

Alexandre Irigiyen Vander Velden

Doutorando PPGH-UFF

Eixo: 4. Cultura, arte e emancipação

Trabalho individual

A obra de arte em Marx: ontologia e ideologia nos escritos de juventude

Resumo: Tanto Karl Marx como Friedrich Engels ao longo de seus estudos não propuseram uma teoria geral estética, nem se colocaram o compromisso de um estudo sistemático sobre a arte. Entretanto, ao longo de toda sua vida escreveram sobre literatura, teatro, entre outras manifestações artísticas, assim como buscaram compreender o significado social e humano presentes na arte. Partindo de seus escritos, variados autores propugnaram possíveis “estéticas marxistas”, muitas vezes com um acesso limitado a diversos escritos de Marx e Engels, um rico debate que se inicia ainda no final do século XIX e permanece atual. Esse trabalho busca contribuir a esse debate retomando as formulações presentes nos escritos de juventude de Marx e Engels – *Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844* e *A ideologia Alemã* – retomando, em especial, as formulações referências ao valor ontológico e humano da arte, assim como o conceito de ideologia. No interior dos debates de juventude, visita-se também o embate desses autores com o “materialismo contemplativo” de Feuerbach e o “idealismo” de Hegel. Por fim, certo que a “estética marxista” não se resume apenas a essas questões, aponta-se ao longo desse trabalho, de maneira breve, em quais obras e em que termos Marx e Engels formulam e localizam a arte.

Palavras-chaves: Estética materialista, Marxismo e arte, Ontologia, Ideologia, Karl Marx

Abstract: Both Karl Marx and Friedrich Engels did not propose a general aesthetic theory throughout their studies, nor were they committed to a systematic study of art. However, they wrote about literature, theater, among other artistic manifestations during their lifetime, pursuing an understanding about the social and human meaning of art. Based on these writings, various authors came up with some feasible "Marxist aesthetics," often originated by a restricted access to the various works of Marx and Engels, opening a rich debate at the end of the nineteenth century that remains current. This work seeks to contribute to this debate by retaking the formulations found in Marx and Engels' writings of youth - *Economic-Philosophical Manuscripts of 1844* and *The German Ideology* – highlighting specially the formulations about the ontological and human value of art, as well as the ideology concept. Within these youth writings debates, one also reaches the contest of the authors towards Feuerbach's "contemplative materialism" and Hegel's "idealism". Finally, assuming that "Marxist aesthetics" is not confined only into these questions, it is briefly pointed out in the course of this article in which works and in what terms Marx and Engels formulate and locate art.

Keywords: materialist aesthetics, Marxism and art, ontology, ideology, Karl Marx

A obra de arte em Marx: ontologia e ideologia nos escritos de juventude

Karl Marx e a arte

É certo que Marx não propôs uma teoria geral da estética, nem empreendeu estudos sistemáticos sobre a arte. A própria possibilidade de pensar uma estética a partir de seus escritos é alvo de polêmica desde o final do século XIX, adicionando-se a isso o fato de diversas de suas obras serem publicadas postumamente. Dessa forma, diversas teorias sobre a arte e a cultura a partir dos escritos de Marx se colocaram sem consultar obras-chaves do filósofo que tocam diretamente ou transversalmente o tema. Diversos comentários são encontrados em suas correspondências, assim como trechos de maior fôlego em seus livros, que comentam o valor de obras artísticas ou situam a arte junto a outras disciplinas ou formas de conhecimento como a moral, a filosofia, a teologia, o direito, etc. Sabe-se que em seus anos universitários, Marx frequentou os cursos do poeta e filósofo Friedrich Schlegel sobre literatura antiga, que pretendia escrever um livro sobre Balzac nunca realizado, assim como se dedicou a três obras sobre a arte em 1842 - *Tratado sobre a arte cristã*, *Sobre a arte religiosa* e *Sobre os românticos* – que haveriam se perdido segundo o historiador Lifshitz.¹ (LIFSHITZ, 1973, p.33. apud FREDERICO, 2004, p.3)

Após esse período Marx segue seu exílio e sua atribulada militância política em Paris, tocando no tema sobre a arte apenas em 1844 em sua obra *Manuscritos econômico-filosóficos*. Nesse, não apresenta comentários específicos sobre a produção artística de determinado período ou autor, entretanto, aponta o lugar social, assim como a significação material e ontológica da arte. No ano posterior, Marx irá elaborar junto a Engels a obra *A Ideologia Alemã* na qual propõem uma análise materialista e dialética da sociedade de maneira mais concisa. Nessa encontra-se presente o combate às ideias tanto dos “hegelianos” como as do “materialismo contemplativo” de Feuerbach, assim com o conceito de alienação coaduna-se ao debate sobre a “ideologia”. Optasse aqui por não percorrer as correspondências e trechos de “juventude” em que Marx ensaia uma “crítica

¹ Mikhail Lifschits, filósofo e crítico de arte russo, foi figura importante para a conservação e difusão de uma estética a partir dos escritos de Marx e Engels. Ao longo da década de 1930 trabalhou junto ao Instituto Marx-Engels e estabeleceu colaboração com György Lukács, entretanto, criou muitos desafetos em seu combate a sociologia e ao marxismo “vulgar” herdados da II Internacional. Nesse período, organiza uma extensa antologia com textos de Marx e Engels sobre arte, cultura e literatura, assim como organiza obra similar sobre os escritos de Lenin. Há em português uma seleção a partir dessa antologia contando com o prólogo de Lifschits (MARX, ENGELS, 2010), assim como uma edição similar lançada em Portugal (MARX, ENGELS, 1971). Sobre Lifschitz ver o artigo de José Paulo Netto em: <https://blogdaboitempo.com.br/2016/07/11/a-lifschitz-editor-e-critico/>

artística”, mas sim as duas obras de maior fôlego, a fim de compreender os significados e o enquadramento da arte na análise materialista dialética da sociedade proposta por Marx e Engels. Primeiramente, uma visita aos debates filosóficos da época.

Hegel e o idealismo alemão

Na segunda metade do século XVIII as ideias iluministas se desenvolviam na Prússia de Frederico II à maneira do “despotismo esclarecido”. O monarca instituiu uma série de reformas modernizadoras do estado como a formação de um sistema educativo, o fomento das ciências e das artes, a busca de liberdade contra o predomínio da igreja, a redução dos abusos de autoridade, o reconhecimento da igualdade jurídica, etc. Nesse contexto, se desenvolve o idealismo alemão em suas diferentes proposições através de Kant, de Schelling e de Hegel. Esse último desenvolve uma teoria hermética e complexa criticando tanto o “idealismo transcendental” Kantiano como o acesso ao “absoluto” pela intuição intelectual presente em Schelling.

Em seus escritos de maturidade, *Fenomenologia do Espírito* e *Ciência da Lógica*, o filósofo expõe a necessidade da reflexão filosófica no entendimento da realidade como totalidade, em um conhecimento universal que conteria o conhecimento particular, chamando-o de saber absoluto. Para isso, seria necessário um sistema científico da verdade que permitisse superar considerações gerais abstratas captando múltiplas determinações e o movimento do objeto a que a ciência está analisando. Dessa forma, propõem um método dialético, no qual, a existência é um eterno “vir-a-ser” que aponta constantemente o desencontro entre o objeto e o saber, surgindo um movimento negativo que é parte de uma posterior síntese, o que permite aproximações parciais do conhecimento sobre o objeto. Nesse movimento, reconcilia-se objeto e sujeito em uma verdade superior no caminho do conhecimento totalizante, as superações da alienação na restauração da unidade, como se vê no Prefácio de *Fenomenologia do Espírito*:

“Só essa igualdade reinstaurando-se, ou só a reflexão em si mesmo no seu ser-Outro, é que são o verdadeiro; e não uma unidade originária enquanto tal, ou uma unidade imediata enquanto tal. O verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim.” (HEGEL, 1992, p.30)

Dessa forma, propõem a reconstrução da totalidade em seu movimento, com suas negações e superações, suplantando os conceitos fixos e parciais, em um devir que se desenvolve das contradições de cada categoria de pensamento no qual surge um resultado verdadeiro.

Em consonância com o contexto iluminista de sua época, vê-se em Hegel a valorização da racionalidade, que se apresenta não apenas como capacidade humana, mas como movimento da história e do espírito absoluto. Dessa forma, substitui o “idealismo transcendental” de Kant por um “idealismo objetivo”, no qual há uma necessidade lógica que governa o mundo, sentido o qual o filósofo é capaz de compreender pela Razão, essa que se identifica com a própria realidade em momentos de superação dialética. Além disso, em Hegel a alienação aparece como própria da sociedade civil burguesa que perdeu a unidade, duplicada em um mundo sensível e outro suprassensível, entre consciência e mundo, consciência pura e objeto de si mesma. Nesse sentido, a obra de Hegel apresenta pela primeira vez na história da filosofia, tanto que o mundo é produto do trabalho humano, realidade histórica construída pelos homens, como que o homem é um ser histórico devido a sua capacidade de trabalho (SADER apud MARX, 2007, p.12).

Se para Hegel, a filosofia constitui-se como momento supremo de possibilidade de conhecimento e retorno a unidade, encontra-se abaixo dela a religião e a arte, partes orgânicas subordinada a esse sistema. A arte é, pois, um primeiro meio sensível para o homem tomar consciência do Espírito absoluto. Nesse sentido, a arte possuiria também um caráter humano, histórico e social, capaz de ser estudado racionalmente, se apresentando como manifestação sensível do Espírito consciente de seus interesses, aparência necessária de um conteúdo verdadeiro. Dessa forma, é realidade mais alta e verídica, depurada de “impurezas”, arbitrariedades e contingências.

“Em sua mesma aparência, a arte deixa entrever algo que ultrapassa a aparência: o pensamento; ao passo que o elemento sensível e direto não só não é a revelação do pensamento implícito como ainda o dissimula numa acumulação de impurezas para que ele próprio se distinga e apareça como único representante do real e da verdade.” (HEGEL, 1972, p.40 apud FREDERICO, 2004, p.5)

Não acessando diretamente o Espírito, mas sendo um caminho de vislumbre desse, a arte aparece como “sensível espiritualizado” ou o “espírito sensibilizado” Frederico, por fim, adicionando o caráter ontológico da arte em Hegel e sintetiza:

“No difícil e obscuro sistema hegeliano, a arte é, simultaneamente, uma manifestação que torna o Espírito consciente de seus interesses e um modo através do qual o homem diferencia-se da natureza, situa-se em face de seu próprio ser, faz-se objeto de contemplação, exterioriza-se, desdobra-se, projeta-se, representa-se a si próprio e, assim, toma consciência de si. Para o homem, a arte é uma forma de conhecimento e uma afirmação ontológica.” (FREDERICO, 2004, p.5)

Feurbach e a crítica materialista

Outro filósofo importante na construção teórica de Marx e Engels é Ludwig Feuerbach. Esse não possui um sistema hermético como o hegeliano, assim como encontramos o debate sobre a estética em aforismos dispersos em sua obra. Apontando que Hegel inverteu a relação sujeito e predicado e criou uma diferenciação hipotética

entre o sentido e o entendimento, Feurbach aponta não haver cisão entre o sensível e algo supostamente além (o suprassensível). Propõe assim a repactuação com a comunhão que habitou o “mundo onírico dos orientais” e a antiguidade grega, um regresso ao homem culto e desalienado liberto do “pensamento especulativo” que separou o sensível do pensamento. (FREDERICO, 2004, p.8) Criticando Hegel por afirmar na filosofia o que nega na religião, Feuerbach recusa a existência de uma entidade absoluta racional, sendo a experiência humana capaz de ser explicada pela própria existência dos homens (onde reside seu suposto materialismo). Nesse sentido, Deus ou o Espírito absoluto seriam abstrações humanas, na qual o homem projeta o que há de bom nele próprio e na humanidade, sendo a religião uma forma de alienação do homem de suas próprias características, como explica através da metáfora do fogo:

“Quando se adora Deus no fogo onde aparece, é, na verdade, o fogo que é adorado como Deus. O Deus que reside no fogo nada mais é que a essência do fogo que impressiona o homem pelos seus efeitos e suas propriedades; o Deus que reside no homem nada mais é que a essência do homem. E, de igual modo, o que a arte apresenta na forma do sensível nada mais é do que a essência própria do sensível e inseparável desta forma.” (FEURBACH, 1973, p.184 apud FREDERICO, 2004, p.8)

Dessa passagem desprende-se também que a tomada de consciência de qualquer objeto é simultaneamente tomada de consciência de nossa própria essência. Além disso, faz-se presente aqui uma perspectiva antropologizante da arte vista como manifestação do ser humano verdadeiro, desalienado em absoluto, luz da realidade efetiva que tem na certeza sensível o seu ponto de apoio. Nesse quesito também reside um romantismo em Feurbach: a razão e a filosofia apresentam finitude, sendo seu objeto apenas o racional. Já a arte se encontra no campo da essência humana, falando para além do pensamento, no mundo dos sentidos no qual toca o verdadeiro. Dessa forma, enquanto Hegel vê a arte como representação da verdade no sensível, um sinal do obscuro Espírito, Feurbach a vê como luz da realidade efetiva que tem na certeza sensível o seu ponto de apoio: a arte como verdade do sensível. Nesse sentido, contemplar um objeto artístico, é contemplar a verdade, a essência humana, desalienando-se. (FREDERICO, 2004, p.9-11)

Os Manuscritos econômico-filosóficos de 1844

A aproximação de Marx dos estudos da economia política, do movimento operário e de Engels, é marcada por sua passagem em Paris, entre os anos de 1843 e 1844, tendo como marco de sua elaboração intelectual os *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. Esboço de um livro não publicado, que apenas conheceu edição em 1932 na URSS, nele apresenta estudos sobre diversos temas como dinheiro, salário, acumulação, origem da propriedade privada, a situação do proletariado, etc. Além disso, o filósofo lança nele

os fundamentos de sua teoria da alienação, assim como há o empenho em uma filosofia-antropológica que investiga a ontologia do homem.

Partindo do debate com a economia nacional e seus pressupostos - “Aceitamos sua linguagem e suas leis” - Marx aponta o limite da disciplina em compreender a propriedade privada como fato, não explicando sua origem. Em movimento contrário, não partiria de um estado primitivo imaginário para explicar as coisas, mas de um fato nacional-econômico: o trabalhador se torna mais pobre quanto mais riqueza produz, sendo mais barato do que o que cria. Nesse movimento de valorização do mundo das coisas em detrimento dos homens, encontrar-se-ia as formas de alienação entre o trabalhador e o fruto do seu trabalho: seu produto se objetiva como coisa externa, alheia e potencia autônomo:

“A exteriorização (Entausserung) do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de que seu trabalho se torna um objeto, uma existência externa (aussern), mas, bem além disso, [que se torna uma existência] que existe fora dele (ausser ihm), independente dele e estranha a ele, tornando-se uma potencia (macht) autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha.” (MARX, 2004, p.81)

Além de estranhar o produto de seu trabalho (o estranhamento da coisa) e seu próprio trabalho (estranhamento de-si como produtor), esse movimento privaria o homem tanto de ter posse sobre o mundo sensível, como esse mundo sensível deixaria de se apresentar como meio de vida para sua subsistência: “O auge desta servidão é que somente como trabalhador ele pode se manter como sujeito físico e apenas como sujeito físico ele é trabalhador” (MARX, 2004, p.82) Por fim, Marx aponta que os animais, assim como os homens, utilizariam a natureza inorgânica – externa ao corpo – para sobreviver, entretanto, para os primeiros a atividade vital se confundiria com a própria existência. Já o homem teria na atividade vital um objeto de sua vontade e consciência, sendo sua própria vida seu objeto. Conclui então que a produção vital do homem dada através do trabalho - a capacidade de transformar o mundo ao seu redor de maneira consciente - seria fundamento ontológico da espécie humana, característica genérica desse ser. Dessa forma, o trabalho livre se constitui em essência do ser genérico, como afirma: “na elaboração do mundo objetivo é que o homem se confirma, em primeiro lugar e efetivamente, como ser genérico. Esta produção é a sua vida genérica operativa. Através dela a natureza aparece como a sua obra e sua efetivação.” (MARX, 2004, p.85)

Juntando-se as proposições tem-se que à medida que o trabalho surge como estranhado e a vida não aparece como vida produtiva - mas como meio para satisfazer a manutenção física - faz-se presente a alienação do homem como espécie, uma vez que esse se encontra afastado do trabalho livre, produtivo, o que lhe constitui como gênero.

O homem se duplica, na consciência, intelectualmente e operativamente, contemplando-se a si mesmo num mundo criado por ele, mas no qual não se reconhece. Um quarto movimento surge com o estranhamento do homem pelo próprio homem, quando se introduz a discórdia e o conflito, dividindo-se o mundo em classes. Dessa forma, o estranhamento de seu ser genérico vira de todos os homens ao redor, e de toda relação na qual está diante.

A partir dessa exposição algumas diferenças em relação ao pensamento de Hegel e Feuerbach podem ser apontadas. Apesar de estar presente em Hegel a compreensão do mundo como produto do trabalho humano, em um mundo passível de ser racionalizado e inteligível, seu idealismo cria uma esfera superior de racionalidade, que abarca o movimento da totalidade, o Espírito, subordinando as múltiplas determinações da realidade a um papel de efetivação mística desse absoluto. Já nos *Manuscritos*, é a partir da vontade dos próprios homens que o trabalho constrói a “realidade efetiva”, sem desígnios exteriores, sendo a história universal a história da produção do ser humano pelo próprio homem. De maneira similar, Marx argumenta que a resolução dos problemas “teóricos” relativos aos homens também se efetivaria apenas quando realizados na arena material dos homens, e não no campo das ideias, propensão do idealismo:

“Vê-se como a própria resolução das oposições teóricas só é possível de um modo prático, só pela energia prática do homem e, por isso, a sua solução de maneira alguma é apenas uma tarefa do conhecimento, mas uma efetiva tarefa vital que a filosofia não pode resolver, precisamente porque a tomou apenas como tarefa teórica.” (MARX, 2004, p.111)

Além disso, o descompasso com Feurbach fica claro, pois a alienação nos *Manuscritos* é fruto das relações sociais forjadas ao longo da história – o fato empírico do aumento da pobreza dos trabalhadores, o surgimento da propriedade privada, etc - e não de um ato intelectual do homem que se aliena na religião ou no “idealismo contemplativo” por escolha ou ilusão. Dessa forma, para Marx não se pode pensar a desalienação a partir de um processo psicológico, intelectual ou de auto-conhecimento, uma vez que o estranhamento e a alienação são frutos da própria realidade constituída historicamente.

A obra *Manuscritos econômico-filosóficos* não trata especificamente da estética, mas assinala alguns apontamentos sobre o tema. Apesar da difícil compreensão da passagem abaixo, mas tendo clareza que Marx chama de “natureza inorgânica” o que estaria “fora” do homem e com o que ele interagiria em sua vida, arrisca-se uma interpretação:

“Assim como plantas, animais, pedras, ar, luz etc., formam teoricamente uma parte da consciência humana, em parte como objetos da ciência natural, em parte como objetos da

arte – sua natureza inorgânica, meios de vida espirituais, que ele tem de preparar prioritariamente para a fruição e para a digestão -, formam também praticamente uma parte da vida humana e da atividade humana.” (MARX, 2004, p.84)

O mundo dos “objetos naturais” – plantas, animais, pedras, ar, luz – seriam parte de nossa consciência, tanto a partir de um olhar da ciência natural e da preocupação da subsistência (digestão), mas também a partir da manipulação desses objetos para a “arte”, meios de vida espirituais, utilitários para a fruição. Esses dois aspectos contidos no “mundo inorgânico”, “externo”, seriam uma parte da vida e da atividade humana. Dessa forma, interpreta-se a arte como atividade similar ao trabalho, capacidade também constitutiva do homem, logo, ontológica.

Nesse caminho, Celso Frederico argumenta que existe uma estética embrionária nos *Manuscritos* que aponta desdobramentos positivos a partir da visão antropológica desse texto. Haveria nele o empenho decisivo em descobrir – tanto na economia política como na filosofia e na arte – a presença atuante do sentido da atividade humana. Além disso, diferente de Hegel, Marx diferenciaria a objetivação – a obra humana exteriorizada - da alienação – manifestação degradada das capacidades humanas, sendo que o homem manifestaria objetivações através do trabalho. Nesse sentido, nos *Manuscritos* haveria a novidade da arte ser apresentada como desdobramento do trabalho, duas atividades inseridas no processo de objetivações materiais e não-materiais que permitem homem separar-se da natureza, transforma-la em seu objeto e molda-la pelos seus interesses vitais. Entretanto, a arte possuiria uma especificidade, pois pressuporia um nível de desenvolvimento das forças produtivas e uma satisfação das necessidades imediatas de sobrevivência, o que permitira o homem molda-la através das “leis da beleza”:

“Liberta da premência da necessidade imediata pela ação do trabalho produtivo, a atividade artística surge em seguida como uma nova forma de afirmação essencial que o homem pode modelar “segundo as leis da beleza”. Ela é um novo campo de atuação que guarda uma relação de continuidade com o processo material, mas possui uma especificidade, “leis” próprias, impondo uma relação determinada entre a ideia e a matéria e exigindo um referencial teórico específico para ser analisada.” (FREDERICO, 2004, p.15)

Essas leis da beleza, não são o “belo natural” dado, uma propriedade inerente aos objetos como em Feuerbach, mas parte da atividade humana que se lança e modifica a natureza, cria novos objetos artísticos e dá prosseguimento ao processo de humanização da espécie. Em relação a estética hegeliana podemos afirmar que nessa a arte é forma de conhecer o mundo exterior, mas parte do desígnio do Espírito absoluto, sendo que nos *Manuscritos* a arte se faz como atividade ontológica, sendo projeção dos anseios subjetivos do homem para além da realidade imediata. A arte como atividade humana essencial em Marx o aproxima da posição feurbachiana que valoriza os sentidos como

afirmação do homem, recusando inferioridade desses perante a atividade religiosa ou filosófica.

Outras duas passagens dos *Manuscritos* também comentam sobre a arte, mas situando sua ligação com os aspectos de determinação da história dos homens. Marx chama atenção para a conexão entre as formas de propriedade e o campo das “representações” e “formas particulares” de expressão dessa:

“A propriedade privada material, imediatamente sensível (sinnliche), é a expressão material-sensível da vida humana estranhada. Seu movimento – a produção e consumo – é a manifestação sensível do movimento de toda produção até aqui, isto é, realização ou efetividade do homem. Religião, família, Estado, direito, moral, ciência, arte etc., são apenas formas particulares da produção e caem sob a sua lei geral.” (MARX, 2004, p.106)

Nesse mesmo sentido, em outro trecho, Marx atenta para o fato de que a “essência humana” sempre foi procurada em uma ideia abstrata de homem universal, ou através da religião, da política, da arte ou da literatura, sempre desvinculada da “história da indústria”. Sendo o trabalho parte fundante do ser genérico, esse desvinculo não permitiria escrever uma história capaz de compreender as “forças essenciais humanas”.

“Vê-se como a história da indústria e a existência objetiva da indústria conforme veio a ser são o livro aberto das forças essenciais humanas, a psicologia humana presente sensivelmente, a qual não foi, até agora, apreendida em sua conexão com a essência do homem, mas sempre apenas numa relação externa de utilidade, porque – movendo-se no interior do estranhamento – só sabia apreender enquanto efetividade das forças essenciais humanas e enquanto atos genéricos humanos a existência universal do homem, a religião, ou a história na sua essência universal-abstrata, enquanto política, arte, literatura, etc.” (MARX, 2004, p.111)

Dessa forma, longe de compreender como dicotomia, Marx acaba por situar a arte tanto como parte constitutiva do ser genérico como “reflexo” da engrenagem de produção e reprodução da vida humana. O objeto artístico tanto expressaria as forças essenciais humanas e sua capacidade de representação subjetiva no mundo, assim como essas projeções não se desvinculam da história dos homens e de suas formas políticas, sociais, econômicas e ideológicas de organização. Nesse sentido, mesmo que as interpretações de seus escritos carregarem as tintas para um dos lados – a arte como reencontro com a essência, emancipadora por si só, ou a arte como afirmação e reprodução ideológica do status quo, refém do mundo alienado e reificado – nos *Manuscritos* essas duas questões se fazem presentes.

A Ideologia Alemã

Outra importante obra no debate sobre a estética marxista é *A Ideologia Alemã*, escrito por Marx e Engels entre 1845 e 1846. Esse trabalho apareceu apenas em 1921 através do trabalho do Instituto Marx Engels, sendo publicado em 1926 seu primeiro capítulo por David Riazanov. Entre outras questões – como o surgimento da propriedade

privada, a divisão social do trabalho, as formas do Estado ao longo da história, etc – *A Ideologia Alemã* aprofunda a crítica iniciada em *A sagrada família*, quando Marx rompe com os jovens hegelianos criticando-os por verem a movimentação dos homens como determinados pelas ideias, como se a história utiliza-se os homens para seus objetivos. Já se encontra presente também em *A sagrada família* a “ação histórica” do proletariado diante da sua situação econômica e social na organização da sociedade burguesa, sendo sua “libertação” um ato histórico de resolução de contradições estruturantes da sociedade, pois: “(...) ele não pode libertar-se a si mesmo sem suprassumir suas próprias condições de vida. Ele não pode suprassumir suas próprias condições de vida sem suprassumir *todas* as condições de vida desumana da sociedade atual, que se resumem em sua própria situação.” (MARX, 2011, p.49)

Em *A ideologia alemã*, o filósofo aponta o compromisso dos velhos hegelianos na manutenção da monarquia prussiana, legitimado pela ideia do Estado como espírito absoluto. Já os jovens hegelianos, mesmo críticos as mazelas da sociedade e apontando que o mundo da razão ainda estava por vir, não superavam o idealismo, crendo na resolução dos problemas materiais pela crítica ideal. Dessa forma, a decomposição do sistema hegeliano feita por autores como D. Strauss, B. Bauer e M. Stirner se fazia desligada do campo social, de forma elitista pelos “doutores de gabinete”. Rompia-se o conservadorismo hegeliano, mas não com seu método. Marx aponta sobre os “jovens”:

“Não nos daremos, naturalmente, ao trabalho de esclarecer a nossos sábios filósofos que eles não fizeram a ‘libertação’ do ‘homem’ avançar um único passo ao terem reduzido a filosofia, a teologia, a substância e todo esse lixo à ‘autoconsciência’, e ao terem libertado o ‘homem’ da dominação dessas fraseologias, dominação que nunca o manteve escravizado. Nem lhes explicaremos que só é possível conquistar a libertação real [*wirkliche Befreiung*] no mundo real e pelo emprego de meios reais; (...) 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, 2007, p.29)

Contraopondo-os Marx e Engels argumentam uma concepção que não parta de “premissas arbitrarias”, mas dos indivíduos reais e suas ações. Nesse sentido, a superação da “alienação” do homem – entre o sujeito e objeto, entre a essência e aparência - só poderia se dar tendo em conta o campo prático, a realidade material, sendo necessário existir nela o acúmulo de contradições capaz de superar um estado de coisas que é dada pela própria estrutura da situação vigente. Marx e Engels colocam esse movimento a partir de um aspecto dialético e revolucionário:

“Essa “alienação” [*Entfremdung*] para usarmos um termo compreensível aos filósofos, só pode ser superada, evidentemente, sob dois pressupostos *práticos*. Para que ela se torne um poder “insuportável”, quer dizer, um poder contra o qual se faz uma revolução, é preciso que ela tenha produzido a massa da humanidade como absolutamente “sem propriedade” e, ao mesmo tempo, em contradição com um mundo de riqueza e de cultura existente, condições que pressupõem um grande aumento da força produtiva, um alto grau de seu desenvolvimento – e, por outro lado, esse

desenvolvimento das forças produtivas (no qual já está contida, ao mesmo tempo, a existência empírica humana, dada não no plano local, mas no plano *histórico-mundial*) é um pressuposto prático, absolutamente necessário, pois sem ele apenas se generaliza a escassez e, portanto, com a *carestia*, as lutas pelos gêneros necessários recomençariam e toda a velha imundice acabaria por se restabelecer” (MARX, 2007, p.38)

A Ideologia Alemã também trata da constituição ontológica dos homens, compreendendo isso junto à produção e reprodução material de sua vida. A primeira premissa da história humana seria a existência de indivíduos vivos, sendo o primeiro fato sua organização física e a relação que estabelecem com a natureza. Nesse sentido, os homens “(...) começam a distinguir-se dos animais assim que começam a *produzir* os seus meios de vida, passo este que é condicionado pela sua organização física. Ao produzirem os seus meios de vida, os homens produzem indiretamente a sua própria vida material”. Após a satisfação das condições de sobrevivência surge a produção de novas necessidades, assim como o homens passam a reproduzirem a si próprios, surgindo a relação entre homem e mulher, pais e filhos, a família propriamente. A produção da vida – da própria no trabalho, da alheia na procriação – termina por constituir-se não só como relação natural, mas social, ou seja, como cooperação de indivíduos. Nesse sentido, a obra sintetiza:

“Segue-se daí que um determinado modo de produção ou uma determinada fase industrial estão sempre ligados a um determinado modo de cooperação ou a uma determinada fase social – modo de cooperação que é, ele próprio, uma ‘força produtiva’ -, que a soma das forças produtivas acessíveis ao homem condiciona o estado social e que, portanto, a ‘história da humanidade’ deve ser estudada e elaborada sempre em conexão com a história da indústria e das trocas.”² (MARX, 2007, p.32)

Assim seria com as nações, cujo desenvolvimento está subordinado ao desenvolvimento de suas forças produtivas, o que depende da divisão do trabalho no interior dela, sendo que Marx e Engels apontam essa separação junto às transformações dos Estados e da forma de propriedade ao longo da história.

Observa-se ainda em *A Ideologia Alemã* a crítica aos limites do materialismo de Feuerbach, uma vez que ele aponta o homem como responsável por sua história, mas não analisa do ponto de vista histórico e prático a constituição e a possibilidade de superação da “alienação”. Dessa forma, teria forjado um “materialismo contemplativo”, que se oporia ao “materialismo prático” proposto por Marx e Engels:

“(...) na realidade, e para o materialista *prático*, isto é, para o *comunista*, trata-se de revolucionar o mundo existente, de enfrentar e de transformar praticamente o estado de coisas por ele encontrado. Se, em certos momentos, encontram-se em Feuerbach pontos de vista desse tipo, eles não vão além de instituições isolada e tem sobre sua intuição geral muito pouca influência para que se possa considera-los como algo mais do que embriões capazes de desenvolvimento. A ‘concepção’ feuerbachiana do mundo sensível limita-se, por um lado, à mera contemplação deste

² Em *A Ideologia Alemã* nota-se uma mudança conceitual de Marx, que passa a incorporar o uso do termo “forças produtivas” em detrimento de “história da indústria” presente nos *Manuscritos*.

último e, por outro lado, à mera sensação; ele diz ‘o homem’ em vez de os ‘homens históricos reais’. (MARX, 2007, p.30)

Dessa forma, *A Ideologia Alemã* aprofunda o estudo sobre a ontologia do homem e sistematiza a crítica tanto aos hegelianos como a filosofia de Feuerbach. Por fim, reafirma que a transformação social deve ser pensada de maneira dialética a partir dos “homens reais” e sua história de organização para a produção e reprodução da vida. No que difere dos *Manuscritos*, uma discussão presente de forma clara em *A Ideologia Alemã* diz respeito ao uso do termo “ideologia”. Antes de adentrarmos esses trechos, ressalva-se que o termo pode conter uma série de significados, sendo alvo de controvérsia, não apenas no campo marxista, até a atualidade. Dessa forma, faz-se interessante historicizar esse conceito.

Ideologia e arte

Ao longo do Iluminismo, a partir da crença na razão e na ciência em oposição à religião e ao Antigo Regime, a ideologia nasceu como uma ciência capaz de investigar racionalmente as leis que governariam a formação e o desenvolvimento das ideias. Nesse sentido, os primeiros ideólogos franceses do século XVIII se contrapuseram à metafísica e recorreram à filosofia empírica de Locke na qual as ideias derivam mais de sensações do que de uma fonte inata ou transcendental. Dessa forma, os ideólogos iluministas – Barão Holbach, E. Condillac, W. Godwin, S. Coleridge, etc – estavam certos ser possível traçar uma linha direta entre as condições materiais à experiência sensorial e os pensamentos, assim como essa trajetória poderia ser desviada por “reformas radicais” visando progresso espiritual e perfeição suprema. Dessa forma, a ideologia nasce como crítica das “ideologias” de sua época, ao mesmo tempo em que carrega um caráter subversivo, questionando o poder dos sacerdotes e reis, técnicos e guardiões da vida interior. O conhecimento humano é questionado como monopólio da classe dirigente e confiado à elite de teóricos científicos. Nessa batalha, a ideologia surge como ramo do materialismo mecânico que se agarra a fé de que operações mentais são previsíveis como leis da gravidade. O filósofo francês, Destutt de Tracy, retomou as ideias dos clássicos iluministas, especialmente Condillac e publicou em 1801 *Elementos de ideologia*. Nele aponta a ideologia como uma nova disciplina filosófica comprometida em decompor ideias e os elementos sensoriais que as constituem em sua base. Ligado a institutos de cientistas e filósofos comprometidos com programas educacionais e a reconstrução social da França, Tracy adentrou como membro honorário de tais institutos a convite de Napoleão. Entretanto, o imperador acabou por ver um inimigo nos “ideólogos” e seus

questionamentos as ilusões sentimentais e religiosas na qual ele pretendia assentar a base de seu governo ditatorial. Em 1812, Napoleão, em um famoso discurso declarou que os “ideólogos” eram na verdade “metafísicos”, que não entendiam as “lições da história” e buscavam solapar a autoridade política. Dessa forma, do estudo do “caminho das ideias” o conceito passou para uma forma negativa, visto como um discurso enganador, ilusório. Marx critica Tracy em *A Ideologia Alemã* e *O Capital*, entretanto, pondera ser uma luz entre os “economistas vulgares”. Eagleton levanta a hipótese de que sua contribuição teria permitido a Marx avançar numa concepção da ideologia não apenas como um conjunto de ideias. (EAGLETON, 1997, p.66-70)

A partir desses usos, o conceito ideologia segue a partir do século XIX sofrendo inflexões em seu significado e na forma de aplicação em teorias sociais. Buscando compreender o uso generalizado desse conceito Stoppino (apud BOBBIO, 1998, p.585.) aponta uma divisão conceitual no uso do termo, similar aos apontamentos de Eagleton (1997). De um lado haveria um uso “neutro” (ou “fraco”), que designaria um sistema de crenças políticas, conjunto de ideias e valores orientador de comportamentos coletivos ligados à ordem pública. Um uso que não apontaria um juízo de valor a priori sobre as ideias nele contidas, predominando esse uso na ciência política e sociologia contemporânea. Outro uso se daria pelo sentido “forte”, como conceito negativo, uma “falsa consciência”, consciência invertida ou mistificada, referindo-se a distorção do conhecimento. Esse sentido já presente na denúncia de Napoleão foi explorado por Marx de maneira diversa em seus escritos.

A fim de compreender esses sentidos, voltemos ao texto *A Ideologia Alemã* e seus apontamentos sobre o mundo das “ideias” e “representações”:

“O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparecem, aqui, como emanção direta de seu comportamento material. O mesmo vale para a produção espiritual, tal como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo. Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas transformações mais desenvolvidas. A consciência [*Bewusstsein*] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [*bewusste Sein*], e o ser dos homens é o seu processo de vida real. Se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmara escura, este fenômeno resulta do seu processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos na retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico.” (MARX, 2007, p.94)

Nessa passagem, os filósofos argumentam que há uma ligação entre o campo das ideias, das representações, da consciência e da “produção espiritual” com o aspecto material da vida dos homens. Nesse sentido, a consciência não escapa da realidade, mas é antes o “ser dos homens” em seu processo real de vida. Por fim, a palavra ideologia aparece na metáfora da “câmara escura”, o que gera até hoje grandes controvérsias.

Proponho aqui a interpretação dessa passagem a partir do entendimento que a ideologia é um conjunto de ideias na qual os homens e suas relações aparecem “de cabeça para baixo”, ou seja, não condizem com a realidade externa. Entretanto, é preciso ater-se também que: se a inversão dos objetos na câmara escura se dá pelo processo físico, no mundo dos homens a “inversão ideológica” se dá pelo processo histórico. Nesse sentido, Marx relaciona a possibilidade da consciência de se iludir com o processo histórico de dilaceração do tecido social que unia homem e natureza, com a divisão do trabalho material e espiritual, que permite criar a representação de algo, sem representar de fato algo. Como aponta Konder, avançando em sua caracterização do que era ideologia, Marx:

“Deixava claro que, para ele, a ideologia – no essencial – era a expressão da incapacidade de cotejar as ideias com o uso histórico delas, com a sua inserção prática no movimento da sociedade. E se dava conta de que essa incapacidade também precisava ser compreendida historicamente.” (KONDER, 2002, p.40)

Dessa forma, a distorção ideológica vem da fragmentação da comunidade humana, do fato dos homens não atuarem juntos, sendo que a atividade humana se torna um poder estranho, que se coloca como seu dominador, como apontado sobre a alienação do homem diante do objeto, de si mesmo e de seus pares. E é a partir desse estranhamento que o Estado se estrutura como figura independente, como comunidade ilusória, não sendo o lugar da razão como gostaria Hegel, mas da cisão do homem e de sua essência. (KONDER, 2002, p.41-2) Além disso, é preciso lembrar que o trabalho de Marx e Engels está particularmente vinculado à necessidade de combate ao idealismo neo-hegeliano, assim como ao “materialismo contemplativo” feuerbachiano, sendo que o debate sobre a consciência carrega as tintas no apontamento da base material e histórica das ideias. Dessa forma, afirmam que em sua obra:

“(…) não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida. (MARX, 2007, p.94)

Nessa passagem, transparece a crença de um “empirismo histórico” presente em Marx e Engels, existente também no próximo trecho, que ainda demonstra a contraposição entre uma abstração como explicação plausível do processo real de vida e a “ideologia” como campo das “falsas ideias”:

“A eliminação dessas dificuldades é condicionada por pressupostos que não podem ser expostos aqui, mas que resultam apenas do estudo do processo de vida real e da ação dos indivíduos de cada época. Destacaremos, aqui, algumas dessas abstrações, a fim de contrapor-las à ideologia, ilustrando-as com alguns exemplos históricos.” (MARX, 2007, p.95)

Na obra também se observa o combate às leituras de mundo baseadas em uma ideia de “auto-desenvolvimento” dos conceitos ou das ideias:

“A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, são privadas, aqui, da aparência de autonomia que até então possuíam. Não

tem história, nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção e seu intercâmbio materiais, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência.” (MARX, 2007, p.94)

Por fim, *A Ideologia Alemã* atenta-se para o fato de que as ideias estão em conformidade com a ordem social estabelecida, o que se funda historicamente quando da ascensão de uma classe ao poder e o surgimento em seu seio de pensadores capazes de expressar suas necessidades como interesses universais, os ideólogos, sendo que: “As ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como ideias” (MARX, 2007, p.47). Esse apontamento caminha no sentido presente nos *Manuscritos*, já comentado, da arte – logo as ideias - poderem carregar a afirmação e reprodução ideológica do status quo.

Logo, vemos em *A Ideologia Alemã* o predomínio de ideologia como uma “ideia invertida”, no sentido de um descompasso entre as ideias e o mundo que as cerca. Entretanto, longe de se resumir a uma “ideia falsa”, criação desprovida de sentido ou materialidade, ela parte da consciência e da experiência do homem no mundo, carregando também o processo real de vida dos homens junto a si. Além disso, para Marx e Engels, essa “consciência invertida” possui um lastro histórico, inscrito na própria conformação econômica e política da sociedade. Soma-se a isso, a necessidade de afirmação do campo material no qual se inscreve as ideias, passagens que devem ser compreendidas a luz do combate ao idealismo e materialismo Feuerbachiano e não de maneira determinista. Na busca da totalidade do fenômeno, Marx e Engels também apontariam ainda o poder das ideias como “arma” da classe dominante, mas nem por isso pode-se desprender uma leitura “absolutizante” da afirmação sobre “as ideias dominantes sempre serem as da classe dominante”. Konder nos sintetiza uma leitura equilibrada diante desse quadro:

“Para Marx, então, a distorção ideológica não se reduzia a uma racionalização cínica, grosseria, tosca, bisonha ou canhestra dos interesses de uma determinada classe ou de um determinado grupo. Muitas vezes ela falseia as proporções na visão do conjunto ou deforma o sentido global do movimento de uma totalidade, no entanto respeita a riqueza dos fenômenos que aparecem nos pormenores.” (KONDER, 2002, p.43)

Assim como nos *Manuscritos*, a arte pode ser vista a partir de uma multiplicidade de sentidos a partir das proposições de *A Ideologia Alemã*. Ela constituir-se-ia como afirmação ontológica do ser, distinguindo-o dos animais, assim como o trabalho. Acrescenta-se a isso, que a objetivação (obra exteriorizada) da arte seria parte do movimento do homem em produzir suas novas necessidades e estancar as da prole, e com a complexificação dos laços comunitários, as da sociedade. A arte, vista por esse prisma, se afasta de uma produção “alienada” e “degradada” do mundo, uma vez que é expressão

ontológica, logo, essencial, do homem. Esse sentido da arte se aproximaria das teorias que vem a arte com processo de emancipação e “desalienação” do mundo.

No entanto, Marx também expressa à arte em uma problemática que podemos aproximar do sentido “forte” do termo ideologia, quando se demonstra expressão e constituidora da opressão de classe no “campo do espírito”. Entretanto, mantém a clareza que a arte enquanto “consciência invertida” não é expressão puramente “falsa” da realidade, mas “reflexo” histórico das relações sociais e da “alienação”, assim como carrega o processo real de vida (e assim a verdade desse processo). Dessa forma, a arte em *A Ideologia Alemã*, assim como a realidade, também se coloca como prática e objeto contraditório: afirmação ontológica, emancipadora e desalienadora, ao mesmo tempo que, afirmação espiritual da opressão de classe e “reflexo” da conformação histórica alienadora.

Essa visão, sem dúvida se afasta da proposta hegeliana, uma vez que a afirmação ontológica pela arte em Marx é fruto de uma diferenciação que se dá no campo da história natural e dos homens, assim com o homem é responsável pela própria criação de novas necessidade e de seus laços sociais, não sendo essas questões expressão do desígnio de uma racionalidade superior. Nesse sentido, a diferenciação com Feuerbach também fica clara, uma vez que as “leis da beleza” são fruto também da própria atividade humana e não um dado intrínseco dos próprios objetos artísticos.

Para além dos escritos de juventude de Marx e Engels

É certo que o debate sobre a ontologia do homem, a ideologia como chave interpretativa da realidade, bem como uma estética marxista não se esgota nos dois textos aqui trabalhados. Diversas cartas trocadas por Marx e Engels com uma dezena de personalidades políticos, assim como artísticas e críticos de sua época – tais como Mina Kautsky, Margaret Harkness, Conrad Smith, Pável V. Annenkov, August Babel, E. Bernstein, K. Kautsky, F. Mehring, F. Sorel, Friedrich Sorge, Ferdinand Lassale, etc - demonstram o conhecimento e interesse pelas produções e discussões estéticas de seu tempo. Nelas, discute-se personagens, enredos, temáticas, questões de dramaturgia e encenação, assim como a caracterização e proposições dos romances, como o realismo de Balzac, ou a tendência da época ao “romance de tese”. Parte dessas cartas foram publicadas em 1902 a partir do trabalho de Mehring, sendo que outras apareceram apenas posteriormente. Apesar de trazer questões para além do “gosto” pessoal de Marx e Engels, ou da arte como produção para além da subjetividade de cada autor, foram interpretadas

muitas vezes a partir desse prisma, como no caso da leitura de Mehring da controvérsia entre Marx-Engels e Lassale envolvendo a tragédia Sickingen. (cf KONDER, 2013, p.18)

Já a obra *O Dezoito de Brumário de Luís Bonaparte* aponta a arte como parte integrante da “legitimação da dominação”, sendo claro o recurso as “formas” antigas para a legitimação do poder nascente. Em sua análise da Revolução francesa Marx aponta o uso do “figurino” e da “fraseologia romana” de seus líderes para legitimarem-se, abandonado após “erigido” a nova forma social, quando “seus verdadeiros generais assentavam-se às escrivatinhas e o gorducho boa-vida do Luís XVIII era o seu líder político” (MARX, 2011a, p.26-7). Marx comenta:

“E foi nas tradições de rigor clássico da República Romana que os seus gladiadores encontraram os ideais e as formas artísticas, as autoilusões de que ela precisava para ocultar de si mesma a limitação burguesa do conteúdo das suas lutas e manter o seu entusiasmo no mesmo nível elevado das grandes tragédias históricas.” (MARX, 2011a, p.27)

Já em seus escritos sobre a economia política, encontra-se a metáfora relação entre a superestrutura – onde se encontraria a arte – e a estrutura, registrado na conhecida passagem:

“A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência.” (MARX, 2008, p.47)

Uma passagem muitas vezes compreendida de forma mecânica, como “sintetizadora” do método em Marx, compreendendo o condicionante material unívoco e pouco dialético, esquecendo-se a importância do debate presente na própria citação: a luta contra o idealismo na afirmação de que a consciência é determinante no ser.

Já em sua “Introdução” de “À crítica da economia política”, elaborando sobre o consumo e a produção material, Marx aponta que a produção não daria apenas um objeto material a necessidade, mas também uma necessidade ao objeto. Quando o objeto se liberta da “grosseira primitiva” e de seu “caráter imediato”, o consumo teria como impulso seu próprio objeto como mediador: a necessidade do objeto criada pela percepção do objeto. Sintetizando as elaborações de juventude, relembra o movimento conjunto na relação sujeito-objeto, que também valeria para a arte: “O objeto de arte, e analogamente qualquer outro produto, cria um público sensível à arte e apto para gozar da beleza. De modo que a produção não somente produz um objeto para o sujeito, mas também um sujeito para o objeto” (MARX, 2008, p.248). Ainda na “Introdução”, Marx discute que

certas “formas sociais” seriam pressupostos de determinadas manifestações artísticas, utilizando o exemplo de que a epopeia somente poderia existir em um momento em que a mitologia grega subordina, domina e modela as forças da natureza na imaginação. E por isso, o poder mitológico desapareceria quando superado pelos “self-actors”, pelas “locomotivas”, pelo “telégrafo elétrico” e pelo poder da “Roberts & Company”. Mas se mesmo assim a epopeia e a mitologia grega permanecem proporcionando fascínio e prazer, seria justamente essa a pergunta que a estética se colocaria, como Marx aponta: “O difícil não é compreender que a arte grega e a epopeia se achem ligadas a certas formas do desenvolvimento social, mas que ainda possam proporcionar gozos estéticos e sejam consideradas em certos casos como norma e modelo inacessíveis.” (MARX, 2008, p.271)

Diversos autores se debruçaram sobre a questão da “durabilidade da obra artística” – para utilizarmos o termo presente no clássico e datado estudo de 1967 de Konder - sendo o ponto norteador na construção de uma estética marxista a partir de uma suposta defesa engelsiana do “triunfo do realismo” e da defesa do “humanismo” na arte (KONDER, 2017, p.42). Livro importante na recepção das ideias de Lukács e Gramsci no Brasil, compreende um momento de toque entre a leitura desses autores e as diretrizes PCBistas da aliança ampla entre forças oposicionistas e democráticas contra a ditadura - a “frente popular” - que se reverberava no campo política e cultural junto a movimentação dos intelectuais comunistas como Konder. Em seu livro ele aponta o sucesso da “sobrevivência-durabilidade” da arte a partir do critério de uma obra artística que alcance as relações “reais” a partir da proposta estética do “realismo lukacsiano”:

“Para Lukács, a relação entre os problemas básicos da forma (...) e os problemas básicos do conteúdo é uma relação dialética e não deve ser encarada em termos *reducionistas*. A transformação da forma não é um epifenômeno da transformação do conteúdo: a forma possui as suas próprias exigências e a sua peculiar eficácia. Na medida em que uma determinada forma artística se estrutura de maneira a permitir que se experimente, de modo imediato e concreto, as relações humanas *reais* enfocadas em uma obra de arte, tanto mais segura é a sobrevivência dessa obra.” (KONDER, 2013, p.136)

Nesse sentido, Lukács ao abordar a “grandeza artística”, o “realismo autêntico” e o “humanismo” como pontos indissociáveis de uma estética marxista também visita a passagem acima do texto de Marx, questionando que o autor jamais sustentou que as premissas históricas e sociais da gênese e do desenvolvimento da literatura exaurissem o assunto. A questão estaria na permanência do “prazer estético” e do “valor de normais e modelos inacessíveis”, levando-o a formulação dos princípios fundamentais da estética baseados em dois grandes complexos de problemas colocados para todas obras de arte

em qualquer época: “(...) que significação possui o mundo assim representado do ponto de vista da evolução da humanidade? E de que modo o artista representa um dos seus estágios, no quadro geral dessa evolução?” (LUKÁCS apud MARX, 2017, p.22)

Já outros trabalhos, como *Teorias da mais-valia*, a arte e o trabalho do artista é visto em sua relação específica com as formas sociais e históricas de produção, afirmando: “a produção capitalista é hostil a certos setores da produção intelectual, como a arte e a poesia etc.”. Marx também visita os conceitos de trabalho produtivo e improdutivo, se utilizando de uma série de exemplos nos quais cita as profissões e lugares sociais envolvidos na produção artísticas, tais como: “Um ator, inclusive um palhaço, pode ser, portanto, um trabalhador produtivo se trabalha a serviço de um capitalista (...)” (MARX, 1980, p.137-8); “Quando Milton, por exemplo, escrevia *O paraíso perdido*, recebendo por ele cinco libras, era um *trabalhador improdutivo*. Em troca, é um trabalhador produtivo o escritor que trabalha para o seu editor ao modo de trabalho fabril.” (MARX, 1980, p. 395-6); “O produto produzido é inseparável do próprio ato de produzir, como ocorre no caso dos artistas executantes, oradores, atores, professores, médicos, padres etc.” (MARX, 1980, p. 403-4)

Já *O capital*, observando a produção artística em meio à produção material da sociedade, Marx aponta que a lógica da produção de mercadorias haveria penetrado toda a existência humana, gerando uma relação social fetichizada, na qual, apesar de ser estabelecida entre os homens, assumiria uma “forma fantasmagórica” entre coisas, transformando os produtos humanos em “figuras autônomas” relacionáveis entre si e com os humanos (MARX, 1994, p. 81).

Nesse sentido, atenta-se para o fato de que grande parte da teoria estética produzida após a morte de Marx, se desdobrou sem o conhecimento dos *Manuscritos de 1844* e de *A Ideologia Alemã*. Após a morte de Marx em 1883, tanto Engels como seus contemporâneos buscaram sistematizar a obra do filósofo, assim como legitimá-la como teoria política e disciplina histórica. Esse movimento acompanha-se de interpretações sobre o materialismo dialético, a “determinação da arte” e a relação estrutura e superestrutura” marcadas por uma “sociologia vulgar” e um “manualismo”. É o caso das elaborações da II internacional e de marxistas importantes da época como o “biologismo” de Kautsky, o “sociologismo” de Plekhanov, e o “idealismo neokantiano” de Mehring. (KONDER, 2013, p.20) Além disso, ainda no início do século XX, diversos autores questionaram a possibilidade de uma estética a partir dos escritos de Marx, como Antonio Labriola, que endereça uma carta a Croce alertando ser perda de tempo tal pesquisa. Já

autores próximos a Marx como Lafargue e Mehring não atentaram para a reflexão estética em Marx, sendo que o último conclui uma inexistência de tal estética e propôs um retorno a Kant. (FREDERICO, 2004, p.23).

Como já comentado, apenas a partir do trabalho de Lifshitz e Riazanov, assim como as publicações do Instituto Marx Engels na década de 1920 e 1930, diversos escritos esclarecedores passam a emergir, mas não sem a disputa de seus significados e interpretações. Por fim, o “marxismo ocidental” significaria uma grande renovação do estudo tanto sobre a estética a partir dos escritos de Marx, como sobre a atualidade e funcionalidade de ideias e conceitos como ontologia, ideologia e fetichismo, debate que permanece vivo até os dias atuais e junto aos quais sempre é de valia o retorno às obras de juventude de Marx e Engels.

Bibliografia

BOBBIO, Norberto. **Dicionário de política**. v.1. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

BOTTOMORE, T. B (org). **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 2001.

EAGLETON, Terry. **Ideologia: uma introdução**. 2. ed. São Paulo, SP: Boitempo, 1997.

FEURBACH, Ludwig. **Manifestes philosophiques**. Paris: Presses Universitaires de France, 1973.

FREDERICO, Celso. **A arte em Marx: um estudo sobre os Manuscritos econômico-filosóficos**. Revista Novos Rumos. Ano 19, n.42, 2004.

HEGEL, G. F. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

_____. **Estética I: a ideia e o ideal**. Lisboa: Guimarães Editores, 1972.

KONDER, Leandro. **A questão da ideologia**. São Paulo: Cia das letras, 2002.

_____. **Os marxistas e a arte: breve estudo histórico-crítico de algumas tendências da estética marxista**. 2. ed. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2013.

LIFSHITZ, Míkhail. **The philosophy of Art of Karl Marx**. Great Britain: Pluto Press, 1973.

MARX, Karl e ENGELS, F. **Sobre literatura e arte**. Portugal: Estampa, 1971.

_____. **Cultura, Arte e Literatura**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

MARX, Karl. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Boitempo. 2007.

_____. **A sagrada família**. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **Contribuição à crítica da Economia Política**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. São Paulo: Boitempo. 2004.

_____. **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo. 2011a.

_____. **O Capital: crítica da economia política**. 6 vols. Rio de Janeiro: Bertrand, 1994.

_____. **Teorias da Mais-valia: história crítica do pensamento econômico**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira. 1980.

NETTO, José Paulo. **A. Lifschitz: Editor e crítico**. (artigo) Acesso em: <https://blogdaboitempo.com.br/2016/07/11/a-lifschitz-editor-e-critico/>