



**Sobre um riso que não reconcilia:  
Notas a respeito da “ideologia da ironização”**

**Vladimir Safatle<sup>1</sup>**

*O que há de diabólico no riso que soa falso é que ele parodia aquilo que há de melhor: a reconciliação.*

Adorno

*Celui qui plaisante à la tête du gouvernement tend à la tyrannie.*  
Saint-Just

Na aurora da pós-modernidade e em meio a uma polêmica a respeito da filosofia adorniana da música, Jean-François Lyotard afirmava: “Nós temos, em relação à Adorno, a vantagem de viver em um capitalismo mais energético, mais cínico, menos trágico. Ele coloca tudo em representação, a representação se reduplica (como em Brecht), logo, se apresenta. O trágico dá lugar ao paródico (...)”<sup>2</sup>. Sem entrar diretamente na questão a respeito da pretensa obsolescência do pensamento adorniano devido a este novo diagnóstico histórico, digamos que esta afirmação de Lyotard tinha ao menos o mérito de apresentar uma mutação maior nas práticas de poder e nos seus processos de legitimação que já se fazia sentir desde então. Ela estava figurada nesta estranha passagem de um capitalismo “trágico” para um capitalismo “cínico”. Passagem que nos leva a perguntar o que estes dois termos poderiam querer dizer neste contexto.

Uma resposta programática seria: ao invés da tragédia de um sistema sócio-econômico que a todo o momento funcionava através do *ocultamento* do caráter fetichista de seus processos de determinação de valor em todas as esferas da vida social, tragédia de um sistema que não pode assumir aquilo que ele realmente é ao fundar-se no recalçamento ideológico de seus pressupostos, teríamos o cinismo de práticas de poder capazes de: “revelar o segredo de seu funcionamento e continuar a funcionar como tal”<sup>3</sup>. Práticas de poder capazes de reduplicar seu próprio sistema de representações, tomando a todo momento uma distância brechtiana em relação àquilo que elas próprias enunciam, tal como em uma eterna paródia. Lyotard era ainda mais claro a este respeito quando afirmava, no mesmo texto: “Ao mesmo tempo em que o Kapital mantém, na vida e na arte, a lei do valor como separação, poupança, corte, seleção, proteção, privatização –ele mina, ao mesmo tempo e por todos os lados, o valor da lei, ele nos obriga a vê-la como arbitrária, nos impede de crer nela. Ele é bufão (...) A crítica não pode ir além desta bufonaria”<sup>4</sup>.

A colocação não poderia ser mais direta. A força do capitalismo viria do fato dele não se levar mais a sério, já que ele minaria a todo o momento o valor da lei que ele próprio enuncia. O capitalismo não exigiria mais espécie alguma de crença cega nos conteúdos normativos que ele próprio apresenta. Crença que deveria ser compreendida como defesa de um princípio seguro de indexação entre critérios de validade de aspirações universalizante e situações da dimensão prática. O que

<sup>1</sup> Professor-doutor do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo

<sup>2</sup> LYOTARD, Jean-François; *Des dispositifs pulsionels*, p. 121

<sup>3</sup> ZIZEK, Slavoj; *Fétichisme et subjectivation interpassive* in *Actuel Marx*, n. 34, 2003, p. 100

<sup>4</sup> LYOTARD, idem, p. 130

colocaria em xeque a eficácia de processos de crítica pensados a partir da *dinâmica do desvelamento* de contradições performativas. Ou seja, poderíamos todos tomar distância dos conteúdos normativos do universo ideológico capitalista porque o próprio discurso do poder já ri de si mesmo. No entanto, e este ponto é o mais importante, esta aparente ausência de legitimidade seria o verdadeiro núcleo de sua força. Isto a ponto de podermos dizer que sua crise de legitimidade seria seu núcleo motor.

Assim, Lyotard apontava não apenas para o momento em que as sociedades capitalistas começaram a passar por uma crise geral de legitimação, mas para o momento em que elas foram capazes de se legitimar através de uma certa “racionalidade cínica”, e com isto estabilizar uma situação que, em outras circunstâncias, seria uma típica e insustentável situação de crise. Isto faz toda a diferença, ainda mais se levarmos a sério o diagnóstico de que “a crítica torna-se impotente para ir além desta bufonaria”. Pois a impotência da crítica seria resultado da capacidade do capitalismo em, de uma certa forma, *realizar cinicamente* a crítica.

Antes de compreendermos melhor a estrutura deste processo de inversão, não deixa de ser irônico encontrar exatamente em Adorno a consciência deste cinismo constitutivo do regime contemporâneo de funcionamento do capitalismo e de sua estrutura ideológica. Prova maior do descompasso nos processos mútuos de recepção entre o pensamento francês e o pensamento alemão contemporâneos. Vale então a pena iniciarmos insistindo em alguns aspectos fundamentais da discussão adorniana a respeito da ideologia.

### **Adorno e o riso que vem do poder**

Um primeiro ponto deve aqui ser claramente salientado. A leitura atenta de alguns textos centrais de Adorno nos demonstra seu esforço em pensar, para a configuração dos móveis da ideologia, a obsolescência de categorias como: falsa consciência, reificação, desconhecimento e ilusão. Resultado da exigência em pensar o impacto das modificações históricas na configuração do conceito de ideologia. Neste ponto, Adorno é claro: “A ideologia em sentido estrito se dá lá onde o que rege são relações de poder (*Machtverhältnisse*) não transparentes em si mesmas, mediadas e, neste sentido, inclusive atenuadas. Mas a sociedade atual, erroneamente acusada de excessiva complexidade, transformou-se em algo demasiadamente transparente (*durchsichtig*)”<sup>5</sup>. Ou seja, de uma certa forma, o desafio atual consistiria em pensar o conceito de ideologia a partir de relações de poder que se dão no solo da posição da transparência.

Esta exigência nos coloca diante de uma tarefa complexa. Pois, quando o que impera são relações imediatas de poder postas enquanto tais, não há necessidade de falar em “ideologia” em sentido estrito, já que “ideologia é justificação (*Rechtfertigung*)”<sup>6</sup>, ela é operação de conformação de situações empíricas determinadas às expectativas de validade exigidas pelas aspirações universalizantes da razão. Ela exige assim que o poder seja *mediado* pela reflexão acerca da sua legitimidade, mediação que levaria o poder a, por exemplo, mascarar seus verdadeiros pressupostos lá onde eles não podem ser postos sem contradição. É inclusive o reconhecimento de tais expectativas de validade em toda construção ideológica que leva Adorno a insistir na presença de um elemento racional sempre presente na ideologia. Desta forma, a crítica da ideologia poderia operar nestes interstícios nos quais se evidenciam os nós sintomais nos quais se lê a contradição performativa entre os procedimentos de justificação e o domínio das situações na efetividade. A crítica

---

<sup>5</sup> ADORNO, *Soziologische Schriften I*, p. 467

<sup>6</sup> ADORNO, *idem*, p. 465

não faria outra coisa que mostrar como a construção ideológica, de uma certa forma, não realiza seu próprio conceito.

No entanto, o que dizer de uma situação na qual a própria transparência parece ser o motor central para a sustentação da ideologia, ou seja, situação na qual os pressupostos do poder estão claramente postos em sua contradição mas, nem por isto, segue-se uma reorientação das condutas dos sujeitos? Problema que Peter Sloterdijk enuncia em um acento de forte inspiração adorniana ao perceber que: "há uma nudez que não desmascara mais e que não faz aparecer nenhum 'fato bruto' sobre o terreno no qual poderíamos nos sustentar com um realismo sereno"<sup>7</sup>. Não se trata de pensar simplesmente relações de poder sustentadas na dessimetria da força – pois no estágio atual de esclarecimento, não há relação estável de poder que não dê respostas às exigências de legitimidade. Trata-se, ao contrário (e novamente insisto neste ponto), de compreender como o regime contemporâneo de transparência do poder é capaz de preencher exigências de validade e legitimação, transformando a contradição posta em contradição resolvida. Para tanto, o primeiro passo consiste em perceber que esta "nudez que não desmascara" só pode ser compreendida ao identificarmos, atuando em seu cerne, uma certa ironia que lhe é constitutiva. Como se o regime contemporâneo de funcionamento da ideologia só pudesse ser descrito através de uma reflexão prévia sobre a ironia.

Este é, a princípio, um ponto que parece inconsistente porque todos conhecemos as múltiplas figura da ironia como arma suprema do esclarecimento na constituição retórica da crítica. Um dos móveis mais usados pela crítica esclarecida foi o riso como modo de desmascaramento das imposturas do poder, desmascaramento da contradição performativa entre procedimentos de justificação e a dimensão da ação. Ele já está claramente presente nos cínicos da Grécia antiga que, radicalizando a ironia socrática, transformaram o riso em peça central da crítica. Pensemos, por exemplo, no sarcasmo de Diógenes contra o que haveria de hipócrita na lógica que guiaria as superstições, a moral e a política. Vemos aqui, entre outras coisas, a noção do riso como uma figura da crítica que procura desqualificar e desmascarar a aparência sustentada por aquele que é ironizado. Esta teoria clássica do riso como desmascaramento da aparência pode nos explicar porque os vícios que, neste contexto, aparecem risíveis são, principalmente, a hipocrisia e a vanglória, e não a perversidade<sup>8</sup>. Pois hipocrisia e vanglória exprimem a inadequação entre as dimensões da aparência e das determinações essenciais, o que não é exatamente o caso da perversidade, cuja ausência de naturalidade é posta enquanto tal<sup>9</sup>.

Mas esta noção da ironia vinculada à eficácia retórica da crítica não encontra ressonâncias em Adorno. Ilustrativo neste sentido é o parágrafo 134 da *Mínima moralia*, intitulado "O erro de Juvenal", o mesmo Juvenal que afirmava: *difficile est satyras non scribere*. No parágrafo de Adorno, a ironia, em especial aquela que aparece sob a forma da sátira, é compreendida como reação do poder aos imperativos de mudança, isto devido ao alvo privilegiado da sátira ser normalmente a "decadência dos costumes". A crítica que se serve da ironia seria vinculada à lógica da conservação porque seu critério de orientação: "é sempre o critério ameaçado pelo progresso; este permanece pressuposto como ideologia imperante, a tal ponto que o fenômeno que foge à regra é rejeitado, sem que se lhe faça a justiça de uma

---

<sup>7</sup> SLOTERDIJK, *idem*, p. 30

<sup>8</sup> Cf. SKINNER, Quentin; *Hobbes e a teoria clássica do riso*, p. 36

<sup>9</sup> De uma certa forma, esta noção do cômico vinculada à inadequação da aparência está presente ainda em Bergson, quando este afirma que normalmente encontramos no risível uma certa: "rigidez mecânica [própria àquilo que mascara] quando seria de se esperar a maleabilidade atenta e a flexibilidade vivida de uma pessoa" (BERGSON, *O riso*, p. 8)

discussão racional”<sup>10</sup>. Ela se orientaria assim através de um “acordo transcendental imanente”, de um *common sense* nunca colocado em causa.

Adorno parece aqui não estar fazendo outra coisa que recuperar um tema constante na teoria clássica do riso a respeito do caráter normativo do humor no interior dos métodos de defesa próprios à lógica da conservação<sup>11</sup>. Um pouco como se a visão de Adorno devesse ser compreendida na continuação de afirmações como àquela proposta por Hobbes segundo a qual o riso seria sanção contra o “desvio”, reação provocada pela: “percepção de alguma coisa deformada em outra pessoa com a qual, ao nos compararmos, subitamente aplaudimos a nós mesmos”<sup>12</sup>.

No entanto, Adorno está fazendo mais do que isto. Se ele não procura insistir nos vínculos claramente presentes entre ironia e crítica esclarecida é para passar à constatação de que continua havendo uma ironia funcionando no cerne do poder, mas ela não aparece mais como apelo a uma espécie de acordo intersubjetivo transcendental “que não admite contestação” sobre normas e valores e que, por isto, desqualifica tudo o que lhe seria exterior. Na verdade, ela aparece como “acordo universal sobre conteúdos” (*inhaltlich universalen Einverständnis*), ou seja, como uma estranha impossibilidade de ultrapassar aquilo que se coloca na efetividade (*Wirklichkeit*). Assim, não se trata de pensar mais a ironia como modo de apelo a uma verdade intersubjetivamente partilhada mas transcendente à situação ironizada. Ao contrário, trata-se de pensar uma estranha ironia que sustentaria a efetividade ao zombar daqueles que procuram zombá-la.

É neste sentido que devemos compreender a afirmação central de Adorno segundo a qual: “a diferença entre ideologia e realidade (*Wirklichkeit*) desapareceu”. Tal desaparecimento não diz respeito ao fato de que as contradições que a ideologia procura justificar não são resultantes apenas do descompasso entre idéia e efetividade, mas são processos constitutivos da própria posição da efetividade. Se assim fosse, Adorno não estaria fazendo outra coisa que repetir as elaborações do Marx da maturidade – como, por exemplo, a idéia marxista segundo a qual o fetichismo não seria exatamente uma ilusão da falsa consciência, mas uma espécie de “contradição objetiva”, ou seja, contradição vinda do próprio objeto.

Na verdade, ao afirmar que a diferença entre ideologia e realidade desapareceu, Adorno procura lembrar que, na contemporaneidade, a ideologia transparece e *afirma-se enquanto tal* na própria efetividade, sem que isto modifique o engajamento dos sujeitos em seu campo. Ele insiste na existência de uma certa relação de duplicação (*Verdoppelung*) entre ideologia e realidade, isto a fim de lembrar que: “a ideologia não é mais uma capa (*Hülle*), mas a ameaçadora aceitação (*Antlitz*) do mundo”<sup>13</sup>.

Lembremos ainda que esta transparência não deve ser compreendida como realização direta, na efetividade, das expectativas de justificação presentes na ideologia. Ela apenas indica que os sujeitos agem aqui como *falsas consciências esclarecidas*, ou seja, como consciências que desvelaram reflexivamente os pressupostos que determinam suas ações “alienadas” (pois sabem claramente o que é a efetividade), mas mesmo assim são capazes de justificar racionalmente a necessidade de tais ações. Daí porque, eles podem ter uma “crença desprovida de

---

<sup>10</sup> ADORNO, *Minima moralia*, p. 184

<sup>11</sup> “Boa parte do humor, em especial a comédia do reconhecimento – e a maior parte do humor consiste em comédia do reconhecimento – simplesmente procura reforçar consenso e de maneira alguma procura criticar a ordem estabelecida ou mudar a situação na qual nos encontramos” (CRITCHLEY, *On humor*, p. 11)

<sup>12</sup> HOBBS, *Leviatã*, p. 53

<sup>13</sup> ADORNO, *Soziologische Schriften I*, p. 477

crença"<sup>14</sup> (*glaubenslosen Glauben*) na mera existência. Algo resultante de uma efetividade que *já traz em si mesma sua própria crítica*.

### **Do fascismo ao casamento de Beatriz da Holanda**

Esta estranha crença desprovida de crença só pode ser compreendida se levamos em conta como a ideologia é capaz de, atualmente, colocar em marcha um processo de ironização da efetividade que responde, de uma maneira peculiar, às exigências de justificação que seriam constitutivas de seu próprio conceito. Isto nos permitirá perceber que a questão posta por Lyotard ao falar de um capitalismo bufão já havia sido levantada por Adorno, mas à ocasião de seus estudos sobre o fascismo. Para ele, o fascismo era, de uma certa forma, o riso que vem do poder.

Podemos dizer isto porque o caráter "carnavalesco" da ideologia fascista, caráter de paródia que absorve, ao mesmo tempo, conteúdos ideológicos aparentemente contraditórios como, por exemplo, o vínculo camponês à terra e o culto futurista à indústria seria, segundo Adorno, o segredo da sua força. Tudo era aparência posta como aparência e, fato de suma importância, *sabia-se disto*. Adorno insiste que ninguém acreditava na mitologia do fascismo, nem sequer seus porta-vozes, mas *cria-se* – ou seja, a responsabilidade da crença era sempre enviada a um Outro, a uma espécie de "sujeito-suposto-creer". O fascismo seria assim a realização da distância irônica agindo de maneira reflexiva no cerne do poder.

Aqui, é impossível resistir à idéia de citar, na integralidade, o trecho de Adorno dedicado a tal análise: "Da mesma forma com que as pessoas não acreditam, no fundo de seus corações, que os judeus sejam o demônio, elas não acreditam completamente no líder. Elas não se identificam realmente com ele mas atuam esta identificação (*act this identification*), representam (*perform*) seu próprio entusiasmo e desta forma participam da performance do líder. É através desta representação que eles encontram uma balança entre seus impulsos instintuais (*instinctual urges*) continuamente mobilizados e o estágio histórico de esclarecimento que eles alcançaram e que não pode ser arbitrariamente revogado. É provavelmente a desconfiança da ficção de sua própria 'psicologia de grupo' que faz as massas fascistas tão impiedosas e inabaláveis. Se elas parassem para raciocinar (*to reason*) por um segundo, toda a performance iria pelos ares e eles seriam deixados em estado de pânico"<sup>15</sup>. Ou seja, o fascismo não teria passado de um grande jogo de máscaras ou ainda, de uma grande paródia carnavalesca. Como se ele realizasse o célebre dito de Saint-Just: "Celui qui plaisante à la tête du gouvernement tend à la tyrannie".

Cada uma das idéias aqui presentes deve ser levada a sério. Primeiro, a noção de uma identificação irônica que leva os sujeitos a "representar seu próprio entusiasmo". Um "como se" cínico que desarticula a distinção clássica entre 'entusiasmo' e 'desencanto' e que não exige mais que os sujeitos identifiquem-se simbolicamente com tipos ideais socialmente disponibilizados na efetividade. Um pouco como se o poder que ri de si mesmo exigisse que os sujeitos ironizassem a todo momento seus papéis sociais. Segundo, a simulação como formação de compromisso entre exigências valorativas 'esclarecidas' e "impulsos instintuais continuamente mobilizados" (impulsos que por sua vez já são absolutamente estilizados, já que a "regressão" aqui é, de uma certa forma, uma ficção), ou seja, como aquilo que permite a sujeitos esclarecidos *agirem ironicamente como se não soubessem*. Terceiro, uma certa "síndrome de pânico" que apareceria no momento em que todo este jogo de aparência ameaçasse arruinar-se.

<sup>14</sup> idem, p. 476

<sup>15</sup> ADORNO, *Freudian theory and the patterns of fascist propaganda* in *Gesammelte Schriften*, 8, p. 418

Neste ponto, podemos compreender melhor afirmações aparentemente estranhas de Adorno como: “A dita psicologia do fascismo é largamente engendrada por manipulação”<sup>16</sup>. Uma “manipulação” do inconsciente, “expropriação” do inconsciente pelo controle social ou mesmo “apropriação da psicologia das massas pelo líder”, dirá em *Freudian theory and the patterns of fascist propaganda*. Tais termos, tomados fora de contexto, podem nos induzir a pensar que Adorno opera no interior de uma lógica do mascaramento ideológico ou mesmo da ideologia como uma espécie de ilusão da falsa consciência resultante dos móveis de ocultamento dos pressupostos de atuação de um poder que, contrariamente ao que nos mostrou Foucault, parece ter um centro muito claro.

No entanto, nada mais equivocado no que concerne a Adorno. Não é por outra razão que o conceito central para compreender a “manipulação” fascista no texto em questão é *phyness*: termo que indica a posição de uma falsidade que se afirma ironicamente enquanto tal. Isto é absolutamente central: para Adorno, os líderes autoritários fascistas não são hipócritas, eles são *phyness*. Neste sentido, o regime de manipulação só ficará claro se respondermos à questão: como e porque o sujeito investe em vínculos sociais assumidamente *phyness*? Questão que obedece ao imperativo adorniano de criticar a ideologia não através da refutação de teses a partir de uma análise sistêmica da coerência dos enunciados ou da identificação de contradições performativas, mas através da *análise das disposições (Dispositionen)* que a ideologia pretende produzir nos sujeitos. Ou seja, devemos compreender que sujeito este discurso ideológico pressupõe.

No entanto, antes de tentar responder esta questão, não poderíamos dizer que esta análise da ideologia fascista parece estranhamente próxima de algo fundamental em nossas sociedades “pós-ideológicas” pretensamente marcadas pelo desengajamento em relação a todo projeto utópico? Se assim for, a semelhança de família entre o capitalismo bufo pós-ideológico de Lyotard e o fascismo na sua versão adorniana não seria mero acaso. Pois nos dois casos estaríamos diante de mecanismos de poder fundados em *ideologias da ironização*. Fato que não seria estranho a Adorno.

Para se ter certeza de que o mesmo esquema de ironização serve a Adorno na análise do mecanismo de funcionamento da ideologia na contemporaneidade capitalista em seu sentido mais amplo, lembremos de como termina um texto seu consagrado à análise da televisão como ideologia: “Dentre os scripts analisados, numerosos são estes que jogam com a consciência de ser *kitsch* e dão uma piscadela de olhos em direção ao espectador (*Betrachter*) não ingênuo, como quem diz que eles mesmos não acreditam no que mostram, que eles não são assim tão idiotas”<sup>17</sup>. Exemplo supremo de *ideologia que pode funcionar exatamente por não se tomar a sério*, diríamos nós.

Uma colocação desta natureza é central se lembrarmos que, para Adorno, a indústria cultural e as estruturas de comunicação de massa que as suporta respondem, de maneira hegemônica, pelo estabelecimento das dinâmicas dos processos de socialização. Neste sentido, a verdadeira questão posta por Adorno não diz respeito a processos unívocos de “manipulação” que desconsiderariam a multiplicidade possível dos modos de recepção e de re-significação. Ela diz respeito às conseqüências de processos de socialização mediados por conteúdos *previamente*

---

<sup>16</sup> ADORNO, *idem*, p. 430

<sup>17</sup> ADORNO, *Fernsehen als ideologie*, p. 530. Lembremos ainda de uma afirmação adorniana complementar a esta: “Para resumir em uma proposição a tendência imanente da ideologia da cultura de massa, devemos parodiar a proposição “Torna-te o que tu és” compreendendo-a como duplicação e justificação do estado existente que destrói toda transcendência e toda crítica” (ADORNO, *Soziologische Schriften I*, p. 476)

*ironizados*. As reflexões de Adorno apontam para esta direção, principalmente em um texto tardio como *Tempo livre* (1969), no qual, ao final, é questão de uma certa revisão no quadro geral do conceito de indústria cultural tal como ele fora apresentado na *Dialética do Esclarecimento*.

Partindo de um estudo empírico desenvolvido pelo Instituto de Pesquisas Sociais sobre os modos de recepção da veiculação midiática alemã do casamento da princesa Beatriz, da Holanda, Adorno percebe a necessidade de abandonar um esquema clássico de ilusão ideológica em prol da análise de "sintomas de uma consciência duplicada" (*Symptome eines gedoppelten Bewußtseins*). A respeito de tais sintomas, ele dirá: "Verificamos que muitos [espectadores] se portavam de modo bem realista e avaliavam com sentido crítico a importância política e social de um acontecimento cuja singularidade bem propagada os havia mantido em suspenso ante a tela do televisor. Em consequência, se minha conclusão não é muito apressada, as pessoas aceitam e consomem o que a indústria cultural lhes oferece para o tempo livre, mas com um tipo de reserva, de forma semelhante à maneira como mesmo os mais ingênuos não consideram reais os episódios oferecidos pelo teatro e pelo cinema. Talvez ainda mais: *não se acredita inteiramente neles*"<sup>18</sup>. Se Adorno ainda via uma possibilidade de emancipação nesta distância em relação à crença nos conteúdos ideológicos disponibilizados pela indústria cultural, podemos dizer que tal "crença desprovida de crença" é exatamente a mola de funcionamento da ideologia na contemporaneidade e a garantia de sua perenidade. Os conteúdos já são previamente ironizados e é isto que lhes permitem continuar circulando.

Podemos ver no diagnóstico desta auto-ironia da indústria cultural um caminho frutífero aberto por Adorno na análise das formações contemporâneas da ideologia. De fato, uma análise empírica dos produtos recentes da indústria cultural demonstra a prevalência deste esquema. Personagens de contos de fadas que não mais se reconhecem e criticam seus próprios papéis, peças publicitárias que zombam da linguagem publicitária (Calvin Klein, Diesel), celebridades e representantes políticos que se auto-ironizam em programas televisivos: todos estes fatos são apenas figuras de um processo geral de ironização dos modos de vida que nos coloca diante daquilo que Peter Sloterdijk um dia chamou de *ideologia reflexiva*, posição ideológica que porta em si mesma a negação dos conteúdos que ela apresenta. Maneira astuta de perpetuá-los mesmo em situações históricas nas quais eles não podem mais esperar enraizamento substancial algum.

Neste sentido, a conservação da temática da ideologia pode mostrar sua atualidade. Nossas sociedades "pós-ideológicas" não são exatamente marcadas pela ausência de construções ideológicas usadas de maneira recorrente na justificação de práticas e valores sociais. Ao contrário, elas são marcadas pela perpetuação de tais construções *sob a forma da ironia*. Pois mesmo que tais construções sejam ironizadas, elas continuam fornecendo o quadro narrativo estável e socialmente partilhado para a descrição de práticas e valores. Isto apenas nos evidencia como, atualmente, uma crítica da ideologia que vise dar conta dos modos de funcionamento do poder deve ser, antes de mais nada, uma *crítica da ironia*.

### **Capitalismo carnavalesco**

Esta exigência de pensar os moldes da crítica da ideologia a partir da crítica da ironia tem uma justificação suplementar. Pois, tudo se passa como se o capitalismo contemporâneo e suas formações maiores funcionassem a partir de uma certa lógica da "carnavalização".

---

<sup>18</sup> ADORNO, *Tempo livre*, p. 127

O termo não está aqui de maneira gratuita. Ele visa sobretudo a descrição fornecida por Mikhail Bakhtin a respeito dos modos de suspensão da Lei em festas anômicas da idade média. Por mais improvável que isto possa parecer, tais modos de suspensão da Lei podem nos indicar como a ideologia do capitalismo contemporâneo é capaz de, como dizia Lyotard, manter a lei do valor ao mesmo tempo em que mina o valor da lei. Ou seja, perpetuar a lei ao mesmo tempo em que proclama a fragilidade de sua legitimidade. O que não deveria nos estranhar, principalmente se lembrarmos como uma certa leitura de Bakhtin transformou-se em pilar de sustentação para *cultural studies* de inspiração pós-moderna.

Bakhtin tem um interesse especial pelas festas anômicas da idade média, em especial o carnaval, por ver nelas a entificação do caráter subversivo do riso popular contra as imposturas do poder. Ele insiste no fato de nenhuma festa cívica desenrolar-se na idade média sem que intervenha elementos de uma organização cômica. Fato que deveria ser lido no interior de um dado antropológico mais amplo expostos na seguinte afirmação: “Encontramos, no folclore dos povos primitivos, paralelamente aos cultos sérios (devido a sua organização e tom) os cultos cômicos que se transformavam em derrisão e blasfemavam as divindades (‘riso ritual’); paralelamente aos mitos sérios, os mitos cômicos e injuriosos; paralelamente aos heróis, seus sócios paródicos”<sup>19</sup>.

No entanto, devemos nos perguntar sobre o significado de tal duplicação irônica da estruturas gerais de socialização presentes nas festas cívicas e nos mitos. Bakhtin compreende isto como exposição de tendências de subversão e ressignificação popular da lei social, tendências estas que ganharão forma mais acaba em festas anômicas como o carnaval. Daí afirmações como: “o carnaval era o triunfo de uma forma de liberação provisória em relação à verdade dominante e o regime existente, de abolição provisória de todas as relações hierárquicas, privilégios, regras e tabus”<sup>20</sup>. Mundo de aproximação dos contrários que marca a utopia da flexibilização das normas prometendo: “um modo particular de existência (...) baseado no princípio do riso”<sup>21</sup>. Riso dissolve toda e qualquer determinidade e inverte todo e qualquer princípio normativo em prol da vida como fluxo contínuo de formas.

A adequação histórica de tal compreensão das festas anômicas exigiria uma análise empírica minuciosa. No entanto, é impossível não problematizar esta oposição estrita entre *suspensão e respeito* à Lei que guia a interpretação de Bakhtin. A uma primeira vista, a redução da vida a um fluxo contínuo de formas em momentos de anomia não parece se opor ao ordenamento jurídico. Se a relação fosse realmente de oposição, seria difícil explicar como o ordenamento jurídico é capaz de se reconfigurar imediatamente após o período de anomia, sem que tal período implique em necessidade de reorientação dos processos de normatização. Ou seja, eles retornam tal como eram antes. Assim, para além da tentativa bakhtiniana de entificação de um certo caráter subversivo do riso popular que teria no carnaval seu espaço social privilegiado, riso popular que seria uma das raízes do cinismo grego, devemos insistir na complementaridade entre posição da norma e sua ironização paródica. Ou seja, devemos ver os mitos cômicos como *parte constitutiva dos mitos sérios*, como seu desdobramento interno, como o que permite ao sério internalizar sua própria crítica.

Giorgio Agamben chegou a uma conclusão similar ao apoiar-se nos estudos de Karl Meuli para afirmar que as festas anômicas devem ser relacionadas com: “o estado de suspensão da lei que caracteriza alguns institutos jurídicos arcaicos, como a

---

<sup>19</sup> BAKHTIN, *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen age et sous la Renaissance*, p. 14

<sup>20</sup> idem, p. 18

<sup>21</sup> idem, p. 16



*Friedlosigkeit* alemã ou a perseguição do *vargus* no antigo direito inglês<sup>22</sup>. Colocação astuta por lembrar que a pretensa suspensão da lei já é, de uma certa forma, fenômeno ordenado juridicamente. A suspensão da Lei não significaria necessariamente sua abolição e a zona de anomia por ela instaurada não é desprovida de relações com a ordem jurídica. Como se um certo ordenamento jurídico "socialmente pressuposto" reconhecesse que a suspensão da lei é fenômeno interno ao próprio processo de efetivação da lei e que a alternância entre ordem e desordem não coloca em xeque a coesão do poder. Tal como se a lei ironizasse sua própria aplicabilidade.

Se Agamben estiver correto, então a suspensão irônica da Lei não é desprovida de relações com a ordem jurídica. Mas aquilo que anteriormente estaria restrito a momentos de anomia tende, na dinâmica ideológica do capitalismo contemporâneo, a se colocar como modo hegemônico de funcionamento da Lei. Fenômeno que só seria possível porque o formalismo das expectativas normativas que aspiram validade transcendental acabaria sempre por legitimar designações não só contrárias, mas contraditórias. Exemplo privilegiado do Deleuze que chama, neste contexto, de "torção da Lei pelo aprofundamento de suas conseqüências"<sup>23</sup>. Tomamos a Lei ao pé da letra e a fazemos justificar disposições que pareceriam contrárias às suas expectativas de realização performativa. Suspendemos as expectativas de aplicação da Lei *mas através da sua realização*.

### **Identificações irônicas**

Talvez só seja possível compreender melhor a necessidade desta auto-ironia atuando no cerne do modo de funcionamento da ideologia se relevarmos o advento de um modo peculiar de identificação dos sujeitos com os vínculos sociais. Notemos, por exemplo, como atualmente os sujeitos não são mais chamados a se identificar com tipos ideais construídos a partir de identidades fixas e determinadas, o que exigiria engajamentos e uma certa ética da convicção. Na verdade, eles são cada vez mais chamados a sustentar *identificações irônicas*, ou seja, identificações nas quais, a todo o momento, os sujeitos afirmam sua distância em relação àquilo que estão representando, ou ainda, em relação a suas próprias ações. Como se Adorno, ao perceber que os sujeitos *atuavam suas identificações* com o líder fascista, tocasse em um ponto central a respeito do modo de investimento libidinal das sociedades contemporâneas.

A psicanálise, em especial a psicanálise de orientação lacaniana, insistiu no papel das identificações como processo central na socialização e sustentação dos vínculos sociais. Ela chegou mesmo a estabelecer uma distinção estrita entre identificação imaginária, fundada na introjeção constitutiva e especular da imagem de um outro que tem o valor de tipo ideal, e identificação simbólica, que indica o reconhecimento de si em um traço unário vindo de um Outro (normalmente aquele que sustenta a função paterna) na posição de Ideal do eu. Esta forma de identificação é modo de reconhecimento que, por operar através de traços unários, isto ao invés de operar por imagens estáticas, não impõe ao sujeito a partilha de uma identidade fixa, mas o leva a se reconhecer e a reconhecer seu desejo naquilo que não tem objetivação previamente determinada.

Através desta duplicidade nos mecanismos de identificação, Lacan procurava explicar como os processos de socialização baseados em identificações podiam dar conta do fato dos sujeitos serem capazes de se reconhecer em funções simbólicas que não se esgotam nas figuras contingentes daqueles que as portam. No entanto,

<sup>22</sup> AGAMBEM, *Estado de exceção*, p. 109

<sup>23</sup> Cf. DELEUZE, *Présentation de Sacher-Masoch*, p. 77

tudo se passa como transformássemos esta ausência de objetivação previamente determinada própria às funções simbólicas em ironia. Pois, tal como as identificações simbólicas, as identificações irônicas não estão vinculadas a introjeção de imagens privilegiadas colocadas em posição de ideal. Mas esta destruição da pregnância das imagens pode redundar simplesmente na implementação contínua de uma certa distância irônica em relação a toda determinidade empírica, ou seja, em relação a todo papel identitário que determina um fazer social. Um distanciamento que pode se estabilizar a partir do momento em que os sujeitos tratam suas identidades sociais como simples *semblants*, para usar um termo de Lacan, ou ainda, como aparências postas enquanto tal. Assim, eles se aferram a identidades sociais que não têm realidade substancial *devido exatamente ao fato delas não terem realidade substancial alguma*. Tal lógica da ironização pode realizar-se, por exemplo, através da “flexibilidade” de uma subjetividade plástica que compreende identidades sociais como *aparências postas como aparência* e que, com isto, pode afirmar-se enquanto puro *jogo de máscaras* não mais submetido a princípio unificador algum<sup>24</sup>.

Notemos ainda que este regime de identificação ganha importância se lembrarmos como tal distância irônica é atualmente condição necessária para o funcionamento da ideologia. Lembremos, neste sentido, desta afirmação central de Althusser (ao menos neste ponto, próximo a Adorno), segundo a qual a ideologia não é uma questão de falsa consciência ou de crença cega, mas uma questão de repetição de rituais materiais<sup>25</sup>. Repetição que pode muito bem prescindir de todo e qualquer engajamento subjetivo. Na verdade, é até melhor que o sujeito tome distância crítica em relação ao seu fazer, que ele não se confunda com seus papéis e rituais sociais. Desta forma, a inércia na modificação do agir será ainda maior, pois o sujeito se dessolidariza do seu próprio ato, que ganha a força do automatismo. Repetir sem acreditar, ou seguir o famoso dito pascaliano que inverte a relação entre ato e crença: “Ajoelhai-vos, orais e acreditareis” serve para nos lembrar que *a crença ideológica não é exatamente um conceito ligado a estados intencionais, mas a estruturas da práxis*. É tendo em vista fenômenos similares que Adorno podia falar em “crença desprovida de crença”.

Tal processo talvez fique mais claro se lembrarmos que ele, de uma certa forma, pode ser lido na continuação de uma certa reflexão sobre a subjetividade irônica que vai de Hegel até o Kierkegaard de *O conceito de ironia constantemente referido à Sócrates*.

Lembremos aqui como Kierkegaard parte da definição de que, em Sócrates, a ironia deixa de ser *momento* de exposição da idéia que rompe a imediaticidade da realidade em direção a um princípio mais alto que não pode ser momentaneamente posto. Ela se transforma em *resultado* de uma subjetividade que toda distância de toda determinidade. Sobre a maiêutica socrática, Kierkegaard dirá, por exemplo, que ela é movimento de perguntas que não são feitas tendo em vista a resposta, mas perguntas que procuram: “exaurir o conteúdo aparente, deixando atrás de si um vazio”<sup>26</sup>. Claro que, através de Sócrates, Kierkegaard tem em mente, antes de mais nada, a ironia

---

<sup>24</sup> Como se o presente tivesse realizado a promessa de Nietzsche: “Somos as primeira época estudiosa em matéria de “fantasias”, quero dizer morais, artigos de fé, gostos artísticos e religiões, preparada, como nenhuma época anterior, para o Carnaval de grande estilo, para a mais espiritual gargalhada e exuberância momesca, para a altura transcendental da suprema folia e derrisão aristofânica do mundo. Talvez descubramos precisamente aqui o domínio da nossa invenção, este domínio em que também nós ainda podemos ser originais, como parodistas da história universal e bufões do Senhor, quem sabe. Talvez, se nada do presente existir no futuro, justamente a nossa risada tenha futuro” (NIETZSCHE, *Para além do bem e do mal*, par. 223).

<sup>25</sup> Cf. ALTHUSSER, *Aparelhos ideológicos de estado*, p. 91.

<sup>26</sup> KIERKEGAARD, *O conceito de ironia*, p. 42

romântica, ironia que não se dirige contra este ou aquele existente individual, mas : "contra toda a realidade dada em uma certa época e sob certas condições"<sup>27</sup>. Ou seja, é a totalidade da existência que é observada *sub specie ironiae*. Daí porque esta ironia deveria ser compreendida como negatividade infinita absoluta. Como dirá Kierkegaard, em uma fórmula canônica : "A ironia é um jogo infinitamente leve com o nada"<sup>28</sup>.

Kierkegaard sabe claramente que tal ironia aparece em realidades históricas em crise de legitimação mas que não têm a sua disposição uma nova legalidade : "Para o sujeito irônico a realidade perdeu toda a sua validade; ela se tornou para ele uma forma incompleta que incomoda ou constrange por toda parte. O novo, por outro lado, ele não possui. Apenas sabe que o presente não corresponde à idéia"<sup>29</sup>. Diante de uma realidade que não responde mais a expectativas de validade, resta ao sujeito a *ironização absoluta dos modos de vida*. Ou seja, resta ao sujeito mostrar, a todo o momento, que esta realidade não pode ser tomada à sério, devendo a todo momento ser invertida e pervertida (seriedade no sentido de adequação entre as expectativas de validade e as determinidades efetivas). Ela deve ser tomada por aparência posta como simples aparência.

No entanto, devemos lembrar que tal ironização absoluta dos modos de vida pode se estabilizar. Basta que ela se depare com uma realidade que, de uma certa forma, já não se toma mais a sério, realidade que já traz em si mesma sua própria negação. Realidade, para voltar a Lyotard, na qual: "tudo é colocado em representação, a representação se reduplica (como em Brecht), logo, se apresenta. O trágico dá lugar ao paródico".

Conhecemos bem as condições sócio-históricas que suportaram o advento da ironia romântica contra a qual Kierkegaard direciona sua crítica. A situação periférica e retardatária da inserção alemã no capitalismo avançado traria um descompasso entre idéia, expectativas de racionalização e efetividade cuja melhor estilização seria a ironia<sup>30</sup>. Tal situação teria permitido a Kierkegaard afirmar que "para o sujeito irônico a realidade perdeu toda a sua validade". No entanto, este esquema nos interessa por mostrar como as inversões próprias à ironia denunciariam não apenas o descompasso entre idéias e efetividade, mas, em certas circunstâncias, o formalismo inerente a uma certa maneira de compreender processos de racionalização através do estabelecimento de critérios normativos de justificação. Este ponto talvez seja o mais significativo por nos lembrar que a subjetividade irônica tem, ao menos, um momento de verdade, já que ela enunciaria a verdade de um processo de racionalização de só pode desembocar em cinismo.

### **Cinismo e justificação**

É como desdobramento desta ironização absoluta das condutas que devemos compreender o cinismo. Insistir na questão do cinismo é talvez a maneira correta de compreendermos como o regime contemporâneo de transparência do poder é capaz de preencher exigências de validade e de justificação.

Já vimos como a ironização dos modos de vida deve ser lida como modo de estilização de uma consciência que se defronta com realidades sociais que não respondem mais a expectativas normativas que aspiram validade universal. No entanto, seria incorreto pensar que tal ironização é sintoma do simples reconhecimento do fracasso de processos de racionalização da realidade social. Ao contrário, tal ironização pode transformar-se em cinismo, basta insistirmos que

---

<sup>27</sup> idem, p. 221

<sup>28</sup> idem, p. 233

<sup>29</sup> idem, p. 226

<sup>30</sup> Ver, a este respeito, ARANTES, *Ressentimento da dialética*, São Paulo, Paz e Terra, 1996

realidades e ações que pareciam não se conformar a expectativas normativas podem, ao contrário, aparecer como realização última de tais expectativas. Neste sentido, o cinismo inverte nossos *modos de indexação* entre critérios normativos e consequências da ação, sem que isto implique necessariamente em uma contradição performativa. *Ironização significa assim ruptura entre expectativas de validade e determinações fenomenais* e, enquanto tal, ela é processo fundamental no interior de uma economia cínica de discurso que permite transformar contradições postas em contradições resolvidas. Cinismo e ideologia da ironização convergem.

Podemos fornecer um exemplo desta maneira de encaminhar o problema do cinismo. Podemos fornecer uma norma moral com expectativas universais de validade como o princípio de tolerância. Podemos afirmar que na significação do princípio encontramos a designação de um modo de ação: o respeito ao outro em sua singularidade. Mas, para defender o princípio de tolerância, eu posso ser levado a ser intolerante com aqueles que são contra o princípio de tolerância. Em defesa da tolerância, eu posso ser levado a expulsar os intolerantes da minha comunidade. Desta forma, posso continuar sendo tolerante na dimensão dos critérios normativos mesmo sendo intolerante na dimensão da ação, isto sem contradição performativa.

Por sinal, este foi o caso da extrema direita holandesa encarnada por Pim Fortuyn, morto dias antes da eleição que o levaria ao poder neste que costumou ser visto como o país mais tolerante do mundo. Sua própria figura era um exemplo maior do que procuramos apreender. Tratava-se de um populista de direita cuja grande parte das características pessoais e opiniões eram politicamente corretas : era homossexual assumido, tinha boas relações com imigrantes, um senso inato para a ironia etc. No entanto, o núcleo do seu discurso era: “Os Países Baixos alcançaram um alto grau de tolerância e liberdade. Não podemos perder tudo isto deixando que árabes intolerantes venham para cá. Em nome da tolerância, devemos então ser intolerantes contra os intolerantes”. Triste exemplo deste humor cínico que problematiza ao extremo a indexação entre significação e designação. Maneira de torcer a Lei pelo aprofundamento de suas conseqüências, como dizia Deleuze.

É sempre possível contra-argumentar dizendo que a simples definição de uma enunciação como ‘cínica’ já pressupõe a identificação de contradições entre as condições transcendentais-normativas de julgamento de um enunciado (ou “condições ideais de fala intersubjetivamente partilhadas”, se quisermos falar como Habermas) e a posição da enunciação. Dizer que um ato de fala é cínico já implica em reconhecimento da contradição entre fato e Lei. Mas nos parece que tal contradição aparece porque sempre pressupomos mais do que as condições normativas são capazes de nos fornecer. Pressupomos, por exemplo, uma transparência entre consciência e razão prática que é fundada na pressuposição da transparência entre intencionalidade e uma certa “forma geral do ato de fala”. Como se a forma vazia do ato pudesse determinar *a priori* sua significação. Ou seja, pressupomos uma *imanência* que anima, por exemplo, a formulação canônica de Kant a respeito da Lei moral : “julgar o que deve ser feito a partir da Lei moral [ou seja, julgar qual designação pode ser indexada pela significação da Lei] não deve ser algo de uma dificuldade tal que o entendimento mais ordinário e menos exercido não saiba resolver facilmente, *mesmo sem nenhuma experiência do mundo*”<sup>31</sup>.

Ora, o cinismo incide exatamente neste ponto. A partir do momento em que se pressupõe tal transparência, o cinismo transforma-se em um problema insolúvel. Pois tudo se passa como se o ato cínico afirmasse que tal transparência existe, mas ela foi mal-compreendida, ou foi compreendida de maneira muito ‘rápida’, muito ‘ingênua’. Faz-se necessário desdobrar as mediações. A Lei é clara, diz o cínico, e se seguirmos seu espírito, veremos que ela pode justificar condutas que lhe pareciam opostas.

---

<sup>31</sup> KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 36

Como dizia Sade, podemos fundar até mesmo um estado de libertinos a partir de valores universais republicanos intersubjetivamente partilhados.

Neste sentido, podemos finalizar dizendo que há ao menos algo de verdadeiro no cinismo. A verdade de que o formalismo da civilização liberal capitalista forjou valores que podem conviver com determinações muitas vezes contraditórias. A crítica, para reorientar-se precisa assim destruir o vínculo posto na modernidade entre "racionalização" e "posição de critérios normativos de justificação". Por outro lado, ela deve lembrar que a ideologia é uma questão de "abstração" ou, para falar com Lacan, um conjunto de significantes puros que, por não se referirem diretamente a nada, podem adequar-se ironicamente a qualquer determinação empírica. Daí porque, em uma época de ironização absoluta, não podemos mais esperar que o riso possa ainda ser uma arma contra o poder. Há muito, o poder aprendeu a rir de si mesmo.