

Ideologia e crítica ontológica em *O Capital* de Marx

Rodrigo Delpupo Monfardini (UFF) *

Resumo: O objetivo do artigo é defender a existência de um conceito de ideologia em *O Capital* de Marx. A hipótese é que, como ideologia em Marx e Engels é uma forma de conhecimento (ou forma de consciência) socialmente difundida que estabelece uma hierarquia de valores e orienta a ação dos indivíduos, pode-se defender a existência de um conceito de ideologia também na crítica da economia política feita por Marx. Isso porque como a realidade social gera um conjunto de necessidades entre as quais estão incluídas as ideias, qualquer conjunto de crenças afirmativas de determinada realidade podem ser consideradas ideologias.

Palavras-chave: ideologia; crítica ontológica; ética; Lukács; Marx

Abstract: The aim of this paper is to defend the existence of a concept of ideology in Marx's Capital. The hypothesis is that, as an ideology in Marx and Engels is a form of knowledge (or form of consciousness) socially widespread establishing a hierarchy of values and guides the actions of individuals, it can be argued that there is a concept of ideology also in critique of political economy by Marx. That's because as the social reality generates a set of requirements among which are included the ideas, any set of affirmative beliefs of a certain reality ideologies can be considered.

Keywords: ideology; ontological critique; ethics; Lukacs; Marx

Área ANPEC: Área 2 – Economia Política

JEL: B14 - Socialist; Marxist

* Professor do departamento de ciências econômicas da Universidade Federal Fluminense no Polo de Campos dos Goytacazes e membro do grupo de pesquisa *Teoria Social e Crítica Ontológica* (UFF). E-mail: rodrigodelpupo@gmail.com

Introdução

É relativamente simples argumentar que existe um conceito de ideologia em *A Ideologia Alemã*. Todavia, um papel tão explícito desse conceito não está presente em *O Capital*. Como se pode, então, afirmar que o procedimento de crítica é análogo nas duas obras?

Defenderemos neste artigo que apesar de não haver menção explícita ao conceito de ideologia em *O Capital*, o seu conteúdo não só está presente na análise dessa obra como também é decisivo na apreensão do objeto sob análise, qual seja, o modo de produção capitalista. Para defender essa tese, na próxima seção faremos um breve histórico do conceito de ideologia, que servirá de ponto de partida para avaliarmos qual o conceito de ideologia em Marx. Na seção seguinte trataremos do método de análise utilizado por Marx pelo menos desde *A Ideologia Alemã*, que Lukács chama de crítica ontológica, pois a partir dele será possível traçar o papel da ideologia dentro da crítica da Economia Política realizada por Marx. Já na terceira seção faremos um breve comentário sobre o campo da ética, que na nossa formulação possui uma conexão muito direta com o conceito de ideologia. E, por fim, na quarta e última seção, faremos a nossa formulação sobre o conceito de ideologia em Marx, nos baseando predominantemente em *A Ideologia Alemã*, mas buscando igualmente apontar como o conteúdo desse conceito está presente também em *O Capital*.

1 Breve histórico do conceito de ideologia

Há vários conceitos de ideologia entre os autores que trabalham o tema. Terry Eagleton, por exemplo, identificou seis conceitos diferentes (1997, pp. 38-40), e Leandro Konder, um dos autores mais conhecidos nesse tema no Brasil, afirma que a multiplicidade de conceitos o faz não se propor a uma interpretação do conceito, mas a discutir em torno da “questão da ideologia” (2002, pp. 9-10). Seguindo a sugestão de Eagleton de que as diferentes concepções de ideologia se baseiam em diferentes aspectos do problema, o que faremos na presente seção para nos mover nesse conjunto de abordagens é apresentar um pequeno histórico do conceito e do surgimento dessas diversas dimensões para, nas seções seguintes, tomar especificamente os aspectos que consideramos decisivos para comparar os procedimentos críticos em *A Ideologia Alemã* e *O Capital*.

No nosso pequeno histórico do conceito nos valeremos principalmente das resenhas de Jorge Larraín, da qual tomaremos o período pré-iluminista, e de Terry Eagleton, da qual tomaremos principalmente o período a partir do iluminismo. Nessa resenha dos dois autores o nosso destaque será a relação entre mudança histórica e mudança teórica, defendendo que a mudança da sociedade é a base real (ontológica) da identificação de novas dimensões dessa própria sociedade em mudança. Nesse sentido, aqui ilustraremos o truísmo de que o conceito de ideologia captura determinadas dimensões da sociedade apenas na medida em que essa mesma sociedade possibilite ser idealmente apreendida nessas dimensões. Dessa formulação, aparentemente irrefutável, deduz-se que a própria historicidade do conceito de ideologia teria como base a historicidade da sociedade, e não uma mudança restrita exclusivamente ao âmbito da estrutura das ideias¹.

¹ Sobre a conexão entre história real e evolução das ideias, Marx e Engels defendem, a certa altura de *A Ideologia Alemã*, que as ideias não possuem uma história própria, autônoma com relação à história da sociedade, que é sua base real. E defendem também que, nessa formulação, postular a existência de uma história autônoma das ideias é mais uma dimensão da perspectiva idealista. Isso ocorre, por exemplo, quando atacam a formulação dos idealistas alemães segundo a qual as ideias são a base da sociedade (*ipsis litteris* a tese de que “na história as ideias sempre dominam”). Ali, Marx e Engels destacam que um dos passos do procedimento dos idealistas é o seguinte: “Deve-se colocar uma ordem nessa dominação das ideias, demonstrar uma conexão mística entre as ideias sucessivamente dominantes, o que pode ser levado a efeito concebendo-as como ‘autodeterminações do conceito’ (o que é possível porque essas ideias, por meio de sua base empírica, estão realmente em conexão entre si e porque, concebidas como meras ideias, se tornam autodiferenciações, diferenças estabelecidas pelo pensamento). (2007, p. 50)”

Quando se trata de ideologia há debate a respeito não só de qual o conceito, mas também de quando ele teria se originado: apesar de o primeiro autor a formular o termo “ideologia” ser Destutt de Tracy no final do século XIX (no período da Revolução Francesa), há quem defenda que formulações sobre o conteúdo desse conceito vêm de muito antes. Jorge Larraín (2007), por exemplo, afirma que “Nicolau Maquiavel (1469-1527) [...] [ainda que não use o termo] é talvez o primeiro autor a tratar assuntos diretamente conectados com fenômenos ideológicos (p. 10)”. Razões apontadas para isso são a vinculação, por parte de Maquiavel, da parcialidade dos juízos humanos a apetites e interesses, do pensamento religioso ao poder e à dominação (tema recorrente nas discussões sobre o conceito de ideologia) e suas considerações sobre o uso da fraude para manter o poder político (pp. 11-12).

Algo interessante a notar é que na leitura de Larraín o tratamento do conteúdo do conceito de ideologia anterior a Destutt de Tracy passa na sua maior parte por autores de teoria política, como Hobbes, Locke e iluministas franceses como Helvetius e D’Holbach, o que ilustra a importância atribuída à dimensão política do conceito de ideologia². Aliás, essa consideração do papel da esfera política está presente também em Marx e Engels, como mostram suas conhecidas contraposições entre Estado e sociedade civil. O seguinte comentário, por exemplo, ilustra a sua posição a respeito da ilusão de considerar a esfera estatal como prioritária nas mudanças na sociedade:

A forma de intercâmbio, condicionada pelas forças de produção existentes em todos os estágios históricos precedentes e que, por seu turno, as condiciona, é a *sociedade civil*; esta, como se deduz do que foi dito acima, tem por pressuposto e fundamento a família simples e a família composta, a assim chamada tribo, cujas determinações mais precisas foram expostas anteriormente. Aqui já se mostra que essa sociedade civil é o verdadeiro foco e cenário de toda a história, e quão absurda é a concepção histórica anterior que descuidava das relações reais, limitando-se às pomposas ações dos príncipes e dos Estados. (MARX & ENGELS, 2007, p. 39, *itálicos no original*)

Absurda ou não a posição que se limita às ações da esfera do Estado, a esfera política possui uma projeção tamanha que é amplamente trabalhada por Marx e Engels e permanece, hoje, como uma dimensão decisiva do conceito de ideologia (basta lembrar como Marx e Engels frequentemente conectam ideologia e luta de classes). Por isso, um comentário sobre a dimensão política da ideologia será útil para o que será desenvolvido mais à frente.

Para que uma teoria da política seja possível é necessário que o campo do político torne-se relativamente autônomo de outros campos da sociedade, como o campo econômico e o campo religioso. E autonomia do campo político significa, entre outras coisas, a existência de indivíduos cuja função prioritária é política (e não econômica ou religiosa, por exemplo). Essa situação ocorre no período que vai do século XVI ao XVIII em regiões como o norte da península italiana, a França e a Inglaterra, quando não há mais o domínio absoluto da nobreza, que na Idade Média concentrava ao mesmo tempo a função de direção política e a função de organização da produção (basta lembrar que naquele período um indivíduo somente possuía poder político na medida em que concentrava terras, e os próprios reis da Idade Média só possuíam grande poder quando possuíam grande domínio sobre terras). Nessas regiões o poder político se autonomiza e enfrenta problemas específicos que exigem resposta no nível teórico, primeiro na península italiana da virada do século XV para o XVI (em que as várias repúblicas possuíam um governo instável, sujeitos a frequentes golpes de Estado), depois na Inglaterra do século XVII (assolada por décadas de guerra civil) e

Um raciocínio análogo ao da ausência de história própria das ideias pode ser encontrado mais adiante em *A Ideologia Alemã*, no qual se aponta, *en passant*, que “[n]ão se pode esquecer que o direito, tal como a religião, não tem uma história própria. (ibid., p. 76)”

Digno de nota, ainda, é a possibilidade de defender que essa crítica à existência de uma história autônoma das ideias se vale de um procedimento compatível com a crítica ontológica, apresentada no seção 2: é realizada a crítica lógico-gnosiológica de “colocar uma ordem nessa dominação das ideias” e são apresentadas as bases reais desse tipo de compreensão (“ideias, por meio de sua base empírica, estão realmente em conexão entre si”).

² Como indicaremos nas próximas páginas, mesmo na crítica à religião, que é extensamente realizada por autores do Iluminismo, trata-se do poder que a religião confere a determinado grupo na esfera estatal.

então na França do século XVIII (na qual o poder político, em mãos da aristocracia, é disputado pela burguesia)³.

A ascensão da burguesia é acompanhada das novas práticas dessa classe e, portanto, de suas novas necessidades, como uma nova ética (uma ética do trabalho, num primeiro momento, e uma ética da liberdade e da igualdade, num segundo), uma nova prática política e uma nova formulação sobre o conhecimento do mundo que desse suporte a essas práticas. Na nova formulação sobre o conhecimento do mundo encontrava-se não só uma formulação sobre o conhecimento do campo político mas também uma nova filosofia, separada da teologia⁴, e um conjunto de ciências da natureza que vinha se autonomizando em relação a essa nova filosofia e atendia a necessidades práticas de intervenção no mundo. Como nas ciências da natureza o objetivo não era escolástico ou contemplativo, mas prático, tornava-se necessário um método que eliminasse incertezas e garantisse um conhecimento seguro. E como a teoria política surge nesse mesmo período de autonomização das ciências da natureza, Larraín acredita que a discussão sobre o problema das ideias falsas que circulam no discurso político está ligada ao progresso das ciências naturais no período:

A oposição política à aristocracia rural foi acompanhada por uma crítica de suas justificativas escolásticas do exercício do poder. À nova ética burguesa do trabalho, que se opunha à sociedade servil medieval, correspondeu um novo enfoque científico e crítico que enfatizava o conhecimento prático da natureza. A contemplação foi substituída pelo conhecimento como produção; a ordem hierárquica e teocrática das essências, passivamente aceitas, foi substituída pelo enfoque crítico que buscava na própria razão do ser humano e em seu domínio da natureza o novo critério de verdade. Desde o princípio, portanto, a problemática da ideologia emergiu em estreita conexão tanto com a prática política como com o desenvolvimento da ciência. (LARRAÍN, 2007, pp. 9-10)

No âmbito da política, Maquiavel, por exemplo, é considerado por Larraín não só um teórico político, mas um representante da burguesia nascente⁵ e de suas necessidades políticas que exigiam formulações ligadas não somente à justificativa (escolástica, se fosse o caso) de quem detém o poder, mas exigiam também formulações sobre as necessidades *práticas* no âmbito da política. Já no âmbito da filosofia, campo que foi se autonomizando em relação à teologia, Larraín destaca que há uma preocupação em afastar todos aqueles elementos que impossibilitam um conhecimento seguro do mundo. Por isso, pode-se dizer que enquanto no âmbito da política as formulações falsas são tomadas como necessárias à prática, no âmbito do conhecimento da natureza a prática requer um conhecimento seguro e, por isso, o que se buscava naquele momento era afastar os elementos que distorciam o conhecimento do mundo.

O desenvolvimento do comércio, a troca em dinheiro, a educação secularizada, as cidades, etc., conduzem a uma nova consideração do conhecimento em sua perspectiva histórica e social. Um conhecimento preciso e sem preconceitos da natureza é necessário para seu domínio prático, e isso chega a ser a preocupação central dos intelectuais. [...] Essa é a razão pela qual [...] o nascimento da ciência vem necessariamente acompanhado de uma crítica dos métodos antiquados de conhecimento. (ibid., p. 12)

Até o momento se vem destacando que a causa da formação do conteúdo do conceito de ideologia é a emergência da classe burguesa, com suas práticas e com suas necessidades. Essa emergência é a base real (ontológica) de uma teoria política de determinado tipo, de uma filosofia separada da teologia, de uma ciência que vai tornando-se autônoma e, ainda mais importante para o tema do qual estamos tratando, é a base real de uma determinada concepção sobre as origens das falsas ideias. No entanto, em cada momento histórico a causa identificada para as falsas ideias é diferente: enquanto Maquiavel, por exemplo, está

³ Sobre a relação entre necessidades reais no campo político e a formação de teorias políticas para o caso da França em particular, Marx e Engels afirmam em *A Ideologia Alemã*: “numa época e num país em que o poder monárquico, a aristocracia e a burguesia lutam entre si pela dominação, onde portanto a dominação está dividida, aparece como ideia dominante a doutrina da separação dos poderes, enunciada então como uma ‘lei eterna’. (2007, p. 47)”

⁴ Larraín (2007) destaca que já no século XVII Francis Bacon defendia que uma clara separação entre teologia e filosofia possibilitaria um maior avanço da ciência (p. 13).

⁵ Em nota de rodapé, Larraín (2007) cita o seguinte trecho de Maquiavel, que na sua opinião “é indicativa do novo espírito crítico burguês (p. 10)”: “eu afirmaria que o termo ‘aristocracia rural’ se usa para aqueles que vivem no ócio de sua abundante renda derivada de suas terras, sem ter nada a ver seja com o seu cultivo ou com outras formas de trabalho essenciais para a vida. Tais homens são uma peste em qualquer república ou província [...]” (Maquiavel, *apud* Larraín, 2007, p.10).

preocupado com a origem política dessas falsas ideias, Bacon, um século depois, aponta outro conjunto de causas, pois estava preocupado principalmente com problemas relativos ao avanço da ciência (LARRAÍN, 2007, pp. 10-8).

No que diz respeito às dificuldades no avanço da ciência, a partir do iluminismo o grande alvo passou a ser a religião. Ela já havia sido identificada por autores como Maquiavel, Bacon e Hobbes como fonte de ideias falsas, mas havia recebido um tratamento secundário em relação a outras causas, como as decorrentes do âmbito estritamente político. Sobre isso, afirma Larraín:

Maquiavel e Hobbes haviam se dado conta da função social legitimadora da religião e, no entanto, a justificaram com o fim de proteger o príncipe ou o soberano. Agora a ênfase na conexão entre religião e política se incrementa, mas adquire um aspecto negativo e crítico. (ibid., p. 20)

Dada a existência de elementos que obstaculizavam um conhecimento seguro do mundo, um dos objetivos do projeto iluminista era remover a fonte de falsas ideias para garantir o progresso do conhecimento. Nesse sentido, Destutt de Tracy, no período da Revolução Francesa, formula o termo “ideologia” para designar uma nova ciência que tinha como objeto o funcionamento da mente e a formação das ideias, cuja necessidade se justificava pela tese de que as ideias teriam uma base material sujeita a condicionamentos mentais e biológicos específicos. Conforme Eagleton:

[A ideologia] [t]em raízes profundas no sonho iluminista de um mundo totalmente transparente à razão, livre do preconceito, da superstição e do obscurantismo do *Ancien Régime*. Ser um “ideólogo” — um analista clínico da natureza da consciência — significava ser um crítico da “ideologia”, no sentido aqui dos sistemas de crença dogmáticos e irracionais da sociedade tradicional. (EAGLETON, 1997, p.66)

A formação da ciência da ideologia é, portanto, mais uma etapa da antiga tentativa de garantir um conhecimento seguro a respeito da realidade, e dessa vez um conhecimento seguro a respeito não apenas da realidade natural, mas também da realidade social. As falsas ideias, que na teoria política haviam sido consideradas um elemento importante para a estabilidade dos governos, agora são consideradas um impedimento para a formação de uma sociedade totalmente orientada pela razão. Isso porque no iluminismo a questão não era mais da estabilidade do governo, mas de combater o governo absolutista, que era baseado na disseminação de falsas ideias.

O objetivo dos ideólogos do Iluminismo, como porta-vozes da burguesia revolucionária da Europa do século XVIII, era reconstruir a sociedade de alto a baixo, sobre bases racionais. Invektivavam sem medo contra uma ordem social que fomentava entre as pessoas a superstição religiosa, a fim de fortalecer seu próprio poder brutalmente absolutista, e sonhavam com um futuro no qual se teria em apreço a dignidade de homens e mulheres, como criaturas capazes de sobreviver sem ópio nem ilusão. (ibid.)

Os ideólogos, ao mesmo tempo em que acreditavam que a mente era materialmente determinada (como, por exemplo, pelo discurso religioso), defendiam que a superação de uma sociedade que necessitava de falsas ideias seria possível por meio de uma reforma da consciência que a organizasse sobre razão. Mas Eagleton aponta que essa combinação de determinação material da consciência e superação das ideias falsas por meio da educação dos seres humanos encerra uma contradição.

[S]e sustentavam, por um lado, que os indivíduos eram os produtos determinados do próprio meio, insistiam, por outro, ser possível elevar-se acima desses determinantes inferiores mediante o poder da educação. [...] Mas quais seriam os determinantes desse projeto? Ou, como indagou Karl Marx, quem educaria os educadores? Se toda consciência é materialmente condicionada, isso não deveria aplicar-se também às noções aparentemente livres e desinteressadas que iluminariam as massas em seu caminho para fora da autocracia, rumo à liberdade? (ibid.)

Como apontaremos mais a frente, essa tese de que a reforma da sociedade é obtida por meio da reforma da consciência está presente também entre os idealistas alemães criticados por Marx e Engels em *A Ideologia Alemã*⁶. Por hora, o que pretendemos fazer para fechar esse pequeno histórico do conceito é

⁶ Ilustra bem essa posição a seguinte passagem de *A Ideologia Alemã*, na qual Marx e Engels questionam a maneira idealista de buscar a “libertação”: “Nem lhes explicaremos que só é possível conquistar a libertação real [*wirkliche Befreiung*] no mundo real e pelo emprego de meios reais; que a escravidão não pode ser superada sem a máquina a vapor e a *Mule-Jenny*, nem a

apontar de onde vem a conotação negativa do conceito de ideologia adotada por Marx e Engels em *A Ideologia Alemã*.

Como lembra Larraín, a palavra “ideólogo” surge com uma valoração positiva. Ela assume uma valoração negativa nas mãos de Napoleão, que fala dos ideólogos com o “depreciativo significado de que eram intelectuais irrealistas e doutrinários, ignorantes da prática política” (LARRAÍN, 2007, p. 24). Mas, segundo Eagleton, essa ideia de Napoleão possui um fundamento real, e a dimensão criticada por ele serve de base para o modo como Marx e Engels concebem o termo “ideólogo”:

O cerne da crítica de Napoleão aos ideólogos é que há algo irracional no racionalismo excessivo. A seu ver, esses pensadores tanto se empenharam em sua investigação das leis da razão que ficaram isolados dentro de seus próprios sistemas fechados tão divorciados da realidade prática quanto um psicótico. Desse modo, o termo ideologia gradualmente deixou de denotar um cético materialismo científico para significar uma esfera de ideias abstratas e desconexas, e é esse significado da palavra que será então adotado por Marx e Engels. (p. 71)

Segundo Eagleton (1997, pp. 65-66), esses autores iluministas, ainda que busquem um fundamento materialista para a origem das ideias, incorrem em idealismo ao acreditarem que as ideias constituem a base da vida social. E é essa noção de ideias como base da vida social que Marx e Engels criticam em *A Ideologia Alemã*.

Para defender a tese de Marx e Engels de que a base da vida social não são as ideias, mas sim as condições materiais, condições materiais que, inclusive, servem de base para o surgimento daquelas ideias, é necessário descrever a conexão entre condições *objetivas* e resposta *subjetiva* a essas condições. Para isso, os dois próximos passos do argumento serão, na seção 2, defender uma interpretação da crítica em Marx que aponta para a necessidade material das ideias (incluindo as falsas ideias), e, na seção 3, defender uma específica concepção de ética na obra de Marx, pois essa tarefa, na medida que descreve um campo que articula ideias, imperativos práticos (moral) e condições objetivas nas quais são exercidas essas práticas, possibilita alcançar o objetivo de realizar uma descrição da conexão entre condições objetivas e sua resposta subjetiva.

Na próxima seção defenderemos que a crítica de Marx e Engels não se esgota na demonstração da falsidade de determinada teoria, mas na demonstração das condições reais para o surgimento e difusão de falsas teorias. O primeiro momento, que tem por objetivo demonstrar a falsidade das teorias sob análise, pode ser chamado de *crítica lógico-gnosiológica*. O segundo, que tem por objetivo investigar as causas do surgimento dessas teorias, é designado por Lukács (2012b, p. 295) de *crítica ontológica*.

2 Crítica marxiana e o papel da ideologia

Se é amplamente aceito que Marx, em *O Capital*, formula uma teoria que tem por objetivo demonstrar quais os mecanismos generativos dos fenômenos vivenciados na sociedade capitalista, não se pode dizer o mesmo da avaliação realizada em *A Ideologia Alemã*, muitas vezes entendida como uma crítica lógico-gnosiológica de um conjunto de formulações que, justamente por serem idealistas, não diriam respeito a mecanismos reais. De acordo com esse tipo de concepção, o momento *realista* de *A Ideologia Alemã* se apresentaria somente quando ao idealismo seria *contraposta* uma teoria sobre as bases reais do surgimento das ideias.

No entanto, se é correta a tese de Marx e Engels de que o real precede a consciência, isso significa que devem ser explicadas as condições reais para o surgimento de determinada teoria; e se é assim, inclusive teorias falsas, quando socialmente difundidas, devem ser explicadas a partir de condições reais. Em outras

servirão sem a melhora da agricultura, e que, em geral, não é possível libertar os homens enquanto estes forem incapazes de obter alimentação e bebida, habitação e vestimenta, em qualidade e quantidade adequadas. A ‘libertação’ é um ato histórico e não um ato de pensamento, e é ocasionada por condições históricas, pelas con[dições] da indústria, do co[mércio], [da agricul]tura, do inter[câmbio]. (MARX&ENGELS, 2007, p. 29)”

palavras, para ser válida a tese da determinação da consciência pelo real, é necessário que formas de consciência como o idealismo, que são aparentemente desconectadas do real, também possam ser explicadas a partir de condições reais.

O procedimento crítico que investiga as condições reais das ideias, e que seria extensivamente usado por Marx, é chamado por Lukács (2012b) de *crítica ontológica* e por Bhaskar (1998) de *crítica explanatória*. Uma descrição sucinta desse procedimento é oferecida por Medeiros (2013):

A crítica explanatória ou ontológica refere-se, na verdade, a um tríplice procedimento crítico:

- (1) a demonstração da falsidade das crenças ou teorias criticadas;
- (2) a simultânea apresentação de uma explicação alternativa e mais abrangente da causalidade de fenômenos anteriormente significados através das crenças ou teorias em questão;
- (3) a indicação dos motivos reais que levam à produção e sustentação das concepções equivocadas, mistificadas e/ou ilusórias e, ainda, das condições sociais que facultam a própria crítica. (pp. 77-8)

O caráter propriamente *ontológico* da crítica está no ponto (3), no qual buscam-se as causas reais do surgimento de teorias falsas socialmente difundidas. A interpretação de que a crítica teórica em Marx aponta para essas bases reais pode ser encontrada em Lukács:

[N]ão é casual que a frase sobre a ciência e a relação “fenômeno-essência” [toda ciência seria supérflua se a essência das coisas e sua forma fenomênica coincidisse diretamente] seja escrita por Marx no quadro de uma crítica aos economistas vulgares, em polêmica com concepções e interpretações absurdas do ponto de vista do ser, que se fecham nas formas fenomênicas e deixam inteiramente de lado as conexões reais. *A constatação filosófica de Marx tem aqui, portanto, a função de crítica ontológica a algumas falsas representações, ou seja, tem por meta despertar a consciência científica no intuito de restaurar no pensamento a realidade autêntica, existente em si.* (2012b, p. 295, *itálicos adicionados*)

Mas, para além da constatação da existência da crítica ontológica em Marx, uma pergunta que se coloca é o motivo desse procedimento. Uma explicação para isso pode ser encontrada em Roy Bhaskar (1998), cujo argumento pode ser sintetizado como segue: (i) *os objetos do mundo social, diferentemente dos objetos do mundo natural, dependem de práticas humanas para se reproduzir* (por exemplo, um idioma se reproduz com a fala, o mercado com compras e vendas, etc.); (ii) *práticas dependem de ideias prévias que as orientem* (por exemplo, falar pressupõe o conhecimento do idioma, comprar e vender pressupõe um conhecimento de como realizar essas ações e do que elas significam, etc.); (iii) *logo*, a existência dos objetos do mundo social depende de uma pré-conceituação, por parte dos indivíduos, desses próprios objetos. Para defender esses três pontos é necessário realizar um comentário sobre a concepção de Bhaskar a respeito da conexão entre indivíduos e sociedade. Feito isso, voltaremos rapidamente aos três pontos indicados.

Bhaskar, para defender uma concepção acerca da conexão entre sociedade e pessoa, parte de um comentário das vantagens e problemas de outros modelos de explicação, dos quais podemos destacar dois: o *modelo weberiano*, segundo o qual a sociedade seria uma construção realizada pelos atos dos indivíduos, e o *modelo durkheiminiano*, segundo o qual a sociedade é externa aos indivíduos e funciona de modo coercitivo sobre suas ações.

Cada uma dessas perspectivas possui capacidade explanatória para uma dimensão da sociedade e incapacidade explanatória para outra dimensão. O modelo weberiano, por exemplo, é capaz de explicar a possibilidade de a ação humana criar a sociedade, mas ao custo de não explicar como a sociedade pode coagir a ação individual em determinado sentido. Já o modelo durkheiminiano é capaz de explicar a coação do agir humano, mas incapaz de explicar como ações humanas podem criar a sociedade. Ao erro do modelo weberiano, que hipervalorizaria a autonomia das práticas, Bhaskar dá o nome de *voluntarismo*. Ao erro do modelo durkheiminiano, que hipervalorizaria a autonomia das estruturas sociais, Bhaskar dá o nome de *reificação*.

Para resolver essa antinomia que perpassa as ciências da sociedade, a proposta de Bhaskar é formular um modelo que caracteriza a prática humana e a sociedade como duas entidades ontologicamente distintas, porém internamente dependentes. Assim, *a prática humana*, apesar de diferente da sociedade na medida em que é dotada de características específicas, como consciência e intencionalidade, *é dependente da sociedade* na medida em que só é exercida se houver condições colocadas pela própria sociedade. Por

exemplo, “[a] fala requer a linguagem; a fabricação, materiais; as ações, condições; o agir, recursos; a atividade, regras” (BHASKAR, 1998, p. 214). Já *a sociedade*, apesar de diferente da prática humana na medida em que é dotada de características específicas (como estruturas que possuem independência de uma prática humana particular), é dependente das práticas humanas em geral na medida em que só se mantém existindo se for por elas reproduzida. Por exemplo, e aqui se está refraseando ilustrações do próprio Bhaskar, para que a instituição família seja reproduzida é necessário que as pessoas em geral se casem, mesmo que parte dos indivíduos decida não fazê-lo; e para que a sociedade capitalista se reproduza é necessário que as pessoas em geral trabalhem, mesmo que parte dos indivíduos decida também não fazê-lo (ibid., p. 215).

Uma conclusão a partir do final do parágrafo anterior é que *objetos do mundo social dependem de práticas humanas para se reproduzir*, exatamente a defesa do ponto (i) apresentado mais acima⁷.

Para a defesa do ponto (ii), segundo o qual *as práticas dependem de ideias prévias que as orientem*, temos que tratar especificamente daquelas categorias que dizem respeito às práticas humanas. Bhaskar destaca que as práticas humanas são dotadas de fenômenos específicos, como o da intencionalidade, fenômenos que estão presentes no âmbito das práticas e ausentes do âmbito das estruturas sociais (pp. 215-6). E intenções dependem de ideias para indicar aos indivíduos tanto as finalidades a serem perseguidas como os meios para atingi-las. Assim, pode-se facilmente afirmar que *as práticas dependem de ideias prévias que as orientem*.

Se, por outro lado, essas práticas são compatíveis com a reprodução (ou com a transformação em um determinado sentido) das estruturas sociais, é necessário um conjunto de ideias adequadas a esse tipo de práticas. E a partir disso pode-se defender o ponto (iii), segundo o qual *a existência dos objetos do mundo social depende de uma pré-conceitualização, por parte dos indivíduos, desses próprios objetos*.

De acordo com esse raciocínio, a sociedade é inseparável das ideias sobre ela, o que faz a análise teórica ser, entre outras coisas, uma *análise das concepções que sustentam a sociedade*. Esse resultado, por si só importante, leva a um segundo: se ideias socialmente difundidas orientam práticas socialmente difundidas, e, portanto, sustentam determinada configuração social, isso significa que *ideias são sustentadas não somente por critérios cognitivos, como o critério da verdade, mas também por critérios que dizem respeito a necessidades ligadas ao objeto das práticas, i. é., a própria sociedade*. E assim, mesmo as falsas ideias, quando socialmente difundidas, possuem uma razão de ser que vai além de critérios cognitivos. E é dessa razão de ser que se ocupa a crítica ontológica.

De acordo com esse raciocínio, que segundo Bhaskar seria também empregado em *A Ideologia Alemã* e *O Capital*, a crítica lógico-gnosiológica, i. é., a demonstração da falsidade de determinada concepção, levaria necessariamente, em decorrência da própria relação entre objeto e ideias, à crítica ontológica, que é a instância de explicação dos resultados da crítica lógico-gnosiológica. Em outras palavras, *a crítica ontológica é decorrência necessária da própria crítica lógico-gnosiológica. É condição para a explicação dos próprios resultados da crítica lógico-gnosiológica*.

⁷ Ainda demarcando a diferença entre práticas humanas e sociedade, não é necessário que a ação individual que reproduz determinada estrutura social seja consciente dessa reprodução. A consciência e intencionalidade são características dos indivíduos, e não da sociedade. Por isso, afirma Bhaskar: “Deveria estar clara agora a importância de distinguir categoricamente entre pessoas e sociedades e, correspondentemente, entre ações humanas e mudanças na estrutura social. Pois as propriedades possuídas pelas formas sociais podem ser muito diferentes das possuídas pelos indivíduos de cujas atividades elas dependem. Pode-se admitir, portanto, sem paradoxo ou esforço, que *propósito, intencionalidade e, por vezes, autoconsciência caracterizam as ações humanas, mas não as transformações na estrutura social*. A concepção que estou propondo é que as pessoas, em sua atividade consciente, na maior parte das vezes reproduzem inconscientemente (e ocasionalmente transformam) as estruturas que governam suas atividades substantivas de produção. Dessa forma, as pessoas não casam para reproduzir a família nuclear ou trabalham para manter a economia capitalista. Não obstante, essa é a consequência não intencional (e o resultado inexorável) de, e também uma condição necessária para, sua atividade. Ademais, quando as formas sociais mudam, a explicação normalmente não residirá nos desejos dos agentes de mudá-las daquele modo, muito embora isso *possa* ocorrer como um limite político e teórico muito importante. Por isso, *quero distinguir nitidamente, de um lado, a gênese das ações humanas, que repousam nas razões, intenções e planos das pessoas, e, de outro, das estruturas que governam a reprodução e a transformação das atividades sociais; e, por conseguinte, entre os domínios das ciências psicológicas e sociais*.” (ibid., pp. 215-6)

Em *O Capital*, talvez o capítulo onde essa primazia da crítica ontológica é apontada de modo mais explícito é o capítulo 48, intitulado “A fórmula trinitária”. Os trechos a seguir são bem ilustrativos das bases ontológicas de ideias logicamente refutadas, e isso tanto no nível cotidiano quanto no nível teórico. Primeiro, no nível cotidiano:

Por outro lado é, no entanto, igualmente natural que os agentes reais da produção se sintam completamente à vontade nessas formas alienadas e irracionais de capital – juros, terra – renda, trabalho – salário, pois elas são exatamente as configurações da aparência em que eles se movimentam e com as quais lidam cada dia. (MARX, 1985, p. 280)

Depois, no nível teórico:

Por isso é igualmente natural que a Economia vulgar, que não é nada mais do que uma tradução didática, mais ou menos doutrinária, das concepções cotidianas dos agentes reais da produção, nas quais introduz certa ordem compreensível, encontre, exatamente nessa trindade em que todo o nexos interno está desfeito, a base natural e sublime, acima de toda e qualquer dúvida, de sua jactância superficial. (idem, ibidem)

A partir da constatação do caráter teórico-dependente dos objetos do mundo social e, por conseguinte, da constatação da necessidade de uma crítica ontológica das concepções que sustentam esses objetos, pode-se fornecer uma explicação da 11ª tese sobre Feuerbach, segundo a qual “[o]s filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo (MARX & ENGELS, 2007, p. 535)”. Isso porque, se ideias socialmente difundidas orientam práticas socialmente difundidas e, por conseguinte, sustentam determinados objetos do mundo social, uma determinada reinterpretação do mundo pode colocar como imperativo uma transformação das práticas e, por conseguinte, do próprio mundo. E levando em consideração especificamente as ideias falsas, ideias que colocam a necessidade dessa reinterpretação do mundo: se um determinado objeto social requer ideias falsas para subsistir, e se ideias falsas podem ser negativamente valoradas (simplesmente por serem falsas, por não atenderem ao valor da verdade), pode-se valorar negativamente o próprio objeto que requer essas ideias para existir, e assim transitar de uma valoração negativa dessas ideias para uma valoração negativa do objeto que requer essas ideias. Roy Edgley sintetiza bem esse tipo de trânsito da crítica das ideias (crítica lógico-gnosiológica) para a crítica do próprio objeto que as requer (a crítica ontológica):

Ciência envolve necessariamente argumentar contra teorias e visões das pessoas, isto é, opor-se criticamente a elas: ou, como dizemos às vezes, atacá-las. A representação da ciência simplesmente como uma tentativa de compreender o mundo esquece que seu intuito ao fazê-lo envolve também a mudança daquela parte do mundo que consiste de entendimento equivocado. ‘O real é parcialmente irracional: mude-o’ – este é o imperativo da ciência. (EDGLEY, 1998, 406)

A crítica ontológica, portanto, além de colocar como tarefa adicional para a ciência da sociedade a mudança da parte da realidade que decorre de entendimento equivocado, aponta também a limitação da ciência em eliminar a concepção sob análise justamente porque a eliminação de tal concepção pressupõe a eliminação do objeto que a requer. Essa é uma explicação para a ênfase de Marx na prática transformadora⁸.

Essa parece ser também a base para a crítica das formas de apreensão contemplativa do mundo. Em “Feuerbach e história”, de *A Ideologia Alemã*, essa rejeição à apreensão contemplativa é realizada justamente a partir da defesa do caráter prático-dependente do mundo social:

[N]a *contemplação* do mundo sensível, ele [Feuerbach] se choca necessariamente com coisas que contradizem sua consciência e seu sentimento, que perturbam a harmonia, por ele pressuposta, de todas as partes do mundo sensível e sobretudo do homem com a natureza. Ele não vê como o mundo

⁸ Sobre esse ponto, comenta Duayer (2001): “Parece, portanto, que essas ilustrações [como o trecho do capítulo 48 de *O Capital*, citado mais acima] são suficientes para demonstrar que Marx não conferia primazia absoluta à crítica lógico-gnosiológica. Por outro lado, mostram igualmente que ele tinha plena consciência da eficácia social das teorias criticadas. Como eram objeto de sua crítica, naturalmente eram para ele falsas em maior ou menor grau. E, em conseqüência, imaginava que sua teoria era verdadeira, já que patentemente construía uma teoria alternativa. Desse modo, ficamos com o seguinte problema. De um lado, elaborava minuciosas críticas às teorias burguesas. De outro, no entanto, estava totalmente consciente de que a validade das teorias sob crítica não repousava em sua veracidade – muito pelo contrário! Isso parece evidenciar, ou uma atividade crítica diletante, coisa que sua atividade política desmente, ou uma atitude em tudo diferente de muitas críticas de caráter acadêmico, megalômanas, que se atribuem o poder de dissolver superstições, crenças e, sobretudo, converter interesses.” (p. 21)

sensível que o rodeia não é uma coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma, mas o produto da indústria e do estado de coisas da sociedade, e isso precisamente no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, que, cada uma delas sobre os ombros da precedente, desenvolveram sua indústria e seu comércio e modificaram sua ordem social de acordo com as necessidades alteradas. Mesmo os objetos da mais simples “certeza sensível” são dados a Feuerbach apenas por meio do desenvolvimento social, da indústria e do intercâmbio comercial. Como se sabe, a cerejeira, como quase todas as árvores frutíferas, foi transplantada para nossa região pelo comércio, há apenas alguns séculos e, portanto, foi dada à “certeza sensível” de Feuerbach apenas mediante essa ação de uma sociedade determinada numa determinada época. (MARX & ENGELS, 2007, pp. 30-1)

O objetivo nesta seção foi apontar aquele procedimento crítico que acreditamos ser o utilizado em *A Ideologia Alemã* e *O Capital*, que é de *crítica ontológica*. Na próxima seção defenderemos que a dimensão ética, além de estar presente tanto em *A Ideologia Alemã* quanto em *O Capital*, estabelece uma conexão entre o campo material e o campo ideal, o que permite apreender mais claramente o fenômeno da ideologia. É da relação entre ética, ideologia e procedimento crítico que se trata na próxima seção.

3 Ética, ideologia e crítica ontológica

Na seção anterior defendemos que dado o caráter prático-dependente das estruturas sociais e do caráter teórico-dependente das práticas, o estudo de qualquer estrutura social requer um estudo das práticas que a sustentam e, por consequência, também um estudo das ideias que são necessárias a essas práticas. E, no âmbito da conexão entre ideias e práticas, encontra-se certamente o âmbito da ideologia. Todavia, outro âmbito, bastante próximo do primeiro, é o da ética, e um tratamento do nosso objeto de estudo exige algumas considerações sobre esse tema.

Mas porque tratar o âmbito da ética antes do âmbito da ideologia? Faremos isso porque, apesar de defendermos que tanto a ideologia quanto a ética são objetivos, consideramos *que enquanto a ideologia é um conjunto de formulações sobre o todo da sociedade que é direcionado para as práticas dos indivíduos, os valores são eles próprios estruturas sociais, e como tal são a base não puramente ideal das práticas e requerem ideias compatíveis com as práticas que os reproduzem.*

Valores são entendidos aqui como finalidades socialmente objetivas (e não puramente ideais) que guiam o agir dos indivíduos. Se, por exemplo, os valores da vida, da propriedade etc. são socialmente necessários para a reprodução de determinadas estruturas sociais, eles devem se apresentar como finalidade para a prática dos indivíduos, que devem se portar de modo adequado a esses valores (da reprodução do valor da vida decorre o imperativo prático não matar; da reprodução do valor da propriedade decorre o imperativo prático não roubar).

Indicações sobre essa apreensão da esfera dos valores como algo objetivo, e não como formulações puramente subjetivas, está presente em diversos pontos da obra de Marx. Em *O Capital*, por exemplo, Marx defende que da esfera da circulação de mercadorias, onde ocorrem as trocas, surgem os valores da liberdade e da igualdade, que perpassam todas as classes. E mais, defende que mesmo no processo de venda da força de trabalho, frequentemente considerada como exclusiva decorrência da expropriação dos produtores, surgiriam os valores de liberdade e igualdade.

A esfera da circulação ou do intercâmbio de mercadorias, dentro de cujos limites se movimentam compra e venda de força de trabalho, era de fato um verdadeiro éden dos direitos naturais do homem. O que aqui reina é unicamente Liberdade, Igualdade, Propriedade e Bentham. Liberdade! Pois comprador e vendedor de uma mercadoria, por exemplo, da força de trabalho, são determinados apenas por sua livre-vontade. Contratam como pessoas livres, juridicamente iguais. O contrato é o resultado final, no qual suas vontades se dão uma expressão jurídica em comum. Igualdade! Pois eles se relacionam um com o outro apenas como possuidores de mercadorias e trocam equivalente por equivalente. Propriedade! Pois cada um dispõe apenas sobre o seu. Bentham! Pois cada um dos dois só cuida de si mesmo. O único poder que os junta e leva a um relacionamento é o proveito

próprio, a vantagem particular, os seus interesses privados. E justamente porque cada um só cuida de si e nenhum do outro, realizam todos, em decorrência de uma harmonia preestabelecida das coisas ou sob os auspícios de uma providência toda esperta, tão-somente a obra de sua vantagem mútua, do bem comum, do interesse geral. (MARX, 1996, p. 293)

Formulações desse tipo, em que se afirma que valores são determinados por necessidades que se apresentam objetivamente (e não por formulações completamente livres e sem determinações) podem ser encontradas em outras obras do autor. Em *A Ideologia Alemã*, por exemplo, em um trecho em que Marx e Engels criticam a separação entre ideias e realidade, afirmam:

Ora, se na concepção do curso da história separarmos as ideias da classe dominante da própria classe dominante e as tornarmos autônomas, se permanecermos no plano da afirmação de que numa época dominaram estas ou aquelas ideias, sem nos preocuparmos com as condições da produção nem com os produtores dessas ideias, se, portanto, desconsiderarmos os indivíduos e as condições mundiais que constituem o fundamento dessas ideias, então poderemos dizer, por exemplo, que durante o tempo em que a aristocracia dominou dominaram os conceitos de honra, fidelidade etc., enquanto durante o domínio da burguesia dominaram os conceitos de liberdade, igualdade etc. (2007, p. 48)⁹

Valores, justamente por serem determinados por necessidades concretas, se apresentam sempre como “bons”, sejam eles valores da Idade Média ou do capitalismo. Todos eles são, por definição, *positivos*, já que possibilitam a reprodução de uma dada estrutura social e, por conseguinte, a reprodução da própria vida humana. E todos eles são avaliados pelos critérios *objetivos* (e não *subjetivos*) de se atingir ou não determinada finalidade (por exemplo, o furto nega *objetivamente* o valor da propriedade, independentemente de quaisquer considerações *subjetivas*). E justamente pelos valores possuírem um caráter *necessariamente positivo e critérios objetivos de avaliação é que se pode defender a sua objetividade*.

Estruturas sociais determinadas requerem, portanto, valores (finalidades) que possibilitem sua reprodução, e tão logo as estruturas sociais se modifiquem os valores também se alteram. Lembrando do exemplo em *A Ideologia Alemã*, honra e fidelidade, que eram os valores predominantes de determinada configuração social durante a Idade Média, deixaram de sê-lo quando a configuração social se alterou; e é com a generalização da estrutura social “mercado” na sociedade contemporânea que é requerida a generalização dos valores necessários à sua reprodução, como os da propriedade, igualdade e liberdade em suas formas modernas.

Esse raciocínio que se veio desenvolvendo até aqui é compatível com a defesa de Lukács a respeito da objetividade dos valores. Quando o autor trata do caráter objetivo do valor de uso, considerado por ele o valor que serve de modelo para todos os demais, afirma:

Deixando de lado o fato de que, com o desenvolvimento da socialidade do trabalho, aumenta sempre mais o número dos valores de uso que só de maneira mediata servem à imediata satisfação das necessidades – não se deve esquecer, por exemplo, que, quando um capitalista compra uma máquina, ele quer obter o valor de uso –, pode-se identificar com grande exatidão a utilidade que faz de um objeto um valor de uso também no período inicial do trabalho. O fato de essa utilidade possuir um caráter teleológico, de ser utilidade para determinados fins concretos, não supera essa objetividade. Desse modo, *o valor de uso não é um simples resultado de atos subjetivos, valorativos, mas, ao contrário, estes se limitam a tornar consciente a utilidade objetiva do valor de uso; é a constituição*

⁹ As formas modernas dos valores de liberdade e igualdade, apesar de surgirem de uma esfera mercantil que engloba um número crescente de indivíduos, precisam se apresentar sob uma forma universal (i. é., não presa à esfera particular do mercado) para que se tornem valores de toda a sociedade (i. é., da sociedade com suas várias esferas, como a política, jurídica etc.), pois assim criam-se os meios (políticos, jurídicos etc.) para a manutenção do mercado como esfera central da sociabilidade.

Um dos meios de universalizar valores é o campo teórico. E sobre a universalização do valor da liberdade dentro do campo das teorias liberais do século XVII (período de consolidação do capitalismo na Inglaterra), comenta Hobsbawm (2012): “O filosoficamente débil John Locke, mais que o soberbo Thomas Hobbes, continuou sendo o pensador favorito do liberalismo vulgar, pois, ao menos, ele colocava a propriedade privada além do alcance da interferência e do ataque, como o mais fundamental dos ‘direitos naturais’ [visto que a propriedade englobava todos os outros direitos, como a própria liberdade, considerada também uma propriedade do indivíduo (WEFFORT, 2010, pp. 94-95)]. E os revolucionários franceses acharam magnífica esta declaração para colocar suas exigências de liberdade de iniciativa (‘todo cidadão é livre para usar seus braços, sua indústria e seu capital como julgar adequado e útil a si mesmo [...]. Ele pode fabricar o que lhe aprouver e da maneira que lhe aprouver’) sob a forma de um direito natural geral à liberdade [...]. (pp. 373-4)”

objetiva do valor de uso que demonstra a correção ou incorreção deles e não o inverso. (LUKÁCS, 2013, pp. 107-8, *itálicos adicionados*).

A objetividade dos valores também está expressa num conjunto de instituições que possuem como objetivo principal ou persuadir os indivíduos a seguir determinados valores (como é o caso das instituições de educação), ou coagi-los a tal (como é o caso do sistema judiciário). Nesse sentido, Lukács afirma que “há valores sociais que requerem um aparato institucional que, por certo, podem assumir formas muito variadas a fim de realizar-se socialmente (direito, Estado, religião, etc.) (ibid., p. 126)”, e Terry Eagleton, comentando o caráter objetivo que determinadas ideias (não apenas valores) adquirem na sociedade, afirma que “[n]ão seria indefensável argumentar que as prisões e a democracia parlamentar, as salas de aula e as fantasias sexuais sejam menos reais que as usinas de aço ou a libra esterlina. As igrejas e os cinemas são tão materiais quanto as minas de carvão” (1997, p. 81).

Feita essa defesa da objetividade dos valores, é necessário fazer duas ressalvas. A primeira é que, como já havíamos comentado, *a objetividade dos valores não significa que eles existem independentemente das ações dos indivíduos*, pois estruturas sociais (como os valores) têm por pré-condição a existência de ações que as reproduzam. E a segunda é que *a objetividade dos valores não significa que eles são puramente imposição à ação dos indivíduos, excluindo a dimensão do agir livre*. Como defendemos na seção 2, as estruturas sociais, valores incluídos, são condição material para o nosso agir, mas não necessariamente determinam o que vamos fazer. Aliás, a própria defesa, realizada naquela seção, de que agir e estruturas sociais são ontologicamente distintos, já garante a relativa autonomia do agir em relação às estruturas sociais.

Bhaskar, na defesa de que a objetividade das estruturas sociais não implica nem que elas existem independentemente das ações dos indivíduos, nem que elas excluem o agir livre, afirma:

[P]odemos admitir que a fala é governada pelas regras gramaticais sem supor que essas regras existem independentemente do uso (reificação) ou determinam o que nós dizemos. As regras gramaticais, como as estruturas naturais, impõem *limites* aos atos da fala que podemos realizar, mas não *determinam* o que falamos. Portanto, essa concepção preserva o estatuto da agência humana [...]. (BHASKAR, 1998, p. 216, *itálicos no original*)¹⁰

Afirmar que as estruturas sociais não determinam o que vamos fazer significa que elas nos oferecem alternativas de ação, ainda que limitadas por essas próprias estruturas. Em outras palavras, as estruturas sociais possibilitam e restringem o agir livre, e no caso dos valores, dado o seu o caráter de escolha entre alternativas¹¹, característica do agir livre, isso se apresenta de modo explícito.

É característico do agir humano a escolha entre alternativas dadas. Essas alternativas, por mais que sejam imposição aos indivíduos, oferecem a possibilidade de escolha entre uma ou outra delas. Além disso, no caso das alternativas colocadas pela sociedade, as estruturas sociais oferecem a possibilidade de reduzir as limitações impostas pela natureza, ainda que o façam ao custo de colocar novo conjunto limitado de alternativas. O desenvolvimento de uma estrutura social como a divisão do trabalho, por exemplo, na medida em que leva a um aumento da produtividade do trabalho, garante que um maior número de necessidades seja satisfeito, ainda que imponha, por meio da especialização dos produtores, certa rigidez à posição dos indivíduos nessa mesma divisão do trabalho. Portanto, *o desenvolvimento das estruturas*

¹⁰ A partir desse argumento, Bhaskar deriva o seguinte resultado, bastante instigante, a respeito do objeto das ciências sociais: “Assim fazendo, [essa concepção] permite-nos ver que a necessidade na vida social opera em última instância por intermédio da atividade intencional dos seres humanos. Sob tal perspectiva, portanto, pode-se considerar que a tarefa das diferentes ciências sociais consiste em delinear as condições estruturais para as várias formas de ação humana consciente – por exemplo, que processos econômicos têm de ocorrer para que as compras de Natal sejam possíveis –, mas elas não descrevem tais ações.” (1998, pp. 216)

¹¹ Aqui a escolha entre alternativas é considerada não só “característica” do que é liberdade, mas sim a própria maneira como a conceituamos. Seguimos o conceito de Lukács, que afirma: “é preciso tornar mais claro e concreto o caráter dessa gênese ontológica da liberdade, que aparece pela primeira vez na realidade na alternativa dentro do processo de trabalho. (LUKÁCS, 2013, p. 77)”. O caráter de escolha entre alternativas certamente não esgota o que é liberdade, mas fornece algo que está presente em qualquer formulação do conceito.

sociais é a um só tempo libertador e restritivo, possui ao mesmo tempo a característica de liberdade e de necessidade.

No caso dos valores, a escolha entre alternativas se apresenta tanto na escolha entre diferentes valores como na alternativa apresentada por cada valor individualmente. Sobre a escolha entre valores, Lukács faz um comentário sobre a “diferenciação entre alternativas econômicas e alternativas não mais econômicas, humano-morais. (LUKÁCS, 2013, p. 120)”:

As alternativas orientadas para a realização de valores muitas vezes assumem com frequência inclusive a forma de conflitos insolúveis entre deveres, uma vez que nessas alternativas o conflito não se dá apenas entre o reconhecimento de um valor como o “o que” e o “como” da decisão, mas determina a práxis como um conflito entre valores concretos, dotados de validade concreta; a alternativa está orientada a uma escolha entre valores que se opõem mutuamente (ibid., p. 121).

Sobre a escolha colocada por um valor específico, basta lembrar que cada um deles leva em consideração o caráter de alternativa de seguir ou não a finalidade estabelecida (a partir de um exemplo já dado, pode-se dizer, por exemplo, que se a propriedade é um valor, um dos imperativos é incentivar a *escolha* de não roubar). E mesmo a necessidade de um sistema coercitivo (como a polícia) para garantir a adesão a determinado valor não refuta o caráter de alternativa por ele posto, pois um sistema coercitivo somente existe se os indivíduos têm a opção de agir de modo diferente. Portanto, no caso dos valores, um sistema coercitivo não nega o caráter de alternativa por eles posto; ao contrário, o confirma¹².

Valores são, portanto, *objetivos*, na medida em que existem independentemente da ação de um indivíduo em específico, e *subjetivos*, na medida em que só existem em função dessas ações individuais. Na síntese de Medeiros (2013),

Em suma, os valores possuem um caráter simultaneamente objetivo e subjetivo: são, por um lado, objetividades subjetivas e, por outro, subjetividades objetivas. Objetivamente, como quer que se exteriorizem (seja na forma de coisas ou de relações sociais), os valores são, em essência, a explicitação dos carecimentos humanos e de suas faculdades criativas. Subjetivamente, os valores são os critérios que orientam, regulam e condicionam a práxis. Esta unidade indissolúvel de objetividade e subjetividade, que configura o conteúdo dos mais diversos valores que povoam a vida humana, dos mais simples aos mais complexos, estabelece uma unidade igualmente indissolúvel entre os campos da ética e da ontologia do ser social. (pp. 148-9)

Valores, sendo objetivos, devem ter a sua origem explicada com base nas necessidades reais às quais respondem, o que significa que estão diretamente vinculados com a ontologia, e, portanto, devem ser eles também submetidos à crítica ontológica. E é por causa dessa necessidade de identificar quais são as bases objetivas dos valores que Lukács escreve uma ontologia do ser social como introdução a uma ética¹³.

¹² A coerção não é, obviamente, a única maneira pela qual se difundem os valores, mas somente aquela forma que nega mais explicitamente o caráter da alternativa. Lukács, sobre as diversas formas de difusão dos valores, comenta como exemplo o papel da tradição oral e dos mitos: “aquelas decisões que realizam em sua forma mais pura essas possibilidades reais – afirmando ou negando o valor – realizam, em cada estágio do desenvolvimento, uma exemplaridade positiva ou negativa. Essa exemplaridade, nos estágios primitivos, é transmitida através da tradição direta, oral. Tornam-se heróis do mito aqueles que responderam a essas alternativas – que culminam em valores – da vida da tribo, num nível de exemplaridade humana tal que a resposta tenha se tornado – positiva ou negativamente – social e duravelmente significativa para a reprodução daquela vida e por isso parte constitutiva daquele processo de reprodução no seu processo de mudança e preservação. (LUKÁCS, 2013, p. 123)”

¹³ Sobre esse ponto, José Paulo Netto, na apresentação da tradução brasileira do primeiro volume de *Para uma Ontologia do Ser Social*, faz o seguinte comentário: “Ao avançar para a construção da sua *Ética*, Lukács foi levado a reconhecer que haveria de fundá-la expressamente – pretendendo uma formulação histórico-sistemática efetivamente materialista e dialética, rigorosamente fiel à inspiração de Marx – na *especificidade do ser social*. Havia, portanto, de estabelecer, em primeiro lugar, a *determinação histórico-concreta do modo de ser e de reproduzir-se do ser social*. Vale dizer: sem uma teoria do ser (uma ontologia) social, a ética seria insustentável (enquanto uma ética materialista e *dialética*). Assim, na investigação que conduzia para a elaboração da *Ética*, Lukács viu-se obrigado a preparar uma ‘introdução’ a ela – ‘introdução’ que apresentaria justamente seus fundamentos ontológicos. Dessa forma, nasceu a *Ontologia*: o filósofo dedicou-se tão intensivamente à ‘introdução’, com aquele ardor juvenil antes referido, que esta se constituiu numa obra autônoma (e a *Ética* nunca foi escrita, embora até o fim de seus dias Lukács pretendesse redigi-la). (NETTO, 2012, p. 16)”

Feita essa defesa de que o campo dos valores são submetidos por Marx a um procedimento crítico que Lukács chama de crítica ontológica, temos que indicar qual a relação entre o campo da ética e o campo da ideologia. Partindo do campo da ética, valores, sendo objetivos, devem ser levados em consideração nas práticas, mas como a sociedade põe um conjunto de valores, muitos deles conflitantes entre si, a prática dos indivíduos requer uma formulação de conjunto que estabeleça uma hierarquia desses valores. Por exemplo, enquanto organização social da Idade Média continha uma formulação de conjunto da sociedade que colocava a honra e a fidelidade no topo da hierarquia de valores, a atual formação social, mercantil, requer que os indivíduos tenham uma formulação de conjunto da sociedade, ou uma teoria da sociedade, que coloque o valor econômico como o principal. Defenderemos na próxima seção que o comentário de Marx e Engels a respeito da ideologia tem como uma de suas dimensões justamente essa formulação de conjunto da sociedade.

4 Ideologia e crítica ontológica

Nessa seção defenderemos que *ideologia em Marx e Engels é uma forma de conhecimento (ou forma de consciência) socialmente difundida que estabelece uma hierarquia de valores e orienta a ação dos indivíduos.*

Essa conceituação de ideologia é corroborada em vários momentos de *A Ideologia Alemã*. Na famosa seção “Feuerbach e História”, por exemplo, Marx e Engels iniciam com uma crítica à noção idealista de “autoconsciência”, à qual contrapõem a noção de que a consciência tem condicionantes materiais e está indissolúvelmente conectada com a prática. Essa relação entre consciência e necessidade prática é explícita no trecho a seguir:

Somente agora, depois de já termos examinado quatro momentos, quatro aspectos das relações históricas originárias, descobrimos que o homem tem também “consciência”. Mas esta também não é, desde o início, consciência “pura”. O “espírito” sofre, desde o início, a maldição de estar “contaminado” pela matéria, que, aqui, se manifesta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, sob a forma de linguagem. A linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os outros homens e que, portanto, também existe para mim mesmo; e a linguagem nasce, tal como a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens. (MARX & ENGELS, 2007, pp. 34-5)

Essa conexão entre consciência e prática também aparece, e de modo bem sintético, na seguinte frase, que apesar de suprimida do manuscrito da obra indica o que os autores tinham em mente naquele momento: “[m]inha relação com meu ambiente é a minha consciência (ibid., p. 35)”. Essa frase é imediatamente seguida de um conceito de “relação” restringido à prática humana, e isso parece ocorrer justamente por a ação humana ser considerada a única forma de ação consciente: “[o]nde existe uma relação, ela existe para mim; o animal não se ‘relaciona’ com nada e não se relaciona absolutamente. Para o animal, sua relação com outros não existe como relação. (ibid.)”

É claro que se a ideologia é uma forma de conhecimento do mundo, ela pode ser uma forma falsa de conhecimento. Talvez seja por isso que Engels, em carta a Franz Mehring, conceituou ideologia como falsa consciência (ENGELS to FRANZ MEHRING, 1893). Essa é uma diferença importante com relação ao campo da ética: pode-se dizer que uma forma de conhecimento é falsa, mas não se diz que valores são falsos. Valores simplesmente são, sejam eles considerados “bons” ou “ruins”.

A partir disso, é necessário tratar de dois pontos. *Primeiro*, se a ideologia é uma forma de conhecimento, é possível garantir seu estatuto de objetividade? Em outras palavras, se ideologia é forma

E segundo Tertulian: “Em 1960, após encerrar a primeira parte de sua *Estética* (cujos dois volumes iriam sair em 1963), Lukács decidiu bruscamente interromper o trabalho com esta obra para retomar o seu antigo projeto da *Ética* – desta vez com instrumentos intelectuais afinados pela experiência de toda uma vida. [...] Sabemos o que ocorreu depois: os trabalhos preparatórios da *Ética* se transformaram em um volumoso manuscrito, a *Ontologia do ser social*, concebida como necessária introdução à obra principal. (1999, p. 125)”

de conhecimento, ela não estaria no âmbito subjetivo, estando o âmbito do objetivo restrito a estruturas sociais como os valores? E, *segundo*, se existe falsa consciência, como afirma Engels a Franz Mehring, como é possível que ela esteja conectada com práticas que reproduzem uma estrutura real? Em outras palavras, como é possível que um conhecimento falso garanta uma prática eficaz na reprodução social?

Fazendo um primeiro esboço de resposta à *primeira pergunta*, se as estruturas sociais requerem práticas socialmente difundidas para se reproduzir, e se essas práticas requerem, por sua vez, ideias socialmente difundidas que as orientem, *pode-se dizer que há um conjunto de ideias socialmente necessárias a determinadas estruturas, e isso garante que essas ideias são tão objetivas quanto as estruturas sociais às quais dão suporte.*

Quanto à *segunda pergunta*, precisamos fazer um argumento mais longo. Começaremos indicando alguns dos significados alternativos de ideologia para então fazer um detalhamento mais específico do significado de ideologia como falsa consciência.

4.1 Ideologia e falsa consciência

Como buscamos mostrar na primeira seção deste artigo, o conceito de ideologia é foco de muitas divergências, e isso tanto quanto à sua origem como quanto ao seu próprio significado. Para trabalharmos a nossa tese da existência de um conceito de ideologia em *O Capital*, destacaremos um conceito de ideologia que é comum à obra *A Ideologia Alemã*. E para isso, nos valeremos da síntese de Eagleton a respeito desse conjunto de significados, do qual tomaremos um. Vai a síntese e, depois, apontaremos a nossa escolha:

É possível definir a ideologia de seis maneiras diferentes, com um enfoque progressivamente mais nítido. Em *primeiro lugar*, podemos nos referir a ela como o processo material geral de produção de ideias, crenças e valores na vida social. Tal definição é política e epistemologicamente neutra, e assemelha-se ao significado mais amplo do termo ‘cultura’. [...]

Um segundo significado de ideologia, um pouco menos geral, diz respeito a ideias e crenças (verdadeiras ou falsas) que simbolizam as condições e experiências de vida de um grupo ou classe específico, socialmente significativo. [...] “Ideologia” aproxima-se aqui da ideia de uma ‘visão de mundo’ [...].

Considerar a ideologia uma espécie de auto-expressão simbólica coletiva não é, contudo, considerá-la em termos de relações ou conflitos; seria portanto necessário, ao que parece, uma *terceira definição*, que trate da promoção e legitimação dos interesses de tais grupos sociais em face de interesses opostos. [...]

Um quarto significado de ideologia conservaria a ênfase na promoção e legitimação de interesses setoriais, restringindo-a, porém, às atividades de um poder social dominante. [...] Contudo, essa acepção de ideologia é ainda epistemologicamente neutra, podendo por isso ser apurada em uma *quinta definição*, na qual ideologia significa as ideias e crenças que ajudam a legitimar os interesses de um grupo ou classe dominante, mediante sobretudo a distorção e a dissimulação. [...]

Há, finalmente, a possibilidade de *um sexto significado de ideologia*, cuja ênfase recai sobre as crenças falsas ou ilusórias, considerando-as porém oriundas não dos interesses de uma classe dominante, mas da estrutura material do conjunto da sociedade como um todo. (EAGLETON, 1997, pp. 38-40, *itálicos adicionados*)

Eagleton, quando afirma que “é possível definir a ideologia de seis maneiras diferentes, com um enfoque progressivamente mais nítido”, já indica a sua preferência pelo último conceito. E talvez somente esse sexto conceito de ideologia possa ser aplicado ao mesmo tempo em *A Ideologia Alemã* e *O Capital*, já que pelo menos em *O Capital* é relativamente fácil questionar o uso dos outros cinco conceitos. Como é reconhecido que em *O Capital* Marx confere validade científica para as formulações da Economia Política Clássica¹⁴, é possível eliminar para essa obra o primeiro e o segundo conceitos, que são muito gerais e

¹⁴ Sobre esse ponto, conferir o posfácio da segunda edição do Livro I de *O Capital* (MARX, 1996, pp. 133-141).

denotam algo próximo a “cultura” (primeiro conceito) ou “visão de mundo” (segundo conceito), além de ser possível eliminar também o terceiro, o quarto e o quinto conceitos, já que servem à legitimação de um interesse social¹⁵, e, por isso, poderiam ter validade no máximo para a chamada economia vulgar¹⁶.

Portanto, defendemos que para *O Capital* é válido apenas o sexto conceito, pois na medida em que a obra trata de crenças falsas que decorrem da estrutura material da sociedade, e não do interesse de uma classe em específico, é capaz de, por um lado, dar conta do caráter científico que Marx atribui à Economia Política, e, por outro, de dar uma explicação para as causas das insuficiências da própria Economia Política.

Já para *A Ideologia Alemã* poderia ser argumentada a validade do quinto conceito, pois em diversas passagens da obra existe uma ênfase na distorção provocada pelos autores do idealismo alemão, como Bruno Bauer e Max Stirner¹⁷. No entanto, o quinto conceito não dá conta, por exemplo, da famosa seção “Feuerbach e História”, na qual a crítica àquele autor alemão, na medida em que aponta os avanços e as razões materiais das suas limitações, encaixa-o no sexto significado do conceito. E essa parte da obra, aliás, faz um longo argumento a respeito das bases materiais das falsas ideias, o que a torna incompatível com o quinto significado do conceito de ideologia. Algumas ilustrações desse argumento estão nos trechos a seguir:

Por que os ideólogos colocam tudo de cabeça para baixo. [...] Em uma palavra: a divisão do trabalho, cujo grau depende sempre do desenvolvimento da força produtiva. (MARX & ENGELS, 2007, pp. 77-8)

[...]

[Q]uanto à história dos homens, será preciso examiná-la, pois quase toda a ideologia se reduz ou a uma concepção distorcida dessa história ou a uma abstração total dela. A ideologia, ela mesma, é apenas um dos lados dessa história. (S. M.) (ibid., p. 87)

[...]

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. (ibid., p. 94)

Portanto, ficamos com o sexto conceito, que trata da falsidade das ideias como decorrente de razões materiais. Ele é mais abrangente que o quinto, ao mesmo tempo em que não elimina a possibilidade de ideias falsas que surgem para legitimar determinados interesses sociais, elemento que comparece tanto em *O Capital* (no tocante à crítica à economia vulgar) como em *A Ideologia Alemã* (no tocante a parte dos idealistas alemães). O quinto conceito, apesar de explicativo de aspectos das duas obras, não é capaz de explicar o principal em cada uma delas: a crítica das causas materiais das ideias que surgem do capitalismo em desenvolvimento (o que é o caso em *O Capital*) e a crítica das causas materiais das ideias que surgem

¹⁵ A Economia Política Clássica pode até legitimar o interesse de determinado grupo social, mas não é construída *para isso*. Quando Marx, no segundo posfácio do Livro I de *O Capital* (MARX, 1996, pp. 133-141), destaca a existência de um caráter científico da Economia Política Clássica, parece estar defendendo que esse conjunto de formulações captura um conjunto de dimensões objetivas da realidade, e isso mesmo que (i) parta de categorias burguesas e mesmo que (ii) suas conclusões tenham como implicação prática a defesa de um determinado grupo social. O motivo para isso é que (i) mesmo que a ciência burguesa tenha chegado a seus “limites intransponíveis” (ibid., p. 135), isso não implica que as formulações da Economia Política burguesa sejam falsas (e Marx, no mesmo prefácio, dá claras indicações de que efetivamente não o são). E isso também porque (ii) a defesa de um grupo social pode ser não a justificativa para uma teoria determinada, mas, ao contrário, *a implicação prática de uma determinada teoria*. Por exemplo, se se conclui, com David Ricardo, considerado por Marx o autor que mais avançou na perspectiva da Economia Política burguesa (ibid.), que a classe dos industriais é aquela que possibilita o maior progresso da sociedade (cf. Ricardo, *Ensaio Sobre o Preço do Trigo*, 1815, no qual faz uma defesa explícita dos industriais contra os proprietários de terras), então é implicação necessária da teoria que se apoie essa classe. Ou se, por exemplo, com a teoria de Marx, se conclui que a classe que pode lutar pela maior emancipação da sociedade é o proletariado, então a defesa da classe trabalhadora é a implicação prática.

¹⁶ A economia vulgar, aquela que trata dos fenômenos tais como se apresentam para os agentes no cotidiano do mercado e que “apenas se move dentro do nexa aparente” (MARX, 1996, p. 206), é frequentemente qualificada por Marx como “apologética” e “superficial”, e os economistas desse grupo são frequentemente qualificados como “sicofantas” e “sofistas” (ibid., p. 136 e p. 205).

¹⁷ No caso de Bruno Bauer, Marx e Engels chegam até mesmo a acusá-lo de fazer uma crítica à obra *A Sagrada Família* (MARX & ENGELS, 2003) a partir de trechos que são falsamente atribuídos a ela. Cf. Marx & Engels, 2007, p. 27.

de uma sociedade pré-capitalista específica (o que é o caso em *A Ideologia Alemã*). E vale dizer também que o sexto conceito de ideologia de Eagleton, além de adequado às duas obras, também é compatível com o procedimento de crítica ontológica, apresentado na seção 2: se falsas ideias podem ter origem não apenas no engodo ou distorção, mas também nas próprias estruturas da sociedade, a crítica não pode ter apenas a função *epistemológica* de demonstrar a falsidade da teoria; deve ter também a função *ontológica* de demonstrar quais as razões para o surgimento dessas teorias falsas. Uma crítica que não realize esse segundo passo é limitada em termos explanatórios, já que não identifica os mecanismos que geram as falsas ideias.

De todo modo, ainda fica a pergunta que orienta esta seção: *qual é, afinal, a causa do surgimento de ideias falsas?* As falsas ideias, por surgirem em uma sociedade específica, decorrem das necessidades específicas daquela sociedade, e por isso cada sociedade possui uma causa diferente para as falsas ideias (e uma mesma sociedade pode ter uma causa diferente para cada falsa ideia que comporte). No entanto, viemos defendendo que para qualquer sociedade a causa do surgimento de falsas ideias está ligada ao já apresentado caráter prático-dependente das estruturas sociais e ao caráter teórico-dependente das práticas: as necessidades materiais, na medida em que requerem práticas dos indivíduos, requerem também ideias que as guiem, e se temos um objeto da prática que é parcial e limitado, as ideias ligadas especificamente a ele podem ser também parciais e possuir validade circunscrita a esse âmbito.

A *possibilidade* do conhecimento parcial em decorrência de práticas específicas é comentado por Lukács, que no trecho abaixo ilustra esse ponto com as práticas parciais no processo de trabalho:

Todo trabalho [assim como toda a práxis, como apontado pouco antes] é concreto e, por essa razão, orientado para uma conexão concreta, limitada, objetiva. Todo conhecimento que seja um pressuposto imprescindível de tal trabalho pode, em muitos casos, ser inteiramente realizado, mesmo quando está voltado exclusivamente para observações, relações etc. imediatas, o que pode ter como consequência – num nível mais elevado de generalização – o fato de se revelar incompleto ou até mesmo falso, não correspondente à realidade, sem por isso impedir a efetiva consecução da finalidade concretamente posta ou, pelo menos, sem perturbá-la dentro de certos limites. (LUKÁCS, 2012, pp. 56-7)

Por determinado conhecimento se orientar no sentido de algo parcial, está dada a *possibilidade* de um conhecimento verdadeiro no tocante àquela prática específica mas falso a respeito da totalidade da sociedade. Mas como essa possibilidade se torna uma necessidade? Essa pergunta é decisiva pois, retomando o caráter teórico-dependente das práticas e o caráter prático-dependente das estruturas sociais, dissemos anteriormente que concepções socialmente difundidas, mesmo que falsas, são *necessárias* a determinadas estruturas sociais. Portanto, é necessário investigar a relação de causalidade entre ideias parciais surgidas nas práticas e sua necessária generalização.

Poderia ser apontado que em *A Ideologia Alemã* a chave para responder a questão talvez passe pela questão da classe. Uma classe específica, com práticas específicas e necessidades específicas, tende a projetar para a totalidade da sociedade as ideias advindas das suas práticas.

Para essa subdivisão ideológica numa classe, 1) *autonomização dos negócios por meio da divisão do trabalho*; cada um toma o seu próprio ofício como o verdadeiro ofício. No que diz respeito à relação entre seu ofício e a realidade, eles criam ilusões tão mais necessárias quanto isso já é condicionado pela própria natureza do ofício. As relações, na jurisprudência, na política, convertem-se – em conceitos na consciência; por não estarem acima dessas relações, também os conceitos dessas relações são, na cabeça de religiosos, juristas, políticos e moralistas, conceitos fixos; o juiz, por exemplo, aplica o código, e por isso a legislação vale, para ele, como o verdadeiro motor ativo. (MARX & ENGELS, 2007, pp. 77-8)

É claro que quando surgem as classes e, conseqüentemente, as suas atividades específicas, surgem determinações específicas para o surgimento de falsas ideias. Todavia, no trecho acima já fica claro que em *A Ideologia Alemã* a divisão em classes (fenômeno predominantemente político, que envolve a esfera Estatal) decorre da divisão do trabalho (fenômeno predominantemente econômico, que envolve a sociedade civil), e, portanto, a divisão em classes não pode ser considerada a causa prioritária da formação das falsas ideias.

Estando claro que mesmo em *A Ideologia Alemã* a classe é subordinada a determinada configuração econômica, é necessário tratarmos brevemente de algumas características autônomas dessa categoria, porque ela está intrinsecamente ligada à esfera da ideologia. E sobre a relação entre classe e ideologia, poderia ser argumentado que as classes específicas, por requererem umas às outras (mesmo a classe trabalhadora pressupõe a classe capitalista no que diz respeito a uma determinada configuração do sistema de produção), uma das concepções parciais de classe poderia se sobrepor às demais, tornando-se uma concepção dominante; e dado o caráter teórico-dependente das práticas, as ideias dominantes serão, por conseguinte, as ideias da classe dominante.

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 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 (ibid., p. 47, *itálicos adicionados*).

Mas enquanto em *A Ideologia Alemã* a resposta para o caráter necessário de determinadas falsas crenças passa pelas formulações de uma classe específica, em *O Capital* essa resposta passa pelas práticas de mercado, generalizadas para todas as classes da sociedade: como somos todos, trabalhadores e capitalistas, homogeneizados pelo mercado como compradores e vendedores (no caso dos trabalhadores, como vendedores de força de trabalho e compradores de valores de uso), i. é., como as *práticas* de mercado não são as práticas somente de uma classe dominante, mas de todas as classes, *as ideias requeridas para a realização dessas práticas não surgem das práticas de uma classe específica*. As práticas específicas de uma classe, como a prática específica do trabalhador de vender força de trabalho e a do capitalista de comprar força de trabalho, gera determinações na ideologia que têm grande importância, mas são determinações secundárias com relação a esse caráter mercantil das relações: antes de os indivíduos serem compradores ou vendedores de força de trabalho, esses indivíduos são mercadores, e esse é o elemento primário.¹⁸

Há, portanto, ideias que surgem das práticas dos indivíduos da sociedade como um todo, qualquer que seja a sua posição na sociedade (i. é., qualquer que seja a classe à qual pertence). Mas a afirmação de que essas ideias surgem do conjunto das práticas da sociedade não significa negar que uma classe está numa posição de dominação sobre as demais. Afinal, apesar de comprador e vendedor serem ambos mercadores, o comprador de força de trabalho está claramente na função de dominação visto que está na posição de direção da produção.

A concepção de que o mercado é uma esfera que requer ideias comuns dos indivíduos das diversas classes é uma possível explicação para que as palavras classe e ideologia não tenham em *O Capital* o mesmo destaque que têm em *A Ideologia Alemã*: para a palavra *classe* porque em *O Capital* ela é empregada na dimensão que trata da posição do indivíduo no mercado (a de comprador ou de vendedor de força de trabalho); e para a palavra *ideologia* porque não se trata de diversas ideologias (de diversas classes) que estão em circulação, mas da crítica ontológica (explicitação das bases reais) da ideologia que orienta os indivíduos para a reprodução da sociedade capitalista.

Sobre a ideologia gerada pelo sistema de produção de mercadorias, Terry Eagleton (1997) comenta que “[o] exemplo mais célebre de ideologia nesse sentido [o de ideias falsas que decorrem de condições materiais] é [...] a teoria de Marx sobre o fetichismo das mercadorias (ibid)”, e se vale da seguinte passagem do início do Livro I de *O Capital* para sustentar o seu argumento:

O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios

¹⁸ A partir dessa formulação, esse muito citado trecho de *A Ideologia Alemã* pode ser interpretado da seguinte maneira: a classe dominante fornece as ideias dominantes não necessariamente (ou não somente) porque impõe ideias específicas de sua classe sobre o conjunto da sociedade, mas porque as ideias que orientam as práticas em dada sociedade, i. é., as ideias que reproduzem determinada sociedade, são ideias que reproduzem uma sociedade que possui determinado grupo social nas funções de direção. Desse modo, as ideias que orientam as compras e as vendas, apesar de orientarem as práticas de indivíduos em diversas classes, reproduzem a sociedade capitalista e, claro, a condição dos capitalistas como classe dominante.

produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos. Por meio desse quiproquó os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas físicas metafísicas ou sociais. [...]. Porém, a forma mercadoria e a relação de valor dos produtos de trabalho, na qual ele se representa, não têm que ver absolutamente nada com sua natureza física e com as relações materiais que daí se originam. Não é mais nada que determinada relação social entre os próprios homens que para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Por isso, para encontrar uma analogia, temos de nos deslocar à região nebulosa do mundo da religião. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si e com os homens. Assim, no mundo das mercadorias, acontece com os produtos da mão humana. *Isso eu chamo o fetichismo que adere aos produtos de trabalho*, tão logo são produzidos como mercadorias, e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias. (MARX, 1996, pp. 198-9, *itálicos adicionados*)

Referências bibliográficas

- BHASKAR, Roy. Societies. In: ARCHER, Margaret; BHASKAR, Roy; COLLIER, Andrew; LAWSON, Tony; NORRIE, Alan (eds.) *Critical Realism: Essential Readings*. London: Routledge, p. 206-58, 1998.
- DUAYER, Mario. Marx, Verdade e Discurso. *Perspectiva*, Florianópolis, UFSC, v. 19, n. 1, p. 15-39, jan./jun, 2001.
- ENGELS TO FRANZ MEHRING (1893). Disponível em: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1893/letters/93_07_14.htm>. Acessado em: 13 fev. 2014.
- EAGLETON, Terry. *Ideologia: uma introdução*. São Paulo: Boitempo Editorial, 1997.
- EDGLEY, Roy. Reason as Dialectic: Science, Social Science and Socialist Thought. In: ARCHER, Margaret; BHASKAR, Roy; COLLIER, Andrew; LAWSON, Tony; NORRIE, Alan (eds.) *Critical Realism: Essential Readings*. London: Routledge, 1998.
- HOBSBAWM, Eric John. *A era das revoluções: 1789-1848*. São Paulo: Paz e Terra, 2012.
- KONDER, Leandro. *A questão da ideologia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- LARRAÍN, Jorge. *El concepto de ideologia: Volumen I: Marx*. Santiago: LOM Ediciones, 2007.
- LUKÁCS, György. Neopositivismo. In: *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.
- _____. O Trabalho. In: *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.
- _____. Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx. In: *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012b.
- MARX, Karl. *O Capital*. Livro I, Tomo I. São Paulo: Abril Cultural, 1996.
- _____. *O Capital*. Livro III, Tomo II. São Paulo: Abril Cultural, 1985.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A Sagrada Família*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003
- _____. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

- MEDEIROS, João Leonardo. *A Economia diante do horror econômico: uma crítica ontológica dos surtos de altruísmo da ciência econômica*. Niterói: UFF, 2013.
- NETTO, José Paulo. Apresentação. In: *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.
- RICARDO, David. Ensaio sobre a influência dos baixos preços do cereal sobre os lucros do capital (“Ensaio Sobre O Trigo”) (1815) In: Napoleni, Claudio. *Smith Ricardo e Marx*. Rio de Janeiro: Graal, 1991.
- TERTULIAN, Nicolas. O grande projeto da Ética. *Revista Ensaios Ad Hominem*, São Paulo, n. 1, t. 1, 1999, p. 125-138, 1999.
- WEFFORT, Francisco Correia. *Os clássicos da política – vol. 1*. São Paulo: Ática, 2010.