

## Alienação e ideologia:

a carne real das abstrações ideais

Mauro Luis Iasi

**Como citar:** IASI, M. L. Alienação e ideologia: a carne real das abstrações ideais. *In*: ROIO, M. D. (org.). **Marx e a dialética da sociedade civil**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. p.95-124. DOI: <https://doi.org/10.36311/2014.978-85-7983-596-4.p95-124>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin derivados 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

## ALIENAÇÃO E IDEOLOGIA: A CARNE REAL DAS ABSTRAÇÕES IDEAIS<sup>1</sup>

*Mauro Luis Iasi*

“Somente enquanto vontade que toma  
uma decisão é vontade efetiva”  
Hegel (Filosofia do Direito)

Folheando as páginas dos jornais no início de mais um ano, disposto ao assombro, deparei com esta sabia profecia em meu horóscopo: “daí do lado de dentro, onde está seu verdadeiro ser, a percepção da realidade não condiz com o que você descreve e expõe; essa incongruência precisa ser aceita, pois por enquanto não há como superá-la.” (QUIROGA, 2014, p. C4).

Devemos perdão aos leitores pelo uso de uma fonte como esta, no entanto, é no senso comum que encontramos elementos valiosos de análise de nosso tema. Vamos, então, à reflexão sobre este pedaço de sabedoria impressa no jornal diário. Nosso “verdadeiro ser” está dentro de nós, e ele produz uma percepção da realidade que, supomos, está do lado de fora de nosso ser, e, pior, esta percepção não corresponde. A profundidade exotéri-

---

<sup>1</sup> Artigo baseado na exposição realizada no V Seminário Internacional de Teoria Política do Socialismo – Marx e Engels, UNESP/Marília-SP, agosto de 2013 e que apresenta algumas reflexões tornadas Possíveis pelo Grupo de Estudos sobre Ideologia realizado pelo NEPEM –ESS/UFRJ.

ca e mística do horóscopo nos confunde um pouco, não entendemos se o que não corresponde é minha percepção da realidade em relação à realidade mesma lá fora de mim, ou a minha descrição desta realidade em relação à autêntica verdade interior que constitui meu ser. De qualquer forma, não há o que fazer por enquanto e, resignados devemos aceitar tal situação.

As mais diversas religiões (WEBER, 1979a) já aconselharam os seres humanos que buscam o conhecimento, ou o autoconhecimento, a romper com o mundo, voltarem-se para dentro de si mesmos em busca da verdade pela ascese, sem estas coisas externas que atrapalham nossa percepção. Elias (1994) formula uma parábola para ilustrar esta tensão constituinte de nosso ser moderno, ou seja, certa dicotomia entre o interno e o externo e os problemas que daí resultam para o entendimento.

Segundo o sociólogo dos processos, temos que imaginar um conjunto de estátuas alinhadas de um lado de um grande vale, ou na beira de uma montanha em frente ao mar, que não podem se mover, mas podem ver, ouvir e pensar. Gosto de imaginar aquela fila de moais na Ilha de Páscoa, com seus olhares enigmáticos em direção ao oceano infinito. O fundamento da metáfora é o seguinte: como podem ver, ouvir e formar representações do mundo externo, cada estátua se atormenta em dúvidas se aquilo que ele vê e sente, assim como presente na existência de outros fora dela, corresponde ao que de fato é o mundo externo. O entendimento de cada estátua isolada é uma certeza para ela, mas corresponderá ao que de fato existe fora dela, além do vale ou do mar que se estende além? O isolamento de cada uma impede que chequem suas representações e na solidão se atormentam, ou se comprazem com suas próprias representações (ELIAS, 1994, p. 96-97).<sup>2</sup>

O mundo exterior, na parábola o vale ou o oceano, não pode ser mudado, segue em sua objetividade inabalável, mas nossas representações são distintas. Uma estátua olha e se compraz com a poética composição de nuvens e tons diversos que contrastam com as ondas inquietas, outro prevê tempestades e riscos iminentes de catástrofe, uma terceira apenas pausa

<sup>2</sup> Na parábola de Elias as estátuas não podem se mover – “suas pernas não podem andar nem suas mãos segurar” –, não podem falar umas com as outras (talvez pela distância) para checar com suas semelhantes se suas percepções são ou não comuns.

seus olhos de pedra sobre a paisagem enquanto seu pensamento a leva para reminiscências oníricas ou profundas reflexões filosóficas.

Norbert Elias está convencido, e nisso concordamos, que esta autoimagem que se sustenta na dicotomia entre um indivíduo como substância singular e os outros, ou entre estes e a sociedade, não é de forma alguma “um sentimento humano universal que amiúde parece constituir aos olhos da introspecção”. Para ele, “é um sintoma da situação e da composição particular das pessoas de determinada sociedade” que, por algum motivo, supõe um muro que separa as dimensões internas e externas, a subjetividade e a objetividade o eu e o mundo (ELIAS, 1994, p. 100).

Para nós marxistas, esta questão se associa ao problema da alienação e ao da ideologia. Já no Prólogo de sua obra conjunta com Engels sobre o tema – *A Ideologia Alemã*, escrita em 1845-1846 –, Marx (2007, p. 523) coloca da seguinte maneira o problema:

Até o momento, os homens sempre fizeram representações falsas de si mesmos, daquilo que eles são ou devem ser. [...] Os produtos de sua cabeça tornaram-se independentes. Eles, os criadores, curvaram-se diante de suas criaturas. Libertemo-los de suas quimeras, das ideias, dos dogmas, dos seres imaginários, sob o julgo dos quais eles definham. Rebelemo-nos contra este império dos pensamentos.

Portanto, para este autor, não se trata apenas de checar a veracidade ou correspondência das representações em relação à realidade, mas ao que parece elas desenvolveram uma espécie de poder que passou a controlar aqueles que a produziram, e é isso que nos interessa. Nossa hipótese é que Marx e Engels chegam à questão particular da ideologia no seio de uma rica e profunda discussão mais geral sobre a alienação que se mantêm, no essencial, ao longo de toda a obra dos autores, ainda que assumindo formas e dimensões muito variadas.

Para que cheguemos à questão da ideologia, temos, portanto, que voltar à polêmica com Hegel sobre a natureza da alienação. Parece-nos que para este filósofo alemão a história, assim como todo movimento das formas no tempo, é expressão da objetivação do Espírito, a externação da ideia, ou em suas palavras, “o movimento que constitui a realidade é o passar do subjetivo para o objetivo.” (HEGEL, 1983, p. 39). Temos já aqui

duas dimensões associadas, mas distintas, a da externalização (*Entäußerung*) e da objetivação (*Vergegenständigung*). A capacidade humana de pré-ideação, formar na mente aquilo que consistirá depois em um objeto externo, a famosa capacidade teleológica, é o protótipo deste processo que aqui descrevemos. Formamos um pensamento na dimensão subjetiva e depois o externamos através da criação de um objeto (*Gegenstand*). O processo que leva do subjetivo (interno) para o objetivo (externo - *äussern*) é a externalização, seu resultado é uma objetivação.

Ocorre que, como sabemos, para Hegel esta externalização e objetivação se manifestam sempre em um estranhamento (*Entfremdung*), diz Hegel (1993, p. 37):

Não há nada que tenha um espírito nele mesmo fundado e imanente, mas [tudo] está fora de si em um estranho (alheio – *fremd*): o equilíbrio do todo não é a unidade em si mesma permanente, ou placidez dessa unidade em si mesma retornada, o todo, como cada momento singular, é uma realidade alienada de si mesma; ele se rompe em um reino onde a consciência-de-si é efetiva, como também seu objeto; e em outro reino, o da pura consciência [...].

Nossa consciência se externa na efetividade do mundo fora de nós, mas o idealismo objetivo de Hegel, compreende esta efetivação (*Verwirklichung*) da consciência no mundo como algo real (uma efetividade inabalável) que ganha uma independência em relação à consciência mesma que o produziu, levando, necessariamente, ao processo do estranhamento. Vejamos em suas próprias palavras:

[...] a consciência-de-si se extrusa (relativo ao termo *Entäußerung*) de sua personalidade e assim produz seu mundo; frente a ele se comporta como se fosse um mundo estranho (relativo ao termo *Entfremdung*)”] do qual deve agora apoderar-se [...] Em outras palavras, a consciência-de-si só é algo, só tem realidade, na medida em que se aliena a si mesma. (HEGEL, 1993, p. 38).

Ora, se toda objetivação e externalização do Espírito na efetividade inabalável do mundo é estranhamento, a saída para Hegel só pode ser o trabalho do Espírito de reencontrar aquilo que dele se alienou, e isso só pode ocorrer pelo pensamento que não se prendendo às formas particulares de

objetivação do Espírito, capta o Todo. Para Hegel o Todo é a “essência que se implementa através de seu desenvolvimento” (HEGEL, 1997, p. 31), é movimento, é resultado, é síntese de múltiplas particularidades. A consciência que se apega à efetividade do real, ao empiricamente dado, se perde no estranhamento, porque vê o momento e não o processo, a parte e não o todo, as árvores e não o bosque. Esta seria a raiz do dogmatismo, isto é: “esse modo de pensar no saber e no estudo da filosofia – não é outra coisa senão a opinião de que o verdadeiro consiste numa proposição que é um resultado fixo, ou ainda, que é imediatamente conhecido.” (HEGEL, 1997, p. 42).

Podemos afirmar, portanto, que para Hegel o problema do estranhamento se liga à relação entre as dimensões particulares e universais, isto é, os seres humanos presos à contextos particulares não conseguem, sem o trabalho da consciência sobre a consciência, do conhecimento, compreender o movimento do todo em que estão inseridos. Ora, esta é uma determinação universal e inescapável, sempre somos seres particulares inseridos em um movimento da totalidade que, espacial ou temporalmente, vai muito além de nós mesmos e nossos contextos particulares. Colocada nestes termos, por ser um problema do conhecimento, a questão da alienação só pode ser enfrentada pelo conhecimento, pela filosofia. É um problema cognitivo que exige uma saída epistemológica.

Sabemos que Marx e Engels discordam de Hegel neste ponto. Para Marx nem toda objetivação e externalização implicam estranhamento, mas somente certos contextos históricos muito específicos, mais precisamente, o estranhamento é fruto da ordem da mercadoria levado ao seu ponto máximo de desenvolvimento na sociedade capitalista. No entanto, os filósofos da práxis não começam diretamente por esta certeza acabada, mas ela se desenvolve por aproximações extremamente ricas à nossa reflexão.

Em suas *Teses sobre Feuerbach*, Marx (2007, p. 533) afirma o seguinte:

A questão de saber se o pensamento humano cabe alguma verdade objetiva (*gegenständliche Wahrheit*) não é uma questão teórica, mas uma questão prática. É na prática que o homem tem que provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, a natureza [terrena] de seu pensamento. A disputa acerca da realidade ou não realidade do pensamento – que é isolado da prática – é uma questão puramente escolástica.

A consciência humana não pode ser a solução do problema, porque não foi ela que o criou. As representações que constituem nossa consciência são a expressão, no âmbito das ideias, das relações que estabelecemos entre nós para produzir socialmente nossa existência<sup>3</sup>. “A produção de ideias, dizem Marx e Engels (2007, p. 93), de representações, da consciência, está em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real”. O que alguns não percebem é que este argumento das teses “contra” Feuerbach, é, em grande medida, feuerbachiano<sup>4</sup>.

Já em sua tentativa de *Crítica a Filosofia do Direito de Hegel* (MARX, 2005), o jovem pensador alemão -- à época com vinte e cinco anos -- se confronta com os argumentos hegelianos que buscavam compreender o Estado, distinguindo sua determinação e sua substancialidade. Para Hegel o fim do Estado seria o “interesse universal”, mas que como tal só poderia ser “a conservação dos interesses particulares como substância destes últimos” (HEGEL, apud MARX, 2005, p. 36). Esta “substancialidade” derivaria do fato já citado por nós que o Espírito “passou pela forma da cultura” – objetivou-se – e, assim encontrou-se pulverizado em particularidades, não são no tempo histórico, mas na particularização dos interesses dos indivíduos que compõe a sociedade civil-burguesa e que buscam sua universalidade no ser do Estado. Notem que o filósofo alemão opera as mediações do silogismo, inicia com o juízo singular e se eleva ao universal por meio das particularidades. O diagnóstico de Marx diante disso é duro:

[...] o conteúdo concreto, a determinação real, aparece como formal; a forma inteiramente abstrata de determinação aparece como conteúdo concreto. A essência das determinações do Estado não consiste em que

<sup>3</sup>Lukács (1981) diferenciara duas posições teleológicas, uma primária que se refere à relação entre os seres humanos e a natureza, através do trabalho, e outra denominada de posições teleológicas secundárias que diz respeito à relação dos seres humanos entre si. Por este caminho considerará o momento ideal por uma perspectiva ontológica e não simplesmente gnosiológico ou epistemológica. Ver também Vaisman (1989).

<sup>4</sup>Jesus Ranieri (2004, p. 11) alerta para o fato que “Marx nunca foi feuerbachiano”, uma vez que o tratamento deste filósofo sobre o estranhamento (*Entfremdung*) tem uma matriz preponderantemente epistemológica que será fruto de severa crítica por parte de Marx. Concordando com Ranieri neste aspecto, queremos destacar aqui algo distinto, o fato que Marx, como era seu método de estudo, reproduzia o argumento de seus oponentes e utilizava seus conceitos e categorias principais em seus debates teóricos. Desta forma, em grande medida, a colocação do problema da alienação e os conceitos através dos quais Feuerbach realiza sua crítica à Hegel são incorporados e superados por Marx, deixando marcas nítidas em seu pensamento, nas palavras de Engels, “como um elo intermediário entre a filosofia de Hegel e nossa concepção.”(ENGELS, [1888], p. 169). O próprio Engels reconheceria que Feuerbach exerceu uma “influência, mais que nenhum outro filósofo post-hegeliano” sobre ele e Marx (2005, p. 169-170).

possam ser consideradas como determinações do Estado, mas sim como determinações lógico-metafísicas em sua forma mais abstrata. O verdadeiro interesse não é a filosofia do direito, mas a lógica. O trabalho filosófico não consiste em que o pensamento se concretiza nas determinações políticas, mas em que as determinações políticas existentes se volatizam no pensamento abstrato. O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica (MARX, 2005, p. 38-39).

Feuerbach tratava do problema da alienação no âmbito da crítica à religião, não acreditava possível estender tal procedimento ao universo do Direito e do Estado, portanto, da vida política. Marx, no entanto, contra seu mestre, subverte este limite, o faz com os pressupostos e conceitos de Feuerbach (1997). Para Feuerbach, a religião seria apenas “a consciência primeira e indireta que o homem tem de si mesmo” e que projeta para fora de si antes de encontrá-la em si (FEUERBACH, 1997, p. 56). Para ele “o ser absoluto, o Deus do homem é sua própria essência” (FEUERBACH, 1997, p. 47). Em outra passagem descreve desta maneira este movimento:

Deus se preocupa comigo; ele quer minha felicidade, a minha salvação; ele quer que eu seja feliz, mas eu também quero; o meu próprio interesse é então o interesse de Deus, a minha própria vontade a de Deus, o meu próprio objetivo o objetivo de Deus, o amor de Deus por mim nada mais é do que meu amor próprio endeusado (FEUERBACH, 1997, p. 147).

Os seres humanos projetam as suas representações para fora de si mesmos e elas acabam se voltando contra eles como uma força estranha que os controla. Marx identifica este mesmo mecanismo da alienação religiosa na questão política do Estado, objetivação na qual os seres humanos projetam sua sociabilidade. Marx indica este caminho no texto em que diferencia a emancipação política e emancipação humana (MARX [1844], 1993) afirmando que “a religião é apenas o reconhecimento do homem de maneira indireta, através de um intermediário”, enquanto o Estado seria o intermediário entre o homem e a liberdade humana, concluindo que: “assim como Cristo é o mediador a quem o homem atribui toda sua divindade e todo seu constrangimento religioso, assim o Estado constitui o



intermediário ao qual o homem confia toda sua não divindade, toda sua liberdade humana” (MARX, 1993, p. 43).

Em *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels (2007, p. 93-94) colocam a questão nestes termos:

A produção de ideias, de representações, da consciência, está em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparecem, aqui, como emanção direta de seu comportamento material. O mesmo vale para a produção espiritual, tal como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo.

A extensão das ideias de Feuerbach aos domínios da vida política e de outras esferas, arma Marx e Engels para enfrentar a teoria do Direito de Hegel, ir além da abstração dos indivíduos inseridos na sociedade civil-burguesa, mas compreende-los como indivíduos de certa divisão social do trabalho, inseridos em determinadas relações sociais de produção, seres humanos que produzem suas representações como “homens, reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 94).

A consciência (*Bewusstsein*) não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente (*bewusste Sein*), e o ser dos homens é o seu processo de vida real. Se, *em toda ideologia*, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmara escura, este fenômeno resulta do seu processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos na retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico. (MARX; ENGELS, 2007, p. 94, grifo nosso).

O pressuposto materialista de Feuerbach é o chão que sustenta a crítica à filosofia alemã, não se trata de descer do céu até a terra, mas de elevar-se da terra ao céu: a crítica da religião se transforma em crítica do Estado. Não se pode partir daquilo que os homens pensam, dizem, imaginam ou representam, seguem os autores de *A ideologia Alemã*, dos homens pensados, mas dos seres humanos de “carne e osso”, da vida real para com-

preender, inclusive, “o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos deste processo de vida.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 94).

Se há uma inversão que se expressa na representação, sua determinação deve ser encontrada no terreno próprio das relações que estão em sua base, como disse Marx, “este Estado e esta sociedade produzem a religião, uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido.” (MARX, 2005, p. 145).

Fica evidente que os autores não tratam a ideologia como mero conjunto de representações ideais, ou uma visão de mundo, mas como uma inversão. A consciência só pode ser a expressão ideal dos seres humanos e suas relações, mas na ideologia eles aparecem invertidos e esta inversão, dado o pressuposto acima anunciado, só pode expressar uma inversão no campo da vida real e das relações que a constituem e não um desvio cognitivo, uma “oclusão semiótica” (EAGLETON, 1997, p. 15).

Esse nexos entre as representações na cabeça das pessoas reais e determinadas e as relações em que se inserem na produção material de suas existências, pode nos levar, no entanto, a um beco sem saída no que diz respeito ao estranhamento. Enquanto representações da vida material de seres ativos, envolvidos na produção da vida dentre de certas condições materiais de existência, nada explicaria seu caráter místico e muito menos seu poder sobre os seres que são seus produtores e que acabam submetendo-se ao império das representações estranhadas.

Na produção social da vida, os seres humanos respondem às contradições do real e a dinâmica das necessidades e, neste intercâmbio com a natureza e entre os seres humanos, produzem juízos e valores ideais, normas de conduta, preceitos religiosos ou outra forma qualquer de objetivação ideal, que orienta sua ação, produz uma visão de mundo que lhe conforma e lhe garante pertencimento e identidade. Nesta dimensão, diríamos ontológica, tais valores tornam a “práxis social consciente e operativa” (LUKÁCS, 1981, p. 446)<sup>5</sup>. Todavia, estes produtos da consciência humana, as representações da vida, não desenvolveram ainda nesta dimen-

<sup>5</sup> “L’ideologia è anzitutto quella forma di elaborazione ideale della realtà che serve a rendere consapevole e capace di agire la prassi sociale degli uomini” (LUKÁCS, 1981, p. 446, tradução de Ester Vaisman, p. 418).

são a capacidade de inverter o poder e dominar seus produtores, mesmo que aqui já se apresente em germe tal inversão.

A gen projeta no chefe gentílico, ou a tribo no patriarca, o poder combinado de seus membros, mas o chefe ainda é a tribo, a tribo é o patriarca e fora dela seu poder não existe. Trata-se de duas dimensões interligadas, mas distintas, do mesmo processo, a formação de valores ideais que representam a vida e suas relações, por um lado, e, por outro, a volta destas objetivações ideais como uma força hostil e estranha. Nesta diferença reside a substancial diferença entre os conceitos marxianos de “consciência social” e “ideologia”<sup>6</sup>.

Marx e Engels estabelecem cinco momentos da produção da existência. Resumidamente: a) a produção dos meios necessários à produção social da existência, a relação com a natureza pela mediação do trabalho; b) a produção social de novas necessidades – o distanciamento das barreiras naturais em direção ao mundo da cultura; c) a reprodução da vida e de determinada forma de vida, a família e a reprodução social de uma determinada forma de existência; d) a relação entre um determinado modo de produção e uma forma determinada de intercâmbio, um “modo de cooperação” determinado que mantém os diferentes seres humanos associados numa determinada forma da divisão social do trabalho e da cooperação; e) a linguagem e a consciência, como forma de intercâmbio dos seres inseridos numa divisão do trabalho e forma de representação ideal destas relações materiais que constituem o ser associado na produção social da existência e, neste âmbito, uma complexificação da divisão do trabalho em “trabalho material” e “trabalho espiritual”. (MARX; ENGELS, 2007, p. 32-35)

<sup>6</sup> Lukács, assim como Gramsci, procura um sentido mais amplo de ideologia numa passagem de Marx em seu Prefácio de 1859 à Crítica da Economia Política (Marx, 2008). No entanto ao ler atentamente o trecho ao qual faz referência vemos que Marx claramente está contrapondo ideologia a uma forma de consciência capaz de compreender as determinações do real. Em seu texto diz Marx: “Quando se consideram tais transformações, convém distinguir sempre a transformação material das condições econômicas de produção – que podem ser verificadas fielmente com a ajuda das ciências físicas e naturais – e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, *em resumo, as formas ideológicas* sob as quais os homens adquirem consciência desse conflito e o levam até o fim” (MARX, 2008, p. 46, grifo nosso). Ao conjunto das formas identificadas como ideológicas, Marx claramente opõe a ciência (com uma convicção um pouco exagerada). No que nos interessa, não nos parece aqui que a afirmação de Marx seja que todas as formas de consciência sejam ideologias, pelo contrário, neste passagem reforça o pressuposto por nós descrito que esta particular forma de consciência, a ideologia, implica em ocultamento e velamento do real, como fica claro na passagem que vem logo após a que foi transcrita: “Do mesmo modo que não se julga uma pessoa pela ideia que de si mesmo faz, tampouco se pode julgar uma tal época de transformação pela consciência que tem de si mesma. É preciso, ao contrário, explicar essa consciência pelas contradições da vida material, pelo conflito existente entre as forças produtivas e as relações sociais de produção.” (MARX, 2008, p. 46).

Como cinco momentos constitutivos da singularidade humana, que estariam no fundamento do ser social de seu caráter histórico, estas dimensões ontológicas do ser social, que inclui uma consciência social e suas manifestações, não levariam por si mesmas ao estranhamento, mas já há elementos que no seu desenvolvimento anunciam este fenômeno. Para Marx e Engels, o quinto elemento, ou seja, o desenvolvimento da linguagem e da consciência, no quadro de uma distinção entre as dimensões materiais e espirituais do trabalho poderia levar ao fato da consciência “representar algo realmente, sem representar algo real” (MARX; ENGELS, 2007, p. 35), permitindo que a consciência emancipe-se do mundo e se empenhe a construção da teoria, da teologia, da moral ou da filosofia pura.

Estes “reflexos ideológicos”, ou os ecos do processo de vida, que na sua forma se apresentam “puros” mantêm seus vínculos com a produção material da vida de onde partem e se distanciam. Dizem os autores:

Também as formações nebulosas na cabeça dos homens são sublimações necessárias de seu processo de vida material, processo empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais. A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, são privadas, aqui, da aparência de autonomia que até então possuíam (MARX E ENGELS, 2007, p. 94).

Mesmo as formas mais “fantásticas”, aparentemente aleatórias e isoladas, seguem os autores argumentando, estão ligadas ao desenvolvimento do real e a certas condições, são, na expressão utilizada, “sublimações necessárias”. Lembremos que na descrição dos fundamentos da singularidade humana, ao produzir a vida os seres humanos, por um lado, produzem novas necessidades (a ação de plantar usando um instrumento é para satisfazer a necessidade original de alimentar-se, mas seu ato agora exige a nova necessidade de produzir instrumentos agrícolas), mas, também, ao se associarem em uma determinada forma de produção da vida, numa certa divisão do trabalho, os seres humanos produzem representações sobre si mesmo, dos outros e do mundo, certas formas de consciência social, assim como formas de linguagem como mediação entre os seres humanos e que objetivam esta consciência.

Ora esta mediação, ainda que ideal no caso dos valores e ideias que constituem uma consciência social, ou na objetivação da linguagem, torna-se, também, uma necessidade sem a qual a produção social da existência no novo patamar alcançado se torna inviável. As objetivações ideais, como os valores morais, por exemplo, incidem sobre a vida dos seres humanos e, em grande medida, orientam sua ação no mundo em uma ou outra direção, como enfatizava Weber (1979b.) e concorda Lukács<sup>7</sup>.

A hipótese que nos parece é aqui apresentada por Marx e Engels é que as representações que partem da vida real se exteriorizam e se objetivam (não apenas na linguagem, mas em sistemas de valores e regras morais, religiões, filosofias, normas jurídicas etc.), sofrem um processo de distanciamento (*Distanzierung*) que faz com que se apresentem como formas “nebulosas na cabeça dos homens”, não são aleatórias, mas expressam uma necessidade, mesmo e principalmente, através de seu caráter de inversão, de ocultamento, de estranhamento. O desafio é constituir os nexos e determinações que ligam estas representações às necessidades vinculadas ao processo de produção da vida, inclusive a “necessidades” do ocultamento e da inversão.

Aqui fica, mais uma vez, evidente a distinção apontada entre as formas de consciência, como forma geral, e a ideologia, como forma particular daquela. De um lado estas formas de representação como a moral, a religião, a metafísica, os sistemas de regras jurídicas etc., que são identificados pelos autores como “ideologias” e, de outro lado, “as formas de consciência a elas correspondentes”. Tal diferenciação, a nosso ver, parece indicar que para os autores toda ideologia é uma forma de consciência, no entanto, nem toda forma de consciência é ideológica<sup>8</sup> e esta distinção parece ter papel decisivo na polêmica com Hegel sobre a questão da alienação.

<sup>7</sup>Toda a formulação lukacsiana em sua Ontologia é fortemente influenciada por Weber, com quem estudou e foi colaborador íntimo, seja no pressuposto que os valores orientam a ação social numa direção como na autonomia das esferas de valor. Ocorre aqui, no entanto, um procedimento teórico similar ao descrito sobre Marx e sua relação com Feuerbach (e mesmo Hegel). Lukács parece se apoderar dos conceitos de Weber para voltá-los contra o criador da sociologia compreensiva e superá-lo no corpo de uma aproximação solidamente marxista.

<sup>8</sup> Lukács (1981) chega a esta diferença por motivos distintos do que aqueles que aqui buscamos apresentar. Para o marxista húngaro nem toda forma de consciência é ideologia pelo fato que só se torna ideológica quando interfere diretamente na direção da ação dos seres sociais e as conduz num determinado sentido. Voltaremos à esta questão mais adiante.

Mesmo considerando o distanciamento das representações, elas podem estar sendo utilizadas por seres humanos de uma geração, mas sua origem remete a gerações passadas, esta dimensão não explica em si mesmo o estranhamento. Posso utilizar de um instrumento que não foi feito por mim – uma enxada ou uma cadeira – mas, nem por isso tal instrumento ou objeto são para mim forças que se impõe de maneira hostil à minha vontade e personalidade. Da mesma forma, ainda que em sua forma nebulosa, determinados valores ou normas de conduta moral, são por mim aceitos, orientam minha ação no mundo, suas motivações parecem distantes, mas não são necessariamente estranhadas, como a língua de que me sirvo para comunicar-me sem a menor ideia de sua estrutura e sua origem.

Quando Marx e Engels nos chamam a atenção que a questão de saber se uma representação corresponde ou não à realidade é uma questão prática e não um mero problema do cognitivo, estão alertando para este aspecto. A questão da ideologia não é um mero desvio cognitivo que um sistema epistemológico adequado pode corrigir, o aspecto central da questão é sua função, isto é, que papel representa nas relações reais assumidas pelos seres humanos na produção social de suas vidas e, principalmente, nas relações entre os seres humanos. Estamos convencidos que na sua forma original, em Marx e Engels, a ideologia se diferencia essencialmente da consciência social por uma particularidade bem definida em sua função e esta só pode ser compreendida pela natureza particular das relações sociais que constituem a ordem das mercadorias e, depois, das classes sociais.

A pista seguida pelos filósofos da práxis é que Hegel supõe uma substância individual, singular, que se expressa em mediações particulares na sociedade civil-burguesa, caminho pelo qual é possível se elevar à genericidade do Estado. Este, por sua vez, só pode ter por substância estas vontades particulares. Para Marx e Engels o caminho para compreender esta questão se inicia pela divisão social do trabalho, pelo fato que a cooperação entre os seres humanos para produzir sua vida acaba por constituir uma cooperação que se expressa numa força que não é a mera soma dos indivíduos que a compõe. Mesmo no quadro de uma divisão “natural” do trabalho, no qual cada pessoa tem uma atividade exclusiva e determinada que lhe seja imposta (não é escolhida pela pessoa, é natural), aparece uma distinção entre o interesse particular e o interesse comum. Nesta situação,

dizem os autores: “[...] a própria ação do homem torna-se um poder que lhe é *estranho* e que a ele é contraposto, um poder que subjuga o homem em vez de por este ser dominado.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 37). E completam:

O poder social, isto é, a força de produção multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos condicionada pela divisão do trabalho, aparece a esses indivíduos, porque a própria cooperação não é voluntária, mas natural [*naturwüchsig*], não como seu próprio poder unificado, mas sim como potência estranha, situada fora deles, sobre a qual não sabem de onde veio nem para onde vai, uma potência, portanto, que não podem mais controlar e que, pelo contrário, percorre agora uma sequência particular de fases e etapas de desenvolvimento, independente do querer e do agir dos homens e que até mesmo dirige esse querer e esse agir. (MARX; ENGELS, 2007, p. 38).

Este pressuposto, que associa o estranhamento ao desenvolvimento de uma particular forma de divisão do trabalho que substitui a tribo ou a gen na direção de uma divisão do trabalho fundada no valor de troca, seguirá nos estudos posteriores dos autores. Marx nos *Grundrisse*, por exemplo, reapresenta assim o mesmo argumento:

O caráter social da atividade, assim como a forma social do produto e a participação do indivíduo na produção, aparece aqui diante dos indivíduos como algo estranho, como coisa; não como sua conduta recíproca, mas como sua subordinação a relações que existem independentes deles e que nascem do entrechoque de indivíduos indiferentes entre si. A troca universal de atividade e produtos, que deveio condição vital para todo indivíduo singular, sua condição recíproca, aparece para eles como algo estranho, autônomo, *como uma coisa*. No valor de troca, a conexão social entre pessoas é transformada em um comportamento social das coisas, o poder [Vermögen] pessoal, em poder coisificado. (MARX, 2011, p. 105, grifo nosso).

Nos trechos citados, as dimensões da alienação aparecem articuladas de forma distinta daquela proposta por Hegel. Enquanto a objetivação e externalização, assim como o distanciamento, estão associadas ao ser social e histórico e, portanto, a dialética entre a universalidade e particularidade continua sendo um problema na busca do conhecimento, a contradição entre interesse geral e particular está associada a uma determinada forma

da divisão social do trabalho. Na dimensão do conhecimento, da forma pela qual os seres humanos buscam compreender o real, isto é, como problema cognitivo, as categorias hegelianas oferecem um caminho seguro, mas este é, diz Marx (2008, p. 257), apenas a maneira da consciência se apoderar do real, não é de forma alguma o processo de gênese do real. Caso concordemos que a raiz do estranhamento se encontra numa forma da divisão social do trabalho, resulta daí duas conclusões de extrema importância para nosso tema: a) não se trata de uma questão incontornável, é possível mudá-la; b) não se trata de uma mera questão cognitiva, mas de uma ação prática – mudar as relações sociais e o caráter divisão do trabalho.

Ocorre que até 1843 a crítica à Hegel é, ainda, uma crítica meramente lógica. Marx volta contra Hegel sua própria forma teórica e cria uma armadilha magistral, mas sua conclusão lhe impulsiona para além, de modo que não é possível resolver a questão na mera continuidade da batalha lógica. Não basta comprovar que em Hegel “o momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica”; ou, que na sua Filosofia do Direito “a lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica”. Este limite fica evidente numa das conclusões que Marx deriva de sua crítica.

Como Hegel está convencido que a finalidade do Estado é a vontade geral e sua substância é constituída pelas vontades particulares, na objetivação do Estado este poder tende a se dividir, como na clássica tese da divisão dos poderes. O problema lógico de Hegel é que os interesses particulares presentes na sociedade civil-burguesa podem se expressar no corpo do Estado, prejudicando sua genericidade possível. A solução hegeliana é que não basta a divisão entre executivo e legislativo, é necessário o “Um” que seja “O”, um indivíduo que seja em si mesmo o Estado: um monarca. Para Hegel o momento absolutamente decisivo não pode ser a individualidade em geral, mas um indivíduo – o monarca. A soberania do monarca seria legítima porque sua vontade é a vontade do Estado e a substância desta só pode ser a síntese das vontades particulares, o levando a conclusão lógica que a “verdade da monarquia é a democracia”.

Vejam como Marx contrapõe ainda logicamente este argumento. Para ele a questão nos remete ao problema da soberania e, neste âmbito, a soberania é do povo ou do monarca, concluindo que:



[...] pode-se falar, também, de uma soberania do povo em oposição à soberania existente no monarca. Mas, então, não se trata de uma única e mesma soberania, nascida de ambos os lados, mas de dois conceitos absolutamente contrapostos de soberania, dos quais um é tal que só pode chegar à existência em um monarca, e outro tal que só o pode em um povo. (MARX, 2005, p. 49).

Num inteligente jogo de palavras contrapõe-se a Hegel afirmando que “a democracia é a verdade da monarquia, [mas] a monarquia não é a verdade da democracia”. A crítica à filosofia do Direito de Hegel estava condenada a permanecer inacabada, não por um déficit cognitivo do autor, não por falta de habilidade no debate lógico das categorias de seus adversários, mas pela grandiosidade da questão e a coerência com os pressupostos. O máximo que Marx com vinte e cinco anos consegue, e já nos parece grandioso, é atacar teoricamente os argumentos hegelianos e utilizar a sua própria lógica contra ele, mas pode chegar por este caminho, no máximo, à noção de uma democracia popular na qual a vontade geral do povo prescinde do poder do monarca como expressão de sua própria soberania, de maneira que reapresenta Rousseau.

A questão que levará Marx à frente se fundamenta em duas lacunas, em certo sentido impossíveis de ser enfrentadas naquele momento e com os estudos até então realizados. Primeiro que se as expressões ideais se fundamentam nas relações reais que os seres humanos de carne e osso estabelecem, seria essencial compreender a fundo a natureza e o caráter destas relações para que fosse possível estabelecer o nexos destas com suas expressões na consciência dos seres humanos; segundo que só por este caminho seria possível responder a questão essencial ao tema tratado (o Direito e o Estado): qual interesse particular se apresenta como universal através do Estado e, principalmente, por que precisa apresentar-se como universal ainda que seja uma particularidade?

Ora, para responder estas questões não basta o aprofundar-se no sistema hegeliano, pondo-o de ponta cabeça ou na posição que desejar, falta a crítica da Economia Política, o desvendar da anatomia da sociedade civil-burguesa, a compreensão das relações particulares dentro das quais os seres humanos produzem sua particular forma de existência. Depois de ler

o esboço de Engels<sup>9</sup>, as reflexões de Marx empreendem este caminho e nele encontram elementos essenciais ao enfrentamento da questão da alienação, assim como da ideologia.

Já nos *Manuscritos econômicos e filosóficos* (MARX, 2004), escritos em 1844, as reflexões sobre o fundamento da divisão do trabalho ganham uma profundidade nova no estudo do próprio processo de trabalho. Notem como, nesta passagem que segue, ao tratar do trabalho estranhado, todas as dimensões descritas da questão da alienação aparecem e a forma como são articuladas:

A exteriorização (*Entausserung*) do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de que seu trabalho se torna um objeto (relativo ao termo objetivação – *Vergegenständigung*), uma existência externa (*äussern*), mas, bem além disso, [que se torna uma existência] que existe fora dele (*aussern ihm*), independente dele e estranha a ele, tornando-se uma potência (*Macht*) autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha (relativo, portanto, à *Entfremdung*). (MARX, 2004, p. 81).

Várias coisas nos chamam a atenção nesta passagem. De pronto a diversidade dos sentidos envolvidos naquilo que se traduziu genericamente como “alienação” que aqui se expressa nas formas de externalização, objetivação e estranhamento. Seguindo pelo fato ressaltado que Marx agora busca as determinações na própria forma do trabalho e não mais genericamente em certa divisão do trabalho, mas, principalmente, pelo fato de que Marx parece diferenciar claramente as duas primeiras determinações (a externalização e objetivação) em relação ao estranhamento. A intencionalidade do trabalho, seu aspecto teleológico, se externa no ato de produzir um objeto que por este meio se objetiva, mas o autor alerta que o seu argumento quer demonstrar que em certas condições trata-se de ir “bem além disso”, isto é, que aquilo que se objetivou volta como um poder “hostil e estranho” contra aquele que o criou. É impossível o trabalho sem objetivação e externalização, e o trabalho é constitutivo do ser social e histórico, no entanto, esta forma estranhada não tem esta dimensão ontológica, ela é forma particular

<sup>9</sup> Trata-se do Esboço de uma crítica da Economia política de Engels escrito entre o final de 1843 e janeiro de 1844 e publicado nos Anais Franco-Alemães em fevereiro de 1844.

de trabalho e, portanto, pode ser superada na medida em que se alterem as condições e as relações em que se dá o ato do trabalho.

Como afirmamos o nexos estabelecido por Marx e Engels é que aquilo que consiste nas representações que formam nossa consciência social é a expressão das relações que os seres humanos estabelecem para produzir sua vida. Vimos em seguida que mesmo as inversões, a forma nebulosa e estranha que por vezes assumem estas representações são “sublimações necessárias”. Já em 1845-1846 os autores explicitam estes pressupostos tratando da ideologia ao afirmar:

As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante [...]. As ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal (ideológica [variante no manuscrito]) das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como ideias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação. (MARX; ENGELS, 2007, p. 47).

Desdobremos esta afirmação paradigmática porque nos parece conter os elementos essenciais à nossa reflexão:

- As ideias dominantes são as ideias da classe dominante: Nesta afirmação os autores introduzem a concepção que desnaturaliza a força imanente dos valores e ideias que constituem determinada consciência social. As ideias dominantes são as ideias da classe dominante em cada período, mas seu poder (inclusive no campo das ideias) vem do fato de serem “materialmente dominantes”, uma classe não é dominante porque universalizou suas ideias, mas universalizou suas ideias porque é a classe dominante;
- As ideias dominantes são a expressão ideal das relações sociais dominantes: Isso significa que o poder destas ideias deriva das relações de onde provem, são estas relações (de produção e formas de propriedade) que determinam o poder de uma classe, que a faz dominante, e não suas ideias, estas apenas expressam idealmente (ideologicamente) este poder;

- São as relações sociais dominantes apreendidas como ideias: tal distinção é de grande importância; não basta que as ideias dominantes sejam expressão das relações dominantes, estamos falando destas relações tal como são apreendidas como ideias, isto é, as relações transmutadas em conteúdo e forma ideal de valores, de juízos, de conceitos, normas de conduta, de preceitos religiosos, ou seja, não se apresentam diretamente como as relações de onde partiram, mas na mediação ideal que nem sempre revela diretamente em espírito sua carne real;
- A expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante: mais uma vez aqui, esta afirmação remete para a dimensão prática, não são alteradas pela crítica, pelo trabalho da consciência, mas pela ação capaz de alterar as relações que fazem de uma classe a classe dominante; pode-se trocar a expressão (ideias) e manter a substância (as relações).
- As ideias de sua dominação: finalmente, enquanto expressão das relações de dominação na forma de ideias, estas podem agir para garantir, reproduzir e reforçar as relações de dominação das quais são expressão, neste sentido, não são meras expressões, mas têm função prática na perpetuação da dominação.

Veja-se que ao descer às determinações de uma particular divisão do trabalho e do trabalho estranhado, os autores chegam à divisão da sociedade em interesses econômicos antagônicos, isto é, a divisão da sociedade em classes. Neste contexto a sociabilidade humana, ainda que siga em suas dimensões essenciais (as relações sociais para produzir a existência), a forma desta sociabilidade cruzada pelo antagonismo de classes produzirá uma alteração fundamental no momento ideal, na forma como os seres humanos expressam estas relações na forma de valores, juízos, concepções de mundo, em síntese, em uma consciência social. Uma consciência social em uma sociedade dividida em classes antagônicas não pode ser a mera expressão das relações que conformam uma sociedade, mas a esta função se agrega outras dimensões essenciais: ocultamento/velamento, inversão, naturalização, justificativa e a apresentação do particular como se fosse universal. Sem estas dimensões o conceito marxiano de ideologia se esvazia.

Uma consciência social que opera desta forma com a função de manter e reproduzir uma dominação de classe é, para Marx e Engels, uma ideologia<sup>10</sup>. Assim como nem toda objetivação, externalização, distanciamento é, necessariamente, estranhamento, nem toda forma de representação ideal das relações que constituem a sociedade humana é uma ideologia. Parece-nos que Marx e Engels associam a ideologia à expressão ideal, à consciência social de determinada sociedade na qual predomina o estranhamento. A ideologia seria a forma da consciência social em uma sociedade na qual as relações estão estranhadas por uma cisão produzida na própria produção social da vida. Mais do que isso, no desenvolvimento de seus estudos estabelecem a conexão precisa entre a forma particular do trabalho produtor de mercadorias na sociedade do capital e a ideologia que lhe é associada e sua função no campo da dominação de classe. Analisemos esta passagem presente nos *Grundrisse*:

Estas relações de dependência material (*coisal*), em oposição às pessoais (a relação de dependência material não é senão o conjunto de vínculos sociais que se contrapõem automaticamente aos indivíduos aparentemente independentes, isto é, ao conjunto dos vínculos de produção recíproco convertidos em autônomos em relação aos indivíduos) *se apresentam também de maneira tal que os indivíduos são agora dominados por abstrações, enquanto que antes dependiam uns dos outros*. A abstração ou a ideia não é, entretanto, nada mais que a expressão teórica destas relações materiais que os dominam. Como é natural as relações só podem ser expressas sob a forma de ideias, e então *os filósofos conceberam* como característica da era moderna o domínio das ideias, identificando a criação da livre individualidade com a ruptura deste domínio das ideias. Do ponto de vista *ideológico* o erro era tanto mais fácil cometer porque esse domínio (*esta dependência material* que, por outra parte, se transforma de novo em relações de dependência pessoal determinada,

<sup>10</sup> Lukács (1981) considerará esta definição como um conceito “restrito” (ou, e suas próprias palavras, “mais rigoroso”) e vai propor uma aproximação mais “ampla”. Para o autor húngaro, como vimos, trata-se da diferença entre posições teleológica primárias (aquelas que se referem a relação do seres humanos com a natureza, o trabalho, por exemplo) e posições teleológicas secundárias (as que se referem a relação entre os seres humanos). Neste segundo momento os seres humanos procuram expressar em sua consciência as contradições do mundo real produzindo objetivções ideais (ideias, valores, juízos, normas morais, etc.) que os ajudam a enfrentar e resolver estes conflitos em uma determinada direção. Ora, não há forma social (independente de seu grau de desenvolvimento ou da forma de suas relações sociais) na qual não haja contradições a serem compreendidas e enfrentadas e, neste processo, a intervenção de produtos da ideação e da consciência como mediações desta resposta. Colocadas neste grau de generalidade, sempre teria existido “ideologia”, mesmo em sociedades sem classe e, portanto, sempre existiria. Lukács não desconsidera a forma da ideologia em uma sociedade classes, assim como sua particular função, neste campo utiliza diretamente o sentido rigoroso de Marx, no entanto, a ampliação proposta corre o risco, ao nosso ver, de esvaziar este conteúdo rigoroso da concepção marxiana invertendo-a, compreendendo a ideologia como forma universal e a consciência social como as formas particulares de ideologia

mas despojadas de toda a ilusão) *se apresenta como domínio de ideias na consciência* mesma dos indivíduos, e a *fé na eternidade de tais ideias, isto é, daquelas relações materiais de dependência, é, of course, consolidada, nutrida, inculcada de todas as formas possíveis pelas classes dominantes.* (MARX, 1997, p. 92, grifo nosso).<sup>11</sup>

Colocado nestes termos, nos parece problemático a compreensão de que ideologia como conceito diga respeito à forma geral, isto é, ao momento ideal no conjunto das determinações ontológicas do ser social. Se analisarmos os elementos colocados por Marx na frase citada temos que as abstrações que passam a dominar os indivíduos que antes dependiam uns dos outros, apenas expressam relações materiais nas quais esta dominação se dá. A isso se associam dimensões funcionais precisas. A crença na imutabilidade de certas ideias acaba por justificar a imutabilidade das relações das quais derivam, e mesmo na suposta crítica a estas ideias, reforça-se a fantasia que a substituição de uma ideia por outra, o pleno desenvolvimento de um conteúdo julgado incompleto, possa levar a mudança das relações, ou ainda o que é pior, prescindir desta mudança material. A funcionalidade desta forma é “nutrida e inculcada de todas as formas pelas classes dominantes”.

Tratemos desta questão de forma mais detida. Dois valores essenciais que compõe a visão de mundo liberal são a liberdade e a igualdade. Podemos abrir nossas baterias críticas contra a ordem do capital na defesa da liberdade e da igualdade, seja porque nesta ordem estas não podem se realizar, ou porque sua realização é sempre constringida e incompleta. O discurso ideológico da burguesa se constituiria, então, numa mera falsidade, em uma promessa não cumprida.

Parece-nos que Marx vê esta questão de forma significativamente diversa. Em seus esboços de 1858, daquilo que seria sua *Contribuição a Crítica da Economia Política*, encontramos a seguinte passagem:

O processo do valor de troca, desenvolvido na circulação, não só respeita, por conseguinte, a liberdade e a igualdade, como estas são seu produto; é a base real das mesmas. Como ideias puras, são expressões idealizadas dos diversos momentos deste processo; seu desenvolvimen-

<sup>11</sup> Ver na edição brasileira: Karl Marx, (2011, p. 112).

to em conexões jurídicas, políticas e sociais não é mais que sua reprodução elevando-as a outras potências. (MARX, 1998, p. 179).

Note-se que para Marx estes valores não apenas estão realizados, mas são as pré-condições para que as relações capitalistas se efetivem. Seria extremamente funcional à ordem do capital apresentar estes valores como incompletos ou a ser realizados e isso se consegue apresentando o que é uma pré-condição como se fosse uma meta ideal a ser atingida. Reforça-se aqui a concepção antes apresentada que os valores são expressão das relações, aqui mais precisamente determinado, expressões ideais dos “diversos momentos” que constituem estas relações. Este princípio aparecerá plenamente desenvolvido em *O Capital*, como vemos:

No entanto, para que o possuidor de dinheiro encontre a força de trabalho como mercadoria no mercado, é preciso que diversas condições estejam dadas. A troca de mercadorias por si só não implica quaisquer outras relações de dependência além daquelas que resultam de sua própria natureza. Sob esse pressuposto, a força de trabalho só pode aparecer como mercadoria no mercado na medida em que é colocada à venda ou é vendida por seu próprio possuidor, pela pessoa da qual ela é a força de trabalho. Para vendê-la como mercadoria, seu possuidor tem de poder dispor dela, portanto, ser o livre proprietário de sua capacidade de trabalho, de sua pessoa. Ele e o possuidor de dinheiro se encontram no mercado e estabelecem uma relação mútua como iguais possuidores de mercadorias, com a única diferença de que um é comprador e o outro, vendedor, sendo ambos, portanto, pessoas juridicamente iguais. (MARX, 2013, p. 242).

As categorias da Economia Política -- enquanto objetivações ideais -- são “socialmente válidas”, segundo Marx, porque correspondem “as relações desse modo de produção historicamente definido, a produção de mercadorias”. Enquanto valores – a liberdade, a igualdade – são apenas as relações que constituem este particular modo de produção na forma de valores ideais, reproduzindo-o e elevando-o a outras potências. Ora, não se trata apenas de uma idealização que eleva um momento do real à consciência, ele opera com função definida, de forma particular, que o faz parte não apenas de uma consciência social, mas de uma consciência social que assume a forma de uma ideologia.

Um pouco antes, no esboço de 1858, o autor ao se referir ao encontro do vendedor da força de trabalho e seu comprador, afirma que se enfrentam como sujeitos da troca, e “neste ato se acreditam a si mesmos”, isto é, a troca enquanto tal, “não é mais que esse acreditar-se”, uma vez que no processo de troca se apresentam como intercambiantes e “portanto, como iguais, e suas mercadorias como equivalentes”. Cada um em si mesmo não é igual, se igualam na relação de troca, assim como seus produtos são valores de uso distintos que somente na troca se igualam como coisas de valor equivalente (MARX, 1998, p. 175).

A relação coisificada entre as mercadorias oculta uma relação social, que inverte uma propriedade das coisas e se projeta como uma propriedade das pessoas, que são distintas entre si como membros da sociedade civil burguesa. Assim, um é proprietário burguês, outro um trabalhador, mas se tornam iguais no processo de troca de mercadorias equivalentes, ou entre mercadorias e sua expressão de valor na forma de um equivalente geral monetário.

No caso da crítica de Marx à Hegel, à sua concepção de Direito e Estado, o nexos entre a expressão ideal e as relações das quais emergem, ganha forma mais acabada em *O Capital*, quando o autor desenvolve seu conceito de fetiche. Ainda que os termos como alienação (em todas as suas dimensões, seja como externalização, objetivação, distanciamento ou estranhamento) e ideologia passam a ser utilizadas com menor frequência e força, o conteúdo desta discussão está plenamente presente na obra madura de Marx.

Na parte relativa ao fetichismo da mercadoria temos a culminância desta reflexão que guarda clara linha de continuidade com tudo que foi até aqui descrito. Após discorrer sobre todas as partes que compõe o ser da mercadoria (o valor de uso, o valor de troca e sua substância, o valor e o trabalho diferenciado que constitui cada um destes momentos) em busca de seu caráter misterioso, o autor surpreende o leitor afirmando que em nenhum destes momentos encontramos algo que faça da mercadoria um ser estranho e misterioso e se pergunta: “de onde surge, portanto, o caráter enigmático do produto do trabalho humano, assim que ele assume a forma-mercadoria?” (MARX, 2013, p. 147). E responde, aparentemente



de maneira ainda mais enigmática, “evidentemente, ele surge dessa própria forma”<sup>12</sup>.

Depois de reafirmar o que já anunciávamos, ou seja, que na relação de troca a igualdade dos trabalhos humanos “assume a forma material da igual objetividade de valor dos produtos do trabalho”, conclui que:

O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato que ela reflete aos homens os caracteres sociais do seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre objetos, existentes à margem dos produtores [...]. É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. (MARX, 2013, p. 147).

Dissemos que em seus estudos, Marx deriva da teoria de alienação religiosa de Feuerbach o arcabouço conceitual que lhe permite refletir sobre a alienação política e que, mais tarde, vai buscar na anatomia da sociedade civil-burguesa, na produção e reprodução social da vida, as bases destes fenômenos. Agora ele indica o caminho de volta na forma de uma analogia, retornando à “região nebulosa do mundo religioso”. Neste, diz o autor, “os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relações umas com as outras e com os homens” (MARX, 2013, p. 147-148). O mesmo ocorreria com os produtos do trabalho humano assim que assumem a forma de mercadorias e permanecem inseparáveis destes produtos enquanto persistir a forma mercadoria.

Quando consideramos o processo de trabalho, de produção de valores de uso, em relação ao processo capitalista de produzir mercadorias, eles são iguais quanto aos elementos que os constituem (meios de trabalho, objeto de trabalho e força de trabalho). No entanto são qualitativamente diversos pelas relações peculiares em que estão incluídos.

O fetichismo da mercadoria não é uma “forma de ver” o produto do trabalho que possa ser corrigida pela correta aproximação teórica e princípios filosóficos esclarecedores, pois esta forma deriva “do caráter social peculiar do

<sup>12</sup> Ver a respeito desta afirmação de Marx que o segredo se localiza na própria forma mercadoria e sua relação com o tema da ideologia, o interessante artigo de Žižek (1996) *Como Marx inventou o sintoma?*

trabalho que produz mercadorias.” (MARX, 2013, p. 148). Lembremos que o autor havia nos chamado a atenção de que no processo de estranhamento a força combinada dos seres associados lhes parecia como uma potência hostil que se impunha contra eles e determinava seus destinos. Agora se trata de ir muito além de uma mera constatação fundada na divisão social do trabalho, mas de uma determinada divisão social do trabalho subordinada à forma mercadoria e às peculiaridades do trabalho que ela implica.

A mercadoria supõe produtores privados de distintos produtos que se relacionam através da troca dos produtos de seus trabalhos privados. O primeiro efeito direto deste pressuposto é que o ser social precisa apresentar-se como indivíduo. Ele precisa partir de sua condição de quem “produziu mercadorias como indivíduo privado independente, por sua própria iniciativa”, não como integrante de uma comunidade natural (como na gen, no clã ou na tribo), nem como indivíduo que participa como ser social, e para qual seu produto segue sendo uma fonte de satisfação de necessidades imediatas, isto é, um valor de uso. Ele já produziu para a troca, dentro de certas condições de produção e intercâmbio que só existem graças a um grande desenvolvimento histórico, mas, o que é essencial ao nosso argumento, “mas que se lhe apresentam como necessidade natural” (MARX, 1998, p. 167-168).<sup>13</sup>

Estamos, portanto, diante de valores, de ideias e juízos que expressam as relações sociais fundamentais em determinada sociedade e tem a particular função de ocultar o caráter social e histórico desta relação, inverter as determinações apresentando características humanas como se fossem das coisas e características das coisas como se fossem humanas, levando a uma relação social entre seres humanos a apresentar-se como uma relação fantasmagórica entre coisas, naturalizando e justificando estas relações como se fossem eternas e imutáveis.

Restam então três elementos importantes. O primeiro é que este ocultamento, esta inversão, esta naturalização, não implica a “falsidade” da ideologia. Aquilo que aparece invertido na ideologia é expressão de um

<sup>13</sup> “O caráter privado da produção do indivíduo produtor de valores de troca se apresenta inclusive como produto histórico; seu isolamento, sua conversão em um ponto autônomo no âmbito da produção, estão condicionados por uma divisão do trabalho que, por sua vez, se funda numa série de condições econômicas, por obra das quais o indivíduo está condicionado, desde todos os pontos de vista, na sua vinculação com os outros e seu próprio modo de existência.” (MARX, 1998, p. 168).

mundo invertido. Não se trata de uma ideia que apresenta os seres humanos como coisas, mas de relações reificadoras. Nesta direção Marx assevera em uma passagem na parte relativa ao fetichismo que, interessantemente, costuma-se dar uma atenção menor do que a caberia. Diz Marx:

A estes últimos (os produtores), as relações sociais entre seus trabalhos privados **aparecem como aquilo que elas são**, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, mas como relações reificadas entre pessoas e relações sociais entre coisas (MARX, 2013, p. 148, grifo nosso).

Desta maneira, não caberia contrapor a uma visão de mundo tida como ideológica (no sentido de sua falsidade), uma concepção de mundo “verdadeira”. A ideologia é a expressão das relações sociais dominantes que conformam um determinado modo de produção, neste sentido ela é uma visão de mundo correspondente.

Nossa hipótese é que Marx não interrompe a linha de reflexão que percorria ao tratar da questão da alienação e do estranhamento agora que expõe o ser do capital com fundamento da sociabilidade contemporânea. Na sociedade capitalista desenvolvida as condições de trabalho, em suas palavras, “assumem uma autonomia cada vez mais colossal (como expressão de trabalho objetivado), que se apresenta por sua própria extensão, em relação ao trabalho vivo, mas de tal maneira que a riqueza social se defronta com o trabalho como poder estranho e dominador em proporções cada vez mais poderosas.” (MARX, 2011, p. 705). Assim, o fetichismo e a reificação são as formas mais precisas de apresentar o problema do estranhamento, mas a forma de apresentá-lo não altera, no essencial, aquilo que havia sido afirmado até 1846, pelo contrário, é sua plena afirmação.

O segundo elemento é que, exatamente por este vínculo com as relações reais que expressa idealmente, a ideologia ao naturalizar, inverter, ocultar, opera como poderoso meio de legitimação e justificativa das atuais relações existentes. Sua função, portanto, se inscreve na visão de Marx e de Engels como instrumento de dominação de classe, no quadro de uma cisão na sociedade entre interesses antagônicos do ponto de vista econômico e que se expressam na funcionalidade de outras esferas da sociabilidade, incluindo aí evidentemente a política, mas também a religião,

as representações artísticas, as formas jurídicas, a ciência e a tecnologia, os juízos morais e preceitos éticos, ainda que, em si mesmas não sejam esferas necessariamente ligadas à divisão da sociedade em classes. A função da ideologia é particular, isto é, esta indissolivelmente ligada à dominação de classe e não a um momento universal, o de representar na consciência as contradições da realidade.

Por fim, o terceiro elemento é que no princípio e no fim a ideologia se fundamenta na cisão entre o interesse particular e o interesse geral, apresentando um determinado interesse particular como se fosse geral. Não se trata de determinada sociedade (a burguesa), mas “a” sociedade, não se trata de uma forma particular de produzir bens (a forma mercantil capitalista), mas “a” economia, assim como não de uma forma particular de família (a família mononuclear burguesa), mas “a” família, não do Estado burguês, mas da esfera ético-política como momento possível da generidade humana. No quadro de uma ideologia os valores são sempre apresentados como universais, precisam ser assim apresentados, mas o que determina sua universalidade não é a validade ou coerência em si mesmo deste ou daquele valor, mas da relação concreta da qual ele se origina. Não é possível o fenômeno ideológico sem a cisão entre o interesse particular e o genérico, mas esta cisão é -- como vimos -- historicamente determinada e se funda num particular divisão social do trabalho.

O trabalho é uma dimensão ontológica fundamental da sociabilidade humana. Não é nem geral, nem universal em relação à existência, isto é, já houve vida sem trabalho, mas não há humanidade sem o trabalho como intercâmbio com a natureza e as dimensões que daí se desdobram. Não pode haver capital sem trabalho, mas o elemento universal é o trabalho, não o trabalho na forma capitalista. Mas estamos todos dispostos -- submetidos à ideologia como estamos -- a acreditar que não há trabalho se não houver capital, que a saúde da acumulação de capitais é condição para que se possa ter trabalho, neste sentido o universal é o capital e o trabalho uma das formas particulares e descartáveis da sociedade contemporânea.

Os interesses burgueses e os valores que a eles correspondem, são “universais” porque as relações sociais de produção burguesas são universalmente determinantes. Quando Marx afirma que o conteúdo material da liberdade, por exemplo, é a liberdade de comprar e vender (inclusive

e principalmente a força de trabalho), acumular privadamente a riqueza socialmente produzida, alguns podiam argumentar que esse é o “conteúdo burguês” da liberdade, ao qual podemos contrapor outro conteúdo e dizer que libertamo-nos do jugo do capital ao assumir coletivamente os meios de produção necessários à nossa existência. Mas, aí então, um valor pode ser recheado de substâncias diversas, independente do vínculo com sua determinação material, isto é, as relações sociais e o tipo de sociabilidade que dela deriva? Se for assim, a luta entre conteúdos se determina por um embate meramente político ou intelectual, neste sentido, mais moral que intelectual ou político.

Ora, o problema desta aproximação é que ela esvazia o rigor da proposta apresentada por Marx e Engels, significa um recuo em direção à Hegel e mesma aquém deste, à Kant. Recordemos que para os filósofos da práxis trata-se de uma questão prática mudar a base da sociabilidade humana, isto é, as formas de propriedade e as relações sociais de produção e não trocar uma fraseologia por outra. Isto não significa que não haja uma luta de ideias que contrapõe a visão de mundo burguesa a uma crítica severa que aponte para outra sociabilidade, mas esta luta de ideias é expressão da contradição deste mundo, as novas ideias não podem evocar para si a base material do futuro, as novas relações a serem constituídas quando tudo isso ruir. Não se trata de antecipar nas formas ideais um novo mundo ainda a ser criado, mas para Marx e Engels, compreender nas contradições do mundo presente seu devir, o que é muito diferente.

A consciência nunca pode estar além do ser que é consciente e isso serve também para a classe que quer assumir o papel de sujeito revolucionário. As ideias revolucionárias são também a expressão das relações da vida real, das contradições deste mundo e são estas condições -- dizem Marx e Engels (2007, p. 43) -- que podem determinar se “as agitações revolucionárias que periodicamente se repetem na história” serão capazes de subverter tudo o que hoje existe, produzir uma mudança histórica que “revolucione não apenas as condições particulares da sociedade até então existente, como, também, a própria ‘produção da vida’”. E concluem com certa amargura, “se tais elementos não existem, então é bastante indifferente, para o desenvolvimento prático, se a *ideia* dessa subversão já foi proclamada uma centena de vezes” (MARX; ENGELS, 2007, p. 43). No

fundo, ainda vale o conselho dos mesmos autores, se são as circunstâncias que formam os seres humanos, então, humanizemos as circunstâncias.

## REFERÊNCIAS

- COUTINHO, C. N. Hegel e a dimensão objetiva da vontade geral. In: \_\_\_\_\_. *De Rousseau à Gramsci*. São Paulo: Boitempo, 2011. p. 41-56.
- EAGLETON, T. *Ideologia*. São Paulo: Boitempo; Unesp, 1997.
- ELIAS, N. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- ENGELS, F. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã [1888]. In: MARX, K.; \_\_\_\_\_. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Ômega, [198-?]. V. 3.
- FEUERBACH, L. A essência do cristianismo. 2. ed. São Paulo: Papiros, 1997.
- HEGEL, G. W. F. *Introdução à história da filosofia*. São Paulo: Hemus, 1983.
- \_\_\_\_\_. *A fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1997. V. 1.
- \_\_\_\_\_. *A fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1993. V. 2.
- \_\_\_\_\_. *Textos escolhidos*. Organização Roland Corbisier. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- LUKÁCS, G. *Per l'ontologia dell'essere sociale*. Roma: Riuniti, 1981. V. 2
- MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, K. Prólogo à Ideologia Alemã. In: MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 523-524.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Manuscritos Econômicos-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Grundrisse*. São Paulo; Rio de Janeiro: Boitempo; Ed UFRJ, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Elementos fundamentais para la crítica de la economía política: Grundrisse*. 17. ed. Ciudad de México: Siglo XXI, 1997. V. 1.
- \_\_\_\_\_. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política: Grundrisse*. 11 ed. Ciudad de México: Siglo XXI, 1998. V. 3
- \_\_\_\_\_. A questão Judaica. In: \_\_\_\_\_. *Manuscritos econômicos-filosóficos*. Lisboa: Ed 70, 1993. p. 33-73. (Original publicado em 1844)
- \_\_\_\_\_. *O Capital*. São Paulo: Boitempo, 2013. Livro 1.

\_\_\_\_\_. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

QUIROGA, O. Horóscopo. *O Estado de São Paulo*, 7 jan. 2014. Caderno 2, p.C4.

RANIERI, J. Apresentação sobre os chamados manuscritos econômicos-filosóficos de Karl Marx, In: \_\_\_\_\_. *Manuscritos econômicos-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 11-17.

VAISMAN, E. A ideologia e sua determinação ontológica. *Ensaio*, São Paulo, n. 17/18, p. 399-444, 1989.

WEBER, M. A rejeição religiosa do mundo e suas direções. In: \_\_\_\_\_. *Ensaios de sociologia*. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979a.

\_\_\_\_\_. *Sobre a teoria das ciências sociais*. Lisboa: Presença, 1979b.

ZIZEK, S. Como Marx inventou o sintoma? . In: \_\_\_\_\_. (Org.). *O mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 297-333.