofo francês, a partir de onde expõe-se o caráter inseparável e complementar das noções últimas dos fenômenos à luz de um sistema simbólico constitutivo do meio social responsável pelo movimento que mantém e altera a ordem deste meio, que Ricoeur chamou Imaginário Cultural. Essa estrutura simbólica defendida por Ricoeur enquanto condição do funcionamento social, será responsável pela explicação de lacunas filosóficas – o que pretende alocar a imaginação em fértil posição epistemológica; além de unir as noções positivas daqueles fenômenos para demonstrar suas funções construtivas.

Palavras-chave: Ideologia; Utopia; Reabilitação; Imaginário Cultural; Paul Ricoeur.

RÉSUMÉ

Cette monographie vise à démontrer le parcours d'investigation de Paul Ricœur, dans son étude de l'idéologie et de l'utopie, qui va de ses définitions pathologiques à celles constructives et constitutives de la société, dans son ouvrage *Idéologie et utopie*. Ainsi, nous cherchons à démontrer la réhabilitation de concepts longtemps stigmatisés dans le milieu politique et social, et leur reconfiguration opérée par le philosophe français, dont s'expose le caractère indissociable et complémentaire des notions ultimes de phénomènes, à la lumière de un système symbolique constitutif de l'environnement social responsable du mouvement qui maintient et modifie l'ordre de cet environnement, que Ricœur a appelé *Imaginaire Culturel*. Cette structure symbolique défendue par Ricœur comme condition du fonctionnement social se chargera d'expliquer les écarts philosophiques – qui visent à placer l'imaginaire dans une position épistémologique fertile ; en plus d'unir les notions positives de ces phénomènes pour démontrer leurs fonctions constructives.

Mots clés: Idéologie; Utopie; Réhabilitation; Imaginaire culturel; Paul Ricœur

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	12
2	IDEOLOGIA COMO DISTORÇÃO, LEGITIMAÇÃO DO PODER, IDENTIDADE E INTEGRAÇÃO SOCIAL	16
3	UTOPIA: MANNHEIN, SAINT-SIMON E FOURIER	31
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	39
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFIAS	41

1 INTRODUÇÃO

Uma forma bastante comum de referir-se à ideologia e à utopia hodiernamente é concebê-las unicamente como patologias sociais que pairam sobre as instituições da participação humana. Existe, de fato, uma definição muito bem estabelecida e fortemente difundida para cada um desses conceitos que propalam os aspectos negativos dos dois como se estes constituíssem inteiramente seus significados. A saber, a ilusão e a deformação da ordem social em virtude dos interesses de uma classe social dominante, e narrativa fantasiosa sobre condições ideais de viver sem correspondência fática, sem preocupação com as etapas do processo de efetivação de seu projeto, respectivamente. Essas definições tradicionalmente fincaram raízes no entendimento comum devido ao legado de pensadores como Karl Marx e Thomas More, os nomes que se destacam ao invocar destes conceitos, respectivamente. Os dois conceitos têm recebido em espaços distintos tratamento similar, como desqualificadores de sistemas de ideias, ideais, movimentos ou organizações sociais, tal como inaugurou Napoleão Bonaparte ao referir-se aos pensadores que faziam oposição ao Primeiro Império como ideólogos e, portanto, inaptos a compreender a organização do meio social e tampouco criticá-la¹. A importância do estudo a que se dedica Ricoeur, ao escrever sobre este tema, repousa já na prontidão que se apresenta o julgamento e a condenação dos conceitos aqui tratados. Ora, se pensa, porque é tão imediata e direta a resposta negativa em se tratar de ideologia e utopia, é possível que se possa pensar estes fenômenos de forma também positiva, e encontrar em algum ponto um caráter construtivo para ambos.

Desde More e Marx há um intrincado debate sobre os temas que em meio a réplicas e tréplicas enriquecem o debate e acrescentam à bibliografia referente àqueles conceitos. Há correntes filosóficas discutindo o tema da ideologia e pensadores que discutem a utopia com uma abordagem sociológica e histórica, respectivamente, aparentemente sem quaisquer interesses no trabalho uns dos outros. Segundo Paul Ricoeur (2015), ninguém pensou os dois conceitos no mesmo quadro conceitual, exceto pelo sociólogo Karl Mannheim: “A polaridade entre ideologia e utopia foi raramente levada em consideração desde o célebre livro de Karl Mannheim, *Ideologia e Utopia*” (Ricoeur, 2015, p. 16), e ainda “[...] Desde Mannheim a atenção dedicada a tais fenômenos se concentrou sobretudo em uma ou em outra, porém jamais, em ambas ao mesmo tempo” (Ricoeur, 2015, p. 16). Para o filósofo Ricoeur é possível compreender as dificuldades em se empreender projeto que una os dois fenômenos no mesmo

¹ Ricoeur (2015) aborda de passagem a inauguração no uso pejorativo do termo feita pelo Imperador francês e chama atenção para uma autorreflexão do lugar que se assume ao acusar alguém de ser ideólogo.

quadro conceitual devido às irreconciliáveis diferenças que sustentam suas definições logo de início. A ideologia tem caráter sempre exterior àquele que ouve sobre ela ou daquele sobre quem ela fala, é o pensamento de outrem. Utopia, por sua vez, se declara a si mesma uma utopia e, na contramão da ideologia, sempre teve seu autor bem definido. Qual seria, então, o ponto de saída da investigação que pretende alocar na mesma estrutura do pensamento os dois conceitos? A resposta do filósofo é típica, a desestabilização do conceito. Será necessário regredir sobre aquelas definições elementares, conhecidas de todos, para desencavar nos respectivos campos suas noções mais fundamentais e profundas, e a partir de então firmar uma conexão entre suas funções.

Neste processo, o objetivo além de chegar às definições positivas e funções construtivas, será demonstrar a dupla polaridade da ideologia e da utopia, aquela entre as duas e a inerente aos fenômenos, o que as torna fenômenos ambíguos, que são amparados na estrutura do imaginário social como elementos indissociáveis do chão da interação humana ou, de outro modo, constitutivas da realidade, da *práxis*. Ora, trata-se de pensar estes conceitos como responsáveis pela existência de um passado com o qual se identificar enquanto grupo, um presente em que se articulam ações com vista a um futuro em que se projeta este grupo. Ou seja, a hipótese é que a forma como um povo se representa, se reconhece e é reconhecido, constitui uma função essencial do que seria a noção construtiva da ideologia, presente no imaginário cultural.

Outrossim, as transformações socioculturais que os grupos enfrentam ao longo do tempo, que remodelam os quadros sociais, se amparam na outra ponta do mesmo conceito, que visa outro projeto de sociedade e por conseguinte outra imagem com a qual se identificar e ser reconhecido, estabelecendo, por conseguinte, um confronto pelo poder para que se efetive o projeto utópico. O processo é ininterrupto e contínuo. A ideologia resiste para manter-se no poder indo de encontro com o projeto de transformação que a utopia pretende trazer do alhures. Esta seria a função positiva do fenômeno utópico, imediatamente ligada à função essencial da ideologia pelo imaginário cultural como complemento mútuo. Explicar como os fenômenos supracitados efetivamente são responsáveis por esse movimento próprio das sociedades, como Ricoeur os aloca na estrutura do imaginário social afim de mostrar sua face profícua, será o foco deste trabalho.

Ao modo ricoeuriano, a investigação deve convidar alguns pensadores cujo sistema de pensamento dedica-se a um ou outro conceito que aqui se aborda. A investigação parte da superfície de cada conceito e avança em estádios rumo ao fundamento de cada um, a partir de onde situa-se o imaginário cultural.

Inicialmente apresenta-se a perspectiva do autor sobre a ideologia em Karl Marx. Ricoeur defende a construção do conceito desde a juventude do alemão como distorção da práxis. N'A Ideologia Alemã, Ricoeur defende o que chama redução antropológica para ler o indivíduo em condições determinadas como foco da obra e da produção de Marx doravante, diferencial em relação às obras anteriores.

Em seguida, Ricoeur traz a perspectiva de filósofo Luís Althusser. O filósofo vai de encontro com Ricoeur, defendendo o marxismo científico, a prevalência das estruturas sobre o indivíduo a partir d'*O Capital*, condenando à ideológica a produção anterior. Ricoeur desvencilha-se de Althusser com o questionamento levantado sobre o funcionamento da ideologia, tal como Marx a concebe (e o próprio Althusser), a saber, como a imagem do real é distorcida? Ricoeur admira as respostas de Althusser, mas vê uma insuficiência na linguagem mecanicista de infra e superestrutura em que ele se ampara.

Ricoeur aprofunda o nível da ideologia com o sistema proposto por Weber. A base conceitual desse pensador fornece a mobilidade para responder à questão do interesse de classe bem como à existência de classe e ideias dominantes. A ideologia como legitimação do poder é pensada em termos de motivação. No seio da legitimação está a estrutura passível de deformação a qual diz respeito ao terceiro estágio da ideologia. Aquele da simbolização, que Ricoeur pensa à luz de Geertz, a ideologia como identidade e integração de um povo.

No segundo momento, acompanha-se a análise de Ricoeur da tipologia de Mannheim da utopia. Ricoeur discorda do húngaro em sua posição de que a utopia se encaminha para o fim, como projeto político que se realiza e finda na adaptação ao ordinário. O filósofo francês demonstra à luz do socialismo utópico de Saint-Simon e Fourier a dialética da utopia consonante à dialética da ideologia.

A função fundamental da utopia, que vai ao encontro da função fundamental da ideologia, é minar o poder instituído, ameaçando sua permanência. Ricoeur frisa o caráter desse aspecto de crítica social e potencial de transformação de um estado de coisas moribundo.

A polaridade do conceito demonstra como o fenômeno vai de proposta de transformação social com vista à melhoria de algum aspecto da vida em sociedade à fuga da realidade pela mentalidade utópica, até sua total degeneração na lógica do tudo ou nada, que se funda no perfeccionismo incongruente com a realidade

Por fim, acompanha-se a análise final de Ricoeur do poder como centro de atuação do imaginário cultural, ponto de inflexão dos fenômenos aqui tratados.

2 IDEOLOGIA COMO DISTORÇÃO, LEGITIMAÇÃO DO PODER, IDENTIDADE E INTEGRAÇÃO SOCIAL.

Há uma indubitável ligação do nome de Karl Marx (1818-1883), ao pensamento tortuoso que se compreende por ideologia mesmo em círculos que pouco sabem sobre o vasto trabalho deste pensador. Não raro hodiernamente se relaciona a luta por direitos de grupos socialmente explorados ao sistema do filósofo alemão com uma série de criativas inversões narrativas cujo foco é no mínimo cercar estes grupos que têm se levantado e reivindicado seu espaço de direito no tecido social. De fato, há uma conexão acertada do pensamento marxista com o levante revolucionário da classe trabalhadora, e na compreensão deste aspecto da proposta daquele sistema, os discursos políticos de determinados grupos se proliferam visando a contenção da mobilização da oposição e sobretudo a descaracterização de seus ideais e exigências relacionando-os a doenças sociais que ameaçam as instituições basilares da vida humana. Opera-se, por conseguinte, a inversão do que aí está, e se estabelece uma imagem distorcida daqueles grupos que constituem o levante periférico, do mesmo modo passa-se a referir-se àqueles que lutam, por adjetivos que remetem ao retrocesso, ao absurdo, ao abjeto. Opera-se *pari passu* políticas de manutenção desse estado de coisas em que se centraliza o poder naquela classe dominante. E está feito, produz-se com sucesso uma imagem distorcida do real, coextensiva à consciência de muitos, difundida por aqueles que dela se beneficiam e por ela são marginalizados. Nas diferentes classes sociais crê-se na inversão e vive-se a inversão.

Ricoeur nos conduz à questão que se faz central neste estudo, a saber, como opera-se uma inversão para reforçar interesses de uma classe social dominante? Como *funciona* a base em que se funda a ideologia? Esta que a época de Marx o perseguiu e quis asfixiar sua produção, censurando veículos que publicassem suas obras (Gianotti in Marx, 1987). Na contemporaneidade esse *como* deu vazão a genocídio, na segunda guerra mundial, e hodiernamente produz caos mesmo nas democracias mais consolidadas, a exemplo das invasões recentes ao Capitólio, no Estados Unidos e aos prédios dos três poderes da república, no Brasil, ambos em momento de transição de governo, passagem do poder de um viés político para outro. O funcionamento do fenômeno ideológico está circunscrito no interior da desestabilização do conceito, por meio do que se estabelece umnexo causal entre as diferentes noções nos diferentes estádios do conceito, que culmina no imaginário cultural. Essa engrenagem que Ricoeur constrói, funciona à luz da contribuição que diferentes pensadores fizeram ao tema, a maior delas atribui-se a Marx, ponto de partida de tudo, é determinante para emergir-se nesta proposta. A oposição entre ideologia e práxis, nesse momento, é anterior e mais fundamental, para

Ricoeur, do que a relação proposta por Althusser, por exemplo, em que a ideologia é contraparte da ciência. Concerne à oposição entre realidade e ideologia o terreno propício para início da atuação do hermenêuta.

Nas obras da juventude de Marx, como *A crítica da filosofia do direito de Hegel e Os manuscritos de 1844*, em cujo foco é a construção da realidade, da práxis, há, para Ricoeur (2015), a construção paralela do conceito de ideologia enquanto inversão, que se dá a partir daquilo que recai fora daquele sistema. O filósofo francês entende que se demonstra naquelas obras, antes mesmo de aparecer a palavra “ideologia”, a oposição master entre a forma como vive-se e relaciona-se na vida real, e a forma como as categorias da vida prática são *representadas*. O conceito nasce por meio de “uma metáfora da inversão da imagem numa câmara escura, ponto de partida da fotografia, ou seja, uma significativa imagem invertida da realidade” (Ricoeur, 1989, p. 375). A criação desse conceito tem inspiração em Feuerbach, n’*A essência do Cristianismo*, em que o modelo de inversão de predicado e sujeito demonstra a religião como projeção do ser humano. O jovem Marx amplia aquele modelo de inversão para pensar aquilo que elegera como o ponto de partida para orientar o pensamento: as relações humanas reais, indo da crítica teológica à política e filosófica, estendendo a ilusão religiosa às contradições sociais, como expressão da realidade.

As questões que provocam o jovem Marx (Ricoeur, 2015) tangem à vida real na Alemanha, às contradições produzidas pela propriedade privada e por conseguinte pelas relações de produção. A materialidade que possibilita as relações humanas, seu desenvolvimento e o desenvolvimento do mundo é, antes de tudo, produto do Homem (Marx, 2001), eis o problema com o qual se ocupa Marx e que se sublinha a fim de demonstrar posteriormente a especificidade do conceito de ideologia lapidado pelo filósofo alemão.

Os escritos do jovem Marx podem ser lidos como uma redução progressiva do “espírito” hegeliano (do Geist), pelo viés feurbachiano de “ser genérico” e disto até o verdadeiro conceito marxista de práxis. Aqui está, desde logo, um bom exemplo daquilo que Marx toma por crítica ideológica de um conceito: a crítica é uma redução. A redução de um conceito ao seu fundamento, a sua base concreta de existência. Determinar o que é tal base concreta, eis o que está em jogo nos primeiros escritos. A ideologia vai aparecer como a cena de sombras que a práxis, ao mesmo tempo, expulsa para fora de sua esfera e engendra a partir do interior de si mesma. Como veremos, é precisamente neste ponto que reside a dificuldade do conceito marxista de ideologia: de um lado a ideologia é excluída da base concreta da existência, mas, de outro lado ela é, de algum modo, inelutavelmente engendada por essa base (Ricoeur, 2015, p. 38).

A influência de Hegel e Feuerbach, dá aos textos da juventude de Marx uma densidade ontológica, que gradativamente cederá espaço à análise – pela reelaboração de vocabulário – de conceitos mais palpáveis.

Acerca dos Manuscritos, Ricoeur acompanha como Marx desnuda a propriedade privada em resposta à Economia política, ao vácuo deixado para traz a respeito da contradição na relação entre propriedade privada e trabalho. “O trabalho produz a propriedade privada, e a propriedade privada aluga o trabalho”, ora, Marx expõe a essência da relação não expressa naquela equação, a saber, exploração das forças de trabalho e a sequente expropriação do que fora produzido, viabilizadas pela alienação do trabalhador. O esvaziamento do indivíduo no produto de seu trabalho em favor da produção é o que de fato mantém a propriedade privada.

O conceito de inversão fica mais claro à luz da teoria da alienação que Marx desenvolve naquela obra. Conforme Ricoeur (2015), se explicita ali a dimensão da inversão na vida do indivíduo, do âmbito material ao intersubjetivo. Eis a dificuldade a que Ricoeur referiu-se acerca da dinâmica deste conceito, a ideologia é a inversão da realidade, todavia nasce das relações reais primordiais à vida dos trabalhadores. Subjaz as relações “com o trabalho, com o produto de seu trabalho, com sua atividade, com os outros trabalhadores e com o dinheiro que priva os indivíduos do sentido de seu trabalho” (Ricoeur, 2015, p.53). Os indivíduos alienados em seu trabalho deve ser o foco de Ricoeur em detrimento do aspecto estrutural que somará n’A Ideologia Alemã um paradigma de leitura desta problemática. É imprescindível seguir a análise da perspectiva do indivíduo real explorado porque a investigação, após análise do alcance da alienação, quer rastrear não em favor do quê, mas de quem, funciona a ideologia.

Se nos Manuscritos a prerrogativa é a consciência do indivíduo como ideológica que o aparta da realidade em diferentes frentes, n’A Ideologia Alemã, Ricoeur entende que o foco são os indivíduos reais em condições específicas. A linguagem de Marx tem uma nova roupagem, que enfatiza a individualidade em condições determinadas, como fundamento essencial naquela obra e descoberta imprescindível de Marx com relação aos manuscritos, onde ainda reside a linguagem de jovem hegeliano e o foco na consciência. Por exemplo: “A alienação é fundamentalmente a inversão da capacidade humana de criar objetivando” (Ricoeur, 2015, p. 64). Com A Ideologia Alemã o texto de Marx apresenta conceitos coletivos para referir-se ao funcionamento das relações de produção em sociedade, e a ideologia assume o significado de superestrutura.

O conceito de *classe* n’A Ideologia Alemã tem o interesse de Ricoeur, devido a seu significado e sobretudo à sua função. “Minha questão [...] é saber o que Marx entende por ‘classe’. Em particular, até que ponto é uma categoria última?” (Ricoeur, 2015, p. 123). O

materialismo histórico refere-se às classes como causa fundante do desenvolvimento humano na história, no entanto são as classes fundamento último? O próprio Marx (2001) escreve que o processo que separa a classe dos indivíduos é igualmente ilusório ao processo que separa as ideias da base real. Para Marx a independência da classe se estabelece como circunstância que se apresenta ao indivíduo que chega ao mundo, justamente neste aspecto Ricoeur argumenta sobre a indissociabilidade entre indivíduo e estrutura e defende a relação não como uma disjunção, mas como dialética que permite a redução da classe ao indivíduo e o retorno deste àquela. A própria natureza da classe, que se evidencia conforme Marx (2001) argumenta sobre a abolição do sistema e por conseguinte das classes na revolução rumo ao socialismo, é, para Ricoeur (2015) mostra do caráter da classe como produto da história, em cujo seio se converte as habilidades do indivíduo real em poder de uma estrutura objetiva. A classe ser passível de destruição denota seu caráter de construção, denota essa função de manifestar potenciais pessoais, mas com o diferencial próprio desta fase de Marx. Contrário às obras anteriores em que o indivíduo é lido em conceitos abstratos, *n'A ideologia Alemã* os aspectos da vida prática se evidenciam em conceitos que norteiam à consciência da *pessoa*. O movimento que Ricoeur (2015) chama redução antropológica nos permite entrever tal coisa, é a pessoa que se orienta contra as condições de opressão. Conceder esse primado do sujeito é essencial a Ricoeur devido ao seu olhar sobre a obra de Marx. O francês classifica as primeiras obras do alemão num grupo cujo foco é a consciência e a partir d'A Ideologia Alemã as obras abordam o indivíduo real em condições determinadas, essa distinção é de suma importância nesse momento pois Ricoeur defende a permanência do humanismo na maturidade de Marx.

Esse texto me convenceu de que a ruptura entre o jovem Marx e o Marx clássico não se deve a abolição do indivíduo, mas, bem pelo seu contrário, à sua emergência fora de uma concepção idealista da consciência. Meu Principal argumento [...] é que a ruptura entre o humanismo e o marxismo só é inteligível se interpretarmos o humanismo nos termos de uma pretensão da consciência e não de uma reivindicação do indivíduo real. A ruptura se situa entre a consciência e o indivíduo real, não entre o ser humano e as estruturas (Ricoeur, 2015, p. 125).

Se o ponto de partida da história não pode ser um conceito, por que o seria o ponto inicial do movimento revolucionário? Ricoeur (2015) condiciona este aspecto central do marxismo à leitura da obra que privilegia o indivíduo. Ele sustenta que o movimento de superação das estruturas de classe se enraíza na união dos *indivíduos*. São os indivíduos que constroem condições para relacionarem-se, associarem-se e se organizarem coletivamente. Em processo de superar a alienação em suas diferentes dimensões ao apropriar-se de suas potencias sociais. Para Ricoeur, negar esse primado é negar a superação daquele sistema econômico.

Se esta análise for pertinente, será uma interpretação inteiramente errônea concluir – a partir da eliminação de entidades como Homem, o gênero e a consciência – pelo primado dos conceitos de classe, forças e formas. Errôneo porque tais conceitos são precisamente objetivados no estágio da divisão do trabalho. Por conseguinte, admitir que tais abstrações epistemológicas constituem a base real, é jogar, de fato, o jogo da alienação. [...] Uma vez mais, o difícil problema suscitado pela *Ideologia Alemã*, é a relação adequada entre os dois modos de leitura: a redução antropológica ou genealógica e a explicação econômica. [...] Há regras metodológicas para aplicar tal ou tal jogo de linguagem. No entanto, eliminar a antropologia em proveito da linguagem econômica é admitir que o presente é insuperável (Ricoeur, 2015, p.129).

A defesa de Ricoeur é pela compreensão de que o jogo de linguagem das estruturas econômicas faz parte da superestrutura e tal qual uma ideia, ele pode ser reduzido a sua base real, antropológica, pois são as pessoas que vivem sob condições determinadas e isto não se suprime partindo-se apenas das condições. Independentemente do paradigma escolhido para olhar-se a conjuntura d'A *Ideologia Alemã*, os indivíduos em determinadas condições permanecem implicados e relevantes na estrutura econômica.

Num salto cronológico, Ricoeur encontra Luís Althusser², com quem empreende debate acerca da concepção desse filósofo de ideologia e seu primado pelas estruturas anônimas, coletivas, em detrimento dos indivíduos. A primeira abordagem de Althusser (Ricoeur, 2015) define a ideologia a partir de corte epistemológico, todos que não se seguem. O autor defende essa descontinuidade entre *A Ideologia Alemã e O Capital* num sistema cuja mira são os aspectos empíricos presentes nos escritos da juventude de Marx, relegados a ideologia antropológica. Sustenta-se o marxismo científico, que nada conserva do humanismo anterior, e, tal qual toda ciência, estuda seu objeto sem interferência ou mediação quaisquer.

Em sua segunda abordagem, diferente d'A *Ideologia Alemã*, em que não se concede história à ideologia, somente à base real, em Althusser (1979), a ideologia é constituinte da sociedade³, e se efetiva nas relações de classes neste meio, as *relações vividas*. Ele concede à ideologia um papel histórico enquanto estrutura de representações da ordem prática da sociedade, dentro da qual se pensa, não como um pensamento construído voluntariamente, mas como um campo que apreende o pensamento sem ser pensado, ou seja, inconsciente. Althusser defende esse quadro sustentando seu afastamento da linguagem ideológica precedente.

² Luís Althusser (1918-1990), filósofo e comunista franco argelino. Para Ricoeur (2015, p. 147), tem a obra fortemente influenciada pelo estruturalismo, por suprimir os indivíduos na formação social e referir-se às estruturas como campo primordial.

³ Althusser defende uma leitura da formação social sobredeterminada por instâncias diversas, incluindo a ideologia, e hierarquizadas da superestrutura, sendo a economia determinante em última instância, o que explica como mudanças na base não refletem automaticamente na superestrutura, conforme Ricoeur (2015).

Convencionou-se dizer que a ideologia pertence à região “consciência”. É preciso não se deixar enganar por esse epíteto, que permanece contaminado pela problemática idealista anterior a Marx. Na verdade, a ideologia pouco tem a ver com a “consciência”, ao supor-se que esse termo tenha um sentido unívoco. A ideologia é profundamente inconsciente. As representações ideológicas se impõem à imensa maioria dos homens sem passar para a sua “consciência” (Althusser, 1979, p. 206).

A ideologia, pois, se internaliza à pessoa de modo que lhe escapa à percepção, no entanto há uma janela da consciência por onde obtém-se o nexo com a realidade. Para Ricoeur (2015) “[...] A ideologia reflete sob a forma de uma relação imaginária, o que já é uma relação existente, a saber, a relação dos seres humanos com o seu mundo” (Ricoeur, 2015, p. 167). Logo, a ideologia concebe-se como inelutável parte da vida humana em sociedade porque diz respeito à relação dos *sujeitos* com o mundo a sua volta, acessada via imaginação.

Na definição althusseriana, portanto, Motta e Serra (2014), sublinham o caráter não negativo, não contingente, da ideologia, e sua atemporalidade tal qual o inconsciente de Freud⁴. Em sua função instrumental social, a ideologia é insuperável, “[...] o que mudam são as ideologias históricas, mas a estrutura ideológica permanece em qualquer forma de sociedade, inclusive na comunista” (Motta, Serra, 2014, p. 129).

Em “Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado”, Ricoeur detém-se sobre a distinção que Althusser faz de aparelhos repressivos e aparelhos ideológicos de Estado, a fim de abordar o papel das ideologias particulares conforme esse autor. As ideologias particulares, a saber “a religião, a educação, a família, o sistema político, as comunicações, a cultura, e assim por diante” (Ricoeur, 2015, p. 163), compreendem todas as instâncias da participação social veiculando a Ideologia geral, que as subjaz. São braços do Estado a serviço da reprodução do sistema, que atuam sobre a base. Ricoeur sublinha essa compreensão dos aparelhos ideológicos como elemento imprescindível de manutenção do estado de coisas, devido ao seu alcance massivo e eficaz.

Podemos religar a importância dos aparelhos ideológicos de Estado ao problema da reprodução do sistema, compreendendo que tal reprodução se opera por meio de aparelhos ideológicos de Estado como a educação. Conheço inúmeros educadores de esquerda na Europa [...] que utilizam essa noção de reprodução para sustentar que a função da escola é a reprodução do sistema, não somente através do ensino das qualificações técnicas, mas também para a reprodução das regras do sistema na consciência dos alunos [...] (Ricoeur, 2015, p.163).

⁴ Ricoeur (2015), aponta a influência da psicanálise na obra de Althusser. Neste caso, a natureza da ideologia comparável ao inconsciente de Freud, deve-se a sua existência anterior a formações cronológicas.

Há uma evidente convergência da parte de Ricoeur com algo do trabalho de Althusser, todavia não é isto que se sublinha, senão o questionamento à *linguagem* anônima, anti-humanista que este autor defende para sustentar o cientificismo marxista, bem como o quadro de leitura da infra e superestrutura. É realmente possível explicar satisfatoriamente o *funcionamento* dos aparelhos ideológicos ou da ideologia em geral dentro deste sistema? Para Paul Ricoeur (2015), a simples pergunta pelo funcionamento seja da ideologia ou dos aparelhos já evidencia a fragilidade da teoria de Althusser, devido a necessidade óbvia de recorrer a suposta linguagem “ideológica antropológica” para explicá-la, o que põe todo o seu sistema no ar. Mas o autor irá desviar dessa questão defendendo uma frente materialista da ideologia e, com isso, a necessidade de estudar o aparelho no qual ela atua.

Ricoeur, por sua vez, insiste na reflexão do funcionamento da ideologia, se Althusser a define como imaginário das relações com as *condições* de existência, não seria essa relação já uma interpretação? O que vem a ser as condições? Ricoeur trabalha com a hipótese de que haveria uma camada de imaginário anterior àquela, sem a qual não haveria deformação. “Não poderíamos compreender que haja imagens deformadas, se não houvesse de início uma estrutura imaginária primária em nosso ser no mundo, subjacente a essas distorções” (Ricoeur, 2015, p. 176). A hipótese abre espaço para investigação acerca de uma função da imaginação anterior à deformação e mais fundamental: a imaginação constitutiva da ação humana. A hipótese vai de Althusser a Marx, em sua concepção de práxis, n’A Ideologia Alemã.

Se se admite que a vida real – a práxis – precede de direito e de fato a consciência e as suas representações, não se compreende como é que a vida real pode produzir uma imagem de si mesma e, ainda por cima, uma imagem invertida. Só se compreende isso, se se distinguir na própria estrutura da ação, uma mediação simbólica que pode ser pervertida. Por outras palavras, se a ação ainda não está penetrada de imaginário, não se vê como é que uma imagem falsa poderia nascer da realidade (RICOEUR, 1989, p. 376).

Para que se possa compreender como a imaginação se estende à práxis e, portanto, se satisfaça plenamente o funcionamento das concepções de ideologia analisadas até aqui, Ricoeur antes refuta Althusser. A proposta de marxismo científico Ricoeur a vê como uma incongruência de categorias, dada a fundamentação teórica do materialismo histórico e o caráter experimental da ciência em termos positivistas. “Introduzir a ideia de verificação científica no seio da luta de classes equivale a introduzir um conceito prático num quadro teórico (Ricoeur, 2015, p. 183). No mesmo sentido, o autor discorda da posição do corte de Althusser, que reputa como ideológico tudo que é anterior Ao *Capital*. Ricoeur (2015) não admite a ideia de rejeitar num só grupo o que entende ser as duas grandes concepções do pensamento de Marx, a

consciência e os indivíduos reais, estes com seus atributos práticos efetivos, não podem ser reputados num quadro ideológico. Justamente do ser humano real, quis-se demonstrar a perspectiva de um discurso antropológico não ideológico. Para sustentar o primado dos indivíduos reais, deve-se se desvencilhar da linguagem estruturalista, do quadro conceitual da infra e superestrutura, e buscar noutro, no quadro da motivação, a linguagem que ampare e explique a interação contínua da ideologia com a práxis mediada simbolicamente.

A contribuição de Karl Mannheim⁵ ao conceito de ideologia vem ao encontro da discussão. A começar pela extensão operada no conceito, que altera a discussão da relação entre práxis e ideologia e toda exposição até aqui. O Paradoxo de Mannheim consiste na autoimplicação do orador na ideologia, que se dá a partir da “experiência prática, em particular por aquela do soberano” (Ricoeur, 2015, p.193). Ou seja, exprime uma relação de interesse daquele que pretende apontar a ideologia na fala do outro, tal qual inaugurou Napoleão Bonaparte, como citado anteriormente. A estrutura do interesse lastreia-se na fragmentação do “espírito do mundo”⁶, que altera a forma de apreensão epistemológica. Mannheim (Mazucat0, 2013) usa o vocabulário de todo e parte, para referir-se à fragmentação epistemológica do século XX que origina a multiplicidade ideológica. Ele preconiza o método de investigação social que considera as condições de existência de sujeito e objeto para produção de conhecimento de modo a relacioná-lo à suas bases, ao seu grupo. A universalização do método de Marx para a desnudar a ideologia, funciona (Ricoeur, 2015) para ligar o indivíduo ao grupo, bem como o pensamento que profere, as ações, os interesses que representa. O embate constante de diferentes formas de pensar e significar coisas, no fim das contas, orienta-se para ações no sentido da manutenção de um estado de coisas, ou para a alteração do cenário vigente. Ou seja, o embate é político e refere-se a uma concepção prática de mundo.

Essa extensão que adquire o conceito de ideologia impõe a Ricoeur a reflexão acerca de como pensar neste cenário, onde tudo é enviesado, a ligação da ideologia a uma noção construtiva do meio social que possa restabelecer o conceito para além da face patológica. O paradoxo verificado questiona o ponto de onde está aquele que define o que é ideologia. Se a sua vida e o seu pensar não são atravessados pela condição social que o leva a falar, escrever,

⁵ Karl Mannheim (1893-1947), o sociólogo e filósofo pensa a ideologia e a utopia no mesmo quadro conceitual a partir da noção de não congruência. Os dois conceitos divergem do estado de coisas seja resistindo a mudanças agarrando-se à tradição, seja buscando no futuro as respostas para alterar o presente.

⁶ Ricoeur (2015) sublinha a reelaboração do espírito hegeliano em Mannheim a fim de desvencilhar-se do relativismo no qual incorre a multiplicidade do conceito de ideologia pós marxista, e propor o relacionismo como meio de manter-se em posição de observador. Um observador do todo, capaz de perscrutar seu objeto sem ser apanhado na ideologia. Para Ricoeur a reivindicação de Mannheim é impossível, a prática empírica recorre a um vocabulário ontológico, e sobretudo, a prática científica sociológica se encontra sob os mesmos aspectos ideológicos de todo o resto das práticas dos indivíduos.

pensar o tema. O paradoxo de Mannheim se nos mostra insuperável, de modo que o próprio Mannheim é apanhado no paradoxo. “Não quero insistir mais no fracasso de Mannheim, na sua recusa de admitir que não podemos sair do círculo da reflexão e da ideologia, de aceitar que uma reflexão total ultrapassa as possibilidades do ser humano (Ricoeur, 2015, p. 206).

Sem a pretensão de oferecer uma resposta à complexidade do paradoxo, o que Ricoeur (2015) propõe é um desvio deste ao considerar que superação de uma ideologia se dá numa utopia. Só se fala de um quadro ideológico sem ser apanhado no paradoxo, quando vemos de outro quadro, que diverge da realidade em outro sentido, o utópico. Ricoeur (2015) assume a relação inexorável entre os fenômenos como a essência das sociedades, assim, o conceito da distorção essencial ao marxismo é também essencial ao estudo das relações constitutivas da práxis. Como o objetivo do filósofo francês é pensar dois fenômenos sociais em cuja dinâmica se pretende chegar a uma face construtiva e constitutiva efetivamente do meio social, refundar a base em que se pensa as questões sociais e políticas na ideologia enquanto contraparte da realidade, e não da ciência, é a resposta de Ricoeur para retomar o processo de reabilitação. O autor entende que o encontro efetivo com a ideologia se dá na ação, não por meio de uma pesquisa científica. O conceito de ideologia do Marx d’A ideologia Alemã, vem ao encontro do objeto desta investigação por visar o âmbito onde ocorre a luta efetiva dos indivíduos, onde situa-se a inversão das coisas, onde prevalece a desigualdade social, e sobretudo onde situa-se a dominação do outro. O embate de dois projetos de mundo irreconciliáveis, que se movem de encontro um ao outro visando o poder para se efetivarem, o fazem com amparo de um sistema de justificativas, motivos que os movem em seus objetivos.

Ricoeur propõe a grade conceitual de Max Weber⁷, que oferece uma teoria de motivação que põe os indivíduos – sozinhos ou em grupo – no foco das ciências sociais em contrapartida à tentativa de Althusser de soterrar os indivíduos no campo da ideologia. Ademais, à luz de Webber tem-se condições de abordar mais profundamente a conexão que Marx fez entre ideias dominantes e classe dominante. Encaminha-se além da resposta à questão sobre a imagem deformada que emerge da práxis, a explicação sobre como ideias de uma classe são difundidas de modo a se tornarem universais.

Weber, conforme Ricoeur (2015), procurou pensar a ação social como dotada de sentido à medida que implica uma motivação em primeira pessoa e se orienta rumo a **outrem**. Essa

⁷ Max Weber (1864-1920), segundo Ricoeur (2015, p 217), define a sociologia em sua obra, *Economia e Sociedade*, como uma “ciência que se propõe a compreender por interpretação a atividade social e, com isso, explicar causalmente os seus desdobramentos e os seus efeitos”.

característica é essencial para a compreensão do nível que a ideologia adquire neste estágio, conforme propõe Ricoeur, uma justificação da *Herrschaft*⁸.

O sistema de Webber, conforme Moraes, Del Maestro e Dias (2023), visa a neutralidade axiológica na interpretação da ação social. O sistema situa-se (Ricoeur, 2015, p. 221) entre o a priorismo e a experiência, contemplando a subjetividade humana em tipos ideais que se alinham ao fazer científico. Os tipos ideias funcionam como bases fundamentais que comportam o leque de motivações que orientam as ações dos indivíduos socialmente. Incluem: ação racional em sua finalidade, racional em seus valores, segundo afetos e segundo a tradição. Esse sistema adquire mais sentido ao cruzar com o quadro de Weber de legitimidade, (Ricoeur, 2015) que apoia sua garantia de forma subjetiva, incluindo os afetos, a racionalidade, a religiosidade, ou mesmo unicamente no puro interesse dos indivíduos. Juntos os quadros manifestam formatos de relações sociais que implicam “pretensões e crenças” de indivíduos referentes à dominação.

No que tange a reivindicação à legitimidade para falar da pretensão à dominação, o processo de instauração da ordem num grupo se dá efetivamente em fases em que se distingue primeiro a natureza das relações sociais, o grau de fechamento do grupo, a distinção entre os que lideram e os que são liderados, onde se estabelece o poder daqueles sobre esses, e possivelmente uma hierarquia política, a qual Weber chama *agrupamento* (Ricoeur, 2015). Essa estrutura do conceito de ordem, termina quando o uso legítimo da força contra os membros que desviam da ordem, se estabelece e distingue o Estado.

O sistema de Weber garante que a legitimidade seja uma questão referente à ordem, o que implica o conceito de dominação [*Herrschaft*], que Weber, conforme Ricoeur (2015), define como “a probabilidade de que um comando com dado conteúdo específico seja obedecido por um grupo de pessoas dadas”. A valorização da perspectiva dos indivíduos no quadro motivacional é o que interessa a Ricoeur, não necessariamente a tipificação” (Ricoeur, 2015, p. 229).

Com a estrutura da ordem acabada o que se impõe é o funcionamento da dominação, como efetivamente uma pessoa detém tal poder. Não somente por meio da violência se legitima a dominação, tampouco é somente do Estado a prerrogativa de impor legalmente punição aos que tangenciam a ordem e, por conseguinte, a distinção da autoridade, como explicita Ricoeur (2015): “Devemos compreender que o conceito de reivindicação não está vinculado somente à ordem, mas à presença dos dirigentes; dirigentes que em último recurso podem fazer uso da força” (Ricoeur, 2015, p.231). O processo de distinção da autoridade diz respeito ao espaço

⁸ O termo alemão aparece traduzido de duas formas em Ricoeur (2015), a saber, dominação e autoridade. O autor usa os dois como sinônimos.

social, isso o expõe facilmente às relações políticas. A organização hierárquica e a constituição da autoridade referem-se tanto ao Estado, como às instituições da organização social, tais como igrejas, escolas, centros comunitários, etc. Para Ricoeur (2015), a argumentação de Webber sobre a legitimidade é bem sustentada no quadro explicativo da ordem, no entanto não é satisfatória a explicação da crença depositada nos dirigentes. O que ampara os motivos para que os governados obedeçam à ordem que se lhes impõe? Weber destaca os motivos.

Os agentes podem conceder, a uma ordem, uma validade legítima: a) Em virtude da tradição, validade daquilo que sempre existiu; b) Em virtude de uma crença de ordem afetiva (particularmente emocional): validade da nova revelação ou da exemplaridade; c) Em virtude de uma crença racional segundo valores: validade daquilo que foi estimado como sendo um absoluto; d) Em virtude de uma disposição positiva, na legalidade da qual se acredita. (Max Weber, I, p. 72, apud Ricoeur, 2015, p. 224).

Os motivos, no entanto, não são suficientes para lastrear a crença. O próprio Weber enfatiza isso, ainda que não mergulhe efetivamente no problema.

A experiência mostra que nenhuma dominação se contenta de bom grado em fundar sua perenidade em motivos ou estritamente materiais ou estritamente afetivos, ou que digam respeito estritamente a ideias. Ademais, todas as dominações buscam despertar e manter a crença em sua legitimidade. (Max Weber, I, p. 286, grifo meu, apud Ricoeur, 2015, p. 237).

Para Ricoeur (1989), esse elemento não dito por Weber é a ideologia, que preenche o vácuo entre a reivindicação e a crença, o que “desperta e mantém” a crença. Weber não dá nenhuma resposta nesse sentido, mas sim Ricoeur, que propõe uma expansão do conceito de Marx de mais valia para a dimensão da legitimidade, a fim de pensar a ideologia como recurso de extorsão da crença dos governados, uma espécie de mais valia do poder. Esse recurso corrobora a tese de Althusser sobre a dupla natureza do Estado, coercitiva e ideológica. Essa natureza se estende às instituições sociais. Ambos usam a força legalmente para se impor, mas somente nos casos de desvio da ordem. A ideologia, na forma de discurso político, é o que conserva a crença e o alinhamento dos governados à autoridade estabelecida. Ricoeur (2015) se orienta para concluir em Webber que a crença – e por conseguinte, a mais valia do poder, é a base fundamental de sustentação da autoridade, independentemente da forma de dominação. O argumento do filósofo francês é o próprio quadro de Webber, que teoricamente classifica a dominação com base na legitimidade, mas dá-se efetivamente (Ricoeur, 2015) com base na *crença* na legitimidade, os tipos de dominação legítimos de Webber, legal, tradicional e carismática, apoiam-se em “motivos que repousam na crença (Weber, I, p. 289, apud Ricoeur, 2015, p. 239)”. Seja a crença na legalidade, na tradição ou na virtude do tipo carismático. Dar-

se-á maior ênfase ao sistema legal de dominação, pois para o filósofo francês há uma tendência ou uma *crendice* weberiana na superioridade do tipo legal sobre os outros dois.

Uma boa forma de ilustrar como a legalidade ampara-se na crença dos cidadãos, é o sistema eleitoral (Ricoeur, 2015). Nas democracias, quando da eleição dos representantes do povo, a maioria elege os seus e os vencidos devem acreditar na legitimidade do processo eleitoral e aceitar os resultados. Os membros das sociedades democráticas, tanto a maioria como a minoria, creem na lisura do processo eleitoral e das instituições do Estado, creem na Lei que rege os trâmites burocráticos que por sua vez regem a sociedade. Assim, crer na Lei é crer na impessoalidade formal daquele sistema. Outrossim, crê-se na impessoalidade daqueles que representam essa estrutura fundamental dos sistemas democráticos, que incorporam a autoridade, pois mesmo eles estão sujeitos às leis do Estado. Este é um aspecto inteiramente positivo do funcionamento da autoridade legal. Entretanto, o formalismo abre espaço para um aspecto mais negativo desse sistema, que fica fora do alcance da defesa da administração burocrática como superior às outras formas de poder. Acobertar uma prática diferente daquela que se inscreve nos altos, é um aspecto negativo. Ricoeur (2015) entende que há um hiato entre a prática e as regras que o sistema invoca que oportuniza, sob a legalidade, práticas que dizem respeito a outras formas de dominação. Foi o que Marx verificou ao explicitar que a exploração do trabalhador subjaz efetivamente o capitalismo e não a suposta igualdade jurídica que se apresenta no contrato de trabalho e mesmo nas cartas magnas. No mesmo sentido, a crença na racionalidade do sistema de regras que caracteriza a autoridade legal é ideológica, a ponto de impedir a reflexão sobre patologias graves desse sistema. Por exemplo, o regulamento de ações que podem comportar desde infrações administrativas a crimes contra a humanidade. Ricoeur cita o caso de Eichmann e outros nazistas condenados que fundamentaram suas defesas no sistema de regras sob o qual funcionava o Estado totalitário.

De mesma natureza é a dominância da tecnocracia nas sociedades, ela comporta uma certa opacidade no funcionamento da burocracia. Vive-se atualmente a imensa valorização das análises desses especialistas em política. Por exemplo, em diferentes meios de comunicação há sempre um técnico no assunto pronto para discutir a pauta relevante do momento. A confiança nas críticas técnicas à atividade parlamentar fortalece orientações favoráveis ou contrárias aos cenários que se desenham no horizonte político e social. As análises podem provocar as pessoas para adesão ou rechaço de projetos, leis, ou aprovação ou rejeição de ações de chefes de Estado, no cenário nacional ou internacional. Elas interferem, efetivamente na opinião do cidadão, (ou mesmo a moldam). Todo esse poder de influência é determinante para questionar-se o quê ou

quem está por trás dos tecnocratas (Ricoeur, 2015), sua atuação, afinal, diz respeito à distância entre o cidadão comum e a máquina pública.

Os detentores do capital aparecem no seio do tipo legal como o aspecto de irracionalidade em meio à racionalidade que Weber defende a essa ordem (Ricoeur, 2015). Eles fogem à lógica democrática da política e atuam tal como monarcas. A cúpula do Estado burocrático capitalista absorve o meio político pela lógica do capital. Se a lógica da burocracia – e ela se estende às entidades e entes públicos, é a transparência, com o capitalismo neste meio, cria-se um anonimato que protege os detentores desse poder para que eles atuem pressionando para que as leis estejam ou permaneçam alinhadas a seus interesses. Eis a opacidade do tipo legal, “ele é ideológico na medida em que se serve da burocracia formal, a fim de mascarar a verdadeira natureza do funcionamento do poder” (Ricoeur, 2015, p. 246). Deste modo o capital pressiona para atuação de seus correligionários no Congresso nacional em favor próprio e difundem suas próprias ideias sobre o cenário nacional.

A dominação, para Ricoeur, apenas foi desemaranhada por Weber, o filósofo entende que o poder legal se mantém recorrendo aos dois outros tipos de dominação, de modo a conservar sob a legalidade elementos que dizem respeito àqueles tipos. Características dos tipos tradicional e carismático são observadas no Estado legal, por exemplo, patriarcado, gerontocracia e apropriação pessoal da autoridade referem-se ao tipo tradicional. Do mesmo modo, o predomínio da figura de um líder político que evoca lealdade e confiança absolutas, na esfera democrática, por meio de uma retórica a serviço da legitimação, é a forma como o tipo carismático permanece presente no Estado legal (Ricoeur, 2015).

Compreende-se que neste estágio, a ideologia, para Ricoeur, caracteriza-se por este recurso retórico ao qual se recorre a fim de preencher o vácuo entre a pretensão e a crença afim de legitimar a dominação de um grupo sobre outro, seja no Estado ou nas instituições, seja no Estado legal ou em outras formas de dominação, a reivindicação do poder sempre supera a inclinação dos governados para crer no governo. Essa assimetria de relações é equilibrada pela mais valia do poder, a extorsão da crença por meio do discurso político. Do mesmo modo, no Estado legal, a burocracia mascara a dominação do capital sobre os trabalhadores e expressa os interesses e ideias do grupo dominante. A corroboração da tese de Marx desde os Manuscritos indica a sequência entre a distorção da práxis em função de um interesse de classe e a legitimação do poder desse grupo. Ademais, dá-se início à explicação da questão de Ricoeur sobre o funcionamento da ideologia, sobre como a imagem invertida da realidade pode ser rejeitada pela práxis e ainda assim emergir efetivamente da mesma. Ricoeur (2015) propõe que

essa discussão se dê no interior de um sistema simbólico, por meio do qual pode-se explicar satisfatoriamente a deformação e por meio do que se mobiliza a legitimação do poder.

A este estágio da ideologia, o pensamento de Clifford Geertz⁹ acerca do *funcionamento* da ideologia vem ao encontro do de Ricoeur, os dois convergem em considerar mais fundamental compreender o que se denomina função simbólica da realidade. Este nível funda a questão, agora reformulada, a qual busca-se esclarecer: como uma ideia emerge da práxis, se ela tiver imediatamente uma função simbólica? (Ricoeur, 2015) tanto Ricoeur quanto Geertz veem na retórica a resposta a essa pergunta, consideram a retórica das figuras de linguagem, a tropologia, fonte da funcionalidade constitutiva da realidade, maneira como a realidade é passível de distorções.

A presença desse desvio da linguagem na comunicação básica seria o sistema fundamental de expressões culturais das sociedades, e se desdobra em elementos essenciais do reconhecimento dessas organizações, de sua ligação com elementos simbólicos constitutivos de sua identidade social.

A grade conceitual de Geertz é a semiótica. Ele consagra aos signos o sentido que os grupos conferem à sua existência. À ação de substituição de signos que Geertz denomina *ação simbólica*, refere-se ao sistema do antropólogo que traça uma relação entre vida biológica e vida cultural em que esta supre aquela com signos essenciais à expressão do grupo social.

A ideia de Geertz é que a plasticidade biológica (ou a flexibilidade da vida humana) não nos fornece fio condutor para tratar das diversas situações culturais – a escassez, o trabalho, etc. Temos, portanto, necessidade de um sistema secundário de símbolos e de modelos que já não são mais naturais, mas culturais. (Ricoeur, 2015, p. 301).

A distância entre os códigos da vida biológica e aqueles da vida cultural, é superada pelo pensamento, que opera o tropo no exercício da convivência, no cotidiano. Para Ricoeur (2015), a harmonia entre as duas formas subtrai o sentido da proposta de Geertz de frisar o caráter extrínseco dos códigos culturais, dos elementos não orgânicos que são essenciais à vida humana. No mesmo sentido, refere-se ao conceito de ação simbólica por ação simbolicamente mediada. Por referir-se ao mundo orgânico com códigos culturais, a ação seria atravessada por esses elementos.

A ideologia como procedimento retórico neste estágio, tem uma função positiva, a proposta é a tropologia como constituinte do discurso com foco na eficácia da **comunicação**,

⁹ Geertz (1926-2006) apresenta um amplo estudo, *The Interpretation of Cultures*, em que aborda, como antropólogo, a cultura como disciplina interpretativa em busca de sentido, e a ideologia, como expressão da cultura de um povo (Ricoeur, 2015).

sem fins corruptivos ou distorções, somente o enriquecimento da linguagem, necessária à comunicação. Por exemplo, “Este cidadão de bem queria explodir o aeroporto de Brasília e matar milhares de pessoas no dia do natal”¹⁰, o uso do paradoxo não torna a frase obscura nem exige um trabalho árduo de compreensão, informa um fato que pode ser compreendido num contexto prático da vida social e política. Da mesma forma, “indígenas se movimentam contra o marco temporal por entenderem que a proposta quer soterrar os povos originários do Brasil”¹¹, não exige redução da metáfora a sujeitos para que se compreenda efetivamente o que se informa, a luta contra o Marco temporal já é compreendida como luta contra a expropriação de terras daqueles povos.

Outrossim, a memória social tem uma estrutura simbólica. Ricoeur (1989) cita acontecimentos como a tomada da Bastilha na França revolucionária, a Revolução de Outubro na Rússia comunista, eventos que marcam a história daqueles povos e dizem respeito a sua identidade. No Brasil, pode-se citar a Independência do país de Portugal, comemorada no 7 de setembro. A comemoração desses marcos traz ao presente a história fundamental da sociedade, a ideologia tem a função de “difundir a convicção de que estes acontecimentos fundadores são constitutivos da memória social, e através dela, da própria identidade da comunidade” (Ricoeur, 1989, p. 379). Qualquer cerimônia que reatualize a fundação de um grupo, o faz mantendo suas raízes naqueles eventos, no qual ampara sua identidade, é uma forma de se representar, manter vivas crenças, valores e ideias comuns à sociedade. É assim com a comunidade e com o indivíduo. Ricoeur vê a proximidade da definição de Geertz com a de Erik Erikson: “pois a instituição social que é a guardiã da identidade é o que chamamos ideologia (Erikson, 1963, p. 133, apud Ricoeur, 2015, p. 303).

O processo de reatualização de marcos fundantes é também responsável pela manutenção da identidade social através do tempo; este é o ponto de polarização do conceito e de conexão com os níveis precedentes. A integração torna-se ferramenta central de manutenção de poder político, a partir da degeneração do discurso de integração, este remete a autoridade estabelecida, que por sua vez diz respeito às questões de distorção. Desde Weber compreende-se que a integração caminha para distinguir o poder de um ou uns sobre outros, anterior a este processo a comunidade não tem ainda o aporte cultural que fornece a identidade. Ricoeur (2015) entende que a ideologia tem início com a necessidade de representação, com a esquematização do discurso da ordem e a consequente absorção política nesse bojo.

¹⁰ Frase nossa.

¹¹ Frase nossa.

Nessa outra noção, a ideologia possibilita “uma política autônoma, fornecendo os conceitos que constituem autoridade e lhe conferem sentido, as imagens persuasivas pelas quais ela judiciosamente pode ser apreendida” (Ricoeur, 2015, p. 304). A retórica dos tropos quando posta a serviço da dominação se espalha para todos os fenômenos sociais, como apontou Habermas¹². O poder permanece como pivô da relação social nos três estádios, ele conecta as noções do conceito de ideologia em sua dupla polaridade desde a superfície à profundidade da formação básica da sociedade.

A forma como fundem-se os códigos orgânicos e culturais neste que é o mais fundamental nível da ideologia, a forma como Geertz demonstra a ação atravessada de simbolismo, permite a superação da distinção de base e superestrutura. A ideologia não se pode remetê-la somente à superestrutura devido a inseparabilidade dos elementos culturais na formação das sociedades. A sua natureza pode ser de “códigos extrínsecos”, nas palavras de Geertz, no entanto, Ricoeur (2015) compreende que não há organizações sociais que não criem uma imagem de si mesmos para si e para outrem, onde não haja integração, identidade. O sistema de fornecimento de imagem social do grupo pode-se compreendê-lo como anterior ao quadro da luta de classes devido ao compartilhamento de aspectos culturais essenciais que impedem que o conflito escale para um patamar destrutivo, como a linguagem, cultura e nação comum.

Os estádios e noções da ideologia apresentados até aqui, a forma como se conectam, Ricoeur os vincula ao primeiro momento do Imaginário Cultural. O conceito que trabalha duas funções gerais da imaginação coletiva. No primeiro braço, propõe a ideologia como o palco de representação social de um grupo específico. Ela é a garantia da permanência da imagem criada para representar-se no cenário social, garantia de identidade da sociedade, de como se é reconhecido dentro e fora dos limites nacionais. Simultaneamente, a ideologia em sua função conservadora representa a porta da patologia do fenômeno. A resistência a alterações no quadro que se pintou, pode estagnar o desenvolvimento social, além de degenerar-se em todos os males que Ricoeur demonstrou, o uso negativo da retórica, culto a tecnocracia, manipulação de ideias, distorção de realidade. O outro braço do imaginário social produz possibilidade, transcende os limites do quadro que a tradição pintou ao projetar-se para o alhures. Essa é a função da utopia.

¹² Habermas mostrou “o caráter da representação científica e tecnológica que damos da realidade. Ela é ideológica no sentido de que apenas uma função, a manipulação e o controle utilitário substitui todas as funções de comunicação, apreciação ética, metafísica e religiosa. Todo o sistema de nosso pensamento se encontra transformado numa crença coletiva subtraída a crítica (RICOEUR, 1989, p.380). A dimensão dessa contaminação reduz a práxis à técnica. E a superação da contaminação se dá pelo movimento de excomunhão e dessimbolização rumo ao reconhecimento e comunicação.

3 UTOPIA: MANNHEIN, SAINT-SIMON E FOURIER

As definições de ideologia e utopia que a tradição fincou no entendimento social devido aos sistemas de Karl Marx e Thomas More, têm peso histórico que endossa o rechaço aos conceitos. Essa é a primeira dificuldade em unir os dois conceitos no mesmo quadro conceitual, ambos estão soterrados por séculos de carga negativa e distantes por essas noções que os afastam.

A distância entre ideologia e utopia diz respeito às formas diferentes como apreendemos o que eles vêm a ser corriqueiramente. A utopia é uma obra de literatura escrita por um pensador, lê-se em cumplicidade com a proposta, para Ricoeur (2015) se é mais receptivo ao escolher-se uma utopia para ler. A ideologia, por sua vez é um desvio negativo que se descobre na fala do outro, em seu modo de vida, etc. A postura do leitor é de suspeita, distância.

A diversidade com que a ideologia se apresenta no tecido social é tão ampla quanto a diversidade de temas aos quais se dedicam aqueles que escrevem as utopias. Eles abordam e propõe diferentes formas de organização social, religião, familiar, política, etc. Isso impõe a Ricoeur a tarefa de buscar o elo em meio as diferenças entre as abordagens das utopias, bem como o ele entre utopia e ideologia no conceito do imaginário cultural.

Na esteira da dificuldade em alinhar à ideologia a utopia, apresenta-se também a abordagem. Daquele fenômeno é a sociologia, deste é a história. Ademais, o marxismo considera as utopias uma subcategoria da ideologia. Nas duas concepções seja como contraparte da práxis ou da ciência, considera-se as utopias parte do grupo das ideologias, Paul Ricoeur pretende restabelecer essa distinção.

Mannheim encontrou, no conceito de não congruência, uma forma de conectar e distinguir a ideologia e a utopia. Esse fenômeno desvia da realidade enquanto proposta que transcende o cenário atual. Para Mannheim (Ricoeur, 2015), a utopia propõe uma alteração social com fundamentos realizáveis, indo de encontro com o principal preconceito difundido sobre ela, nisto reside o impacto que ela tem sobre a ordem estabelecida. A ideologia, por sua vez trabalha pela própria manutenção, sua não congruência está em resistir às mudanças que se apresentam à sociedade, agarrando-se a uma ideia ou imagem. Enquanto a realidade move-se sujeita às transformações sociais, a ideologia agarra-se àquele quadro. “As ideologias são de preferência dirigidas ao passado, enquanto as utopias estão orientadas para o futuro” (Ricoeur, 2015, p. 319).

A definição de Mannheim de utopia se constrói numa base metodológica em três pilares, que Ricoeur (2015) vê como a tipologia de Weber. A proposta tem em vista superar o caráter descritivo que a abordagem histórica dispõe às utopias e vê na sociologia uma base para formular um conceito carregado de tensão e dinamismo. O conceito conecta a utopia às camadas sociais como discurso de um grupo, isto integra ao conceito a mentalidade do grupo, a mentalidade utópica. Nessa base, a utopia atravessa a existência daqueles que a professam.

Mannheim apresenta uma história das utopias começando por Thomas Munzer¹³. Ele se encaixa na tipologia descrita e sobretudo é um ótimo exemplo da não congruência da utopia. Munzer (Santos, 2009) pregava para os pobres e cultivou em seus sermões a compreensão de que a Igreja Católica apoiava integralmente a nobreza, e aos pobres cabia a união para reivindicar condições melhores de vida. Essa reivindicação radicaliza-se transformando-se em luta pela concretização do fim do mundo e da instalação do Reino de Deus na Terra, o qual traria justiça e paz eterna às pessoas.

A utopia quiliasta comporta o ideal transcendente, a realidade, e as vias de fato, busca superar a distância entre a ideia e a realidade. Este modelo fundamental, inspira no que tange a representar em si uma ameaça à realidade, e ao mesmo tempo é rejeitado por suas características radicais. Esse modelo de utopia se retira da lógica de linha do tempo. Ela assimila o tempo futuro no presente, pela fé, e desconsidera etapas de desenvolvimento para ação, como a maturação da ideia e a oportunidade histórica para agir.

O segundo tipo é a utopia liberal humanitária. Ela faz oposição à ordem estabelecida em favor da educação como processo transformador da sociedade. Essa forma de utopia, confia plenamente na educação e fecha os olhos para outras formas de poder que afetam o espaço e as relações sociais, tais como a propriedade privada, o dinheiro, a violência.

A utopia progressista, Mannheim (Ricoeur, 2015) a remete às transformações europeias do século XVIII que encaminharam o fim dos processos de laicização do mundo moderno. Conforme Silva (2018, p. 2) a perspectiva emancipatória desses movimentos alcançou o caráter científico e racional necessários às transformações nos meios econômico e social. A perspectiva iluminista em oposição à perspectiva de mundo teocrática é o contexto dessa utopia.

O grupo associado a essa utopia é a burguesia. Sua proposta não prevê um momento temporal de irromper a transformação, mas repousa no devir como modo de desenvolvimento.

¹³ Thomas Munzer (1489-1525) foi um professor de teologia e pregador revolucionário que liderou o levante armado de camponeses que atravessou a Alemanha entre 1524 e 1525, e ficou conhecido como Guerra dos Camponeses.

O conservadorismo é a próxima forma de utopia que Mannheim apresenta. É mais uma forma de contrautopia e antianarquismo, que se faz “pelos ataques de que é alvo” (Ricoeur, 2015, p. 325) e se legitima defendendo a tradição. Desenvolve a simbologia de nação, união. Sustenta que o passado da sociedade alimenta seu presente. Contrário às duas formas utópicas anteriores, não defende rupturas com vista à mudança, seja pela anarquia ou pelo progresso. O tempo passado deve permanecer vivo no presente.

Mannheim classifica como utopia a proposta marxista de sociedade comunista. A utopia socialista-comunista sintetiza os elementos dos tipos anteriores. Ela rompe completamente com o cenário histórico e social, prevê etapas para desenvolver-se no tempo, (a exemplo da passagem do feudalismo para o capitalismo). Após a conquista do poder, o governo estabelecido busca conservar o status quo.

A utopia socialista-comunista apreende o tempo conforme sua organização em etapas, rumo a um objetivo final. No desenvolvimento histórico dá-se o cultivo estratégico da transformação. Dessa forma desenvolve-se no presente para construir-se no futuro. Doravante, Mannheim explica como relacionam-se as formas não apenas antagônicas como irreconciliáveis pela direção em que se orientam com base nos critérios metodológicos que as define. O processo é paralelo ao movimento de Webber de passagem das formas de legitimidade. Assim, do quiliasmo ao progresso, deste ao conservadorismo e deste ao socialismo-comunismo, Mannheim defende a utopia num processo de “aproximação da vida real” (Ricoeur, 2015, p. 327). Conforme se avança historicamente, a utopia estaria em via de tornar-se realidade. A distância histórica entre a realidade e o ponto de transcendência seria paulatinamente menor, indicando uma tendência ao desaparecimento da não congruência. Esse desaparecimento representaria, para Mannheim (Ricoeur, 2015), uma forma concreta de adotar a realidade. Assim, utopias tornam-se ideologias. O antagonismo entre as utopias dá lugar à oposição entre sistemas ideológicos, no que se captura o marxismo.

Mannheim, neste ponto, retoma a discussão da fragmentação de uma perspectiva unitária do mundo e sublinha a conseqüente esterilidade dessa diversidade de discursos sem distância de si, sem metas: “todas as vezes que a utopia desaparece, a história deixa de ser um processo que conduz a um fim último” (Mannheim, p. 218, apud Ricoeur, 2015, p. 329). O sociólogo vê nesse quadro o impasse da modernidade: sem o desvio utópico da congruência o que resta é a acomodação ao prosaico, com o desvio ideológico da congruência, tem-se uma variedade de discursos e diferentes orientações que desintegram o corpo social.

Ainda que com algumas ressalvas – aos intelectuais e aos tecnocratas, como classes que ainda produzem utopias – Mannheim vê no mundo um espaço sem elaboração de si mesmo.

Paul Ricoeur contrapõe-se fortemente a essa conclusão. Para o filósofo, a análise de Mannheim assim como a de Webber é afetada por um viés liberal que inspira sua obra. “Nada mais falso do que a afirmação de Mannheim de que vivemos num mundo que não está mais a se fazer. [...] Há algo de assustador nessa cegueira. É talvez o triunfo da utopia liberal que inspirou a sua sociologia” (Ricoeur, 2015, p. 330). O francês discorda da análise de Mannheim em diferentes pontos, para ele não está claro que critério orienta sua tipologia, nem se a tipologia classifica corretamente os movimentos citados. O socialismo marxista, Mannheim classifica como utópico apenas por ter características em comum com as formas de utopias anteriores. Paul Ricoeur não vê como uma sociedade sem projeto de si possa existir, isso seria como render-se a uma história amorfa, assêmica.

Ricoeur (2015) busca no socialismo utópico, não contemplado no sistema de Mannheim, uma resposta ao problema que o húngaro entrega. Para isso, o filósofo reformula a base do conceito. Se a utopia é fundamentalmente uma figura não congruente, é correto que a tipologia de Mannheim leve-a a um estágio terminal? Ricoeur propõe que a definição da utopia seja sua reivindicação, minar a ordem vigente. A fim de mostrar a dialética da utopia como outro braço do imaginário social, sua função complementar à ideologia.

Com Saint-Simon¹⁴, tem-se uma abordagem racionalista da utopia. Sua proposta confirma a tese de Ricoeur de que as utopias confrontam o poder estabelecido em favor de uma reconfiguração de governo. Em sua obra, *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains*, Saint-Simon propõe, conforme Ricoeur (2015), uma inversão da organização social. O poder democrático dos políticos seria substituído pela democracia dos intelectuais, os cientistas. Estes trabalhariam para o bem de todos unidos aos industriais, os trabalhadores, cuja função seria a de pôr em prática os projetos elaborados pelos intelectuais.

Ricoeur (2015) frisa a distância da obra de Saint-Simon para Marx (trinta anos antes dos Manuscritos) e as diferenças no horizonte histórico de cada pensador, sobretudo no uso de conceitos caros ao marxismo, como o trabalho (indústria). Saint-Simon não trabalha a oposição e exploração entre capitalistas e trabalhadores, no entanto, seu sistema opõe-se fortemente à classe que não trabalha, parasitária dos trabalhadores.

Segundo Engels, a razão pela qual a distinção entre o trabalho e o capital não foi produzida é que a luta de classe não estava madura. Mas o que é interessante é que na ausência dessa distinção, encontra-se outra oposição: a do trabalho (indústria) e a da preguiça. (Ricoeur, 2015, p. 338).

¹⁴ (1760-1825), filósofo e economista francês.

O sistema saint-simoniano propõe uma cadeia de produção que envolve todos os trabalhadores atendendo às necessidades sociais. Ele integra intelectuais e industriais como *homo sapiens* e *homo faber*, respectivamente, na empreitada rumo ao otimista cenário que se descortinava junto ao Novo Mundo. O autor via nos Estados Unidos o crescimento industrial e a sociedade de trabalhadores e produtores, sem preconceito ou distinção de nascimento, que almejava para a França pré-industrial (Petitfils, 1977).

Além de identificar a necessidade de reversão social, Saint-Simon se aproxima de Marx também em sua antipatia pela religião. O francês classifica os representantes da igreja como parasitas sociais, a classe dos preguiçosos e ociosos. Essa superficialidade apontada por Saint-Simon dirige-se também à nobreza e aos políticos, que compõem a classe que pode ser suprimida:

Vamos supor [...] que a França perca os seus cinquenta melhores físicos, químicos, poetas, banqueiros, carpinteiros, etc. O resultado é que a nação se tornaria um corpo sem alma. Por outro lado, vamos supor [...] que a França perca seus príncipes, duques e duquesas, conselheiros de Estado, altos magistrados, cardeais, bispos, etc. Nesse caso, [...] tal acidente certamente entristeceria os franceses, pois eles são bons. Mas a perda só lhes causaria dor numa relação puramente sentimental, pois dela não resultaria nenhum mal político para o Estado (Saint-Simon, 1972, p. 60, apud Ricoeur, 2015, p. 339).

Neste ponto tem-se a classe a ser suprimida e a aquela indispensável ao Estado. Essa distinção não encerra a proposta da utopia, apenas começa a explicar seu núcleo propositivo, a saber, melhorar física e moralmente a vida dos pobres. Novamente, Ricoeur (2015) frisa a diferença no uso de conceitos tipicamente marxistas, Saint-Simon vê na união de cientistas e trabalhadores um encontro coerente para o beneficiar aqueles que foram explorados pela ordem anterior. Em Marx, por outro lado, há uma contradição entre os interesses e as necessidades dos dois grupos.

O sistema de Saint-Simon caminha para uma última etapa, em sua obra *O novo cristianismo* (1824), em que apresenta sua visão de uma religião industrial dedicada a criação de uma moral orientada pelas classes mais baixas, inspirada nos primórdios do cristianismo (Petitfils, 1977). E acrescenta o grupo dos artistas à sociedade saint-simoniana. O *homo ludens* assume papel em primeiro plano devido a sua capacidade criativa. Saint-Simon aloca a imaginação no posto mais alto da liderança social, pois espera que esse poder opere as questões de motivação e eficácia que fogem às competências de cientistas e industriais. Trata-se de acender a paixão do conjunto social nos moldes cristãos fundamentais.

A precisão descritiva comum às utopias começa a aparecer e a conduzir a ficção à pintura. Saint-Simon especifica o número de câmaras parlamentares, a hierarquia dos

funcionários, o número preciso de profissionais em cada função, etc. Essa atenção minimalista pinta um quadro visando a perfeição, o que (Ricoeur, 2015) efetivamente congela a imagem num quadro, impedindo a utopia de nascer.

Por outro lado, a possibilidade de fazer nascer a utopia, que consiste num novo cristianismo, exige um elemento que impulse a movimentação para isso. Para Ricoeur o elemento é a motivação. Mais que a vontade de realizar, uma motivação inflama as emoções dos envolvidos no movimento. Para Saint-Simon, (Ricoeur, 2015) os artistas devem fazer as pessoas se apaixonarem por melhorarem de vida. “Temos aqui o papel do imaginário social, apaixonar a sociedade é movê-la e motivá-la. (Saint-Simon, p. 345, apud Ricoeur, 2015, p. 345).

O sistema de Saint-Simon caminha para uma última etapa, em sua obra *O novo cristianismo* (1824), em que apresenta sua visão de uma religião industrial dedicada a criação de uma moral orientada pelas classes mais baixas, inspirada nos primórdios do cristianismo (Petitfils, 1977). E acrescenta o grupo dos artistas à sociedade saint-simoniana. O *homo ludens* assume papel em primeiro plano devido a sua capacidade criativa. Saint-Simon aloca a imaginação no posto mais alto da liderança social, pois espera que esse poder opere as questões de motivação e eficácia que fogem às competências de cientistas e industriais. Trata-se de acender a paixão do conjunto social nos moldes cristãos fundamentais.

A precisão descritiva comum às utopias começa a aparecer e a conduzir a ficção à pintura. Saint-Simon especifica o número de câmaras parlamentares, a hierarquia dos funcionários, o número preciso de profissionais em cada função, em cada setor, etc. Essa atenção minimalista pinta um quadro visando a perfeição, o que efetivamente congela a imagem num quadro, impedindo a utopia de nascer (Ricoeur, 2015).

Por outro lado, a possibilidade de fazer nascer a utopia do novo cristianismo, exige um elemento que impulse a movimentação para isso. Para Ricoeur o elemento é a motivação. Mais que a vontade de realizar, uma motivação inflama as emoções dos envolvidos no movimento. Para Saint-Simon, os artistas devem fazer as pessoas se apaixonarem por melhorarem de vida. “Temos aqui o papel do imaginário social, apaixonar a sociedade é movê-la e motivá-la”. (Ricoeur, 2015, p. 345).

Cativar os sentimentos da sociedade para construção de uma vida melhor, conduz o quadro utópico de Saint-Simon à fuga da realidade, pela desconsideração das etapas reais do processo de implementação do projeto, e a confiança absoluta na proposta utópica. Saint-Simon assume a postura do desprezo pela lógica da ação e fé na instauração do projeto por si mesmo, o projeto persuade a sociedade. Esse é o aspecto patológico da utopia. O desvanecer do real para o imaginário em salto livre.

Na proposta saint-simoniana tem-se a junção dos mitos industrial, do trabalho e da produtividade. A problemática máxima da união de mundos antagônicos, que atualmente se afastam e dividem em classes sociais, concebe um mundo de superação deste cenário em favor da abolição do Estado.

Engels, (Ricoeur, 2015, p. 348) como crítico do socialismo utópico, vê no projeto de Saint-Simon uma inversão de ênfase do sistema nas estruturas fundamentais. A persuasão para chegar ao poder toma o lugar do embate ideológico devido à desconsideração da discussão da luta de classes. Saint-Simon pretende que os artistas sejam os responsáveis pela dissolução de práticas violentas do Estado.

Chegar ao poder de modo a substituir a ordem vigente vem a ser a função da utopia. Assim como na ideologia, essa é a função pivô da utopia. Se naquele fenômeno a legitimação do poder extorque a crença, neste a utopia desmonta a crença no poder estabelecido, se apresenta como proposta contrária a autoridade do governo. As utopias apresentam possibilidades de administrar as relações sociais fora dos moldes de autoridade e hierarquia próprios da dominação (Ricoeur, 1989).

Com o foco de desinstitucionalização das principais relações sociais, a utopia, para Ricoeur (2015) tem seu ponto de encontro e de desencontro com a ideologia neste aspecto que é o poder. Ela se faz como o sonho de ter poder de outra maneira sobre as relações da vida humana.

Charles Fourier¹⁵ apresenta uma perspectiva diferente do papel da utopia. Se com Saint-Simon vê-se o evanescer da racionalidade cedendo espaço às paixões, com Fourier elas estão presentes desde o início. O foco de Ricoeur no estudo deste filósofo é o vínculo que ele promove entre as instituições políticas e o sistema de paixões presente na vida social. Fourier propõe uma sociedade justa e igualitária na qual as paixões se sobressaem em relação à política e economia. Seu sistema, está situado no limite entre o irrealizável e o possível (Ricoeur, 2015). A utopia fourierista é marcada pela noção de inversão. Ela, em si, consiste na inversão da imagem do real. Conforme Ricoeur (2015), mesmo que seu foco não seja a indústria, mas a civilização, Fourier pauta sua proposta de emancipação das paixões na abundância aos mais pobres.

[...] Ele tinha ideias inteiramente pessoais: promovia, por exemplo, a noção de uma renda minimamente decente e antecipava a ideia de direito ao trabalho, ideia que ainda não havia sido admitida na França. Lançou igualmente a ideia de que os trabalhos deveriam ser alternados, proposição bastante próxima da concepção marxista de uma vida na qual nós faríamos várias coisas no mesmo dia. Os postos de trabalho devem

¹⁵ Filósofo francês

ser móveis, de modo que ninguém se torne o robô de uma única tarefa (Ricoeur, 2015, p. 353).

A preocupação de Fourier com o desenvolvimento industrial diz respeito às formas de vida que se relacionam a ele. Ricoeur vê nesse aspecto, sob as camadas da estrutura política e econômica a busca de Fourier pelo fundamento passional desses poderes.

Em sua busca, Fourier elabora uma teoria das paixões, e a relaciona ao conceito de atração newtoniana, produzindo uma cosmologia da atração (a que Ricoeur chama de conexão mítica, apenas). O conceito diz respeito a atração como força fundamental de cada aspecto do meio social, tal qual um código divino que se perfaz no ambiente. Isto embasa a argumentação do autor sobre a utopia em consonância com a natureza. Desse aspecto, a utopia fourierista é progressista e regressista. Ela remete inicialmente a uma transformação social que inverte a ordem existente, ao mesmo tempo que retorna à perspectiva do homem da natureza.

Em oposição à Rousseau, o sistema de Fourier deve “desvelar a natureza que foi mascarada pela civilização” (Ricoeur, 2015, p. 354). Ademais, a concepção de atração cosmológica que permeia a sociedade se reduz a um código de atração social por aquele estado de natureza, no que tange às paixões. Há uma percepção fourierista de repressão das paixões sociais que ele busca implodir.

Para Fourier, a civilização fez da virtude das paixões, vícios. Importa agora livrar as paixões do julgamento moral da sociedade. Para isso, o filósofo faz a análise do papel da religião no projeto. Ricoeur (2015) pondera a repetição em Fourier do que viu-se em Saint-Simon, a possibilidade da criação de uma religião sob os destroços de outra, este seria “um traço permanente ou acidental?” (Ricoeur, 2015, p. 356). Fourier aborda a religião da perspectiva positiva e de uma negativa. Nesta última, a repressão social na pregação do inferno. Sobre a primeira, a possibilidade de retorno ao paraíso.

Há um claro desgosto pelo uso da religião como mecanismo de controle e cerceamento. Outrossim, um dissabor pelo paraíso que se prega nas Escrituras. A religião, para Fourier, (Ricoeur, 2015) tem papel de olvidar a destinação social de harmonia, endossada por sistemas filosóficos, sua posição na sociedade industrial tem nivelado Deus às obrigações da vida industrial.

A utopia de Fourier preconiza um retorno, uma rememoração do que foi esquecido, tal qual propõe Heidegger, por exemplo, o importante é a redescoberta do que se esqueceram (Ricoeur, 2015). No entanto, se a reversão pretende apenas transformar vícios em virtudes, ela é fraca em sua finalidade substitutiva.

A estrutura do poder novamente é o que barra a utopia, a ideologia vigente impede o culto às paixões proposto por Fourier. Novamente, pode-se afirmar a hipótese ricoeuriana de confluência da ideologia e da utopia na direção da autoridade. Com Fourier está-se diante de uma negativa de que a política seja a fronteira última. “O problema é como viver sem Estado. Ou ainda, como criar um Estado inspirado pela paixão?” (Ricoeur, 2015, p. 360).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estudar em paralelo dois fenômenos complexos e ambíguos como a ideologia e a utopia requer a apreensão do movimento próprio aos dois. A correspondência da utopia à ideologia nos três níveis de sua atuação social, diz respeito a esse fenômeno. O nível primário da ideologia, a distorção, é análoga à função de fuga da realidade, da utopia. Ambos, são uma forma de degeneração das funções fundamentais. A deformação que atinge a consciência produzindo a imagem invertida se insere no seio da perpetuação da exploração capitalista. No interesse dessa classe. A fuga da realidade promovida pela utopia se funda no radicalismo do sentimento de necessidade, o refúgio na escrita perde contato com a realidade fechando os olhos para as estruturas de funcionamento social, e se fixa em minimalismos que descrevem a perfeição. Essa perfeição que não se encontra no real dissolve qualquer consistência do projeto e o mantém no alhures.

A função pivô da ideologia, a legitimação dos sistemas de poder, é correlativa à função pivô da utopia, de confrontar este sistema, criticá-lo, ironizar, promover seu desmonte. A dominação social se faz com o uso da retórica a serviço de legitimar o poder. Por sua vez, a utopia se apresenta como alternativa ao poder do Estado. As utopias são exemplos de antigovernos. Saint-Simon e Fourier, por exemplo, escrevem sob horizonte dos eventos marcantes do século XIX, seus textos são esperançosos e críticos da história ao proporem uma forma comunitária de organização.

A função última da ideologia, de garantir a identidade social, conecta-se a função mais fundamental da utopia, a do não-lugar. Assim como se conserva a imagem do país com bons adjetivos, é necessário acrescentar outros onde for identificado a ausência. A proposta de alteração da pintura é concebida pela utopia, a esperança para que com novas pinceladas se tenha outra imagem é a contribuição da utopia.

Essa dinâmica entre a pintura e a ficção e a mesma entre os dois fenômenos no meio social, que Ricoeur chamou de dupla polaridade, são apreendidas pelo imaginário cultural. A apreensão nas funções finais se dá em razão da atividade da imaginação. Este último é onde encontra-se a simbologia com a qual nos representamos na dualidade da imaginação, ideológica e utópica.

O estudo de Ricoeur que se apresentou, empreende uma fenomenologia genética. O método de Husserl possibilita a apreensão fenomênica sem retirar-se desse movimento. Ricoeur segue seu típico método de desestabilizar o conceito, escavando sob ele para descobrir em que

estrutura se funda. Diferente de Mannheim, ele não pretende superar o paradoxo de Mannheim de fora dele. A conclusão a que chega é que a perspectiva utópica permite falar da ideologia sem incorrer em um discurso ideológico. Como demonstrado, a função positiva da utopia é uma forma de cura da petrificação da ideologia, e no sentido inverso, a segurança da identidade social é a cura para a loucura da utopia. Ricoeur admite certo fideísmo: “não vejo como afirmar que os nossos valores são melhores que os dos outros, exceto que, arriscando toda nossa vida neles, temos esperança de realizar uma vida melhor, de ver e de compreender as coisas melhor que os outros” (Ricoeur, 2015, p. 364). Se isso não for o bastante, dada a orientação do pensamento, tem-se a filosofia, que nos permite reconhecer e refletir sobre a situação em que nos encontramos e superar tais situações. (Ricoeur, 2015).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTHUSSER, Luís. **A Favor de Marx**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

MARX, K. **Manuscritos Econômico-Filosóficos e outros textos escolhidos**. Seleção de Arthur Gianotti, traduções de José Carlos Bruni 4 /ed. São Paulo: Nova Cultural.

MARX, K; ENGELS, F. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 2001

MAZUCATO, Thiago. **Ideologia e utopia em Karl Mannheim**. Sem Aspas. Araraquara, v. 2, n. 1, 2, p. 187-195, 2013.

MORAES, LFR de; MAESTRO, AD Filho; DIAS, DV. **O paradigma weberiano da ação social: um ensaio sobre a compreensão do sentido, a criação de tipos ideais e suas aplicações na teoria organizacional**. Rev. adm. contemp. 7(2): 57-1. 2023

MOTTA, L E; SERRA C H A. **A Ideologia em Althusser e Laclau Diálogos (im)pertinentes**. Rev. Sociol. Polit., v. 22, n. 50, p. 125-147, jun. 2014.

RICOEUR, Paul. **A Ideologia e a Utopia**. Tradução de Sílvio Rosa Filho e Thiago Martins. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

RICOEUR, Paul. **Do Texto a Ação: Ensaio de Hermenêutica II**. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto-Portugal: RES Editora, 1989.

SANTOS, J H. **O Reformador Obliviado: Os Eloquentes Silêncios da História Sobre Thomas Munzer**. Revista de C. Humanas, Vol. 9, Nº 1, p. 129-136, Jan./Jun. 2009.