



Núcleo Interdisciplinar de Estudos e  
Pesquisas sobre Marx e o Marxismo

## Marx e o Marxismo 2011: teoria e prática

Universidade Federal Fluminense – Niterói – RJ – de 28/11/2011 a 01/12/2011

TÍTULO DO TRABALHO			
<b>Ideologia e Política em Marx</b>			
AUTOR	INSTITUIÇÃO (POR EXTENSO)	Sigla	Vínculo
<b>Daniel Domingues Monteiro</b>	Universidade Federal do Rio de Janeiro	UFRJ	Mestrando
RESUMO (ATÉ 20 LINHAS)			
<p>A formação do pensamento marxiano de Marx teve início, em 1843-1844, a partir de três críticas: à política, à filosofia especulativa e à economia política. A primeira delas, a crítica da política, cumpriu um papel decisivo na efetivação das demais críticas. Com ela, Marx demoliu a filosofia do direito de Hegel – a principal expressão ideal da politicidade moderna - e desvelou a essência da política como formação real (força humana alienada), apontando a emancipação humana (a extinção do Estado) como a verdadeira superação da cisão entre sociedade política e sociedade civil característica da ordem do capital. A crítica à filosofia hegeliana do direito – um exemplo daquilo que Marx depois designou como ideologia – constituiu um importante momento da crítica da política então operada. Isso porque a “arma da crítica” foi, para o pensador alemão, um meio e não um fim em si, de modo que não bastava o conhecimento da realidade (no caso, da política). Para ele, era preciso desmascarar o pensamento dominante (a ideologia) sobre tal realidade, de maneira que a teoria penetrasse nas massas e se convertesse em força material. A crítica da política – que permaneceu viva, junto com as outras críticas, na trajetória intelectual posterior de Marx – foi um dos três pilares que, de forma articulada, fundaram o “marxismo”. Assim, o esquecimento da relevância de tal crítica e de seu pleno significado compromete a compreensão do conjunto da posição filosófico-científica marxiana e, em especial, o seu caráter emancipador.</p>			
PALAVRAS-CHAVE (ATÉ TRÊS)			
Ideologia, Política, Emancipação.			
ABSTRACT			
<p>The formation of Marxian thought was born, between 1843-1844, from three critiques: of politics, of speculative philosophy and of political economy. The first one, the critique of politics, fulfills a decisive role in the development of the others. In this one, Marx dismantled Hegel’s philosophy of law – the principal ideal expression of modern politics – and uncovered the essence of politics as real formation (human alienated force), aiming at human emancipation (the extinction of the State) as the true overcoming of the division between political society and civil society, characteristic of capital order. The critique of Hegel’s philosophy of law – an example of what Marx named as ideology – represented an important moment of the critique of politics made at that time. This is because the “weapon of critique” was, for the German thinker, a mean and not an end itself, so that it was not sufficient the knowledge of reality (in this case, of politics). He thought that it was necessary to uncover the dominant thought (ideology) upon that reality, so that theory could penetrate into masses and would transform itself into a material force. The critique of politics – which remained alive, together with the other critiques, in Marx’s future intellectual course – was one of the three pillars that, in an articulated way, founded “Marxism”. So, the forgetfulness of the relevance of this critique and of its full significance compromises the understanding of the philosophical-scientific Marxian position as a whole and, especially, its emancipatory nature.</p>			
KEYWORDS			
Ideology, Politics, Emancipation.			

### Introdução

A obra de Marx tem sido, há tempos, interpretada de diferentes formas. Tais interpretações são, por vezes, muito distintas. Em outros casos, apesar das proximidades, destacam aspectos diferenciados do pensamento do autor.

Entre os vários pontos controversos do pensamento de Marx, podemos destacar as categorias “política” e “ideologia”. As duas foram amplamente abordadas pelo comunista alemão. Mesmo assim, ainda existem muitas dúvidas e polêmicas em torno delas.

Tendo em vista a importância de ambas na construção teórica marxiana e a relevância delas para a compreensão e transformação do mundo atual, pretendemos com o presente trabalho contribuir para o esclarecimento do significado, da importância e, principalmente, da articulação das duas no pensamento de Marx.

Temos a convicção de que tal esclarecimento só é possível a partir de uma *análise concreta* do pensamento do coautor do “Manifesto Comunista”. Tal análise, por um lado,

“(…) encara o texto – *a formação ideal* – em sua consistência autossignificativa, aí compreendida toda a grade de vetores que o conformam, tanto positivos como negativos (...). Configuração esta que em si é autônoma em relação aos modos pelos quais é encarada, de frente ou por vieses, iluminada ou obscurecida no movimento de produção do *para nós* que é elaborado pelo investigador, já que, no extremo e por absurdo, mesmo se todo observador fosse incapaz de entender o sentido das coisas e dos textos, os *nexos ou significados* destes não deixariam de, por isso, existir (...)” (CHASIN, 2009, 25-26 p.)

Por outro lado, ao investigar um conjunto de escritos, ela “não perde de vista a íntima vinculação dos mesmos à trama real e ideal dos quadros temporais a qual pertencem (...)” (CHASIN, 2009 40 p.).

Por isso, vamos tentar resgatar o desenvolvimento, o significado e a conexão das duas categorias no discurso marxiano através da síntese entre uma leitura o mais objetiva possível da obra do autor e uma delimitação do contexto mais geral em que ambas foram gestadas.

Assim, num primeiro momento, vamos abordar a crítica da política marxiana e, num segundo, sua crítica da ideologia. Ao final, tentaremos explicitar a relação entre as duas críticas.

## **O significado e o papel da crítica da política na constituição do pensamento de Marx**

A formação intelectual de Marx ocorreu num contexto muito particular. A Alemanha da época era, por um lado, um país atrasado frente aos seus principais vizinhos europeus. Tal atraso se manifestava no plano econômico – uma economia de base centralmente agrária - e, principalmente, no plano das instituições sociopolíticas – a inexistência de um Estado Nacional unificado, constitucional e moderno (NETTO, 2009, 10-12 p.).

Por outro lado, paradoxalmente, era um país extremamente avançado no campo da filosofia. O pensamento de Hegel – expressão mais acabada de tal desenvolvimento - tinha, então, uma forte influência. Após a morte do filósofo, em 1831, seu legado passou a ser disputado por duas correntes: a “direita hegeliana” e a “esquerda hegeliana” (os “jovens hegelianos”). A “direita” interpretava o pensamento do mestre enfatizando o seu sistema, de modo a legitimar a monarquia

prussiana. Já a “esquerda” buscava criticar - através de uma interpretação centrada no método hegeliano, a dialética - a situação alemã. (FREDERICO, 2010, 10-12 p.)

Marx entrou na Universidade de Bonn, na Faculdade de Direito, em 1835 – ano em que foi publicada a obra “Vida de Jesus”, de David Strauss, considerada como um marco no surgimento da “esquerda hegeliana”. Entretanto, sua relação com os “jovens hegelianos” só teve efetivamente início depois de sua transferência para a Universidade de Berlim, em outubro de 1836. Lá, por volta de 1838-1839, ele redirecionou os seus interesses intelectuais do Direito para a Filosofia e entrou no “Clube dos Doutores” – círculo de intelectuais da “esquerda hegeliana”. Foi também em tal período que ele estabeleceu contato com Bruno Bauer – professor, desde 1834, da Universidade de Berlim e principal animador do “Clube dos Doutores”. (NETTO, 2009, 15 p.)

A relação com Bauer - que, em torno de 1840, virou uma forte amizade e durou até 1841 – foi bastante relevante na trajetória intelectual de Marx. Foi sob a influência de Bauer que Marx abandonou, em 1840, o seu ponto de vista filosófico anterior (marcado pelos pensamentos de Kant e Fichte) e se converteu à filosofia de Hegel.

Como outros “jovens hegelianos”, Bauer era um crítico da religião. Para ele,

“A ação atual da crítica deveria orientar-se (...) para liberar o espírito e a sua encarnação mais elevada, o Estado, do poder da religião cristã. Essa libertação, que ele se propunha empreender precisamente com a sua crítica dos Evangelhos, apontava para a libertação espiritual, a única que para ele tinha valor real (...)” (NETTO, 2009, 16 p.)

Assim, sua crítica à religião não implicava numa ruptura com o idealismo filosófico. Ao contrário, a própria concepção de “Crítica” adotada tinha um caráter puramente especulativo, de modo que

“(...) o desenvolvimento dialético da Consciência resulta da Crítica, que, confrontando continuamente o racional com o real, e eliminando deste último os elementos irracionais, determina uma progressão infinita da Consciência universal e, junto com ela, do Mundo.” (NETTO, 2009, 16 p.)

No plano político, Bauer defendia posições liberais e assumia uma visão “ontopositiva da politicidade”, ou seja,

“(...) que identifica na política e no Estado a própria realização do humano e de sua racionalidade. (...) Politicidade como qualidade perene, positivamente indissociável da autêntica entificação humana, portanto, constitutiva do gênero, de sorte que orgânica e essencial em todas as suas atualizações.” (CHASIN, 2009, 49 p.)

A evolução intelectual de Marx experimentou um grande impulso a partir de 1841 – ano em que se doutorou em filosofia com a dissertação “Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro” (em 15 de abril, na Universidade de Jena).

Após o doutoramento, Marx esperava seguir, estimulado por Bauer, carreira universitária como professor. Entretanto,

“... as diretrizes de Eichhorn para a universidade, que sinalizavam o caráter regressivo e restaurador da política geral de Frederico Guilherme IV, deixaram claro para Marx que vida acadêmica lhe estará vedada. É então que se decide pelo jornalismo, ingressando, em outubro de 1842, no corpo redatorial da *Rheinische Zeitung* [Gazeta Renana], jornal de Colônia financiado pela burguesia renana desde janeiro de 1842 – no qual Marx logrará assumir a direção editorial...” (NETTO, 2009, 19 p.)

A experiência na “Gazeta Renana” fez com que Marx enfrentasse, pela primeira vez, questões políticas. Foi a partir de tal experiência que o coautor do “Manifesto Comunista” percebeu o limite de sua consciência filosófica, impotente para dar conta dos problemas histórico concretos colocados, e a debilidade da burguesia liberal alemã, incapaz de enfrentar até o fim o “ancien regime”. Além disso,

“Simultaneamente, processavam-se no universo intelectual de Marx duas outras influências, ambas provenientes da esquerda hegeliana, mas que colidiam com as orientações gerais do pensamento de Bauer e de parte significativa de seus companheiros. Uma delas era a gravitação da obra de Ludwig Feuerbach (1804-1872) (...) ele aporta elementos fundamentais para a passagem definitiva de Marx ao materialismo (...) A outra era a relação pessoal com Moses Hess (1812-1875), aquele que, dos jovens hegelianos, mais cedo tornou-se comunista e tanto influenciou sobre o jovem Engels; Marx já conhecia Hess, mas foi no trabalho comum na *Gazeta Renana*, a que Hess esteve intimamente ligado, que estreitou relações com ele. As preocupações políticas de Hess e seu interesse pelos movimentos anticapitalistas – provavelmente mais que a sua obra – seguramente influenciaram os rumos imediatos da reflexão de Marx.” (NETTO, 2009, 20 p.)

Com o fim da experiência na “Gazeta Renana”, definitivamente sufocada pelo governo no início de 1843, Marx decidiu deixar a Alemanha – única forma de exercer com mais liberdade o jornalismo. Desempregado, aguardava o surgimento de uma oportunidade de trabalho que garantisse sua sobrevivência em outro país e viabilizasse seu casamento com Jenny von Westphalen (estavam noivos desde 1836). Tal oportunidade apareceu, em janeiro de 1843, pelas mãos Arnold Ruge – hegeliano de esquerda que, com o recrudescimento da repressão governamental, pretendia aprofundar a luta política contra o regime (posição distinta da assumida por Bauer que, diante da repressão, se limitou cada vez mais à crítica puramente teórica). Ruge convidou Marx para ser coeditor de um novo projeto editorial, com um nítido caráter político, sediado fora da Alemanha. O convite foi prontamente aceito – não só por conta da questão financeira, mas também porque a proposta do novo periódico vinha ao encontro do crescente interesse de Marx pela política. Depois de algumas discussões, tal projeto tomou corpo como os “Deutsch-Französische Jahrbucher” (“Anais Franco-Alemães”). Tal publicação pretendia construir, dentro da perspectiva de Feuerbach, uma síntese entre a filosofia idealista alemã e o materialismo francês.

Até então, Marx ainda não havia substituído o idealismo ativo de corte baueriano – já bastante abalado - por uma nova posição teórica e compartilhava com os “jovens hegelianos” a visão “ontopositiva da politicidade” (CHASIN, 2009, 54 p.).

Resolvido o problema do emprego, Marx finalmente se casou com Jenny - em Kreuznach, em 19 de junho de 1843 – e foi passar a lua de mel fora do país. Depois de algumas semanas, retornou para Kreuznach, permanecendo cerca de três meses na casa da mãe de Jenny. Durante tal estadia, dedicou-se aos estudos, buscando esclarecer – através de uma revisão crítica de seu pensamento anterior - as dúvidas provocadas pela experiência na “Gazeta Renana” e pelos contatos com o pensamento de Feuerbach e com a posição comunista de Hess.

Teve início, assim, uma decisiva inflexão na trajetória intelectual do pensador alemão. Tal inflexão começou a tomar forma com a redação do manuscrito, nunca finalizado e apenas publicado em 1927, “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel” – a primeira “(...) de muitas obras de Marx (até incluindo *O Capital*) que receberam o título de 'Crítica' (...)” (MCLELLAN, 1990, 82 p.). Depois, foi adensada com os artigos “Sobre a questão judaica”, “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução” e “Glosas críticas marginais ao artigo ‘O rei da Prússia e a reforma social’ de um prussiano”. Por fim, teve como ponto culminante os “Manuscritos econômico-filosóficos”. Ela

marcou a passagem do “jovem Marx” ao “Marx adulto”<sup>1</sup>, ou seja, o trânsito entre o pensamento pré-marxiano e o pensamento marxiano de Marx. Em outras palavras, tal inflexão lançou as bases de uma nova posição filosófico-científica, correntemente designada como “marxismo”. Evidentemente, tais bases foram posteriormente desenvolvidas, só assumindo um contorno definitivo “(...) nos fins dos anos cinquenta – no justo período de elaboração dos *Grundrisse*.” (NETTO, 1990, 41 p.) De todo modo, os lineamentos então obtidos repercutiram por toda a trajetória intelectual ulterior do coautor do “Manifesto Comunista”.

Na “Crítica da filosofia do direito de Hegel”, Marx conclui que na elaboração política do autor da “Fenomenologia do espírito”

“O verdadeiro caminho a ser percorrido está invertido. (...) O que deveria ser ponto de partida se torna resultado místico e o que deveria ser resultado racional se torna ponto de partida místico. (MARX, 2005, 60 p.)

Para ele, ao contrário da visão de Hegel, a sociedade civil – a esfera das condições materiais de existência - era a base do Estado (sociedade política): “Família e sociedade civil são os pressupostos do Estado” (MARX, 2005, 30 p.).

Assim,

“(...) em contraste radical com a concepção do Estado como demiurgo racional da sociabilidade, isto é, da universalidade humana, que transpassa a tese doutoral e os artigos da *Gazeta Renana*, irrompe e domina agora, para não mais ceder lugar, a 'sociedade civil' – o campo da interatividade contraditória dos agentes privados, a esfera do metabolismo social – como demiurgo real que alinha o Estado e as relações jurídicas. Inverte-se, portanto, a relação determinativa: os complexos reais envolvidos aparecem diametralmente reposicionados um em face do outro.” (CHASIN, 2009, 58 p.)

O mérito de Hegel, para Marx, foi ter percebido a contradição – típica da politicidade moderna - entre a sociedade civil e o Estado. Entretanto, o autor da “Fenomenologia do espírito” não compreendeu que, na medida em que a sociedade civil e a sociedade política são extremos reais, não é possível uma mediação entre ambas.

A solução apresentada pelo autor de “O Capital” para tal cisão é a democracia (eleição ilimitada, participação de todos nos assuntos do Estado). Para ele,

“Na democracia o Estado, como particular, é *apenas* particular, como universal é o universal real, ou seja, não é uma determinidade em contraste com os outros conteúdos. Os franceses modernos concluíram, daí, que na verdadeira democracia o *Estado político desaparece*. O que está correto, considerando-se que o Estado político, como constituição, deixa de valer pelo todo.” (MARX, 2005, 51 p.)

Como notou Rubens Enderle,

“Aqui, certamente sob a influência de Feuerbach, Marx opõe à categoria de “reflexão” outra categoria da lógica hegeliana: a categoria da ‘autodeterminação do sujeito’. A Sociedade civil, como Estado real, deve realizar em si mesma sua determinação ‘genérica’, em vez de receber do Estado político uma ‘determinação alegórica’. Pelo poder legislativo democrático, a qualidade política do homem – a representação da função de

---

<sup>1</sup> Adotamos aqui a periodização proposta por CHASIN (2009, 63 p.).

cada um como parte do *gênero* – deixa de aparecer como uma realidade separada de sua qualidade social, o mesmo podendo ser dito em direção inversa: a qualidade social do homem mostra, na representação democrática, seu caráter político, quer dizer, seu caráter *genérico*. Diferentemente dos outros Estados, a democracia não cria uma existência política para a existência privada do homem, mas apenas restitui a essa existência a essência genérica ou a essência política que lhe é própria. Na confluência dos pensamentos de Rousseau e de Feuerbach, a ‘verdadeira democracia’ supera o plano da *representação política na representação genérica*. Nela, cada homem, conclui Marx, ‘representa simplesmente o gênero.’” (ENDERLE, 2005, 25- 26 p.)

No entanto, o resultado até então obtido pela crítica da política efetuada por Marx ainda carecia de uma grave limitação:

“(...) a contradição entre Estado e sociedade civil permanecia nos quadros de um problema de ordem política, uma deficiência localizada no terreno da ‘vontade’. Imediatamente após a *Crítica*, nos *Anais Franco-Alemães*, Marx tratará de superar essa posição. A gênese da alienação política será detectada no seio da sociedade civil, nas relações materiais fundadas na propriedade privada. Consequentemente, não se tratará mais de buscar uma resolução política para além da esfera do Estado abstrato, mas sim uma resolução social para além da esfera abstrata da política.” (ENDERLE, 2005, 26 p.)

Cabe registrar que a crítica marxiana ultrapassou, na “Crítica”, os limites da política. A própria dinâmica da crítica da política então efetuada conduziu o pensador alemão até um novo caminho. Ao notar que “(...) Hegel, por toda parte, faz da Ideia o sujeito e do sujeito propriamente dito (...) o predicado” e que o “(...) desenvolvimento prossegue, contudo, sempre do lado do predicado” (MARX, 2005, 32 p.), Marx registrou, em primeiro lugar, que no autor da “Fenomenologia do espírito” o “(...) verdadeiro interesse não é a filosofia do direito, mas a lógica (...)” (MARX, 2005, 38 p.), de modo que a filosofia política hegeliana tem um caráter puramente especulativo. Em segundo lugar, percebeu as deficiências da filosofia especulativa hegeliana em geral, ou seja, não só no enfrentamento de complexos políticos. Como observou José Chasin,

“Essa reflexibilidade fundante do mundo sobre a ideação promove a crítica de natureza ontológica, organiza a subjetividade teórica e assim faculta operar respaldado em critérios objetivos de verdade, uma vez que, sob tal influxo da objetividade, o ser é chamado a parametrar o conhecer (...). É o trânsito da especulação à reflexão (...)  
Marx ao revisitar a filosofia política hegeliana, sob a pressão da dúvida e a influência das mais recentes conquistas feuerbachianas, percorre exatamente as vias da interrogação recíproca entre teoria e mundo, o que lhe proporcionou identificar a conexão efetiva entre sociabilidade e politicidade, que fez emergir, polemicamente, como o inverso do formato hegeliano, implicando com isso a virtualidade de um novo universo ontológico.” (CHASIN, 2009, 58-59 p.)

Portanto, na “Crítica da filosofia do direito de Hegel”, Marx desenvolveu também, a partir da crítica da política, a crítica da filosofia especulativa (sem abandonar a primeira crítica). Ainda segundo Chasin,

“A vinculação dessas duas críticas é motivada, desde logo, pela natureza filosófica da obra centralmente examinada; todavia, a conexão também encerra algo bem mais decisivo: ao focar e superar, tão substancial e

rapidamente, a esfera política, a rota de Marx faz transparecer que o núcleo propulsor de seus esforços articulava interesses teóricos e práticos que se estendiam à globalidade do complexo humano-societário, implicando a demanda por uma planta intelectual bem mais ampla, para além das fronteiras de uma estrita teoria política. (...)” (CHASIN, 2009, 67 p.)

A crítica à filosofia especulativa provocou uma mudança inclusive na concepção de crítica adotada por Marx. A crítica deixou de significar a pura negatividade, de cunho especulativo, típica dos jovens hegelianos (o criticismo de Bauer). Ainda na “Crítica”, ela assumiu o contorno de uma “crítica ontológica”, ou seja, de uma busca pelos nexos imanentes do objeto, da sua gênese e da sua necessidade próprias:

“(...) a crítica verdadeiramente filosófica da atual constituição do Estado não indica somente contradições existentes; ela *esclarece* essas contradições, compreende sua gênese, sua necessidade. Ela as apreende em seu significado *específico*. Mas esse *compreender* não consiste, como pensa Hegel, em reconhecer por toda parte as determinações do Conceito lógico, mas em apreender a lógica específica do objeto específico.” (MARX, 2005, 108 p.)

No final de outubro de 1843, Marx foi para Paris. Estava acompanhado de Jenny, grávida de quatro meses. Chegando lá, estabeleceu contato com os demais animadores dos “Anais Franco-Alemães” (Hess e Ruge já estavam em Paris desde agosto, buscando estruturar a revista). Mergulhou, então, na preparação dos materiais para a nova publicação. Além disso, começou a participar “(...) dos encontros da maioria das associações de operários franceses, mas era naturalmente mais achegado aos alemães (...)” (MCLELLAN, 1990, 101 p.).

O primeiro e único número (duplo) dos “Anais” veio a lume em fevereiro de 1844. Marx contribuiu com dois artigos. O primeiro foi “Sobre a questão judaica”, escrito entre agosto e dezembro de 1843. Nele, o autor de “O Capital” polemizou, ainda de forma respeitosa, com Bruno Bauer. Para Marx, Bauer considerava que “(...) a superação *política* da religião (...)”, ou seja, o Estado laico, significava a “(...) superação de toda religião.” (MARX, 2010, 36 p.) Assim, confundia a emancipação política, proporcionada pelas conquistas da revolução burguesa (o Estado moderno), com a emancipação humana (que implica, entre outras coisas, a superação da alienação religiosa). Ao fazer tal crítica, Marx apontou, avançando em sua viragem teórica, os limites da emancipação política mesmo em sua expressão mais acabada, o Estado democrático:

“(...) não tenhamos ilusões quanto ao limite da emancipação política. A cisão do homem em *público* e *privado*, o *deslocamento* da religião do Estado para a sociedade burguesa, não constitui um estágio, e sim a *realização plena* da emancipação política, a qual, portanto, não anula nem busca anular a religiosidade *real* do homem.” (MARX, 2010, 42 p.)

Isso sem deixar de reconhecer que a “(...) *emancipação política* de fato representa um grande progresso; não chega a ser a forma definitiva da emancipação humana em geral, mas constitui a forma definitiva da emancipação humana *dentro* da ordem mundial vigente até aqui.” (MARX, 2010, 41 p.)

Depois de ter assinalado as limitações da emancipação política, Marx consolidou como meta a ser atingida a emancipação humana, ou seja, a superação da separação entre força social (sociedade civil) e força política (Estado). Como a sociedade civil domina o Estado (é a base ou pressuposto dele), a força política deveria ser reabsorvida pela força social.

O segundo artigo foi “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”, escrito entre dezembro de 1843 e janeiro de 1844. Nele, Marx retoma a crítica da religião – tida como um pressuposto para toda crítica – e aponta, em sintonia com “Sobre a questão judaica”, os seus limites:

“O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade. Este Estado e esta sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido*. (...) Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, a luta contra *aquele mundo cujo aroma espiritual é a religião.*” (MARX, 2005, 145 p.)

Assim, a crítica da alienação religiosa – embora necessária - não é considerada suficiente para a superação da religião. Tal superação só é possível com a transformação do mundo invertido (Estado e sociedade) que gerou a ilusão religiosa.

Como consequência, Marx defende a passagem da crítica da religião (já realizada na Alemanha, especialmente por Feuerbach) para a crítica da política:

“A *tarefa* imediata da *filosofia*, que está a serviço da história, é desmascarar a auto-alienação humana nas suas *formas não sagradas*, agora que ela foi desmascarada na sua *forma sagrada*. A crítica do céu transforma-se deste modo em crítica da terra, a crítica da religião em *crítica do direito*, e a *crítica da teologia em crítica da política.*” (MARX, 2005, 146 p.)

A crítica à filosofia do direito de Hegel emerge, assim, como uma crítica à principal expressão teórica (filosófica) da autoalienação humana na sua forma política (expressão possível somente na Alemanha, justamente por conta de seu atraso material).

Todavia, tal crítica também é insuficiente, na medida em que não é um fim em si e em que a sua concretização demanda uma transformação do “mundo dos homens”. Deste modo, ela exige uma atividade prática, ou seja, algo que vai além da crítica filosófica: “(...) a crítica da filosofia especulativa do direito não se orienta em si mesma, mas em *tarefas* que só podem ser resolvidas por um único meio: a *atividade prática.*” (MARX, 2005, 151 p.)

Marx defende, então, que a abolição da filosofia (a negação da filosofia enquanto filosofia via atividade prática) só é factível através da realização da crítica filosófica. Distancia-se, deste modo, tanto da “*facção política prática*” (os que desprezam a importância da crítica filosófica e, dessa forma, acreditam estar negando a filosofia) quanto da “*facção teórica*” (os filósofos especulativos, que desprezam a atividade prática e, assim, imaginam estar realizando a filosofia).

Por conseguinte, faz questão de delimitar que: “É certo que a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas, que o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria converte-se em força material quando penetra nas massas.” (MARX, 2005, 151p.)

Depois, ao analisar as perspectivas revolucionárias na Alemanha, Marx conclui que em tal país a revolução não poderá ser parcial (emancipação meramente política): “Na França, a emancipação parcial é o fundamento para a completa emancipação. Na Alemanha, a emancipação total constitui *conditio sine qua non* para qualquer emancipação parcial.” (MARX, 2005, 155 p.) Portanto, a revolução alemã deverá ser radical (emancipação humana ou total). Tal revolução acabará com o “mundo invertido”, eliminando a propriedade privada e as classes sociais.

Em seguida, Marx aponta, pela primeira vez em sua obra, o sujeito social capaz de cumprir tal tarefa histórica:

“Onde existe então, na Alemanha, a possibilidade positiva de emancipação? *Eis a nossa resposta.* Na formação de uma classe que tenha *cadeias radicais*, de uma classe na sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua caráter universal porque os seus sofrimentos são universais e que não exige uma *reparação particular* porque o mal que lhe é feito não é um *mal particular*, mas o *mal em geral*, que já não possa exigir um título histórico, mas apenas o título *humano*; (...)



por fim, de uma esfera que não pode emancipar-se a si mesma nem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade sem emancipá-la a todas (...). A dissolução da sociedade, como classe particular, é o *proletariado*.” (MARX, 2005, 156 p.)

O autor de “O Capital” anuncia, assim, uma aliança entre a filosofia, “a arma da crítica”, e o proletariado - o potencial portador material da crítica filosófica, capaz de levar a cabo a “crítica das armas”:

“Assim como a filosofia encontra as armas *materiais* no proletariado, assim o proletariado tem as suas armas *intelectuais* na filosofia. (...) A *filosofia é a cabeça* desta emancipação e o *proletariado é o seu coração*. A filosofia não pode realizar-se sem a supra-sunção do proletariado, o proletariado não pode supra-sumir-se sem a realização da filosofia.” (MARX, 2005, 156 p.)

Vale observar que

“Tal como em Feuerbach, a revolução inicia-se na ‘cabeça’ (o princípio viril, masculino, ativo) e junta-se ao ‘coração’ (o princípio feminino, passivo, sensível). Essa primazia do pensamento estava presente na filosofia de Hegel e nos ‘jovens hegelianos’, mesmo entre aqueles que, como Feuerbach e Marx, se opunham ao legado do filósofo. Permanecia-se, assim, num dualismo rígido (cabeça/coração; passividade/atividade; filosofia/proletariado) carente de uma mediação.” (FREDERICO, 2010, 25 p.)

No entanto, tal dualismo seria superado logo a seguir, num texto produzido entre a “Introdução” e os “Manuscritos econômico-filosóficos”.

Apesar das insistências em contrário de Marx, Ruge decidiu encerrar experiência dos “Anais Franco-Alemães” logo depois da edição do primeiro número.

Tal experiência não foi adiante por conta da repressão das autoridades prussianas - que rapidamente proibiram a circulação da revista, destinada prioritariamente ao público alemão, e emitiram ordens de prisão para Marx, Heine e Ruge -; da baixa repercussão da publicação na França; de problemas financeiros; e, principalmente, de divergências entre Marx e Ruge em relação ao caráter do periódico (MCLELLAN, 1990, 112-113 p.).

Mesmos com tais divergências,

“Durante a primavera de 1844 Marx e Ruge ainda estavam em íntimo contato. O que levou à ruptura final entre eles foi a adoção aberta do comunismo por parte de Marx e seu estilo de vida boêmio.” (MCLELLAN, 1990, 113 p.)

A ruptura entre os dois foi consolidada com a publicação no jornal “Vorwärts!” (“Avante!”), no fim de julho de 1844<sup>2</sup>, do texto de Marx “Glosas críticas marginais ao artigo ‘O Rei da Prússia e a reforma social’ de um prussiano”. Em tal texto, o coautor do “Manifesto Comunista” faz uma dura crítica às ideias de Ruge – verdadeiro autor (sob o pseudônimo “um prussiano”) do artigo contestado – e avança ainda mais em sua crítica da política.

---

<sup>2</sup> Utilizamos aqui a indicação de David McLellan (MCLELLAN, 1990, 115 p.). Ivo Tonet situa a publicação de tal artigo nos dias 7 e 10 de agosto de 1844 (TONET, 2010, 7 p.)

Assim, nas “Glosas críticas” Marx sinaliza claramente a limitação do “intelecto político”, caracterizado como parcial, voluntarista e, portanto, impotente tanto para a compreensão quanto para a superação dos problemas sociais:

“O princípio da política é a vontade. Quanto mais unilateral, isto é, quanto mais perfeito é o intelecto político, tanto mais é cego frente aos limites naturais e espirituais da vontade e, conseqüentemente, tanto mais é incapaz de descobrir a fonte dos males sociais.” (MARX, 2010, 62 p.)

Para ele, aqueles que operam com base no “intelecto político” opõe uma forma de Estado (tida como a fonte dos males sociais) à outra (tomada como a solução para tais problemas), sem colocar em questão os pressupostos reais e a própria existência do fenômeno estatal.

Além disso, o autor de “O Capital” afirma – depois de recuperar a crítica à separação entre sociedade civil e sociedade política – o caráter “negativo”, enquanto instrumento de dominação de uma classe sobre outras, do Estado: “a existência do Estado e a existência da escravidão são inseparáveis”. (MARX, 2010, 60 p.)<sup>3</sup>

Propõe então, em contraste com o “prussiano”, uma “revolução política com uma alma social”. Tal revolução é apresentada como uma condição necessária para a efetivação do socialismo (mencionado como objetivo pela primeira vez). Como sugere a fórmula empregada por Marx, tal transformação revolucionária possui uma faceta política e outra social (sua “alma”). Seu momento político, plasmado na derrocada do poder existente e na dissolução das antigas relações, tem um cunho negativo, de destruição e de dissolução. Já seu momento social, manifesto pela reorganização da sociabilidade vigente, tem um caráter positivo. Na medida em que o segundo momento começa a se expressar, o Estado é extinto, ou seja, “(...) o socialismo se desembaraça do seu revestimento político.” (MARX, 2010, 78 p.) Assim, Marx finalmente explicita, de forma clara, uma visão “ontonegativa da politicidade”, ou seja, uma concepção que (...) exclui o atributo da política da essência do *ser social*, só o admitindo como extrínseco e contingente ao mesmo, isto é, na condição de historicamente circunstancial (...).” (CHASIN, 2009, 64 p.)

Por outro lado, cabe notar que, ao discutir nas “Glosas” o recente levante dos tecelões da Silésia, Marx não só registra a alta capacidade cultural demonstrada pelo proletariado alemão, “(...) o teórico do proletariado europeu (...)” (MARX, 2010, 69 p.), mas também a sua grande disposição para o socialismo, “(...) ainda que prescindindo da teoria alemã (...)” (MARX, 2010, 70 p.). Afirma, então, que “Somente no socialismo pode um povo filosófico encontrar a sua práxis correspondente e, portanto, somente no proletariado o elemento ativo da sua libertação.” (MARX, 2010, 70 p.) Segundo Michael Lowy,

---

<sup>3</sup> Como observou Ivo Tonet, “(...) É evidente que a escravidão a que ele se refere é no sentido da opressão de classe. (...) Se a sociedade civil é atravessada por contradições de classe, a reprodução dessa situação exige a existência de um poder voltado, *essencialmente*, para a defesa dos interesses das classes dominantes.” (TONET, 2010, 22 p.)

- “Só nessa frase encontramos três temas novos em relação à sua perspectiva filosófica anterior, ainda bastante marcada pela problemática neo-hegeliana:
1. O povo e a filosofia não são mais representados como duas entidades separadas, a segunda penetrando a primeira (terminologia dos *Anais*). A expressão ‘povo filosófico’ traduz a superação dialética dessa oposição.
  2. O socialismo não é representado como uma teoria pura, uma ideia ‘nascida na cabeça do filósofo’ (ensaio dos *Anais*), mas como uma práxis.
  3. O proletariado aparece agora, diretamente, como o elemento *ativo* da emancipação.
- Esses três elementos constituem já os primeiros fundamentos da teoria da autoemancipação revolucionária do proletariado: eles conduzem em direção à categoria da práxis revolucionária das ‘Teses sobre Feuerbach’ (1845)” (LOWY, 2010, 13 p.)

Assim, nas “Glosas críticas”, Marx supera o dualismo cabeça/ coração, filosofia/ proletariado, teoria/ prática ainda presente na “Introdução” – movimento que será explicitado nas “Teses sobre Feuerbach”.

Nos meses de julho e agosto de 1844, Marx desfrutou de um período de tranquilidade. Jenny tinha viajado para a casa de sua mãe, em Trier, com a filha recém-nascida de Marx e só retornaria em setembro. O coautor do “Manifesto Comunista” dedicou tal período aos estudos. Escreveu, então, um grande conjunto de notas sobre a economia política, o pensamento de Hegel e o comunismo, conhecido como “Manuscritos econômico-filosóficos” (MCLELLAN, 1990, 119 p.) (somente publicados em 1932, na URSS).

Nos “Manuscritos”, Marx inaugura sua terceira “crítica ontológica”, a crítica da economia política. A nova crítica então desencadeada foi muito influenciada pelo artigo “Esboço de uma crítica da economia política”, de Engels, publicado nos “Anais Franco-Alemães”<sup>4</sup>. Mesmo que ainda incipiente, ela desvela, por um lado, o trabalho, o metabolismo entre o homem e a natureza (a esfera da produção), como a base do ser social (em todas as suas dimensões). Por outro lado, aponta pela primeira vez a alienação como um processo econômico, provocado pela propriedade privada, responsável pela “coisificação” do homem e pela transformação do trabalho num estorvo para o trabalhador. Além disso, tal texto anuncia cabalmente a nova posição comunista assumida pelo autor.

Como dissemos antes, os “Manuscritos econômico-filosóficos” representaram o ponto culminante da inflexão iniciada com a “Crítica da filosofia do direito de Hegel”. A atividade intelectual ulterior do pensador alemão – expressa em livros, artigos, rascunhos e cartas - foi muito intensa. Não pretendemos, frente às restrições e objetivos do presente trabalho, resgatá-la. Todavia,

---

<sup>4</sup> Apesar do encontro com Engels ainda não ter acontecido (tal encontro só ocorreu, em Paris, no dia 28 de outubro de 1844).

consideramos de suma importância mencionar que a crítica da política não se encerrou com a virada teórica de 1843-1844. Além disso, queremos ressaltar que os resultados fundamentais de tal crítica – expressos na concepção “ontonegativa da politicidade” - foram não só preservados, mas desenvolvidos. Para fundamentar tais afirmações, vamos recuperar, mesmo que sumariamente, dois textos do pensador comunista. O primeiro é representativo da fase intermediária, “adulta”, do itinerário teórico do autor. O segundo é representativo da etapa final, “madura”, de sua evolução intelectual.

No célebre Manifesto Comunista, escrito em conjunto com Engels e publicado em fevereiro de 1848, os autores caracterizam o poder político, ou seja, o Estado, como “(...) o poder organizado de uma classe para a opressão de outra.” (MARX; ENGELS, 1998, 59 p.) Assim, após a revolução socialista (a tomada do poder político), o Estado será “(...) o proletariado organizado como classe dominante (...)” (MARX; ENGELS, 1998, 58 p.). O “Estado proletário”, vigente na primeira fase da revolução, significa a conquista da verdadeira democracia. O proletariado organizado como classe dominante “(...) destrói violentamente as antigas relações de produção (...) e, juntamente com elas, “(...) as condições de existência dos antagonismo entre as classes (...) e, com isso, sua própria dominação como classe.” O poder público perde, então, o seu caráter político e “(...) surge uma associação [não mais um Estado, vale frisar] na qual o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos.” (MARX; ENGELS, 1998, 59 p.). Portanto, no “Manifesto”, os autores não só reafirmam a visão “ontonegativa da politicidade”, mas avançam em sua determinação.

No texto “A guerra civil na França”, escrito em maio de 1871, Marx analisa a “Comuna de Paris” - a primeira experiência histórica de tomada do poder pelo proletariado. A partir de tal experiência, observa que “(...) a classe operária não pode simplesmente se apossar da máquina do Estado tal como ela se apresenta e dela servir-se para seus próprios fins” (MARX, 2011, 54 p.). Assim, o proletariado deve destruir o Estado moderno, de modo a restaurar “(...) ao corpo social todas as forças até então absorvidas pelo parasita estatal, que se alimenta da sociedade e obstrui seu livre movimento” (MARX, 2011, 59 p.). A Comuna, ou seja, o autogoverno dos trabalhadores (“Estado proletário”), é “(...) a forma política enfim descoberta para se levar a efeito a emancipação econômica do trabalho” (MARX, 2011, 59 p.) Ela dota – com o fim do exército e da polícia permanentes, a revogabilidade de mandatos, o fim da separação entre executivo e legislativo, a eleição dos magistrados etc. - “(...) a República de uma base de instituições realmente democráticas” (MARX, 2011, 59 p.). Entretanto, tais instituições não são o seu fim, mas uma consequência. Seu objetivo é a emancipação social. A Comuna é um meio para atingir tal objetivo, que somente será efetivado depois que a sociedade atual (...) passar por longas lutas, por uma série de processos históricos que transformarão as circunstâncias e os homens” (MARX, 2011, 60 p.). A

Comuna deve, então, “(...) servir como alavanca para desarraigar o fundamento econômico sobre o qual descansa a existência das classes e, por conseguinte, da dominação de classe” (MARX, 2011, 59 p.). Percebe-se, desse modo, que Marx agregou à sua crítica anterior à politicidade moderna a conclusão de que o Estado com conteúdo de classe proletário não pode ter a mesma forma política do Estado burguês, mas uma nova forma política – coerente com seu conteúdo de classe - que já aponte para a própria superação do Estado.

Depois de percorrermos brevemente alguns momentos decisivos do desenvolvimento da crítica da política marxiana, podemos agora sublinhar o papel desempenhado por ela na constituição do pensamento marxiano de Marx.

A crítica da política não foi simplesmente a primeira, numa ordem meramente cronológica, das três críticas desenvolvidas por ele entre 1843-1844. Ela conduziu às demais críticas. Em outras palavras, as crescentes preocupações políticas de Marx direcionaram suas reflexões para a filosofia do direito de Hegel (o ponto mais alto do pensamento político da época) e para o Estado. Ao perceber, através da crítica da política, que “(...) as formas de Estado (...) não podem ser compreendidas por si mesmas, nem pela dita evolução geral do espírito humano, inserindo-se pelo contrário nas condições materiais de existência (...)” (MARX, 1977, 24 p.), ele sentiu a necessidade de acertar contas com o seu pensamento filosófico anterior, principiando a crítica da filosofia especulativa. Com tal crítica, assumiu uma nova posição filosófica, de cunho histórico-imanente. Sua própria noção de “crítica” foi, então, alterada. A nova posição foi aplicada, então, na investigação das “condições materiais de existência”, revelando que “(...) a anatomia da sociedade civil deve ser procurada na economia política.” (MARX, 1977, 24 p.) O passo seguinte foi a crítica da economia política, que desvelou o trabalho como dimensão fundante e fundamental do ser social, a alienação como um processo econômico e o trabalho alienado como uma nefasta contingência histórica presente na ordem do capital.

Isso não significa “(...) que Marx planejou conscientemente essa trajetória” (TONET, 2010, 11 p.). No entanto, cabe ressaltar que a nova posição marxiana foi formada pela síntese das descobertas proporcionadas pelas três críticas. Deste modo, não é possível desprezar os resultados obtidos por uma das três críticas sem comprometer o conjunto. Assim, a correta compreensão da crítica marxiana da política (bem como das demais) tem uma grande importância não só na reconstituição da evolução intelectual de Marx, mas na própria delimitação de seu verdadeiro contorno e de sua particularidade diante de outras posições teóricas.

Por outro lado, as três críticas continuaram vivas no pensamento de Marx, ou seja, não foram esgotadas com as descobertas de 1843-1844. Embora a crítica da economia política tenha assumido um maior relevo após a redação dos “Manuscritos”, a crítica da política também continuou ativa, como procuramos destacar, mesmo no “Marx maduro” (dos “Grundrisse” em diante). Ela

permaneceu viva tanto no sentido de que seus resultados não foram abandonados quanto no sentido de que novas determinações foram agregadas. O mesmo pode ser dito em relação à crítica da filosofia especulativa, basta lembrar de algumas obras como a “Sagrada Família” e a “Ideologia Alemã”.

## **Marx e a ideologia**

O termo “ideologia” foi cunhado antes de Marx. Ele foi criado por um filósofo francês pouco conhecido, discípulo dos enciclopedistas: Destutt de Tracy. No livro “Eléments D'Idéologie”, escrito em 1801, Tracy define a ideologia como:

[...] o estudo científico das ideias e as ideias são o resultado da interação entre o organismo vivo e a natureza, o meio ambiente. É, portanto, um subcapítulo da zoologia – que estuda o comportamento dos organismos vivos – no que se refere ao estudo do relacionamento dos organismos vivos com o meio ambiente, onde trata da questão dos sentidos, da percepção sensorial, através da qual se chegaria às ideias. (LOWY, 2000, 11 p.)

Assim, em sua acepção original, a palavra não tinha uma conotação negativa.

O conceito não teve, inicialmente, grande repercussão. Em 1812, quando Destutt de Tracy e seus seguidores entraram em conflito com Napoleão, o termo assumiu outro significado. O novo sentido foi cunhado por Napoleão ao chamar, num discurso crítico, Tracy e seus amigos de ideólogos, ou seja, de “ (...) metafísicos, que fazem abstração da realidade, que vivem em um mundo especulativo” (LOWY, 2000, 11 p.)

O sentido cunhado por Napoleão acabou prevalecendo. Assim, a noção de ideologia “ganhou as ruas”, ou seja, entrou para o linguajar corrente, como algo pejorativo.

Marx travou contato, na primeira metade do século XIX, com tal sentido negativo do termo. Entretanto, ele não adotou simplesmente tal sentido. Ao contrário, formulou outro significado.

Embriões do novo significado podem ser percebidos já nos escritos produzidos durante a inflexão de 1843-1844. No entanto, o novo sentido somente foi plenamente desenvolvido no livro “A Ideologia Alemã”, escrito em parceria com Engels entre 1845-1846 e apenas publicado em 1932.

No livro, ao polemizar com os “jovens hegelianos” (considerados como representantes da “ideologia alemã”), os autores estabelecem os traços distintivos do fenômeno ideológico.

A ideologia é apresentada como uma forma particular de consciência<sup>5</sup>. Ela surgiu, segundo os autores, junto com o excedente econômico (possível com o desenvolvimento das forças produtivas),

---

<sup>5</sup> A consciência é definida como “a minha relação com o que me rodeia” (MARX; ENGELS, 1976, 36 p.), ou seja, como a expressão subjetiva da relação do homem com o mundo exterior. É, portanto, anterior à ideologia. Vale destacar aqui que, deste ponto de vista, os animais não possuem consciência, pois para o animal “[...] as relações com o

com a divisão social do trabalho e com a cisão da sociedade em classes. Além disso, é constituída por formas elaboradas de pensamento (a filosofia, a religião etc.), viabilizadas com a aparição de um grupo de pessoas desligadas da produção material:

A divisão do trabalho só surge efetivamente a partir do momento em que se opera uma divisão entre o trabalho material e intelectual. A partir deste momento, a consciência *pode* supor-se algo mais do que a consciência da prática existente, que representa de fato qualquer coisa sem representar algo real. E igualmente a partir deste instante ela encontra-se em condições de se emancipar do mundo e de passar à formação da teoria 'pura', teologia, filosofia, moral, etc. (MARX; ENGELS, 1976, 37 p.)

Portanto, nas “sociedades primitivas”, onde prevalecia a escassez, não existia a consciência ideológica.

Por outro lado, junto com a divisão social do trabalho e a cisão da sociedade em classes, emerge o fenômeno da alienação no trabalho. Com tal fenômeno, “(...) os homens e as suas relações nos surgem invertidos, tal como acontece numa câmara obscura (...)” (MARX; ENGELS, 1976, 25 p.). Tendo em vista que “não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência” (MARX; ENGELS, 1976, 26 p.), tal alienação no plano material produz uma inversão no plano da consciência. Assim, os ideólogos “(...) põem tudo às avessas.” (MARX; ENGELS, 1976, 98 p.) Deste modo, a ideologia expressa uma falsa consciência, ou seja, uma consciência invertida.

Na medida em que a produção da ideologia é concentrada pela classe das pessoas desligadas da produção material, ou seja, pela classe dominante (única classe que pode se “emancipar” do trabalho), “os pensamentos da classe dominante são também, em todas as épocas, os pensamentos dominantes (...)” (MARX; ENGELS, 1976, 55-56 p.). Entretanto, a classe dominante precisa apresentar, para manter sua dominância, os seus pontos de vista particulares como sendo universais (algo também válido, guardadas as devidas proporções, para a classe revolucionária) :

(...) cada nova classe no poder é obrigada, quanto mais não seja para atingir os seus fins, a representar o seu interesse como sendo o interesse comum a todos os membros da sociedade ou, exprimindo a coisa no plano das ideias, a dar aos seus pensamentos a forma da universalidade, a representá-los como sendo os únicos razoáveis, os únicos verdadeiramente válidos. (MARX; ENGELS, 1976, 57 p.)

Portanto, em “A Ideologia Alemã”, o conceito de ideologia assume uma conotação claramente negativa, que pode ser resumida nos seguintes pontos:

---

outros não existem enquanto relações” (MARX; ENGELS, 1976, 36 p.). É importante sublinhar ainda que a linguagem “(...) é tão velha como a consciência: é a consciência real, prática, que existe também para outros homens (...)” (MARX; ENGELS, 1976, 36 p.).

“- ideologia pressupõe uma relação de dominação, uma relação na qual a classe dominante expressa essa dominação em um conjunto de ideias;

- ideologia pressupõe inversão, velamento da realidade, naturalização das relações de dominação e, daí, sua justificação;

- ideologia pressupõe, finalmente, a apresentação de ideias e concepções de mundo particulares como sendo universais.” (IASI, 2007, 81 p.)

Esta primeira formulação do conceito foi posteriormente ampliada, mas suas aquisições fundamentais foram resguardadas<sup>6</sup>.

No livro “O 18 Brumário”, escrito em 1852, Marx precisa melhor o conceito. Nele, a coautor do “Manifesto Comunista” analisa o golpe de estado protagonizado, na França, por Luís Bonaparte.

Um trecho em particular da obra, acerca da relação entre a pequena burguesia e os seus representantes, ou seja, os membros do partido democrático, sintetiza as contribuições aportadas ao conceito:

Só que não se deve formar a concepção estreita de que a pequena burguesia, por princípio, visa a impor um interesse de classe egoísta. Ela acredita, pelo contrário, que as condições *especiais* para sua emancipação são as condições *gerais* sem as quais a sociedade moderna não pode ser salva nem evitada a luta de classes. Não se deve imaginar, tampouco, que os representantes democráticos sejam na realidade todos *shopkeepers* (lojistas) ou defensores entusiastas destes últimos. Segundo sua formação e posição individual podem estar tão longe deles como o céu da terra. O que os torna representantes da pequena burguesia é o fato de que sua mentalidade não ultrapassa os limites que esta não ultrapassa na vida, de que são conseqüentemente impelidos, teoricamente, para os mesmos problemas e soluções para os quais o interesse material e a posição social impelem, na prática, a pequena burguesia. Esta é, em geral, a relação que existe entre os *representantes políticos e literários* de uma classe e a classe que representam. (MARX, 1974, 48 p.)

Com base em tal trecho, é possível concluir que:

a) A ideologia é, antes de tudo, um horizonte intelectual, ou seja, um limite na elaboração de problemas e soluções. Assim, o que define uma ideologia não é uma ou outra ideia isolada, de modo que um mesmo horizonte intelectual pode comportar diferentes ideias. Por outro lado, levando em conta tal definição de ideologia, fica claro que ela não é, pura e simplesmente, uma falsificação deliberada. Ela comporta uma dose considerável de ilusão e de autoilusão.

---

<sup>6</sup> Podemos sustentar tal ponto de vista não apenas com base nos escritos posteriores de Marx, mas também a partir, por exemplo, de um testemunho do último Engels. Numa carta a Franz Mehring, de 14 de julho de 1893 (escrita, portanto, dois anos antes da morte do autor), o coautor do “Manifesto Comunista” define a ideologia, ao falar do pensamento compartilhado por ele e por Marx, da seguinte maneira: “A ideologia é, de fato, um processo realizado conscientemente pelo assim chamado pensador, mas com uma consciência falsa. As verdadeiras forças motrizes que impulsionam esse processo permanecem desconhecidas para o pensador; de outro modo, tal processo não seria ideológico. O pensador imagina, portanto, forças propulsoras falsas ou aparentes.” (MARX; ENGELS, 1976a, 42-43 p.).



b) A ideologia é produzida, em termos práticos, pelas classes sociais, expressando tanto os interesses materiais quanto a posição social de tais classes. Entretanto, a sua formulação teórica, ou seja, sistematizada e elaborada (filosofia, religião etc.), é feita pelos representantes políticos e literários das classes, ou seja, pelos seus ideólogos;

c) Os representantes políticos e literários de uma classe possuem uma autonomia relativa diante da classe que representam. Isso porque eles não precisam, necessariamente, experimentar as mesmas condições materiais de vida que a classe representada para serem considerados representantes dela. Assim, eles são representantes de uma determinada classe na medida em que o seu pensamento expressa, teoricamente, o horizonte intelectual desta classe, ou seja, a ideologia desta classe.

Já no famoso prefácio ao livro “Contribuição à Crítica da Economia Política”, escrito e publicado em 1859, Marx amplia o leque de manifestações do espírito qualificadas por ele como ideológicas, até então restrito às formas especulativas (idealistas, metafísicas etc.) de consciência social:

A transformação da base econômica altera, mais ou menos rapidamente, toda a imensa superestrutura. Ao considerar tais alterações é necessário sempre distinguir entre a alteração material – que se pode comprovar de maneira cientificamente rigorosa – das condições econômicas de produção, e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas pelas quais os homens tomam consciência deste conflito, levando-o às suas últimas consequências. (MARX, 1977, 25 p.)

A partir de tal obra, fica evidente que todas as ideias ou formas de consciência social existentes na sociedade de classes (inclusive a ciência e a economia política) são ideológicas.

Por outro lado, o autor comunista define melhor, na passagem do “Prefácio” citada acima, a função da ideologia: é através dela que os homens tomam consciência da contradição entre as forças produtivas e as relações de produção e, pela mediação da luta de classes, levam tal conflito até as últimas consequências, ou seja, à revolução ou à contrarrevolução. Todavia, logo a seguir (talvez para evitar uma precipitada conclusão de que o “materialismo histórico” também é uma ideologia, já que tal função é aplicável ao próprio “marxismo”), Marx faz questão de ressaltar “(...) o antagonismo existente entre a nossa maneira de ver [*dele e de Engels*] e a concepção ideológica da filosofia alemã.” (MARX, 1977, 26 p.)

Por fim, no posfácio da 2ª edição de “O Capital”, escrito em 1873, o autor apresenta algumas observações sobre a relação entre a luta de classes e o desenvolvimento da economia política que ajudam a delinear uma versão final da categoria “ideologia”.

Marx começa assinalando que “a economia política, na Alemanha, continua sendo, até hoje, uma ciência estrangeira” (MARX, 1968, 9 p.). Deste modo, para ele, a Alemanha segue importando as elaborações de economistas políticos ingleses e franceses.

Tal situação é explicada, segundo o autor, por conta de dois fatores. Em primeiro lugar, pelo fato de que faltava, na Alemanha, “(...) o material vivo da economia política (...)” (MARX, 1968, 9 p.), ou seja, o desenvolvimento “(...) do modo de produção capitalista e, em consequência, a formação da sociedade burguesa.” (MARX, 1968, 9 p.) Assim, as próprias condições objetivas impediram o florescimento da economia política na Alemanha.

Em segundo lugar, pelo fato de que, quando o modo de produção capitalista finalmente se desenvolveu na Alemanha, as circunstâncias já não permitiam “(...) o seu estudo imparcial sem ultrapassar os limites burgueses” (MARX, 1968, 10 p.). Isso porque a “(...) economia política burguesa (...) só pode assumir um caráter científico enquanto a luta de classes permanece latente ou se revela apenas em manifestações esporádicas” (MARX, 1968, 10 p.), situação impossível na Alemanha de então, já marcada por fortes enfrentamentos de classes. Deste modo, “(...) não interessava mais saber se este ou aquele teorema era verdadeiro ou não; mas importava saber o que, para o capital, era útil ou prejudicial, conveniente ou inconveniente (...)” (MARX, 1968, 11 p.) e “os pesquisadores desinteressados foram substituídos por espadachins mercenários, a investigação imparcial cedeu lugar à consciência deformada e às intenções perversas da apologética” (MARX, 1968, 11 p.).

Os pesquisadores que não aceitassem a condição de bajuladores estariam condenados, uma vez presos ao horizonte intelectual da burguesia, ao fracasso, já que suas elaborações manifestariam, no máximo, um pobre ecletismo, por mais que seus produtores fossem intelectualmente honestos:

Aqueles que ainda zelavam por sua reputação científica e não queriam passar por meros sofistas ou sicofantas das classes dominantes, procuravam harmonizar a economia política do capital com as reivindicações do proletariado, agora impossíveis de ignorar. Surge assim um ôco sincretismo... É a declaração de falência da economia política burguesa (MARX, 1968, 12 p.)

Diante de tal situação, não seria possível surgir alguma contribuição, desde a Alemanha, para o desenvolvimento da economia política burguesa. De tal país, somente poderia emergir, a partir do proletariado e de seus representantes, a crítica da economia política burguesa:

O desenvolvimento histórico peculiar da sociedade alemã impossibilitava qualquer contribuição original para a economia política burguesa, embora não impedisse sua crítica. E se esta crítica representava a voz de uma classe, só pode ser a da classe cuja missão histórica é derrubar o modo de produção capitalista e abolir, finalmente, todas as classes: o proletariado. (MARX, 1968, 12 p.)

É importante notar, antes de prosseguir, que o termo imparcial é utilizado pelo autor no sentido de desinteressado ou intelectualmente honesto, de modo a sublinhar um compromisso do pesquisador com a busca da verdade. Portanto, imparcialidade não significa, aqui, neutralidade.

A partir das observações feitas no posfácio, é possível constatar que:

a) As ideologias comportam algum grau de verdade. Marx distingue claramente um período progressivo do desenvolvimento do modo de produção capitalista, em que a economia política burguesa, ou seja, uma forma ideológica da burguesia, pôde evoluir de maneira imparcial, ou seja, aproximando mais o pensamento humano da verdade, de um outro período em que, pressionada pelo proletariado, a burguesia não pôde admitir uma pesquisa econômica independente. Assim, para o autor, a economia política burguesa obteve alguns avanços reais em relação ao pensamento anterior sobre o tema, de modo que não pode ser qualificada simplesmente como a expressão de uma falsa consciência.

b) Existem algumas ideologias mais verdadeiras do que outras. Em outras palavras, levando em conta que, para o autor, o método de busca da verdade é feito por aproximação, algumas ideologias comportam um grau de verdade maior do que outras. A classe revolucionária, por conta da sua posição social e do seu conseqüente horizonte intelectual, está em melhores condições de aportar avanços no campo do pensamento. Entretanto, isso não significa que Marx adotou um “(...) tipo de evolucionismo reducionista ou de 'progressismo' vulgar. Suas análises sobre certos economistas 'passadistas', críticos do modo de produção industrial/ capitalista, em especial Sismondi, o demonstram” (LOWY, 1998, 109-110 p.). Isso porque, em “Teorias da Mais-Valia”, o autor reconhece como o pensamento de Sismondi comporta tanto aspectos reacionários, já que ele era refratário ao emergente capitalismo, quanto pertinentes críticas ao modo de produção capitalista, que não eram alcançadas por Ricardo, um representante da burguesia em ascensão. Assim, para o autor, é factível que um representante de uma classe social anacrônica efetue alguma contribuição para a evolução do pensamento, desde que represente uma classe social subalterna (eis a diferença fundamental entre Sismondi e Malthus, já que este último era um representante da decadente e reacionária classe dominante da época).

c) Marx entendia que o seu pensamento – sua crítica da economia política - estava vinculado ao horizonte intelectual de uma classe particular, o proletariado – a única classe capaz de, por conta de seu papel histórico revolucionário, dar suporte para tal crítica.

Depois de investigar alguns momentos representativos de sua obra, podemos sistematizar o significado do termo “ideologia” em Marx. Assim, para ele, tal categoria:

a) Tem uma conotação negativa e crítica. Isso porque ela reconhece a existência de um limite, proporcionado pelo condicionamento social da consciência, ao pleno desenvolvimento do pensamento. Então, as ideologias são caracterizadas, por conta dos vínculos sociais de seus genitores (independentemente da boa vontade ou da honestidade intelectual deles), por uma inevitável parcialidade (expressa como inversão, ocultamento, naturalização), por mais que suas formulações sejam apresentadas (e consideradas) como ideias de validade universal. Entretanto, a

existência de tal limite não é inerente à condição humana. Ele somente surgiu com a divisão da sociedade em classes sociais. Assim, a noção de ideologia não expressa a relação do pensamento com as condições sociais em geral, mas a relação do pensamento com determinadas condições sociais, marcadas pela existência de grupos humanos em posições sociais antagônicas. Como salientou Leandro Konder (2002, p. 41), “a distorção ideológica derivaria, assim, da fragmentação da comunidade humana, do fato de os homens não atuarem juntos.” Antes da divisão da sociedade em classes, todos os homens pertenciam a um mesmo grupo social. Não tinham, portanto, posições sociais antagônicas, embora pudessem, enquanto indivíduos, ter distintas experiências. Desta maneira, seus pensamentos compartilhavam um mesmo horizonte intelectual, marcado pela tematização de questões e pela busca de soluções comuns à toda a comunidade. Não existia, então, a ideologia. Todavia, o parco desenvolvimento das forças produtivas vigente naquela época impedia o florescimento do pensamento, já que os homens eram obrigados a lutar arduamente pela sobrevivência e não tinham muito tempo disponível para a reflexão. Por outro lado, com o atual desenvolvimento das forças produtivas, estão colocadas as condições materiais para, num quadro de “abundância”, superar a sociedade de classes e para tornar o pensamento humano efetivamente “livre” dos limites ideológicos e dos constrangimentos materiais – no sentido da expressiva ampliação da sua autonomia (sempre relativa) em relação às condições materiais. Assim, Marx não só atribui um caráter pejorativo à ideologia, como luta por sua superação.

b) Não é sinônimo de falsa consciência. Isso porque as ideologias, embora possuam os limites anteriormente referidos, podem comportar algum grau de verdade. Marx considerava, como foi mencionado acima, que as elaborações de vários autores burgueses criticados por ele, como David Ricardo e Adam Smith, representaram avanços no campo do pensamento, trazendo aspectos que deveriam ser assimilados pelos revolucionários socialistas. Assim, é preciso considerar 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.” (KONDER, 2002, p.49).

Entretanto, as ideologias não só podem comportar algum grau de verdade. Elas podem comportar graus diferentes de verdade, de modo que algumas ideologias podem ser mais verdadeiras do que outras. Isso não depende fundamentalmente da boa vontade e da honestidade intelectual dos ideólogos, embora ambas sejam necessárias para a elaboração de uma ideologia com uma elevada proporção de verdade.<sup>7</sup> O maior ou menor grau de verdade de uma ideologia depende da posição social (em sentido amplo, ou seja, tanto das pessoas que ocupam tal posição quanto das pessoas que

---

<sup>7</sup> Marx distingue, ao discorrer sobre os economistas clássicos e os economistas vulgares, duas categorias de ideólogos: os vulgares ou bajuladores (sem compromisso com a busca da verdade) e os honestos (sinceramente comprometidos com tal busca). Entretanto, tal distinção, de ordem psicológica, é menos significativa do que o condicionamento social para a definição do maior ou menor grau de verdade de uma ideologia.

compartilham, sem experimentar a mesma posição social, o horizonte intelectual desta posição) de seus produtores. Assim, as ideologias geradas pelos representantes das classes sociais revolucionárias enxergam, em suas críticas ao “status quo”, aspectos não visualizados pelos pensamentos dominantes, viabilizando, deste modo, avanços no campo do pensamento. Por outro lado, as ideologias produzidas pelos representantes de classes sociais subalternas anacrônicas - ou seja, que estão perdendo progressivamente os seus papéis históricos – também podem visualizar, ao criticar o “status quo” e as classes revolucionárias, questões não problematizadas por ambas, proporcionando outros avanços no campo do pensamento.

c) Abarca, nas sociedades divididas em classes sociais, todas as manifestações mais elaboradas da consciência (nos campos da filosofia, da economia, da religião etc.). Assim, nos marcos das sociedades de classe, não existem teorias não ideológicas. Deste modo, a pretensa neutralidade existente em alguns campos do pensamento, como a ciência, não passa de uma ilusão. Todas as formulações teóricas possuem algum grau de comprometimento com um determinado horizonte intelectual, ou seja, com um ponto de vista particular. A exceção é o “marxismo”. Isso porque ele expressa a consciência teórica da única classe na sociedade civil que não é uma classe da sociedade civil, da classe portadora de um ponto de vista verdadeiramente universal (de uma universalidade concreta, distinta da universalidade abstrata manifesta pelas classes sociais revolucionárias anteriores), ou seja, do proletariado. Assim, o “marxismo” não é uma ideologia, é uma crítica da ideologia. Em outras palavras, da mesma maneira em que o proletariado tem a forma de uma classe e o conteúdo de negação da divisão da sociedade em classes, o “marxismo” tem a forma de uma ideologia e o conteúdo de negação das ideologias. É, então, uma “ideologia” que se realiza com a superação das ideologias em geral.

### **A relação entre a crítica da política e a crítica da ideologia em Marx**

A crítica da política foi efetivada num momento em que o autor de “O Capital” ainda não tinha desenvolvido sua noção de ideologia.

Tal crítica tomou como ponto de partida a filosofia política de Hegel, ou seja, *uma* consciência teórica da politicidade moderna. A escolha de tal filosofia não foi aleatória, já que existiam outras consciências teóricas de tal politicidade. Ela foi selecionada porque era a maior expressão de tal consciência, tanto em termos de sofisticação quanto em termos de influência no ambiente intelectual da época.

Ao desvelar o caráter invertido da filosofia hegeliana do direito, a crítica marxiana da política descobriu a essência da politicidade moderna como formação real: força humana alienada. Apontou, então, a emancipação humana (a extinção do Estado, ou seja, a reabsorção da esfera política pelo corpo social) como a verdadeira superação da cisão, característica da ordem do capital, entre

sociedade política e sociedade civil. Assim, a crítica da política chegou ao verdadeiro caráter da politicidade moderna enquanto formação real *através* da crítica à principal representação ideal de tal politicidade.

Tal procedimento – desnudar o real através da crítica à principal representação ideal do real - não foi utilizado por acaso. Ele correspondia à própria concepção de crítica elaborada por Marx no curso de sua crítica à política. Para ele, em primeiro lugar, a crítica não deveria “(...) antecipar dogmaticamente o mundo, mas encontrar o novo mundo a partir da crítica ao antigo” (MARX, 2010, 70 p.). Deste modo, deveria fazer uma “(...) *crítica inescrupulosa da realidade dada* (...)” (MARX, 2010, 71 p.). Em segundo lugar, a crítica não era um *fim em si*, mas um *meio* para a superação de seu objeto. Assim, levando em conta sua recente descoberta de que o “mundo invertido” determinaria a “consciência invertida”, a plena realização da crítica demandaria a transformação de tal “mundo”. Em terceiro lugar, tendo em vista que tal transformação somente poderia ser efetuada pela *atividade prática*, “a arma da crítica” deveria se transformar num *poder material* (“a crítica das armas”), algo apenas factível se a teoria penetrasse nas massas. Por fim, a crítica deveria, para tomar conta das massas (virar um poder material), desmascarar *a consciência teórica anterior* que, na medida em que estava inculcada nas massas, *também fazia parte da realidade dada* (como um poder material).

Como salientamos anteriormente, inicialmente tal crítica era vista como produzida fora das “massas”, pelos filósofos. Eles levariam a teoria até o proletariado, que seria o portador material da “crítica”. Daí a mencionada aliança entre a filosofia, a “cabeça”, e o proletariado, o “coração”. Depois, tal dualismo foi superado, mas a “crítica” continuou a cumprir um papel decisivo, de desnudamento da consciência e do mundo invertidos (algo tão necessário quanto a prática transformadora). A crítica foi deslocada para o interior do proletariado, que passou a sintetizar, em sua práxis revolucionária, tanto a teoria quanto a prática.

Portanto, a crítica da política exigia, como um primeiro e decisivo momento, a crítica à consciência teórica anterior (tida, já no momento da inflexão de 1843-1844, como invertida). Assim, ela preparou o terreno para o desenvolvimento da categoria “ideologia”. Em outras palavras, a construção de uma visão crítica do fenômeno ideológico foi, em grande medida, uma decorrência da concepção de crítica da política adotada pelo pensador alemão.

A ideologia surgiu, como categoria marxiana, justamente no bojo da crítica à consciência filosófica anterior (a filosofia especulativa dos “jovens hegelianos”). Ao precisar sua gênese, sua função histórica e seus traços distintivos, Marx efetivou uma verdadeira “crítica ontológica” da ideologia. Tal crítica – plasmada numa visão negativa da ideologia – enriqueceu a crítica da política (no sentido de agregar novas determinações), revelando melhor as dificuldades encontradas na passagem da “arma da crítica” para a “crítica das armas” e a profundidade da ruptura revolucionária

socialista (que passa também a significar a superação da ideologia). A imprecisa crítica à consciência teórica anterior transformou-se, então, na crítica à ideologia, de modo que seu papel, como primeiro e decisivo momento da crítica da política, foi preservado.

Como fizemos questão de sublinhar, a crítica da política ocupou um lugar central na constituição da posição marxiana de Marx. Assim, na medida em que a crítica da ideologia emergiu como um momento ineliminável da crítica da política (primeiro embrionariamente, depois plenamente), ela também assumiu um papel central na formação do corpo teórico “marxista”.

Por outro lado, como tentamos demonstrar, tanto a crítica da política quanto a crítica da ideologia permaneceram ativas na produção teórica posterior de Marx. Elas foram desenvolvidas, mas suas aquisições centrais foram preservadas. Além disso, o estatuto da relação entre ambas, acima sumariado, também foi mantido – como atesta, por exemplo, a obra econômica “madura” do comunista alemão, que parte da crítica à economia política burguesa (uma clara manifestação ideológica) para chegar ao desvelamento do real.

Nesse sentido, o esquecimento da relevância, do papel e do entrelaçamento da crítica da política e da crítica da ideologia no pensamento de Marx compromete a compreensão não só da gênese, mas do conjunto da posição filosófico-científica marxiana, em especial do seu caráter emancipatório.

#### **Referências bibliográficas:**

CHASIN, José. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2009.

ENDERLE, Rubens. *Apresentação*. In: MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2005.

FREDERICO, Celso. *Nas trilhas da emancipação*. In: MARX, Karl. *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel: introdução*. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

IASI, Mauro. *Ensaio sobre consciência e emancipação*. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

KONDER, Leandro. *A Questão da Ideologia*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

LOWY, Michael. *As Aventuras de Karl Marx Contra o Barão de Munchhausen*. 6. ed. São Paulo: Cortez, 1998.

\_\_\_\_\_. *Ideologias e Ciência Social*. 14. ed. São Paulo: Cortez, 2000.

\_\_\_\_\_. *Prefácio*. In: MARX, Karl. *Lutas de classes na Alemanha*. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. *Aguerra civil na França*. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1977.

\_\_\_\_\_. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2005.

- \_\_\_\_\_. *Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social” de um prussiano*. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- \_\_\_\_\_. *O Capital*. Livro I. Volume 1. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- \_\_\_\_\_. *O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a questão judaica*. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2010a.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. 3. ed. Lisboa: Presença, 1976. v. 1.
- \_\_\_\_\_. *Cartas filosóficas e outros escritos*. 1. ed. São Paulo: Grijalbo, 1976a.
- \_\_\_\_\_. *Manifesto Comunista*. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 1998.
- MCLELLAN, David. *Karl Marx: Vida e Pensamento*. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 1990.
- NETTO, José Paulo. *Democracia e transição socialista: escritos de teoria e política*. 1. ed. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Prólogo à edição brasileira*. In: MARX, Karl. *Para a questão judaica*. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- TONET, Ivo. *A propósito de “Glosas críticas”*. In: MARX, Karl. *Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social” de um prussiano*. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular: 2010.