

1. A questão da ideologia antes de Marx

O tema da ideologia — entendido como o registro de pressões deformadoras atuando sobre o processo de elaboração do conhecimento — é um tema muito antigo.

Desde que os gregos, pioneiramente, passaram a refletir sobre os problemas mais gerais dos seres humanos — de onde viemos, o que é o mundo, quem somos nós, para onde vamos etc. — sem se prenderem às explicações religiosas tradicionais (os mitos), uma questão crucial, que emergia sempre no caminho da reflexão, era: *o que é o conhecimento?*

Platão já advertia seus contemporâneos de que podiam estar enxergando sombras e pensar que estavam vendo seres reais.

Vinte e cinco séculos se passaram e a indagação continuou a ser feita com insistência: o que é, exatamente, conhecer? O que me autoriza a afirmar que efetivamente conheço alguma coisa? Quem me garante que o que eu sei (ou acho que sei) corresponde à realidade?

O poeta espanhol Antonio Machado disse, com muita graça: *“en mi soledad / he visto cosas muy claras / que no son verdad”*. O fato

de vermos as coisas com muita clareza não assegura que elas sejam tais como as vemos.

Mesmo que os órgãos dos sentidos fossem mais confiáveis do que de fato são, eles me proporcionariam, no máximo, o acesso a um nível bastante limitado da realidade.

Um homem pode ter especial apreço, por exemplo, pela cadeira em que costuma se sentar. Conhece-a — empiricamente — há muitos anos. Está familiarizado com sua cor, com sua forma, com a maciez do assento, com a solidez da madeira e a estrutura do respaldar. Já observou, talvez, cada centímetro dela, os arranhões sofridos, as falhas na pintura. Identifica até mesmo o cheiro dela. Mas o que ele sabe, de fato, sobre a cadeira?

Podemos dizer que o cidadão do nosso exemplo sabe muitas coisas, apreendidas por sua percepção sensorial. Para saber outras coisas fundamentais, entretanto, ele precisará ir além da empiria: precisará trilhar caminhos que exigem a abstração teórica.

O conhecimento da cadeira só poderá vir a se aprofundar se o seu zeloso usuário a comparar com outras cadeiras, estudar sua concepção, como ela foi concebida pelo *designer*, qual é o seu estilo, como foi feita pelo carpinteiro, qual foi a técnica que ele utilizou, quais eram as opções técnicas e estilísticas disponíveis, quais as peculiaridades da madeira escolhida, que ligações a cadeira tem com a cultura do seu tempo e de que modo se insere na sociedade que a viu ser criada.

Trata-se, portanto, de um conhecimento que não pode ficar limitado à percepção sensível direta: precisa construir interpretações abstratas, baseadas em informações que não podem ser imediatamente cotejadas com a experiência *vivida* pelo observador. O sujeito se *abstrai* da multiplicidade das sensações, da percepção imediata, e se fixa em determinados elementos, que vão sendo desdobrados e postos em conexão uns com os outros.

Trilhando os novos caminhos e explorando as novas possibilidades, o conhecimento realiza avanços prodigiosos, porém fica exposto a maiores equívocos. Os erros cometidos empiricamente são limitados e simples; os erros que se cometem com base na elaboração teórica, entretanto, são sutis e complexos.

Se a experiência me mostra que fui vítima de uma ilusão de ótica ou me enganei na apreensão de um som, posso ficar momentaneamente perplexo, mas não terei grandes dificuldades para reconhecer e corrigir o engano. Se, contudo, construí uma interpretação, articulei fatos e idéias, elaborei uma teoria e incorporei o que foi observado a um conjunto de noções organizadas, nas quais tenho confiança, o reconhecimento do equívoco se torna mais delicado e, com frequência, mais doloroso.

O desenvolvimento das ciências depende da teoria, da abstração. Ao mesmo tempo, ele não proporciona ao conhecimento nenhuma garantia de que não haverá descaminhos. E — o que é pior — qualquer falha na construção saudavelmente ambiciosa do conhecimento científico poderá, em princípio, causar transtornos muito superiores aos que costumam ser acarretados pelas deficiências da limitada percepção empírica.

Por isso, um dos campos temáticos mais importantes da filosofia, a teoria do conhecimento, sempre se ocupou, de um modo ou de outro, de algumas das questões que integram a problemática daquilo que, a partir do século XIX, viria a ser designado como ideologia.

Houve numerosos momentos nos quais o conhecimento, voltando-se sobre si mesmo, sentiu-se obrigado a reconhecer seus próprios paradoxos. Alguns pensadores indagaram: como posso saber se sei o que sei, se não posso cotejar o que supostamente sei com o que sou forçado a admitir que não sei?

Ao avançar, o conhecimento tem ampliado seu quadro de referências, seu acervo de informações, mas também tem aumen-

tado tanto seus problemas de organização interna como sua percepção da vastidão da sua ignorância. Quanto mais o sujeito conhece, mais ele se dá conta do quanto desconhece. E foi essa constatação que levou Nicolau de Cusa, no início do Renascimento, a sustentar a idéia da *douta ignorância*, isto é, a tese de que o verdadeiro sábio é o que se sabe ignorante.

Nicolau de Cusa, na verdade, propunha uma nova maneira de se pensar o conhecimento. Ele dizia: não podemos conceber a infinitude em Deus, só podemos lidar com uma concepção humana do infinito, por isso o conhecimento que temos das coisas finitas que compõem o nosso mundo é sempre limitado, imperfeito. Deus é o *Absoluto Máximo*, é absolutamente incomparável, ao passo que no nosso mundo tudo é relativo, nosso conhecimento é obtido por comparação e tropeça inevitavelmente em contradições. Só nos cabe, então, ser humildes, debruçar-nos com modéstia sobre as contradições do mundo (Cusa, 1979).

Além disso, em diversas ocasiões, surgiram, na história da filosofia, reflexões segundo as quais, além das enormes dificuldades intrínsecas da construção do conhecimento, o esforço do conhecer enfrenta, inevitavelmente, pressões deformadoras provenientes de alguns elementos constitutivos da cultura e da sociedade onde o sujeito cognoscente vive.

Uma das reflexões mais vigorosas dedicadas a esse tema, ainda no Renascimento, pode ser encontrada no *Novum Organum*, do inglês Francis Bacon. O pensador britânico, preocupado com a exagerada abstratividade das teorias tradicionais, herdadas da Idade Média, empenhou-se numa enérgica revalorização de um conhecimento que permanecesse mais próximo do nível empírico, da experiência, da observação direta dos fatos. Para ele, era preciso levar os seres humanos ao “trato direto das coisas”, para ajudá-los a se libertar do cipoal de noções falsas que lhes eram inculcadas (e que Bacon chamava de “ídolos”).

De acordo com Bacon, eram quatro as espécies de *ídolos*: os *ídolos da tribo*, os *ídolos da caverna*, os *ídolos do foro* e os *ídolos do teatro*.

Os *ídolos da tribo* eram as conveniências específicas do gênero humano, que os homens acreditam que são, automaticamente, a expressão correta da realidade da natureza e do mundo. Os *ídolos da caverna* eram as conveniências de cada indivíduo como tal, que levam cada pessoa a acreditar que sua opinião tem, naturalmente, validade geral. Os *ídolos do foro* provinham da comunicação entre os indivíduos através da linguagem e da imperfeição das palavras, o que resulta numa adaptação dos homens à inépcia comunicativa.

Por fim, havia os *ídolos do teatro*, resultantes do fato de que todas as idéias — filosóficas, científicas ou meras credences e superstições — chegam à alma crédula da população na forma de “verdades” *encenadas*, sancionadas pela autoridade da tradição e fortalecidas por sua capacidade de simplificar as idéias, tornando-as agradáveis e lisonjeiras para as pessoas.

Embora combata os *ídolos*, Bacon descreve um quadro pouco alentador, que reconhece de maneira bastante realista, nas condições da época, a força colossal de que esses *ídolos* dispõem.

No capítulo 49 do *Novum Organum* se pode ler:

O intelecto humano não é luz pura, pois recebe influência da vontade e dos afetos, donde se pode gerar a ciência que se quer. Pois o homem se inclina a ter por verdade o que prefere. Em vista disso, rejeita as dificuldades, levado pela impaciência da investigação; a sobriedade, porque sofre a esperança; os princípios supremos da natureza, em favor da superstição; a luz da experiência, em favor da arrogância e do orgulho, evitando parecer se ocupar de coisas vis e efêmeras; paradoxos, por respeito à opinião do vulgo. Enfim, inúmeras são as fórmulas pelas quais o sentimento, quase sempre imperceptivelmente, se insinua e afeta o intelecto. (Bacon, 1982)

Outro pensador renascentista que abordou a questão da ideologia sem nomeá-la foi o francês Montaigne, que denunciava a estreiteza ideológica de sua própria cultura, a cultura européia. Observando a conquista da América e o brutal desrespeito com que os conquistadores lidavam com as culturas de outros povos, Montaigne escreveu: “Nós os chamamos de *bárbaros* ou povos do *Novo Mundo*, porém nós os superamos em todos os tipos de barbárie” (Montaigne, *Essais*, I, cap. 31).

Dois séculos mais tarde, outro pensador francês, Diderot, retomou a crítica de Montaigne à presunção do eurocentrismo e procurou aprofundar sua análise do fenômeno, no *Suplemento à viagem de Bougainville*. Diderot sugere que a pretensão de universalidade da cultura dos conquistadores e o comportamento predatório dos europeus no processo da expansão colonial estavam ligados à espinhosa questão da propriedade privada.

No primeiro diálogo do livro, um personagem afirma que os selvagens possuem a terra em comum e por isso levam uma vida mais pacífica que a dos civilizados, já que “toda guerra nasce de uma pretensão comum à mesma propriedade”. E, no segundo diálogo, um velho taitiano recrimina os brancos, dizendo-lhes: “Aqui, tudo é de todos. E vocês chegaram para estabelecer uma diferença entre o *teu* e o *meu*”.

Para um filósofo do *Século das Luzes*, entretanto, ainda não era possível aprofundar a reflexão sobre a complicadíssima relação entre a busca da universalidade no conhecimento, de um lado, e os desejos individuais e interesses particulares, de outro.

O Iluminismo tendia a confiar demais no conhecimento. Os iluministas tendiam a acreditar que todas as questões, em princípio, poderiam ser adequadamente resolvidas no plano da teoria, se recebessem um tratamento teoricamente correto. Para eles, era difícil pensar que mesmo as boas teorias precisam, modestamente, se remeter à vida, à ação, à história.

Havia, na perspectiva dos teóricos das *Luzes*, um robusto otimismo. E não é casual que a palavra *otimismo* tenha surgido na primeira metade do século XVIII. Embora alguns dos *campeões* da causa *ilustrada* tenham sido perseguidos e encarcerados pela repressão, eles tinham confiança no futuro e tendiam a crer que o poder de persuasão da argumentação racional e a difusão de conhecimentos científicos produziriam efeitos devastadores sobre as bases mais resistentes dos males humanos: a ignorância, o preconceito e a superstição.

Essa confiança no que estavam fazendo e no que estavam pensando animava os pensadores nas batalhas que travavam; porém, ao mesmo tempo, lhes atenuava as inquietações, quando se debruçavam sobre si mesmos e se perguntavam sobre a legitimidade e a confiabilidade de seus conhecimentos.

No início do século XIX, essa confiança já passava a sofrer abalos provenientes de tumultos históricos, de mudanças sociais e crises políticas inesperadas, desencadeadas pelos acontecimentos e pelas repercussões da Revolução Francesa. O período napoleônico, com suas guerras, com o recrutamento compulsório em larga escala, agravou esses abalos, atingindo a consciência de amplos setores da população, alterando seu estado de espírito na própria vida cotidiana. As pessoas não conseguiam mais se satisfazer com explicações *racionalistas* tranquilizadoras, ao se verem envolvidas em situações de tensão e incertezas. Ficou mais difícil sustentar os princípios do Iluminismo nos termos em que eram defendidos por seus campeões no século XVIII.

Foi então que Destutt de Tracy, retomando idéias dos *clássicos* das *Luzes*, especialmente de Condillac, publicou seu livro *Elementos de ideologia* (em 1801).

O volume teve considerável repercussão. Nele, Destutt de Tracy concebia a *ideologia* como uma nova disciplina filosófica, que devia incorporar os resultados mais significativos de todas as

outras. Seu raciocínio seguia um caminho que pode ser resumido da seguinte maneira: agimos de acordo com nossos conhecimentos, que se organizam através das idéias; se chegarmos a compreender como se formam essas idéias a partir das sensações, teremos a chave para nos entender e para criar um mundo melhor. A conclusão era: precisamos decompor as idéias até alcançar os elementos sensoriais que as constituem em sua base.

Em sua difusão, a perspectiva derivada dessa concepção do conhecimento foi entendida como a doutrina segundo a qual a consciência era *produto do meio*. A *realidade objetiva* chegava à compreensão dos homens por meio de impressões sensoriais, que depois se complicavam na sofisticação das idéias. À medida que eram capazes de reconstituir esse processo formativo, através da *ideologia*, os homens refletiam com maior fidelidade o real, evitavam os delírios do subjetivismo e podiam se aperfeiçoar, aperfeiçoando o mundo em que viviam.

O autor de *Elementos de ideologia* não estava sozinho; ele integrava um grupo de intelectuais — os *ideólogos* — que se dispunham a prestar aos detentores do poder uma assessoria esclarecedora, orientando-os no sentido de promover o aprimoramento das instituições.

Na época em que os *ideólogos* expunham suas concepções, nos anos que se seguiram à publicação do livro de Destutt de Tracy, quem governava a França era Napoleão Bonaparte. O grupo deu sinais de que desejava ensiná-lo a dirigir o Estado (ao menos foi essa a impressão do imperador). Napoleão enfureceu-se, acusou os *ideólogos* de cultivarem uma “tenebrosa metafísica” e afirmou — em 1812 — que eles não contribuíam para proporcionar aos homens um melhor “conhecimento do coração humano”. Acrescentou, ainda, que, apesar das pretensões que exibia, o grupo não se mostrava atento e receptivo às “lições da história”.

Foi com Napoleão, portanto, que o termo *ideologia* — que havia surgido com sentido exaltadamente positivo — passou a ter acepção asperamente negativa. E essa acepção negativa, afinal, prevaleceu nas décadas seguintes.

Michael Löwy comenta com humor a predominância do sentido atribuído ao termo por Napoleão sobre o sentido que lhe conferiam os *ideólogos*: “como Napoleão tinha mais peso, digamos, ideológico que eles, foi sua maneira de utilizar o termo que teve sucesso na época e que entrou para a linguagem corrente” (Löwy, 1987, p. 12).

Já em Fourier, um dos pioneiros do pensamento socialista, a palavra *ideologia*, embora não seja de uso freqüente nos escritos do idealizador do falanstério, quando eventualmente surge no texto, aparece empregada com a acepção que lhe deu o imperador. Fourier identificava nos 500 mil livros publicados pelos seres humanos uma atuação ideológica deformadora da sensibilidade dos leitores: um discurso *moralista*, pretensamente racional e científico, que caluniava as paixões e dificultava enormemente a compreensão dos homens por eles mesmos.

Fourier escreveu: “Existe uma venda, uma catarata das mais espessas, que cega o espírito humano. Essa catarata se compõe de 500 mil volumes que discursam contra as paixões e contra a atração, em vez de estudá-las” (Fourier, 1970, p. 27).

No desenvolvimento da sua teoria socialista (crítica) das ideologias, Marx pôde ter no seu ponto de partida um termo já reconhecido em seu teor crítico de *denúncia do fenômeno*, graças a Fourier. Não deixa de ser curioso, entretanto, que Fourier tenha aproveitado a reviravolta napoleônica sofrida pelo conceito.

Napoleão, que não era nenhum talento em matéria de filosofia (era uma inteligência filosoficamente medíocre), enxergou um problema bastante sério na relação entre a história e as ambições explicativas desmesuradas dos *ideólogos*. De fato, o projeto de

Destutt de Tracy e de seus companheiros não ajudava os homens do início do século XIX a se abrirem para uma compreensão mais rica e mais profunda dos movimentos mais acelerados e da transformação contraditória das sociedades nas quais estava começando a ser organizado o sistema criado a partir da Revolução Industrial.

Faltava à *ideologia*, tal como os *ideólogos* a propunham, algo que, sintomaticamente, também faltava ao imperador que a repe- lia: a capacidade de se debruçar com espírito *crítico e autocrítico* sobre os conflitos internos do conhecimento humano em ligação com as mudanças históricas.

Algumas indagações precisavam ser formuladas mais incisivamente. As causas das transformações históricas, das modificações na vida social, eram causas exteriores aos homens? Ou eram os homens que faziam a história?

Que homens, afinal, faziam a história? Todos? Alguns? Ou apenas um herói, um espírito iluminado, em cada geração, em cada povo?

Em que elementos de conhecimento os homens podem se apoiar para saber o que lhes cabe fazer em cada situação, ou então para reconhecer seus limites e aprender com seus erros, quando percebem que se equivocaram?

Que garantias podem obter para se certificarem de que não estão se enganando, ainda que de boa-fé, ao elaborar suas im- portantes construções teóricas?

Para passar a uma reflexão mais aprofundada sobre a questão da ideologia, os teóricos imbuídos de espírito crítico radical preci- savam assimilar um pressuposto que ainda não estava disponível nas condições da cultura francesa: uma nova abordagem dos pro- blemas do *sujeito* como construtor do conhecimento (Kant) e como criador da própria realidade conhecida (Hegel).

O termo *sujeito* é mais complexo do que pode parecer à pri- meira vista. Vale a pena recorrer à etimologia, para tentar com-

preendê-lo melhor. A palavra existia no latim medieval, escolásti- co, empregada em contraposição a *objectus*. Em sua origem latina, anterior ao seu uso medieval, *subjectus* é o particípio passado mas- culino do verbo *subjicere* (ou *subicere*), que, entre muitos outros sentidos, significa submeter, subjugar; é composto de *sub* (embaixo) e *jacere* (jogar). *Subjectus*, então, significa arremessado (lança- do) embaixo (*sub*) de algo ou de alguém. Quer dizer: significaria sujeitado, subordinado (posto sob uma ordem) ou subalterno (posto sob o comando de um *alter*, de um outro).

Em sua acepção mais antiga, o termo designava, pois, redução à passividade: o sujeito *sujeitado*. Esse sentido ainda marca a pala- vra francesa *sujet* (que nós traduzimos também por *súdito* em por- tuguês) e marca a palavra inglesa *subject* (que podemos traduzir para o português também como *assunto*, isto é, o tema, a matéria, o *objeto* de um relato ou de uma conversa).

Paralelamente à história da conservação do sentido antigo, entretanto, o termo passou a se firmar com um sentido novo, na linha da distinção entre *sujeito* e *objeto*, já presente em alguns escri- tores latinos e no latim escolástico.

Na passagem do século XVIII para o XIX, na Alemanha, os prin- cipais representantes da filosofia do chamado *idealismo clássico* — Kant e Hegel, sobretudo — enfrentaram com disposição radical o desafio de repensar a relação sujeito/objeto à luz das novas condi- ções históricas, nas quais os indivíduos, em número crescente, esta- vam se reconhecendo como *sujeitos* capazes de se afirmarem sobre os *objetos*, intervindo, de algum modo, no processo histórico da mudança da realidade “objetiva”.

Kant proclamou a originalidade e a importância das conse- quências da sua descoberta, quando a classificou como uma “revo- lução copernicana”. Para ele, todo conhecimento era sempre, e nunca poderia deixar de ser, construção subjetiva. Tratava-se de uma drástica ruptura com a concepção segundo a qual o conheci-

mento poderia ser pensado como uma mera captação, um registro fiel da realidade objetiva por parte do sujeito humano. O sujeito não podia pretender se *apagar* ou se *cancelar* em face do objeto, não podia renunciar a assumir sua subjetividade, não podia tentar eliminar todo e qualquer elemento subjetivo em sua apreensão do real. Cabia-lhe esforçar-se para construir com rigor uma representação da objetividade a partir dele mesmo, sujeito. O que o sujeito poderia fazer para evitar o subjetivismo mais arbitrário era ousar servir-se de sua razão (*sapere aude!*), empenhando-se em compreender-se tal como era, tão objetivamente quanto lhe fosse possível.

Em 1784, Kant sublinhou a necessidade de se pensar o sentido da história como algo que não se revelava à primeira vista e, de fato, situava-se por trás dos movimentos dos indivíduos e dos povos. Era um sentido que não aparecia diretamente no “jogo da liberdade da vontade humana”.

Kant explicava: mesmo quando os sujeitos humanos agem de acordo com um processo derivado de causas objetivas necessárias, um processo que envolve todas as pessoas, eles não podem deixar de agir e pensar como sujeitos, quer dizer, não podem deixar de ter motivações individuais (conforme a caracterização kantiana do fenômeno da “sociabilidade insociável” dos homens).

Nas palavras do próprio Kant:

Os homens, enquanto indivíduos, e mesmo povos inteiros mal se dão conta de que, enquanto perseguem propósitos particulares, cada qual buscando seu próprio proveito, e freqüentemente uns contra os outros, seguem inadvertidamente, como um fio condutor, o propósito da natureza, que lhes é desconhecido, e trabalham para a sua realização. (Kant, 1986, p. 10)

Por um lado, reconhece-se com facilidade o espírito otimista do Iluminismo, sua confiança no poder que a universalidade pos-

sui de sempre prevalecer. Por outro lado, contudo, percebe-se um novo caminho aberto para a abordagem dos problemas da ideologia, através da enérgica revalorização do sujeito no plano da teoria do conhecimento e também através do reconhecimento da autonomia inerente à subjetividade (a autonomia que permite ao movimento subjetivo não ser totalmente absorvido pelos movimentos puramente objetivos).

É sintomática, na formulação de Kant, a idéia de que o *insuprimível* ponto de vista particular *mal se dá conta* da lei universal e a segue *inadvertidamente*. Por força de sua “sociabilidade insociável”, o sujeito humano terá sempre na singularidade (ou na particularidade) um poderoso obstáculo estrutural para se elevar à consciência da universalidade.

Como, afinal, o singular se eleva à universalidade? Como o relativo se eleva ao absoluto?

Hegel, na esteira das discussões desencadeadas pelas idéias expostas por Kant, propõe uma resposta original e ousada para essas perguntas: singular e universal, tal como acontece com relativo e absoluto, são categorias de “determinação reflexiva”. Os dois pólos se pressupõem mutuamente.

Não conseguimos entender isso porque, segundo Hegel, temos uma grande dificuldade para realizar o “esforço do conceito”, isto é, para superar a percepção imediata, para ir além da estreiteza do horizonte do empirismo, no qual a multiplicidade das árvores (cada uma com sua singularidade) nos impede de enxergar a floresta.

A verdade — sustentava o autor da *Fenomenologia do espírito* — é o todo. Mas o todo jamais se entrega de graça, ao primeiro contato, no primeiro encontro, ao recém-chegado. O todo não é ponto de partida, é ponto de chegada. A totalidade é sempre resultado de um processo de totalização, tanto no plano do conhecimento como no plano da realidade, quer dizer, no plano da ação histórica dos homens.

A história da formação e transformação da consciência política se desenvolve em conexão com a história das modificações institucionais práticas. É no movimento conjunto delas que a cidadania se afirma, se consolida, reunindo numa mesma totalidade a diversidade dos cidadãos singulares e a universalidade do serviço livremente prestado ao bem comum.

Hegel caracteriza, na *Filosofia do direito*, três momentos necessários desse movimento: 1) a família, 2) a sociedade civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*) e 3) o Estado, a esfera estatal (Hegel, 1970a).

No primeiro momento, o indivíduo ainda não desenvolveu sua capacidade de tornar-se autônomo, recebe proteção, mas ainda permanece imerso numa esfera demasiado próxima da natureza, isto é, limitada, incompatível com as exigências do seu crescimento.

No segundo momento, o indivíduo, por assim dizer, vai à luta: enfrenta a competição do mercado, aprende a fazer prevalecer seus desejos e interesses particulares, nas condições de uma espécie de guerra generalizada de todos contra todos. O indivíduo aprende a endurecer a pele e o coração, e desenvolve a capacidade racional de planejar e exercer sua independência. Sua razão, contudo, carece de universalidade.

No terceiro momento, finalmente, o indivíduo autônomo reconhece sua pertinência à comunidade e complementa sua liberdade pessoal com a aceitação da necessidade da cooperação fundada sobre a razão. O Estado — afirma Hegel — é um “hieróglifo da razão”: os sujeitos singulares devem aprender a decifrá-lo para ultrapassar os limites dos horizontes da consciência correspondente à sociedade civil-burguesa.

Marx, que chegou a Berlim cerca de cinco anos após a morte de Hegel (que lecionara na universidade da capital da Prússia), entrou em contato com os textos e com alguns discípulos do filóso-

fo, entusiasmou-se com a perspectiva hegeliana, sobretudo com a caracterização realista da sociedade civil-burguesa.

Seis anos mais tarde, entretanto, Marx iniciou um sério ajuste de contas com a filosofia de Hegel, a partir de um questionamento drástico da concepção hegeliana do Estado, recusando-se a aceitar a idéia de que a esfera estatal seria o lugar da realização da universalidade na cidadania e a admitir que o acesso à esfera estatal viabilizaria a superação das distorções ideológicas impostas pelas condições de funcionamento da *bürgerliche Gesellschaft*.

2. A questão da ideologia em Marx

A reflexão de Marx sobre a questão da ideologia passou a se desenvolver criticamente a partir do ajuste de contas com Hegel. Foi na *Crítica do direito público hegeliano*, escrita em Kreuznach, em meados de 1843, que Marx se insurgiu contra o modo de Hegel interpretar a relação do Estado com a sociedade civil. Marx vinha de um período de mais de seis anos de percurso hegeliano, sabia quanto devia ao autor da *Fenomenologia do espírito*, mas se dava conta de que a abordagem da vida política pelo mestre encerrava uma grave distorção, que antes não tinha sido notada.

Na incisiva ruptura com o ponto de vista hegeliano, o futuro autor de *O capital* atribuía-lhe um *formalismo* inaceitável. O Estado, construção dos homens, resultado da atividade concreta deles, era transformado por Hegel numa chave — formal — pela qual se abria a porta para a compreensão do sentido do movimento dos seres humanos. Marx percebeu o equívoco e o apontou: “Não é a Constituição que faz o povo, mas o povo que faz a Constituição” (MEW, I, p. 231).

A situação em que os homens criaram e continuam criando seus Estados torna o equívoco hegeliano compreensível, porque os próprios criadores tropeçam em mil dificuldades e não se reconhecem, efetivamente, no que criaram. O Estado é uma criação de homens divididos, confusos, *alienados*. E foi isso que Marx observou quando escreveu: “O ser humano é o verdadeiro princípio do Estado, mas é o ser humano *não livre*. O Estado, então, é a *democracia da não-liberdade*, a consumação da alienação” (MEW, I, p. 233).

A idéia de uma construção teórica distorcida, porém ligada a uma situação histórica ensejadora de distorção, é, no pensamento de Marx, desde o primeiro momento da sua articulação original, uma idéia que vincula a ideologia à alienação (ou ao estranhamento, se preferirem).

A existência do Estado como um corpo estranho, que submete a sociedade ao seu controle, impondo a sua ordem, é um sintoma da alienação, do estranhamento — quer dizer, do fenômeno que Marx costuma chamar de *Entfremdung*, em alemão — resultante dos movimentos históricos nos quais os seres humanos que compõem a sociedade atuam muito desunidos e perdem a capacidade de se realizar no mundo que estão empenhados em dominar.

É inevitável que, no esforço que fazem para *racionalizar* a atividade que desenvolvem, os indivíduos sejam levados a alimentar a ilusão de um Estado *racional*, adequado à promoção da *lei* no funcionamento da sociedade. Essa maneira de conceber o Estado como lugar onde a *razão* prevalece foi o que Marx, em 1843, criticou mais incisivamente em Hegel. E foi nessa crítica que o pensador socialista se deu conta do que era, de fato, uma construção ideológica.

Marx percebeu com clareza que a concepção hegeliana suavizava, atenuava, a contradição entre a sociedade e o Estado. Nela, os sujeitos humanos eram induzidos a se deixar enquadrar em moldes preconcebidos de *cidadania*, definidos na esfera estatal. Marx

denunciou esse artifício da concepção hegeliana do Estado: “A liberdade *subjetiva* aparece em Hegel como liberdade formal”. E acrescentou que isso acontecia “exatamente porque a liberdade objetiva não é concebida como realização e confirmação da liberdade subjetiva” (MEW, I, p. 265).

Não há dúvida de que Hegel enxergava as tensões existentes na relação entre a “sociedade civil [burguesa]” (a *bürgerliche Gesellschaft*) e o Estado. Marx elogiou-o por sua competência na identificação das contradições. No entanto, aos olhos do filósofo comunista, a perspectiva hegeliana não era suficientemente ampla para observar o movimento geral dessa relação contraditória e encaminhar criticamente o pensamento na direção da superação do quadro constituído. Os horizontes de Hegel permaneciam estrangulados pela ótica da propriedade privada. O ângulo do qual Hegel conseguia olhar para o Estado, afinal, era o ângulo do qual o próprio Estado se via.

O Estado se considera universal, por isso não se dá conta do quanto está envolvido, comprometido com a propriedade privada. Marx escreveu: “Qual é o poder do Estado político sobre a propriedade privada? É o próprio poder da propriedade privada, sua essência trazida à sua existência. E o que resta ao Estado político em oposição a essa essência? A *ilusão* de que é determinante, quando, de fato, é determinado” (MEW, I, p. 305).

Trata-se de uma ilusão ideológica. Os seres humanos que pertencem a sociedades profundamente divididas são levados a misturar e confundir o universal e o particular. Em seus escritos da segunda metade de 1843, Marx insistia em proclamar que esses seres humanos ainda não haviam conseguido se tornar indivíduos de um novo tipo, capazes de compreender a realidade simultaneamente a partir da ótica de suas respectivas singularidades e a partir da ótica do gênero humano.

Nesse período, Marx se apoiava numa concepção de Feuerbach para criticar Hegel e caracterizava, feuerbachianamente, o indivíduo típico da sociedade burguesa como alguém que ainda não era *ein wirkliches Gattungswesen*, isto é, “um verdadeiro ser da sua espécie”. Por quê? Porque ainda era um ser que não conseguia se abrir para a assimilação enriquecedora de tudo que a sua espécie (o gênero humano) podia lhe proporcionar. Ainda estava prisioneiro de um horizonte estreito e, quando tentava se elevar ao nível da universalidade, enrolava-se em abstrações pseudo-universais.

Espicados por interesses particulares dramaticamente poderosos, lançados uns contra os outros na feroz competição em torno da riqueza privada, os indivíduos se confrontam, destrutivamente, na arena do mercado (uma arena que tende a se expandir e começa a abranger a sociedade inteira).

Os indivíduos se estranham uns aos outros, se distanciam uns dos outros. O ensaio de Marx *A questão judaica* fustiga a ilusão de uma universalidade que é pressuposta, porém se acha, em geral, posta fora do alcance das pessoas. Os homens tentam pensar o quadro histórico das condições em que se encontram, procuram alcançar uma visão de conjunto, porém se perdem nas boas intenções (ou naquilo que Marx caracterizava como a abstratividade inócua da religião).

A filosofia que não supera os limites da perspectiva da burguesia se perde num círculo vicioso. Para sair dele, de acordo com Marx, era imprescindível que os filósofos aprofundassem sua crítica e a *radicalizassem*. Em setembro de 1843, quando participava do planejamento de uma revista que seus amigos Moses Hess e Arnold Ruge iam lançar em Paris, Marx propunha uma “crítica implacável, sem peias, a tudo que existe” (em alemão: “eine rücksichtslose Kritik alles Bestehenden”). E explicava: uma crítica sem consideração alguma, quer em relação a seus resultados, quer em relação aos conflitos que terá com os poderes constituídos (MEW, I, p. 344).

Três meses depois, a *radicalização* realizava um avanço sensível, num texto intitulado “Contribuição à crítica da filosofia hegeliana do direito. Uma introdução”.

Marx estava convencido de que a crítica do céu precisava se converter em crítica da terra e não podia ficar no plano especulativo. Estava decidido a ir além de Feuerbach. Sabia que a arma da crítica não podia substituir a crítica feita através das armas, porém tinha consciência de que a teoria, com seu potencial crítico, precisava desempenhar um papel decisivo; e para isso precisava dispor de portadores materiais, quer dizer, precisava sensibilizar setores da sociedade dispostos a acolhê-la, desenvolvê-la na ação, traduzi-la na prática. Qual poderia ser a classe dos sujeitos propensos a agir na direção almejada? Marx concluiu que seria o proletariado.

O proletariado tem sido excluído do sistema da propriedade privada. A burguesia tem monopolizado todas as formas economicamente mais importantes da propriedade e tem impedido que a massa dos trabalhadores participe da posse dos grandes meios de produção. Os males do sistema, então, pesam radicalmente sobre os ombros da classe operária. E ela se vê desafiada a insurgir-se contra o sistema como um todo, de maneira radical.

A filosofia alemã, que em Hegel ainda permanecia presa aos horizontes de classe da burguesia, podia, agora, ampliar seu quadro de referências e radicalizar sua reflexão crítica sobre a sociedade existente e seus aspectos mais insatisfatórios. Podia, em suma, contribuir mais efetivamente para libertar os seres humanos em sua totalidade, beneficiando o gênero humano. “Tal como a filosofia encontra no proletariado suas armas *materiais*, o proletariado encontra na filosofia suas armas *espirituais*.” A emancipação dos homens, segundo Marx, dependia desse encontro: “A cabeça dessa emancipação é a filosofia, seu coração é o proletariado. A filosofia não pode se realizar sem a superação do proletariado, e o proletariado não pode ser superado sem a realização da filosofia” (MEW, I, p. 391).

O movimento operário proporcionava a Marx um ponto de apoio para a crítica radical da sociedade burguesa, uma crítica que Hegel não conseguia fazer. Marx estava convencido de que, sem ir à raiz da alienação, era impossível encaminhar eficazmente a luta para superá-la. Com o movimento operário se tornava possível para o pensamento fundar uma postura revolucionária nova e viabilizar a construção de uma alternativa à sociedade hegemônica pela burguesia. Pela sua inserção na nova ação histórica transformadora, o pensamento podia alcançar uma compreensão da realidade que reagiria às distorções ideológicas e fortaleceria as ações desalienadoras no mundo alienado.

Instalado em Paris, Marx tratou de aprofundar sua reflexão na trilha recém-aberta. Do ângulo dos trabalhadores, procurou elaborar uma original filosofia do trabalho.

O trabalho é a primeira atividade do ser humano como ser humano. É pelo trabalho que passa a existir a contraposição sujeito/objeto. Por sua própria natureza, o trabalho humano se distingue da atividade dos animais. Os animais também produzem, mas o que os guia é o instinto, são as necessidades naturais mais imediatas; os homens, contudo, podem produzir mesmo em condições nas quais não estão pressionados por necessidades físicas imediatas (e, de fato, assegura Marx, só produzem *humanamente* quando estão liberados dessas pressões).

O trabalho é a atividade pela qual o ser humano se criou a si mesmo; pelo trabalho ele transforma o mundo e se transforma. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, Marx escreveu: “Toda a chamada história universal é apenas a produção do ser humano pelo trabalho humano”. A questão crucial com que o filósofo socialista se defrontava, então, era a seguinte: por que o trabalho se transformou numa atividade tão desagradável, tão sofrida, para os trabalhadores? Por que, no trabalho, a força vira impotência, a criação se torna castração, a humanização resulta em desumanização?

Hegel não encarava essa pergunta. Marx o fustiga: “O único trabalho que Hegel conhece e reconhece é o trabalho abstratamente intelectual”. E mais: “Ele só vê o lado positivo, não o negativo do trabalho”. As limitações ideológicas de Hegel, então, não estavam essencialmente no que ele enxergou (Marx sabia que o autor da *Fenomenologia do espírito* havia enxergado coisas importantíssimas). As limitações estavam, sobretudo, no que Hegel *não enxergou*.

Hegel não conseguia extrair todas as conseqüências da idéia de que o ser humano se faz por sua atividade concreta num mundo em que essa atividade é distorcida e degradada. “O homem” — observou Marx — “é o mundo dos homens, o Estado, a sociedade. Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, uma consciência do mundo invertida, porque eles são um mundo invertido” (MEW, I, p. 178). Faltou à filosofia hegeliana uma compreensão dessa *inversão*.

A perspectiva de Hegel não era suficientemente abrangente para que, ao lado do vigor construtivo do trabalho, lhe aparecesse também a causa do drama dos trabalhadores explorados (o *lado noturno* do trabalho).

Empenhado em superar a unilateralidade de seu mestre, Marx mergulhou no exame crítico das condições de trabalho impostas pela sociedade burguesa aos trabalhadores. E iniciou uma prolongada investigação, que haveria de levá-lo à descoberta de que o modo de produção capitalista, correspondente aos interesses vitais da burguesia, reduzia a força de trabalho dos seres humanos à condição de mera mercadoria.

Numa primeira etapa, nos *Manuscritos de 1844*, o pensador comunista analisou o papel do dinheiro: à medida que a sociedade passa a girar em torno do mercado, à medida que se generaliza a produção de mercadorias, todas as coisas vão passando a ser *vendáveis*, o valor delas vai passando a ser medido e pode se traduzir em dinheiro.

O dinheiro, em si mesmo, não é, obviamente, o sujeito desse processo. Como “equivalente universal”, ele servia para agilizar o comércio, facilitar as trocas de mercadorias. Nas condições criadas pela burguesia, entretanto, promoveu-se uma expansão tendencialmente ilimitada dos domínios regidos pelo dinheiro. O dinheiro aparece como o símbolo da mercantilização da vida.

Marx prorrompe em invectivas contra ele: chama-o de “proxeneta universal”, intermediário de encontros venais de todos os tipos, corruptor empenhado em prostituir aqueles que seduz. Acusa-o de usurpar o lugar de Deus e de se tornar “a divindade visível”. O dinheiro destrói as qualidades espirituais, porque as compra. Corrompe os sentimentos, porque é capaz de custear a representação deles ou substituí-los por sucedâneos. Transforma a fidelidade em infidelidade, o amor em ódio, o ódio em amor, a virtude em vício, o vício em virtude, o criado em patrão, o patrão em criado, o burro em sábio e o sábio em burro.

Em seus novos domínios, cada vez mais amplos, o dinheiro é um elemento essencial no funcionamento do “mundo invertido” [*verkehrte Welt*] que embaralha a nossa consciência, trocando valores intrinsecamente qualitativos — valores absolutos, fundamentais para as convicções duradouras que nos permitem orientar nossas vidas — por valores quantificados, sempre relativos e conjunturais.

Enquanto sua esfera permaneceu restrita, o dinheiro não podia produzir todos esses efeitos. Quando, porém, a sociedade capitalista o pôs no centro da sua dinâmica, ele se transformou, segundo Marx, na encarnação das “capacidades alienadas da humanidade” [*das entäusserste Vermögen der Menschheit*]. E passou a agravar enormemente as distorções da ideologia.

Depois de iniciar sua fecunda colaboração com Engels, Marx tratou de aprofundar seus estudos de economia política, ajudado

pelo amigo. Juntos, os dois escreveram *A sagrada família*, em áspera polêmica com os neo-hegelianos Bruno e Edgar Bauer, Szeliga e Jules Faucher, entre outros. Acusaram-nos de conceber a História como uma força que movia os seres humanos, uma espécie de “sujeito metafísico”, que reduziria os “indivíduos humanos” à condição de seus “carregadores” (MEW, II, p. 83).

Insurgindo-se contra essa concepção, Marx e Engels afixaram: “Não é a ‘história’ que se serve dos seres humanos para alcançar os fins dela, como se ela fosse um sujeito à parte”. E acrescentaram: “A história é apenas a atividade dos seres humanos perseguindo os objetivos deles” (MEW, II, p. 98).

Ao subestimarem a importância da atividade concreta dos homens, os neo-hegelianos, na esteira de Hegel, tendiam a ver o movimento dos seres humanos como determinado pelo movimento das idéias. Marx e Engels protestaram contra isso: “As idéias nunca podem executar (*ausführen*) coisa alguma; para que as idéias sejam executadas são necessários seres humanos que ponham em movimento uma força prática” (MEW, II, p. 126).

Os dois pensadores revolucionários acusavam os neo-hegelianos de cultivarem uma “superstição política”: a de que o Estado organizava racionalmente os indivíduos atomizados da sociedade burguesa. Dessa forma, sancionavam a atomização, contribuíam para que ela persistisse, pois atribuíam a um dos fatores dela (o Estado) a tarefa de superá-la. Marx e Engels sabiam que o Estado não pairava acima da sociedade e percebiam que ele abria espaço para o fortalecimento de uma ideologia *individualista*, que induzia as pessoas a minimizarem a interdependência existente entre elas, isto é, incitava os indivíduos a se pensarem descontextualizadamente, fora da história.

O tema da ideologia foi retomado em outro livro que os dois amigos elaboraram em conjunto; e a significação do conceito já tinha se tornado tão notável para eles que o termo apareceu até no

título da obra: *A ideologia alemã*. Nesse novo volume, os autores insistiam na crítica a Bruno Bauer, mas também voltavam suas baterias contra Max Stirner e Ludwig Feuerbach. E já nas primeiras linhas esclareciam um de seus pressupostos essenciais na abordagem dos fenômenos ideológicos: a convicção de que “os seres humanos elaboraram até agora falsas representações a respeito deles mesmos, do que são ou deveriam ser”.

Um pouco adiante, vinha a complementação: “As criações da cabeça deles desbordaram, agigantaram-se sobre a própria cabeça. Criadores, os homens se curvaram diante de suas próprias criações” (MEW, III, p. 13).

Os autores de *A ideologia alemã* ilustram sua crítica às distorções ideológicas da tradição *idealista* subjetiva, que supervaloriza o poder das representações, com um exemplo sarcástico: o de um sujeito que insiste em convencer os outros de que os homens só se afogam porque, ao caírem na água, ficam presos à *idéia* de que são mais pesados que a água. Caso venham a se libertar do *pensamento* do peso, conseguirão flutuar.

A contribuição de Marx à crítica dos representantes da “ideologia alemã” acabou sendo superior à de Engels. Marx considerava os intelectuais alemães, por força das condições históricas específicas e da tradição peculiar, merecedores de uma análise especialmente implacável. Na Alemanha, segundo ele, o atraso em que a sociedade se encontrava tendia a fazer as cabeças pensantes (os “críticos”) caírem na tentação de supor que as desvantagens práticas materiais poderiam ser facilmente compensadas por pretensas vantagens espirituais de natureza especulativa.

Kant e Hegel desenvolveram considerações lúcidas tanto sobre seus conterrâneos como sobre seus contemporâneos, pois sabiam o que se passava no país onde viviam, porém estavam de olhos postos na França e na Inglaterra e escapavam à estreiteza provinciana. Os neo-hegelianos, contudo, não conseguiam pensar

com suficiente radicalidade, não possuíam suficiente espírito crítico e autocrítico; deixavam-se envolver demasiadamente com as ambições paroquiais e com conflitos periféricos, por isso não compreendiam nem o que se passava na Europa nem o que estava acontecendo na própria Alemanha. “A nenhum desses filósofos” — observou Marx — “ocorreu indagar qual pode ser a conexão da filosofia alemã com a realidade alemã, quer dizer, da reflexão crítica com as condições materiais em que vivem os críticos” (MEW, III, p. 20).

Marx mostrava que havia avançado em sua caracterização do que era a ideologia. Deixava claro que, para ele, a ideologia — no essencial — era a expressão da incapacidade de cotejar as idéias com o uso histórico delas, com a sua inserção prática no movimento da sociedade. E se dava conta de que essa incapacidade também precisava ser compreendida historicamente.

No desdobramento da sua argumentação, lemos: “A consciência nunca pode ser uma coisa diferente do ser consciente”. E em seguida:

Quando, em toda ideologia, os seres humanos e suas relações aparecem de cabeça para baixo, como numa “câmara escura”, esse fenômeno também ocorre em função do processo histórico da vida, tal como a inversão dos objetos no negativo das fotografias decorre imediatamente de razões físicas. (MEW, III, p. 26)

Deixemos de lado, por ora, essa aproximação feita pelo filósofo entre a *inversão* da consciência (e do mundo) e a inversão dos objetos nos negativos das fotografias. Depois, voltaremos a ela. No momento, o que nos cabe sublinhar é a tese de que a consciência remete sempre ao ser consciente.

Servindo-se desse fio condutor, Marx concluiu que a possibilidade de que a consciência se iludisse a respeito da sua própria natureza tinha surgido no processo em que os seres conscientes

promoveram a dilaceração do tecido social que os unia. Mais precisamente: tinha surgido com a divisão social do trabalho, com o aparecimento das classes sociais em colisão.

Em suas palavras:

A divisão do trabalho só se torna efetivamente divisão a partir do momento em que se efetua uma cisão entre o trabalho material e o trabalho espiritual. Desse momento em diante, a consciência *pode* se convencer de que é algo distinto de consciência da práxis em realização; pode construir uma *efetiva representação* de algo sem representar *algo efetivo*. Desse momento em diante, a consciência está em condições de se emancipar do mundo e entregar-se à “pura” teoria, teologia, filosofia, moral etc. (MEW, III, p. 31)

O livro dedicado à crítica da *Ideologia alemã* não chegou a ser publicado durante a vida de seus autores e só saiu, na íntegra, em 1931. Nos originais, à margem do trecho que acabamos de transcrever, Marx anotou: os primeiros especialistas no trabalho espiritual foram os sacerdotes, “a primeira forma dos ideólogos”.

A origem remota da ideologia, então, estaria na divisão social do trabalho, ou, o que é a mesma coisa, na propriedade privada. Marx é explícito nessa equiparação: “Divisão do trabalho e propriedade privada são expressões idênticas; o que uma diz sobre a atividade é o que a outra diz sobre o produto da atividade” (MEW, III, p. 32).

A distorção ideológica derivaria, assim, da fragmentação da comunidade humana, do fato de os homens não atuarem juntos. A atividade do homem “se torna para ele um poder estranho, que se contrapõe a ele e o subjugua, em vez de ser por ele dominado” (MEW, III, p. 33). Os seres humanos não podem se reconhecer coletivamente, de maneira imediata, no que fazem. E é a partir desse “estra-

nhamento” que o Estado se estrutura como “figura independente” e assume o caráter de uma “comunidade ilusória”.

Em Marx, portanto, se encaminha uma alternativa para Hegel: uma explicação para o fato de que o Estado não poderia ser o lugar da razão. O Estado, afinal, era construído no interior de uma sociedade cindida e nascia comprometido com a cisão; seus movimentos eram inevitavelmente influenciados pelas idéias e representações dos setores privilegiados da sociedade.

As idéias da classe dominante — sustentava o filósofo — são, em cada época, as idéias dominantes. Quer dizer: a classe que possui o poder *material* na sociedade possui ao mesmo tempo o poder *espiritual*. A classe que dispõe dos meios da produção material também dispõe dos meios da produção espiritual. (MEW, III, p. 46)

Um pouco adiante, Marx extraiu outra conseqüência da divisão social do trabalho e constatou que o exercício do poder espiritual exigia que a própria classe dominante se dividisse. A classe dominante abria espaço no seu interior para que alguns “pensadores” (os “ideólogos ativos”) se dedicassem a elaborar as representações adequadas à classe (incluindo nelas as ilusões necessárias). Esses “pensadores” são aceitos pelos membros economicamente mais ativos da classe dominante porque se desincumbem de uma função necessária; cabe-lhes apresentar o interesse da classe como interesse comum a todos os integrantes da sociedade. Para isso, eles devem “conferir a suas idéias a forma da universalidade, apresentando-as como as únicas idéias plenamente válidas e razoáveis” (MEW, III, p. 47).

Para se desincumbirem eficazmente de sua tarefa, os “pensadores” ou “teóricos” precisam acreditar no que fazem; precisam estar convencidos de que estão construindo um conhecimento plenamente verdadeiro. Precisam buscar — sinceramente — a uni-

versalidade. E isso confere aos produtos que elaboram a preciosa possibilidade de chegarem a alcançar *algum conhecimento real importante*.

Compreende-se, portanto, que Marx tenha se dedicado a fundo a estudar construções culturais que ele sabia serem ideológicas, como a filosofia de Hegel, as teorias econômicas de Adam Smith e de David Ricardo ou os romances de Balzac (autor legitimista e católico sobre o qual Marx chegou a pensar em escrever um ensaio). Nas obras desses *ideólogos*, cuja perspectiva se limitava aos horizontes da burguesia, o pensador socialista encontrava magníficos elementos de conhecimento, que o ajudavam a refletir criticamente sobre a sociedade do seu tempo. Em sua abordagem das construções culturais estava presente o cuidado de incorporar ao movimento do pensamento crítico, revolucionário, quaisquer elementos que, embora provenientes das obras de autores de inspiração conservadora, proporcionassem conhecimentos mais fecundos do que as banalidades eventualmente encontráveis nos escritos de autores mais progressistas.

Para Marx, então, a distorção ideológica não se reduzia a uma racionalização cínica, grosseira, tosca, bisonha ou canhestra dos interesses de uma determinada classe ou de um determinado grupo. Muitas vezes ela falseia as proporções na visão do conjunto ou deforma o sentido global do movimento de uma totalidade, no entanto respeita a riqueza dos fenômenos que aparecem nos pormenores.

No seu ensaio sobre *O dezoito brumário de Luís Napoleão*, Marx enfatizou sua convicção de que freqüentemente, em situações decisivas, os indivíduos agem sem intenção criminosa, sem *dolo*, ao adotar um modo de pensar ideologicamente distorcido.

Sobre as diferentes formas de propriedade, sobre as condições sociais, erige-se uma inteira supra-estrutura integrada por maneiras

de sentir, ilusões, maneiras de pensar, concepções de vida distintas e diversamente constituídas. A classe inteira as cria e as forma sobre a base de suas condições materiais e das relações sociais correspondentes. O indivíduo isolado que as assimila pela tradição e pela educação pode imaginar que elas constituem suas próprias motivações, o ponto de partida da sua ação. (MEW, VIII, p. 139)

Mais adiante, comentando a atuação dos deputados pequeno-burgueses da chamada *Nova Montanha*, Marx advertia:

Não se deve ter a concepção estreita de que a pequena burguesia por princípio quer impor um interesse de classe egoísta. Ela crê, ao contrário, que as condições *particulares* da sua libertação são as condições *gerais* sem as quais a sociedade moderna não pode ser salva, nem a luta de classes pode ser evitada. Também não se deve imaginar que os representantes democráticos sejam todos *shopkeepers* ou admiradores dos lojistas. Por sua formação e situação individual, podem estar tão distanciados deles como o céu da terra. O que os torna representantes da pequena burguesia é o fato de que não conseguem ultrapassar no pensamento os limites que a pequena burguesia não consegue ultrapassar na vida. Por conseguinte, são impedidos a se defrontar teoricamente com os mesmos problemas e as mesmas soluções com que o interesse material e a situação social obrigam a pequena burguesia a se defrontar. E essa é, em geral, a relação existente entre os *representantes políticos e literários* de uma classe e a classe por eles representada. (MEW, VIII, pp. 141-2)

Os representantes políticos de uma classe podem alcançar níveis excepcionalmente elevados de eficiência em suas ações históricas, apesar das limitações de seus horizontes ideológicos. Os representantes literários podem produzir expressões vigorosas, dignas de admiração irrestrita, apesar das limitações de seus hori-

zontes ideológicos. Como admirador das epopéias de Homero, das tragédias de Ésquilo e de Sófocles, do teatro de Shakespeare, Marx sabia quanto seria vã e ridícula qualquer tentativa de desqualificar esses autores através da invocação das marcas deixadas pela ideologia em suas obras.

Também no exame das categorias e dos conceitos mais abstratos do pensamento filosófico, Marx reconhecia a capacidade de tais construções perdurarem e, ao ser compreendidas por pessoas de outros tempos e de outras culturas, demonstrarem sua universalidade. O que o autor de *O capital* não podia admitir era que esses conceitos e essas categorias capazes de perdurar fossem postos *fora* da história. Para o pensador comunista, era evidente que eles perduravam *na* história.

Na Introdução geral à *Crítica da economia política*, pode-se ler a afirmação de que “mesmo as categorias abstratas, apesar da sua validade para todas as épocas — por causa da sua abstração —, na determinação dessa abstração mostram que são produtos de relações históricas e possuem sua plena validade no âmbito dessas relações” (MEW, XIII, p. 636).

Na perspectiva de Marx, as discussões a respeito da universalidade e da singularidade, ou a respeito do duradouro e do efêmero deveriam se articular com o tema dos *valores*, quer dizer, deveriam levar em conta a existência de valores distintos conferidos pelos seres humanos ao que lhes convém momentânea ou circunstancialmente e ao que significa muito para eles, em geral, e é reconhecido como importante para a humanidade.

Na *Contribuição à crítica da economia política*, Marx já trabalhava com dois conceitos que vieram a ser retomados, depois, em *O capital*: valor de uso e valor de troca. O valor de uso, tal como ele o concebia, era, por sua própria essência, subjetivo e qualitativo. É o valor que se realiza quando o ser humano vive a experiência de servir-se de alguma coisa. O valor de troca, ao contrário, é quanti-

tativo e se define no âmbito mais acentuadamente objetivo das relações sociais.

Essa distinção era fundamental para Marx. Ele escrevia: “Como criador de valores de uso, como atividade útil, o trabalho é uma condição de existência do ser humano, independente de todas as formas de sociedade, uma necessidade natural eterna do metabolismo do ser humano com a natureza, uma mediação da vida humana” (MEW, XIII, p. 57). Em seguida, contudo, advertia: o trabalho não cria só valores de uso; ele cria igualmente coisas para serem trocadas. Numa sociedade como a nossa, a esmagadora maioria das coisas criadas pelo trabalho humano é feita para ser vendida, para ser comprada.

O valor de troca; de fato, vem se expandindo. Sem dúvida, ele não elimina o valor de uso, já que, para que uma coisa venha a ser comprada, é preciso que ela tenha valor de uso para alguém. Mas a expansão do valor de troca obscurece a percepção do valor de uso. Nas condições em que a sociedade contemporânea funciona, as pessoas são induzidas a fixar a atenção delas nos movimentos frenéticos da compra e venda das mercadorias.

No *Capital*, Marx retomou — dando-lhes nova formulação — as observações que havia feito algumas décadas antes, nos *Manuscritos de 1844*, sobre o dinheiro. Relembrou que, de equivalente universal destinado a agilizar a troca de mercadorias, o dinheiro acabara se tornando a expressão de uma invasão de todas as esferas da existência humana, pondo *preço* em todas as coisas, quantificando tudo.

Com o capitalismo, o dinheiro passa a ser encarado como um poder capaz de substituir todos os valores, ocupando o lugar deles. Marx notou, entretanto, que o dinheiro não é e não pode ser, efetivamente, um valor. Por quê? Porque o dinheiro sempre quantifica algo que o seu possuidor pode comprar, quer dizer, o dinheiro sem-

pre aponta para algo *fora dele*, para alguma coisa que *não é ele*, que o sujeito pode comprar *por meio dele*.

A sociedade burguesa gira, de maneira tendencialmente exclusiva, em torno da dinâmica — cheia de incertezas — do mercado. Os seres humanos, confusos, inseguros, podem não saber ao certo o que desejam, podem não reconhecer os valores de uso que lhes convêm, mas tratam de adquirir valores de troca suficientes, dinheiro bastante, para poderem comprar o que vierem a desejar (qualquer que seja a coisa desejada).

Em tais condições, com a vida posta sob o comando quase incontrastado do valor de troca, as mercadorias assumem “sutilezas metafísicas e caprichos teológicos” (MEW, XXIII, p. 85). Surge o que Marx chamou de “o fetichismo da mercadoria”.

As mercadorias parecem ter vida própria, dão a impressão de se moverem por si mesmas. Nossos olhos são condicionados para enxergarem coisas que se movimentam, objetos por trás dos quais desaparecem os sujeitos que promovem os deslocamentos. A própria linguagem cotidiana reforça o condicionamento, quando nos leva a dizer: o pão subiu, a manteiga baixou, o açúcar sumiu, o leite melhorou, os fósforos pioraram etc.

Difundem-se por toda parte e com insistência as imagens de uma objetividade ilusória, que encobre e mascara a presença da subjetividade, quer dizer, disfarça a realidade das iniciativas contraditórias e das motivações contrastantes de seres humanos divididos.

Passa a ser muito mais difícil para os seres humanos realizar avanços na compreensão de suas ações. “Seu próprio movimento social possui para eles a forma de um movimento de coisas, sob cujo controle se acham, ao invés de controlá-las” (MEW, XXIII, p. 89). São impelidos a agir sem poder ter plena consciência da ação que empreendem. E é no contexto dessa reflexão que Marx escreve uma de suas frases mais conhecidas, citadíssima como caracterização da situação criada pela ideologia: *Sie wissen es nicht, aber sie tun es*.

Traduzindo: “Não sabem o que estão fazendo, mas fazem-no” (MEW, XXIII, p. 88).

O processo envolve a sociedade inteira. A crescente imposição de procedimentos quantificadores e de critérios quantitativos impede que as pessoas reconheçam a importância dos fenômenos qualitativos inelimináveis que permeiam a existência delas. O valor de uso, acuado pela proliferação dos preços, é forçado a recuar para uma quase-clandestinidade. “Coisas que em si e para si não são mercadorias, como, por exemplo, consciência, honra etc., podem ser vendidas por seus donos por dinheiro; e assim, através do preço, adquirem a forma da mercadoria” (MEW, XXIII, p. 117).

À medida que vai reduzindo tudo (ou quase tudo) a mercadoria, o sistema engendrado pela burguesia chegou — com inegável coerência lógica — a transformar a própria força humana de trabalho em objeto de compra e venda.

Com a força de trabalho é a criatividade do sujeito humano que é comercializada. É o poder do homem de acrescentar valor à matéria-prima que lhe é submetida que é posto no balcão para ser negociado. O trabalhador é forçado a vender sua *mercadoria* ao capitalista, que lhe impõe o preço ao comprá-la.

O trabalhador dispõe de um “dom natural”, que é a sua força de trabalho, que lhe permite “conservar e aumentar o valor” da matéria-prima. Segundo Marx, é “um dom que não custa nada para o trabalhador, mas traz grandes vantagens para o capitalista” (MEW, XXIII, p. 221). Por quê? Porque o capitalista compra a força de trabalho, explora seu *valor de uso*, extrai dela a mais-valia e só paga ao trabalhador um salário correspondente ao *valor de troca* que tinha, no mercado, no momento em que foi vendida, isto é, *antes de ser usada e de criar valor*.

O conteúdo altamente *explosivo* dessas concepções e a postura deliberadamente polêmica de Marx — e de Engels, que o acom-

panhava em suas batalhas — explicam por que os dois pensadores comunistas enfrentaram tantas e tão apaixonadas objeções.

A trajetória de Marx e Engels foi marcada por ásperas controvérsias. A perspectiva deles foi questionada não só por teóricos conservadores comprometidos com os horizontes da burguesia, mas também por escritores progressistas e ativistas e líderes socialistas, ligados ao movimento operário, que os achavam demasiado radicais ou autoritários.

As críticas formuladas por seus contraditores os levavam, por vezes, a expor com ênfase excessiva alguns aspectos de suas concepções (aqueles que se prestavam melhor às exigências imediatas da discussão), deixando um pouco de lado outros aspectos, que não tinham tanta serventia direta como arma de combate.

Na conceituação da ideologia, por exemplo, alguns textos dos dois autores do *Manifesto comunista* sublinham com certa unilateralidade, em função das necessidades do combate, a dimensão da falsa consciência.

Engels, numa carta a Franz Mehring — empenhado em educar a curto prazo o crítico alemão, no espírito da militância socialista mais combativa —, escreveu: “A ideologia é um processo que o chamado pensador executa certamente com consciência, mas com uma *falsa consciência*. As verdadeiras forças motrizes que o motivam permanecem ignoradas; de outra forma, não se trataria de um processo ideológico”.

Se nos detemos no exame da frase, observamos que a ideologia é um processo e reconhecemos que quem o executa é um sujeito movido por uma falsa consciência, porém não podemos deixar de levar em conta, também, que o processo da ideologia é *maior* do que a falsa consciência, que ele *não se reduz* à falsa consciência, já que incorpora necessariamente em seu movimento conhecimentos verdadeiros.

Como Engels não alertava seus leitores para essa constatação (que já havia sido feita por Marx), sua frase comportava uma leitura simplificadoras, que escorregava para a identificação de ideologia e falsa consciência.

Uma leitura fecunda de Marx e Engels não pode deixar de se empenhar em compreender as idéias que cada um deles formulou no contexto em que tais idéias foram formuladas. Os conceitos se ligam a avaliações que, por sua vez, nos remetem a circunstâncias específicas, de modo que mesmo as teorias mais abstratas podem precisar de observações capazes de relacioná-las a um quadro de referências historicamente concreto.

Quando Marx comparou a *inversão* acarretada pela representação ideológica à *inversão* promovida pela técnica da fotografia na câmara escura (nos negativos), ele não estava caracterizando com rigor científico a *estrutura* do funcionamento da ideologia; estava apenas recorrendo a uma imagem sugestiva, que lhe foi inspirada por uma invenção muito recente, que na época exercia poderoso fascínio sobre as pessoas (inclusive sobre o próprio Marx).

As distorções ideológicas não se deixam explicar mediante o emprego de uma fórmula extraída da física, da óptica. Os problemas concernentes à ideologia nos remetem a um processo complicadíssimo.

O que Marx fez com o seu conceito de ideologia foi justamente chamar a atenção dos seus contemporâneos (e das várias gerações que se seguiram, até os nossos dias) para uma questão de enorme importância e que talvez não comporte uma solução cabal e conclusiva, nem a curto, nem a médio prazo.

Ao conceito de ideologia elaborado por Marx se aplica, perfeitamente, o que Adorno disse mais tarde a respeito dos termos filosóficos: "Todo termo filosófico é a cicatriz de um problema irresolvido" (Adorno, 1973).

3. A questão da ideologia entre os marxistas do início do século XX

Alguns aspectos do pensamento de Marx não foram bem compreendidos sequer por seus seguidores e simpatizantes. Quando Marx morreu, em 1883, ainda ficou Engels, que sobreviveu até 1895 e se serviu de sua autoridade para defender a perspectiva teórica do seu amigo contra a proliferação de mal-entendidos e de adulterações. Após a morte de Engels, contudo, a situação se agravou. Mesmo teóricos socialistas talentosos, agindo de boa-fé, deixavam transparecer uma imensa dificuldade em assimilar a dimensão mais acentuadamente dialética da concepção da história do autor de *O dezoito brumário*.

Mais tarde, no início da guerra de 1914-8, Lenin, exilado na Suíça, anotaria em seus *Cadernos filosóficos* uma observação extraordinariamente aguda: a de que era impossível alguém compreender o primeiro volume de *O capital* de Marx sem ter estudado a fundo a *Lógica* de Hegel. E concluiria: como até então (1914) nenhum marxista havia estudado a fundo a *Lógica* de Hegel, impunha-se o reconhecimento de que, quase cinquenta anos após sua