

Nara Roberta Molla da Silva

**Decifra-me enquanto te devoro: um  
estudo da ideologia como força social**

Campinas, 2012.



Universidade Estadual de Campinas  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Nara Roberta Molla da Silva

# **Decifra-me enquanto te devoro: um estudo da ideologia como força social**

Orientador: Prof. Dr. Jesus Ranieri

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp para a obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Este exemplar corresponde à versão final da dissertação defendida pelo aluno e orientada pelo Prof. Dr. Jesus Ranieri

---

Campinas, 2012.

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR  
CECÍLIA MARIA JORGE NICOLAU – CRB8/3387 – BIBLIOTECA DO IFCH  
UNICAMP

Si38d Silva, Nara Roberta Molla da, 1986-  
Decifra-me enquanto te devoro: um estudo da ideologia  
como força social / Nara Roberta Molla da Silva.  
-- Campinas, SP : [s. n.], 2012.

Orientador: Jesus José Ranieri.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de  
Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Marx, Karl, 1818-1883. 2. Lukács, György, 1865-  
1971. 3. Ideologia. 4. Ontologia. I. Ranieri, Jesus José,  
1965- II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informação para Biblioteca Digital

**Título em Inglês:** Decipher me while I devour you: a study on ideology  
as a social force

**Palavras-chave em inglês:**

Ideology

Ontology

**Área de concentração:** Sociologia

**Titulação:** Mestre em Sociologia

**Banca examinadora:**

Jesus José Ranieri [Orientador]

Maria Orlanda Pinassi

Mauro Luis Iasi

**Data da defesa:** 23-03-2012

**Programa de Pós-Graduação:** Sociologia

Nara Roberta Molla da Silva

**Decifra-me enquanto te devoro: um estudo da ideologia como  
força social**

Dissertação de Mestrado apresentada ao  
Departamento de Sociologia do Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas da  
Universidade Estadual de Campinas sob a  
orientação do Prof. Dr. Jesus José Ranieri

Este exemplar corresponde  
à redação final da  
Dissertação defendida e  
aprovada pela Comissão  
Julgadora em 23/03/2012.

**BANCA:**

Prof. Dr. Jesus José Ranieri (IFCH/Unicamp – orientador)

Prof. Dra. Maria Orlanda Pinassi (FCL/Unesp)

Prof. Dr. Mauro Luis Iasi (ESS/UFRJ)

**SUPLENTES:**

Prof. Dr. Márcio Naves (IFCH/Unicamp)

Prof. Dr. Mario Duayer (FASSO/UERJ)

Março/2012.

201214102



## Agradecimentos

Com o término desta dissertação, a qual propiciou muito conhecimento (o que inclui também, claro, autoconhecimento), foi impossível não fazer uma reflexão sobre os dois anos recentemente passados, com vistas a deixar registrado aqui a contribuição daqueles e daquelas que foram tão importantes e que muito me ajudaram, para e na própria realização do trabalho.

Primeiramente, é preciso agradecer ao CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico), pelo auxílio durante o primeiro ano, e à Fapesp (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo) pelo financiamento no segundo e último ano de pesquisa, que propiciaram dedicação ao mestrado. Agradeço ao meu orientador Jesus Ranieri pela confiança na minha produção. Aos professores Maria Orlanda Pinassi e Mauro Iasi, intelectuais sérios e comprometidos, pelas sugestões importantes e pela avaliação tão positiva no exame de qualificação e por se disporem a analisar mais uma etapa do presente trabalho.

Agradeço a todos os funcionários do IFCH/Unicamp, em especial aos secretários da pós-graduação, pela cordialidade; à Chris(tina), secretária do Programa de Pós-Graduação em Sociologia, pela sempre tão pronta ajuda com todos os percalços burocráticos, e aos funcionários da biblioteca, pela paciência.

A meus pais, agradeço por aceitarem minhas escolhas mesmo julgando-as diferentes e por estarem buscando compreendê-las cada dia mais. À minha irmã linda, sempre com tantas palavras de apoio e um sorriso no rosto, gostaria de dizer que estou muito feliz de ver que tem se tornado uma pessoa que questiona o que está à sua volta.

O pessoal da *Casa Grande & Senzala* merece um prêmio por ter convivido cotidianamente comigo. Agradeço ao João Priolli, Karen Nunes, Lucas “Tiradentes”, Inácio Andrade, Natasha Mota, Caio Guerra e à Carla Tiemi (a qual assumiu o posto desse último na reta final desse trabalho), por agüentarem meu mau-humor, por cuidarem de mim, pelas piadas, risadas, debates políticos e existenciais, jantas, almoços e toda cumplicidade e amizade que construímos dividindo o teto da casa 75.

Quero deixar claro meu carinho gigante pelo Omar Ribeiro Thomaz, um intelectual simplesmente brilhante, e dizer o quanto sou feliz de tê-lo como amigo e que o admiro muitíssimo. Obrigada pela companhia tão intensa, pelas conversas ao anoitecer, pelos favores que provavelmente nunca poderei compensar e por retribuir meu carinho em igual medida.

Outras companhias muito importantes ao longo do mestrado foram a do Helio Azara, grande Helinho, e a da Daniele Motta, vulgo Biscoito. Agradeço pela amizade tão sincera de ambos, pelo ombro amigo, por estarem ao meu lado nos momentos de desânimo e “baixo-astral”, por compartilharem das minhas apreensões quanto ao futuro – individual e coletivo – e, claro, pelo futebol jogado, assistido e/ou debatido.

À minha amiga Tati Gonçalves, que continua comigo na “resistência” em Barão Geraldo, obrigada pelas festinhas, cafunés, segredos e por transmitir uma energia tão boa, sempre a me estimular.

À Maria Emília Castro (Miri) e ao Rodolfo Moimaz, a marca de meu reconhecimento pela integridade militante de ambos, que nos faz ter esperança na luta. Ao Rodolfo, um destaque especial, devido ao fato de ter lido e feito aportes ao texto e por ter palavras tão carinhosas para remediar minha ansiedade. À Tessy Pavan, outra pessoa com uma grande determinação para a luta, indico minha admiração sem limites sobretudo pela coerência – no lado político e também no lado pessoal, síntese tão difícil de se encontrar e alcançar.

Um salve e um beijo enorme aos amigos que fiz no mestrado: Igor Figueiredo e Vinícius Oliveira Santos, que são excelentes parceiros para estudo, debates, festas, viagens para Recife etc.

Agradeço muito aos amigos Giovana Moraes Suzin, Ana “Pura” Coelho, Maria Angélica Rodrigues, Pedro Angeli, André Santos, André “Mends” Keller, Fernanda Antonioli, Gleiton – e Tati também está incluída aí – por todos os momentos de tanta “lindeza”. Em especial à Natália Fazzioni, uma preciosidade que eu relativamente demorei para achar de verdade, uma excelente amiga com quem eu pude compartilhar tanta coisa. Não posso deixar de citar também aí a pequena-grande Paula Berbert, que, como sempre, teve as palavras certas na hora certa e, mais uma vez, mostrou a importância indescritível de nossa amizade.

Mesmo do outro lado do Atlântico, Natalia Frozel Barros, eterna “Lady”, esteve sempre tão perto e tão presente, que suas palavras foram fundamentais para que eu não desanimasse. À Letícia Tarifa por incondicionalmente torcer por mim, também mesmo de (relativamente) longe.

Agradeço ao José Maurício Arruti, por incrivelmente entender minhas angústias e pelas conversas tão marcantes que sobre elas tivemos. Ao Marcelo Rocco, obrigada por me encorajar e por pacientemente escutar os meus papos sobre qualquer coisa.

À Bárbara Bolzani que cuidou da saúde do meu corpo e da minha cabeça, de maneira tão carinhosa e acolhedora, nos últimos e decisivos momentos de escrita deste texto. Ao Guilherme Rezende pela ajuda fundamental nos dias que antecederam a entrega.

Agradeço à Miri, à Biscoito e ao João Campinho por nossos frutíferos debates sobre o PT e a esquerda brasileira e ao Grupo d’*O capital*, pelos estudos em conjunto.

Por último, mas, sem dúvida, não menos importante, agradeço a meus camaradas do coletivo Universidade Popular, que me permitiram ver e vivenciar a importância da educação popular nesta guerra que a nós tem sido tão desfavorável. Apesar das dificuldades de todas as ordens, o trabalho com cada um de vocês deu e dá razão às minhas reflexões e um ânimo para continuar seguindo em frente.



*– Há ocasiões em que alguém nos fala, fala, e não compreendemos nada, até que diz não sei que palavra, uma palavra simples e essa palavra basta para, de um momento para outro, tudo iluminar! – disse pensativamente a mãe. – Como esse doente. Ouvi tantas vezes contar e eu própria sei bem como esfolam os operários na fábrica ou noutra lugar qualquer. Mas isso é coisa a que estamos habituados desde pequenos, que não nos toca muito. E, de repente, ele contou uma coisa tão humilhante, tão asquerosa. Senhor! Será possível que as pessoas passem toda a vida trabalhando para que os patrões se dêem ao luxo de gozos assim? Não tem justificativa.*

*(Gorki. A mãe)*



## Resumo

A presente dissertação desenvolve um estudo teórico no qual se busca explicar como, segundo as proposições de Karl Marx, a ideologia pode se constituir enquanto um elemento que exerce influência no movimento das formações sociais e no decurso da história – agindo, então, como uma força social. Com a ausência de sistematização da concepção de ideologia pelo próprio Marx, procuramos responder ao nosso questionamento considerando a obra do mesmo através da unidade interna que a esta julgamos ser característica e por nós apreendida a partir do alinhamento a uma específica interpretação de seus textos. Desse modo, seguindo a tradição lukácsiana, buscamos traçar o fenômeno em contornos gerais e distinguimos a ideologia através de sua função social – mais especificamente: a ideologia diz respeito aos aspectos de organização em sociedade e emerge em meio à totalidade social conformada pela atividade humana (ou trabalho) com vistas a intervir nas questões, conflitos, impasses etc. existentes somente na vida em coletivo. Entendida sua peculiar inserção, colocamos, ao prosseguimento da discussão, que para que a ideologia efetivamente aja, é necessário que atinja os sujeitos viventes na formação social, fazendo com que estes conformem suas ações, conduta e relações com outros homens de acordo com a representação relativa à ideologia em questão. Com isso, a elucidação da dinâmica característica da ideologia, do que finalmente a tornaria uma força social, passa pela exposição da articulação por ela promovida entre aspectos da vida cotidiana dos sujeitos e valores aí existentes, juntamente ao apelo a uma existência para além do indivíduo – articulação esta dada unicamente a partir de possibilidades abertas pelas condições objetivas em vigor.

**Palavras-chaves:** ideologia; ontologia; Marx; Lukács



## Abstract

This dissertation is a theoretical study based on Karl Marx's approach which aims to explain how ideology can be an important influence (or even decisive) to the movement of social systems and to the course of history – so that ideology acts as a kind of social force, and can be accordingly recognized and described as such. As there is an absence of systematic conception of ideology by Marx himself, we adopted a specific interpretation of his work and considered it through a sort of conducting wire which is an element of unity to this work, as the single way to answer the questioning above. Hence, we joined Lukácsian School and seek to describe the ideological phenomenon in general terms, that is to say we characterize ideology by its social function. In other words, being part of social totality built by human activity (named labor in Marxian terms), ideology is related to the aspects of organization in society and emerges in order to intervene in issues, conflicts, dilemmas etc. existing only in collective life. Once apprehended in the unique features of its insertion, the next step leads to the consideration that ideology only can perform its social function if it reaches the living men in society, making them adjust and conform their actions, behavior and relationships among themselves in consonance with the respective ideological representation in question. Consequently, in order to elucidate the dynamics of ideological phenomenon – in this case: to explain how ideology can operate as a social force – it becomes necessary to expose how it promotes an articulation between aspects of everyday life and the values encompassed therein, along with the call for an existence beyond the individual level. It is also important to add that such articulation is due to and only possible from the objective conditions in place.

**Keywords:** ideology; ontology; Marx; Lukács



## Sumário

Introdução.....	1
<i>Fim da ideologia?</i> .....	1
Capítulo I.....	15
<i>Retomando a herança de Marx para o debate sobre ideologia</i> .....	15
<i>A fundamentação da ideologia no trabalho</i> .....	25
<i>Breve comentário acerca da questão metodológica</i> .....	30
Capítulo II.....	37
<i>Alguns fundamentos para a compreensão da ideologia à luz de Marx</i> .....	37
<i>Objetividade e momento subjetivo</i> .....	38
<i>O valor como posição de finalidade</i> .....	46
Capítulo III .....	57
<i>Caracterização geral da ideologia</i> .....	57
<i>Produção, reprodução, complexos e totalidade</i> .....	57
<i>O lugar da ideologia</i> .....	65
<i>Ideologia como projeto</i> .....	69
<i>O destaque dado à ideologia dominante</i> .....	75
<i>Acerca da “falsa consciência” ou “consciência invertida”</i> .....	79
Capítulo IV .....	91
<i>Aspectos da ideologia como representação</i> .....	91
<i>A questão do reflexo e da generalização</i> .....	92
<i>O valor como posição de finalidade II</i> .....	98
<i>A vida cotidiana enquanto solo da ideologia</i> .....	110

Capítulo V .....	123
<i>Aspectos da ideologia ao âmbito das relações sociais</i> .....	123
<i>Mediações particulares e o ir além da consciência do indivíduo</i> .....	124
<i>A criação de uma força agregadora e a promoção de uma imagem do gênero humano</i> .	134
<i>O destaque dado à ideologia dominante II</i> .....	147
Considerações finais .....	163
<i>Ideologia para viver</i> .....	163
Referências bibliográficas .....	177

## **Introdução**

### **Fim da ideologia?**

Diversos são os temas de destaque, tomados como *clássicos*, no campo das ciências sociais e humanas. Todavia, nem todos esses temas são perpassados por tantas polêmicas como o é, por exemplo, a questão da ideologia. Objeto de discussão de inúmeros e variados autores, das mais diversas filiações teóricas, motivo de muitas páginas redigidas e de debates travados, a ideologia permanece, ainda assim, como um ponto de grande dissenso e como um *enigma* que se posta perante aqueles desejosos de refletir sobre os aspectos relevantes da vida social. Nesse sentido, o termo tem uma variedade de acepções e de significados impressionante, de modo que não teríamos condições de elencar aqui todas as abordagens realizadas.

O fato de que a temática da ideologia sempre tenha sido pauta constante dos debates intelectuais e/ou acadêmicos não significa que sempre é ela reivindicada enquanto uma categoria cientificamente válida. Mais precisamente, assistimos ao longo do século XX a alguns momentos onde se buscou desacreditar o conceito de ideologia, negando seu potencial heurístico e crítico e relegando-o ao uso ordinário, cotidiano, numa clara postura depreciativa com a qual, recorrentemente, se buscava – e mesmo ainda se busca, por vezes – atingir os opositores a uma posição então defendida (cf. Capdevila, 2008, p. 50-51).

Segundo essa perspectiva, não haveria mais conceito de ideologia, seria o *fim da ideologia*, pois não existiria mais espaço para as controvérsias tidas como ideológicas – relativas aos questionamentos acerca de qual ordem social seria mais benéfica e à defesa de alguma delas em específico, por exemplo –, as quais haviam então tomado o rumo da completa extinção. Esta tese, contando com número considerável de intelectuais<sup>1</sup>, emergiu pela primeira vez nas décadas de 1950 e 1960. Àquela época, a qualitativa expansão do capitalismo mediante a recuperação da Europa devastada pela Segunda Guerra colocou as bases para a defesa de tal expansão e do modo de produção capitalista frente ao stalinismo, o qual se punha enquanto alternativa de maior destaque ao tipo de acumulação preponderante no Ocidente. Em meio a esta conjuntura, disseminou-se a posição de que,

---

<sup>1</sup> Como expoentes dessa visão, apontamos Daniel Bell, com *O fim da ideologia*, e Raymond Aron e seu *O ópio dos intelectuais*.

com essa expansão econômica, eram trazidas grandes e amplas melhorias materiais e, logo, um progresso social sem freios, com o fim da escassez de todo tipo (cf. Mészáros, 2004, p. 118-123) – sem a necessidade, enfim, de que os antigos questionamentos acerca das debilidades (econômicas e sociais) do modo de produção capitalista permanecessem.

Embora abalado pelos levantes da segunda metade da década de 1960, este diagnóstico – o qual inevitavelmente trazia consigo um prognóstico ao decurso da vida social – terminou por ganhar novo fôlego com o fim da União Soviética e com o início da ofensiva neoliberal, a partir dos anos 1980. O interessante é que este segundo momento da tese do fim da ideologia passa a contar também com o apoio de setores inteiros da antiga esquerda, sobretudo seus intelectuais, os quais então fizeram coro às proposições que sublinhavam o obsoletismo do conceito de ideologia e sua ineficácia enquanto chave teórica. Acerca disso, afirma Eagleton (1997, p. 12):

A atual supressão do conceito de ideologia é, em certo aspecto, uma reciclagem da chamada época do “fim da ideologia”, que sucedeu a Segunda Guerra Mundial; mas, enquanto esse movimento podia ser explicado, pelo menos em parte, como uma reação traumatizada aos crimes do fascismo e do stalinismo, nenhuma fundamentação política escora a aversão contemporânea à crítica ideológica<sup>2</sup>.

O autor afirma não reconhecer uma fundamentação política ao segundo momento onde a noção de ideologia teria supostamente desaparecido. Contudo, corretamente apreende que, com a referida tese do fim da ideologia, se coloca a impossibilidade de uma forma de sociabilidade fora dos moldes capitalistas; ou seja, tem-se a defesa nua e crua do *status quo* – o que nada mais é, enfim, do que o desvendamento e a elucidação de sua fundamentação e sua motivação políticas. Excluindo qualquer alternativa à ordem vigente – vista então como delírio teórico e como inviável praticamente por princípio –, bem próxima aos termos de um fim da história, a crítica supostamente antiideológica da ideologia expõe-se como fruto das necessidades objetivas de atenuação de instabilidades políticas e sociais

---

<sup>2</sup> Cabe colocar que este livro de Eagleton foi publicado pela primeira vez em 1991 (na Inglaterra), no calor do debate ao qual estamos nos referindo.

por parte de uma classe social desejosa de manter sua dominação econômica, política, cultural etc. Em síntese, vemos a partir daí que a tese do fim da ideologia revela-se ela mesma imersa na rede a qual tanto visava refutar:

Na verdade, proclamar “o fim da ideologia” é em si uma ideologia característica. Significa a adoção de uma perspectiva não-conflituosa dos desenvolvimentos sociais contemporâneos e futuros (posição com a qual os defensores dos interesses ideológicos dominantes se comprometeram ao proclamar, totalmente, o “fim da ideologia no Ocidente”) ou a tentativa de transformar os conflitos reais dos embates ideológicos na ilusão das práticas intelectuais desorientadoras, que imaginariamente “dissolvem” as questões em discussão mediante alguma pretensa “descoberta teórica” (Mészáros, 2004, p. 109).

Com a constatação do caráter ideológico da proposta de fim da ideologia – por meio, inclusive, de suas próprias indicações –, podemos então (re)considerar e sublinhar a validade analítica do conceito em questão. Entretanto, é importante colocar que a referida constatação da debilidade da tese citada e a conseqüente confirmação de *ideologia* enquanto potencial ferramenta para a explicação de uma situação, fato, fenômeno etc. sociais tem também uma fundamentação política bastante peculiar. Mais precisamente, ao desenrolar da ofensiva neoliberal, o tipo de conciliação que a afirmação do fim da ideologia estimulava, para justamente respaldar a si mesma, passou a ser fortemente questionado pelas contradições trazidas com o avanço da referida ofensiva neoliberal e, em conseqüência, pela emergência de diversos movimentos sociais e populares de cunho anticapitalista, em meio à consolidação de inúmeros movimentos comumente conhecidos como de minorias, emergentes a partir da década de 1970. Assim, a compreensão e a explicação da realidade social da década de 1990 provida a partir dessa perspectiva teórica de conciliação, numa inegável e muitas vezes patente defesa de uma perspectiva e de um dos lados existentes, começou a ser, dessa vez, ela mesma contestada.

Atualmente, início do século XXI, é ainda reforçado, a nosso ver, o enfraquecimento da explanação do mundo em que vivemos engendrada com base na exclusão da relevância do conceito de ideologia e do fenômeno a este correlato. Assistimos,

nos últimos anos, em diversos países ao redor do mundo, a inúmeras mobilizações e manifestações, dos mais diversos matizes, que emergiram e expuseram uma série de demandas, levadas a cabo por distintos atores sociais e políticos. Sem termos condições de nos aprofundarmos no caráter de cada um dos eventos, respeitando o fato de que visamos tão-somente apresentarmos nosso trabalho, podemos simplesmente relembrar: os levantes e as revoltas no Oriente Médio que ocasionaram a queda de líderes nacionais (alguns há décadas no poder), a conformação de um movimento civil/popular contestatório ao sistema econômico mundial no seio da (até agora) atual maior potência econômica e política do planeta – a saber: os Estados Unidos, as mobilizações em países da Europa atingidos pela explosão de crises, a fundação de um movimento que reivindica a unidade dos países da América Latina, o recrudescimento de manifestações xenófobas nos países centrais e também em países da periferia do arranjo internacional etc. – dentre alguns exemplos de uma extensa lista que poderíamos aqui apresentar. Embora heterogêneos, os variados exemplos tangenciam, por meio do destaque a questões econômicas, políticas, sociais e/ou humanas, aspectos da organização social que então foi pelos homens historicamente construída. Deve-se acrescentar que não é possível negar o peso que têm as convicções, as representações – em suma, as idéias – para que questões de tamanha importância pudessem e possam ser reveladas – afinal, como nos lembra Eagleton (1997, p. 13): “é em razão das idéias que homens e mulheres vivem e, às vezes, morrem”.

Em função da heterogeneidade logo acima mencionada, seria, de fato, precipitado relacionarmos todos os fenômenos citados na ausência das mediações que lhes convêm e na falta de consideração da respectiva especificidade de cada um – e nem seria aqui o caso de fazê-lo, já que afirmamos não termos condições de nos aprofundarmos nesse ponto. Todavia, não podemos ignorar que os mesmos emergem num cenário onde crescentemente se consolidam, em nível mundial mas não necessariamente numa linha contínua, retrocessos relativos a diversas conquistas anteriormente obtidas, em termos de direitos sociais, econômicos, político-democráticos etc., que dão lugar, por sua vez, a ainda maiores instabilidades e, por vezes, questionamentos e resistências. Desse modo, se não podemos, de maneira imediata e sem as corretas ponderações, vincular os exemplos antes elencados como partes de um mesmo processo, também não devemos subestimar a influência que sobre os mesmos exercem as oscilações pelas quais passaram e vêm passando a economia e

a acumulação de riqueza nos últimos anos, que trouxeram consigo os retrocessos aludidos – e isso na medida em que temos constituída uma ordem social mundialmente interligada em seus mais diversos aspectos.

Indo um pouco mais a fundo no quadro brevemente traçado, vale colocar que as oscilações que atingem a economia e a acumulação de riqueza então em curso não são fato inédito na história do capitalismo. No entanto, é importante esclarecermos que o período vivido – em especial os anos componentes da última década – se apresenta de modo qualitativamente distinto. Sem detidamente nos debruçarmos no debate acerca da reconhecida crise pela qual vem passando o sistema capitalista, vale pontuar que ela perdura, dizendo de maneira bastante geral, em função da incapacidade de recomposição vigorosa das taxas de lucro antes obtidas, em meio às influências ocasionadas pela dominância do setor financeiro (cf. Grespan, 2009). Além disso, o caráter especial dessa crise deve-se também à sua particular incidência: agora, ela não mais atinge um país ou um grupo restrito deles; ao contrário, sua ocorrência, ainda que desigual, é espraiada globalmente, numa escala de tempo estendida e que atinge, simultaneamente, vários ramos da economia (cf. Mészáros, 2010, p. 69-70)<sup>3</sup>.

Para nós, o que interessa a partir dessas curtíssimas observações ressaltar é a existência, atualmente, de uma “socialização das perdas *extremamente pesada para a maioria da sociedade*” (Grespan, 2009, p. 17, grifo nosso), decorrente da então destacada crise e das medidas para confrontá-la. Nesse sentido, vem se tornando inevitável o questionamento do modo de vida vigente nos dias de hoje, onde – embora não o seja obviamente assumido por todos – o capital vem oferecendo riscos à preservação da própria espécie humana (cf. Pinassi, 2009, p. 51).

---

<sup>3</sup> Alertamos não ser nosso objetivo aqui entrarmos no debate acerca da crise econômica – e também nem poderíamos aqui fazê-lo. Todavia, vale aludir ao fato de que tal debate é, assim como o debate sobre ideologia, deveras extenso e, claro, perpassado por variados pontos de vista e discordâncias. Estes giram tanto em torno da origem recente ou distante da crise (cf. Grespan, 2009), quanto ao papel que nela teria o setor financeiro e a eventual caracterização como uma crise de superprodução (cf. Paulani, 2009; Sampaio Jr., 2009; Resnick e Wolff, 2010) – sem esquecermos, ainda, a polêmica acerca do caráter inédito ou não da peculiar crise e se ela revelaria ou não limites estruturais do capitalismo (cf. Mészáros, 2002; Miglioli, 2009). Embora consideremos de suma importância todos os pontos desse complexo debate, a continuidade da exposição mostrará que nosso objetivo em levantá-lo é retomar a importância da ideologia atualmente – tanto em termos teóricos, quanto em termos práticos – já que ela influencia os rumos seguidos pela nossa história, sobretudo em momentos centrais.

Contudo, apontar essa situação de questionamento e – por que não – de incerteza é apontar, no máximo, que se passa por um período de avaliação das decisões a serem tomadas frente a um momento potencialmente decisivo: de forma alguma temos assegurado – e também não asseguramos – um rumo já prescrito aos problemas social, econômica e politicamente postos. E isso é ainda mais patente se pensarmos que, por um lado, as propostas até agora feitas em relação à recuperação do sistema na linha da manutenção da produção capitalista não consolidaram uma saída peremptória à crise citada e suas justificativas, além disso, sofrem em muitos momentos uma oposição bastante ampla – abrindo a possibilidade, inclusive, para a emergência de posições, propostas e práticas de cunho extremamente conservador. Por outro lado, sabemos que o balanço acerca das experiências práticas de (tentativa de) construção do socialismo ocorridas no século anterior não levou os setores tidos como opositores à ordem vigente a uma sólida e generalizada autocrítica, de modo que a própria perspectiva de emancipação e de revolução foi por muitos esquecida (cf. Idem, *ibidem*, p. 20) – rapidamente lembremos nossa afirmação anteriormente feita acerca da adesão de setores da antiga esquerda à tese do fim da ideologia. Com isso, na situação de abatimento da ordem vigente, onde se tornam um pouco mais visíveis suas fragilidades, não há, todavia, um projeto político alternativo ao capital, *de grande fôlego*:

contrariando expectativas recorrentes em todo o século XX de que o sistema não ofereceria tantas e tão fortes resistências contra a sua dissolução – deixando aberto o caminho para o socialismo – não é possível menosprezar a sua enorme capacidade de recomposição, *o seu gigantismo na arte de tergiversar os próprios problemas e de derrotar os adversários* (Idem, *ibidem*, p. 17, grifo da edição original).

Perante à conjuntura rascunhada, é mais do que plausível reivindicar a prevalência da ideologia – ainda no rechaço a um ponto final ao qual esta teria supostamente alcançado e no sentido tal qual genericamente visualizado, a saber: a partir da influência que certas idéias, convicções, representações etc. podem exercer socialmente. Em outras palavras, nas breves considerações feitas, lançamos nosso olhar a um patamar mais geral, buscando

levantar aspectos mais globais possivelmente relacionados a eventos ocorridos no início do presente século. Nisso, desvelamos sucintamente um cenário no qual se tem como questão, velada ou explicitamente, as conseqüências advindas da maneira como foi produzida e apropriada, ao longo das últimas décadas, a riqueza em escala mundial. E nesse enredo, não é possível negar que tem lugar bastante relevante, se pensarmos nas alternativas que vêm sendo forjadas e cogitadas no bojo da socialização de perdas considerada, o peso exercido por certas posições políticas, por certas justificativas, por certas representações, por certos pensamentos – juntamente com o inevitável atrito entre eles. Como expõem Resnick e Wolff (2010, p. 172-173):

Portanto, ambas as posições [economia neoclássica e keynesianismo] compartilham de um profundo conservadorismo frente ao capitalismo, apesar de sustentarem posições radicalmente distintas quanto à intervenção estatal. A oscilação entre eles favorece o seu comum conservadorismo. Ela previne crises *no* capitalismo de tornarem-se crises *do* capitalismo, quando o sistema mesmo é posto em questão. Ela faz isso conformando e contendo o debate público provocado pelas mazelas sociais causadas pela crise. (...) Isso efetivamente afasta do debate público qualquer séria consideração sobre uma alternativa às crises recorrentes do capitalismo: nomeadamente, a transição a um outro sistema econômico diferente do capitalismo (grifos da edição original, acréscimo nosso)<sup>4</sup>.

Sendo assim, na (re)tomada da problemática *ideologia* como pauta de destaque das discussões teóricas, com vistas à compreensão do tempo presente, acreditamos que deve se agregar, para uma maior coerência, o referencial teórico-político de Karl Marx. No entanto, vale colocar: se a consideração do conceito de ideologia esbarra em dificuldades ocasionadas pela polissemia derivada da diversidade de interpretações ao qual tal conceito

---

<sup>4</sup> Tradução livre do inglês: “Both sides thus share a profound conservatism vis-à-vis capitalism, despite holding radically different views on the need for state intervention. The oscillation between them serves their shared conservatism. It prevents crises *in* capitalism from becoming crises *of* capitalism, when the system itself is placed in question. It does this by shaping and containing the public debate provoked by crisis-caused social suffering. (...) This effectively keeps from public debate any serious consideration of an alternative solution to capitalism’s recurring crises: namely, transition to an economic system other than and different from capitalism”.

foi submetido, não temos, com a delimitação da abordagem à perspectiva marxista, o término dos debates acerca do conteúdo do mesmo. Vejamos.

Marx tece algumas considerações sobre o tema ao longo de algumas obras, mas em nenhuma delas há um desenvolvimento à exaustão. É em *A ideologia alemã*, escrita em parceria com Friedrich Engels entre os anos de 1845 e 1846, que temos indicações mais patentes e que foram, então, tomadas como cerne das propostas marxianas para a questão. Ainda assim, é importante sublinhar que não há uma sistematização, pelo próprio Marx, de qual seria sua concepção de ideologia (cf. Ranieri, 2002-2003, p. 20) e, desse modo, prevalecem inúmeras discordâncias quanto à interpretação do fenômeno ideológico mesmo dentre aqueles que partilham dos princípios do chamado materialismo histórico. Para que tenhamos uma compreensão um pouco melhor desse ponto, vale lembrar – citando rapidamente alguns caminhos – que certos autores, por exemplo, procuram indicar na ideologia uma representação caracteristicamente marcada pela ilusão (cf. Althusser, 1979; Althusser, 1999a), enquanto outros dão ênfase ao fato de que a ideologia expressa uma visão de mundo, decodificada pelos representantes de certo grupo social (cf. Löwy, 1993), e outros, ainda, buscam argumentar que o mais correto é apreender as posições de Marx sobre ideologia através do fetichismo da mercadoria, exposto ao final do primeiro capítulo de *O capital* (cf. Žizek, 1999a; Žizek, 1999b) – relegando, em alguns casos, o conteúdo de *A ideologia alemã* a uma etapa superada ou corrigida das formulações relativas à problemática em questão.

Tendo exposto não mais do que traços muitíssimos gerais, não nos cabe, acreditamos, fazer a crítica às interpretações acima pontuadas – e sabemos, inclusive, da relevância que as mesmas tiveram e continuam a ter nas discussões sobre a obra de Marx. Contudo, em nosso ponto de vista, foi – e ainda é – recorrente, em muitas análises, o modo restrito e, por vezes, simplista como são apreendidas as colocações do autor sobre o tema, o que torna difícil a exposição e a avaliação de seu potencial explicativo do tempo presente – algo que sinalizamos ser procedente a partir do rascunho de um quadro de instabilidade econômica, social, política etc. gerada pela situação na qual se encontra o capitalismo atualmente. Sem dúvida, vale colocar que a crítica em relação a possíveis simplismos e reducionismos vale para autores filiados à teoria de Marx, mas deve se estender, principalmente, a teóricos fora do campo do marxismo.

Em todo caso, o importante é distinguir que, internamente à obra marxiana, a ideologia é pensada como parte indissociável e indissociada do movimento da base material de uma sociedade – mais precisamente: da economia –, o que leva as formulações de Marx sobre o tema, embora não sejam elas sistematizadas, a um nível superior de elaboração. Mais precisamente, com suas formulações, é a nós apresentado não somente uma definição ou uma série de características do fenômeno ideológico, mas, sim, todo um edifício teórico intimamente interligado. Nesse sentido, não se pode perder, para a explicação da ideologia segundo Marx, a dimensão mais completa de tal edifício, no apontamento de aspectos isolados então concernentes à ideologia, pois é o mesmo edifício que nos dá os parâmetros dentro dos quais podemos forjar nossa compreensão. Igualmente, reduzir, a partir da associação da ideologia à economia, aquela à disseminação unicamente pela classe dominante a qual tem preponderância e que busca, enfim, manter-se sobre a reprodução econômica – tal qual comumente é feito – é também, a nosso ver, diminuir a riqueza e o alcance da construção teórica marxiana sobre o tema – já que, desse modo, a ideologia se apresenta geralmente de uma maneira restrita, em termos históricos e de suas amplas manifestações. Acrescentemos ainda: com tais ponderações, questionamos, justamente por acreditarmos tratar-se de uma redução, o lineamento do conceito em questão segundo os aspectos de falsidade, ilusão, mistificação, engodo etc., os quais seriam então devidos ao fato de que a ideologia supostamente representaria tão-somente os interesses da classe dominante – conforme muitos apreendem os fragmentos de *A ideologia alemã*.

Pensando, então, no quê poderia auxiliar a revelar a potencial contribuição de Marx para um debate tão polêmico e contemporâneo, fora dos sentidos comuns que abatem a teoria marxiana, nosso trabalho propõe-se a dar alguns passos atrás e colocar enquanto pergunta norteadora o modo como se dá a inserção da ideologia na sociedade – a partir, claro, dos referenciais de Marx. Nas páginas que se seguem, procuramos, assim, pensar o que é o fenômeno ideológico, se é possível que ele atue decisivamente na formação social e, se sim, como o faz. Com isso, para nós, o que convém para a avaliação da relevância das propostas desenvolvidas no bojo da teoria marxiana e marxista sobre a questão da ideologia é, primeiramente, deslocar a apreciação do conceito de alguma manifestação específica – ligada a algum grupo social, por exemplo – e procurar ponderar acerca de como nele possivelmente se revela e se expressa certa capacidade das idéias, representações,

convicções etc. influírem na história, como uma força de cunho social – e *força social* no sentido de que agem e/ou podem agir como (mais) um elemento de grande peso na conformação, na mudança e na transformação de uma ordem social.

Tendo isso em consideração, seria imprudente então, se queremos aqui posicionar-nos frente e em meio a um debate de longuíssima data, não nos referirmos a, pelo menos, alguns dos desenvolvimentos teóricos empreendidos sobre a problemática da ideologia. Com isso, iniciamos nosso primeiro capítulo destacando as propostas de alguns teóricos dentro e fora do campo do marxismo. Ao mesmo tempo em que revelamos mais claramente estarmos cientes das dificuldades e das contendas que o tema nos impõe, desvelamos também, a partir do levantamento bibliográfico feito, a importância que tiveram as palavras de Marx e Engels para a discussão sobre o tema, na medida em que vários autores do século XX e XXI levaram a cabo um diálogo – implícito ou não, crítico ou não – com as proposições dos mesmos.

Na exposição das posições de outros autores, vai se tornando mais clara nossa própria posição sobre o tema: as observações que fizemos acerca da compreensão da ideologia, a qual deve ser vista fora dos padrões de falsidade, ilusão etc. e segundo sua peculiar inserção na sociedade, se explica pela consideração da interpretação da obra de Marx de acordo, majoritariamente, com a tradição lukácsiana – por alguns conhecida também como Escola de Budapeste, propagadora das idéias formuladas por György Lukács em seu período de maturidade. Desse modo, ao fundamentarmos o fenômeno ideológico na atividade humana, denominada *trabalho*, distinguimos o fio condutor que nos permite avaliar o referido fenômeno segundo uma perspectiva mais geral – a qual buscaremos apresentar nessa dissertação –, assim como distinguimos os parâmetros metodológicos pelos quais tal empreendimento é possível.

Delimitado o terreno geral de nossa pesquisa, buscamos, em seguida, expor mais detidamente o modo como nos aproximamos e compreendemos a teoria de Marx – considerada, então, não somente segundo alguns escritos específicos, mas a partir da unidade interna que a nós foi possível apreender. De fato, não era possível – e nem cabível – delinear à exaustão todos aspectos relativos à perspectiva adotada e, com isso, nos restringimos àqueles que, em nosso entendimento, exercem influência direta para a compreensão do fenômeno ideológico. Desse modo, iniciamos o segundo capítulo com uma

discussão sobre o modo como se apresenta a objetividade em Marx, já que, conforme veremos, ela é fundamental para a emergência do elemento subjetivo, mantendo com este uma relação indissociável. Caracterizar, mesmo que de forma genérica, a subjetividade é uma tarefa crucial no estudo da ideologia e a discussão de fundo do capítulo é, então, a constituição material da consciência, com o levantamento de outro elemento que julgamos central para a compreensão posterior do movimento da ideologia, a saber: o valor – entendido em sentido amplo, como figura de representação.

Posto isso, já considerando a atividade humana – ou o trabalho – que é a chave da relação indissociável entre objetividade e subjetividade conformada em uma totalidade social, procuramos, no terceiro capítulo, construir uma caracterização da ideologia como um todo, nos seus pontos mais relevantes. A opção por uma apresentação geral, em tal momento da discussão, deve-se à necessidade de expor a abrangência do fenômeno ideológico – retirando-o dos cercos anteriormente citados – e, ao mesmo tempo, sublinhar sua peculiaridade frente aos outros elementos pertencentes ao que é comumente conhecido como *superestrutura* de uma formação social. Assim, o ponto central da exposição do capítulo em questão é a elucidação do fenômeno ideológico a partir de sua função social – como aspecto mais coerente, então, à compreensão da ideologia enquanto fator atuante na vida humana.

É nesse mesmo terceiro capítulo que transparece o recorte mais preciso o qual procuramos dar à nossa pesquisa, necessário à medida que deveríamos atentar-nos ao caráter da mesma e, sobretudo, com vistas a definir um escopo concreto que deveríamos nos esforçar em atingir. Especificamente, a função social da ideologia então abordada revela que a esta cabe incidir na formação social quando e para a resolução de conflitos caracteristicamente sociais e coletivos que venham então a emergir, relativos à conformação de homens e mulheres em uma coletividade organizada, tendo em vista, em última instância, a produção como um ato social. Com isso, devido à sua vinculação a este tipo determinado de conflito, é necessário que a ideologia, para efetivamente cumprir seu papel e constituir-se, então, como uma força social, toque os sujeitos que constituem a formação social na qual ela age e esteja, ainda, intimamente agregada a eles e às suas práticas.

Assim sendo, nos dois capítulos subsequentes, tivemos como objetivo levantar os elementos que, extraídos da obra de Marx e dos comentadores adotados e, em sequência, organizados e sistematizados, poderiam a contento compor um cenário onde simultaneamente se agregam, seguindo as indicações dos fundamentos apontados já no segundo capítulo, tanto os limites de caráter objetivo que se apresentam à emergência da ideologia e ao seu deslindamento em uma representação, quanto as condições subjetivas relativas aos indivíduos viventes de uma formação social – na apresentação de aspectos que seriam então próprios à dinâmica da ideologia de influenciar, de acordo com certo(s) projeto(s) de sociedade, os contornos da totalidade social.

Com isso, no quarto capítulo, articulamos, sobretudo, as relações entre a cotidianidade – ou vida cotidiana – e o valor – tal qual introduzido no segundo capítulo –, com vistas a expor os fatores que estão em jogo na construção de uma específica representação que aparece aos indivíduos (ao momento considerados de modo isolado unicamente em razão de uma abstração), enquanto expressão de uma resposta adequada às questões por eles vividas e em consonância, por isso, a certas tendências abertas pelo arranjo social – propiciando, enfim, seu êxito enquanto fator para dirimir conflitos sociais.

Após essa explanação, o quinto e último capítulo traz novamente à tona, de modo enfático, o fato de que a ideologia é e só pode ser uma representação relativa a coletividades historicamente existentes no seio da formação social e, com isso, a incidência da representação de cunho ideológico nos sujeitos e sua fusão com a prática dos mesmos deve levar em conta, igualmente para o alcance do êxito referido, o aspecto social que se apresenta invariavelmente em cada indivíduo, a particular constituição deste internamente à sociedade e sua existência somente e através da mesma.

Vale sublinhar, mais uma vez, que todos os fatores mobilizados para a construção de uma solução plausível ao questionamento levantado, assim como o modo como estes então se apresentarão nas páginas a seguir, fundamentam-se no peculiar desenvolvimento da atividade humana – trabalho –, a qual possibilita que existia uma ininterrupta vinculação entre os aspectos mais ordinários da reprodução humana e os aspectos mais complexos da mesma, do mesmo modo que há, a partir do mesmo trabalho, um concomitante desenvolvimento do homem enquanto indivíduo e do homem enquanto membro da espécie humana.

Em nossas Considerações finais, as quais encerram, por ora, a presente pesquisa, retomamos as idéias defendidas ao longo das páginas e, como um balanço, acrescentamos mais algumas colocações. A esta altura do texto, veremos, então, que buscamos abrir caminho, ainda que bastante inicialmente, para a compreensão mais extensa e profunda de uma preciosa indicação de Lukács (1981c, p. 19), segundo a qual “a imensa maioria das ideologias se funda sobre premissas que não resistem a uma crítica gnosiológica rigorosa, especialmente se dirigida sobre um longo período de tempo” – embora muitas delas sejam, curiosamente, tão difíceis de serem combatidas. Além disso, é ratificada, na última parte desse trabalho, a observação contida nas entrelinhas do título escolhido, qual seja: a impossibilidade de nos localizarmos externamente à ideologia, na medida em que, conforme colocaremos, ela necessariamente forja a subjetividade de todos os homens e de todas as mulheres ao longo da história.

Por essa razão, embora nosso estudo seja eminentemente teórico – e assim o deveria ser para que pudéssemos abordar as questões que nos instigavam e que permanecem ainda nos instigando –, não há como negar, em sintonia com a adequada tradição da obra de Marx, que a crítica da ideologia tem uma dimensão prática insuprimível. Para nós, a apreensão deste fato sinaliza, novamente, a importância de dedicarmos-nos ainda mais a um tema tão complexo, polêmico e controverso, entendendo claramente, por fim, que a “luta necessariamente deverá enfrentar o problema da ideologia, obstáculo de magnitude até hoje incomparável” (Pinassi, 2009, p. 22).



## Capítulo I

### Retomando a herança de Marx para o debate sobre ideologia

Não temos a intenção de fazer aqui, como inauguração de nosso estudo, uma retomada do termo *ideologia* desde sua primeira utilização sistemática, por Destutt de Tracy, como um esforço para a constituição de uma ciência das idéias (cf. Ranieri, 2002-2003; Eagleton, 1997). Tampouco buscamos, mesmo que de forma sucinta, uma retomada do amplo espectro de significados históricos (muitas vezes incompatíveis entre si) que o termo assumiu e como tais significados modificaram o conceito mesmo. Num primeiro momento, gostaríamos somente de apresentar nosso diagnóstico, relativamente sucinto, de que as discussões sobre o tema ideologia (ou que tal tema tangenciam) iniciadas a partir do século passado e vigentes ainda hoje têm, como interlocutor direto ou indireto, a obra de Marx, de modo que a ressonância de suas proposições alcança autores marxistas e também autores tradicionalmente fora do campo do marxismo, alguns dos quais citaremos a seguir. Com isso, ressaltaremos, sem dúvida, a importância das formulações marxianas no debate acerca de um dos temas mais centrais das ciências sociais e humanas. Para além disso, porém, acreditamos que o inicial levantamento das proposições de distintos autores sobre *ideologia*, expondo as dificuldades que o tema apresenta, auxilia a delinear qual seja a nossa leitura de Marx e do tema em questão e como ela se diferencia, no geral, das perspectivas apresentadas – tarefa imediatamente posterior a este diagnóstico.

Sendo assim, a partir das análises feitas, podemos afirmar que o ponto de partida comum que conseguimos reconhecer na leitura de quase todos os autores aqui levantados são as colocações de Marx, formuladas juntamente com Engels, entre os anos de 1845 e 1846, na célebre *A ideologia alemã*<sup>5</sup>. Ao longo de nosso texto, esclareceremos as condições

---

<sup>5</sup> É importante lembrar que muitos autores não tiveram acesso à obra *A ideologia alemã*, a qual ficou conhecida somente no século XX, após a morte de seus dois autores. Apesar das referências a ela pelo próprio Marx (cf. Marx, 1982, p. 26), a obra pôde ser conhecida na íntegra somente em 1932, com a publicação em alemão pelo Instituto Marxismo-Leninismo de Moscou, embora já anteriormente tenha-se dado a publicação do capítulo intitulado *Feuerbach* – 1921, em russo, e 1924, em alemão (cf. Liguori, 2007, p. 77-78). A compilação definitiva do manuscrito foi alvo de debates, porque se questionava, acima de tudo, o ordenamento dado aos textos na referida edição de 1932, o qual foi seguido em diversas edições posteriores. A polêmica girava fundamentalmente em torno do capítulo sobre Feuerbach, pois não há nenhuma indicação explícita dos autores de qual seria sua configuração – além do fato de que este capítulo não fora finalizado por Marx e Engels. Assim, em 2003, a edição da *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA) apresentou, em uma pré-publicação, no anuário da edição, a disposição dos textos do referido capítulo em partes independentes e em

nas quais esta obra foi escrita, assim como seus objetivos – o que, sem dúvida, é fundamental na compreensão de nosso objeto. Contudo, por ora cabe somente colocar que, no campo da discussão sobre ideologia, os autores marxistas e não-marxistas desenvolveram, respectivamente, à sua maneira, absorvendo ou rechaçando, o que é posto por Marx e Engels neste escrito de suma importância para a tradição marxista.

O conteúdo tomado por muitos autores e por nós aqui referido diz respeito ao modo como Marx e Engels refutam a reiteração, por parte dos neo-hegelianos alemães, de uma determinação suprassensível do movimento histórico. Em um dado momento do texto, sintetizam os autores:

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 totalmente físico (Marx e Engels, 2007, p. 94).

E, como arremate da discussão acerca da produção da consciência, apontam de forma veemente:

As idéias dominantes não são mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes apreendidas como idéias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as idéias de sua dominação (Idem, *ibidem*, p. 47).

A partir destes extratos do texto marxiano, diversas apreensões e desenvolvimentos são em sequência traçados, por autores de variadas filiações teóricas. Numa primeira apreensão, a ideologia é tomada segundo critérios epistemológicos, compreendendo e

---

ordem cronológica, seguindo sua fragmentação originária, e diferenciando-se da comum compilação anterior. No Brasil, não havíamos, até 2007, uma edição que contivesse os dois volumes d'*A ideologia alemã* – somente o capítulo sobre Feuerbach, nos moldes da referida ordenação polêmica. Lançaram-se, então, duas edições, que abrangem todo o conteúdo há pouco desconhecido aos leitores brasileiros: tradução de Marcelo Backes, pela Civilização Brasileira, e tradução de Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Cavini Martorano, pela Boitempo Editorial – sendo que, nessa última, o capítulo Feuerbach apresenta a referida ordenação cronológica.

desenvolvendo discussões de aspectos (principal embora não exclusivamente) gnosiológicos envolvidos no que pode ser tomado, então, como uma teoria da ideologia. Mais precisamente, segundo estes critérios, desenvolvem-se proposições qualificando a ideologia majoritariamente nos termos de verdade e falsidade; com isso, as análises centram-se nos aspectos relativos à falsidade e/ou mistificação que concerniriam à ideologia e a correspondência ou não da representação dela característica em relação a uma dada realidade.

Nessa linha, a questão da objetividade é central, de modo que podemos destacar a contribuição de Karl Mannheim, na sua diferenciação entre ideologia, utopia e ciência. Mannheim desenvolveu seus trabalhos na primeira metade do século XX, inicialmente influenciado pelas posições de György Lukács – o qual citaremos mais à frente. Em linhas gerais, considera como tarefa fundamental a busca de um tipo específico de objetividade, particular às ciências humanas. Nesse sentido, sua investigação caminha para o reconhecimento da diversidade de pontos de vista e de ângulos à qual estão submetidos os indivíduos. Entre as influências ativas para a referida diversidade, Mannheim aponta a ideologia, caracterizada de acordo com os fragmentos de Marx e Engels levantados acima; ou seja, para o autor, *ideologia* é um elemento necessariamente conservador, que obscurece as reais condições da vida social. Em contraposição a ela, destaca o que chama de *utopia*, que é então o pólo oposto, o ponto de vista dos oprimidos. A questão é que, para Mannheim, tanto ideologia quanto utopia são perspectivas unilaterais, mas não são, de modo algum, frutos de construção ardilosa. Na verdade, elas somente expressam que todo pensamento emerge das circunstâncias concretas daqueles que estão a pensar, o “caráter limitado, socialmente condicionado, de todos os pontos de vista” (Löwy, 1993, p. 86). É assim, então, que partindo da concepção de ideologia, Mannheim, através de inúmeras mediações, estabelece os parâmetros fundamentais da sociologia do conhecimento – na qual transparecem outras influências sobre seu trabalho, como Weber e Simmel –, corrente que adquire profundo destaque no campo das ciências humanas. Na consideração de tais parâmetros, passa a ser possível a superação dos particularismos e a obtenção da peculiar objetividade almejada, levada a cabo por uma intelectualidade, a *intelligentsia*, que poderia “desenvolver uma compreensão ampla das exigências tanto das diversas classes como do conjunto da sociedade” (Konder, 2003, p. 73).

Já numa segunda apreensão, temos discussões que sublinham que a falsidade, no caso da ideologia, pode ultrapassar o âmbito meramente epistêmico, adquirindo um caráter preponderantemente funcional, na medida em que não se restringe a uma mera ilusão. Sendo assim, então, muitos autores desenvolvem, nos mais diferentes matizes, a caracterização da ideologia como representação ou conjunto de idéias que tem seu sentido no serviço a algum interesse inconfesso de classe e/ou poder – e por isso, então, é mistificada e mistificante –, dando destaque à questão da dominação.

György Lukács, em *História e Consciência de Classe*, obra de seu período de juventude e que influenciou a produção teórica de toda uma geração, desenvolve suas formulações sobre ideologia a partir da avaliação mais geral que faz da sociedade burguesa. Assim, Lukács relaciona ideologia e fetichismo da mercadoria – este último apresentado por Marx no primeiro capítulo de *O capital*. Enquanto modo de manifestação das relações sociais de produção sob o capitalismo, o fetiche é, de modo bastante simplificado, o traço fundamental da forma mercadoria, que “reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos do trabalho” (Marx, 1985a, p. 71). O estado mesmo das coisas no modo de produção capitalista aparece, então, como falso e a ideologia é a consciência, da classe burguesa, que reflete com exatidão tal estado de coisas. O seu caráter falso deve ser assim complexificado: ela não é falsa em si mesma, mas somente expressa uma situação que é, por sua vez, falsa, na medida em que, simplificada, inverte os pólos da produção social – “Seu próprio movimento social possui para eles [os que trocam] a forma de um movimento de coisas, sob cujo controle se encontram, em vez de controlá-las” (Marx, 1985a, p. 72-73, acréscimo nosso). Ao proletariado, também é característica uma ideologia, mas ela incide justamente para a retomada da totalidade destruída pela fragmentação resultante dos processos técnicos que cada vez mais dominam a sociedade capitalista.

A partir do conceito de reificação, derivado justamente do fetiche, Lukács expõe que a forma mercadoria permeia todos os aspectos da vida social, dando à dominação subjetiva caráter qualitativamente superior. É por essa indicação que seguem Theodor Adorno e Max Horkheimer nos desenvolvimentos de sua teoria crítica. Para eles, a teoria de Marx não dá conta das questões e dos problemas da subjetividade, pois seu foco foi justamente a análise da dinâmica da economia. Contudo, a ideologia segue, na concepção

desses autores, as estruturas materiais das trocas de mercadorias; ou seja, o pensamento ideológico retira a singularidade dos objetos com os quais lida e equipara todos entre si, num processo análogo ao que ocorre entre diferentes valores de uso quando entram numa relação de troca, de modo que mantém, então, o indivíduo no mundo pura e imediatamente dado. Desse modo, a ideologia segue os ditames da razão instrumental plenamente conformada no capitalismo. É interessante colocar, inclusive, que o conceito de ideologia tem, por isso, íntima relação com o conceito de indústria cultural, elaborado pelos autores em sua *Dialética do esclarecimento*, e que é um dos aspectos pelos quais mais se expressa a destruição da subjetividade perpetrada pelo capital, à qual estamos aqui nos referindo (cf. Adorno e Horkheimer, 1985, p. 113-156).

No esteio da questão da dominação, podemos ainda apreender a influência dessas específicas proposições de Marx na reflexão acerca dos mecanismos do Estado, conforme expressa a obra de Louis Althusser. Filósofo francês, Althusser desenvolveu sua interpretação de Marx vinculando-a à escola estruturalista à época bastante presente. Para ele, a ideologia configura-se como um processo de desconhecimento, mantendo os indivíduos na superficialidade da formação social, ao erigir representações relativas às relações que estes mesmos indivíduos mantêm com as relações de produção vigentes – idéia que extrai patentemente d’A *ideologia alemã*. Por meio das representações, então, a ideologia forma os homens para que correspondam às suas condições de existência, ou seja, constitui sujeitos específicos para lócus específicos na produção, convocando para e fazendo com que estes se reconheçam nos seus devidos e respectivos lugares, através de um processo denominado interpelação (cf. Althusser, 1999a, p. 286). Desse modo, vemos que, para Althusser, o funcionamento da ideologia volta-se para a reprodução das relações de produção; nesta tarefa, a articulação que promove entre elementos psicanalíticos (o inconsciente) e elementos sociais (forças produtivas e relações de produção) para a construção dos referidos sujeitos é imprescindível e essencial ao êxito. Contudo, a ideologia não deve ser compreendida como elemento isolado: embora situada na superestrutura, ela se introduz em todas as partes do chamado edifício social (cf. Althusser, 1979) e, encobrimo a parte estrutural do edifício (base econômica e sua exploração) e também a própria superestrutura, possibilita a continuidade do mesmo. Sua presença ampla internamente ao edifício social ocorre, segundo Althusser, porque as idéias não pairam no

ar pura e simplesmente e, em função de sua determinação pelo nível estrutural, são dotadas de uma materialidade que se configura em e por meio de aparelhos específicos – aparelhos ideológicos de Estado (AIE). Os AIE são diversas instituições presentes na formação social que, em sua grande maioria, professando a ideologia dominante – e justamente por isso –, garantem a reprodução das relações de produção. Althusser acredita, então, que, a partir da elucidação do conceito de ideologia, é possível a formulação explícita de uma teoria marxista do Estado, existente somente, segundo ele, de modo incipiente na obra do próprio Marx e não desenvolvida à exaustão pelos autores posteriores a este. O Estado, assim, seria afastado de uma concepção restrita, enquanto aparelho unicamente repressivo: a tal caráter deve ser sempre aliado o aspecto de dominação subjetiva, representado pela ideologia e, mais especificamente, pelos AIE.

A corrente conhecida como *Estudos culturais*, surgida na Inglaterra (predominantemente na Universidade de Birmingham), mas já disseminada internacionalmente ao final do século XX, pode ser considerada como uma das expressões da preocupação em se afastar a noção de ideologia do aspecto de dominação e/ou legitimação de interesses que até aqui citamos. Opondo-se a esta aproximação, tal corrente busca pensar a ideologia, por sua vez, como auto-expressão coletiva dos diferentes grupos sociais no campo simbólico ou como um discurso de legitimação de interesses dos respectivos grupos (frente a interesses opostos) na disputa de questões centrais para a reprodução social. Embora haja diferenças entre os diversos autores que reivindicam esta concepção, temos como ponto comum nestes a crítica à teoria marxista em função de supostos determinismo estrutural e reducionismo econômico, aliado a um considerado determinismo de classe quando o tema em questão é ideologia. Nesse sentido, Stuart Hall, por exemplo, propõe uma redefinição do conceito de ideologia, com vistas a afastá-lo do que considera mecanicismo; especificamente, o intelectual jamaicano busca ampliar o conceito, que então deve englobar todos os referenciais mentais relativos a uma classe ou grupo social, numa relação importante com a linguagem, pois “Não existe uma relação fixa e inalterável entre aquilo que o mercado é e como ele é construído dentro de um referencial explanatório ou ideológico” (Hall, 2003, p. 280). Já Raymond Williams, outro expoente dessa escola, propõe o abandono do conceito, em favor da adoção da noção de *hegemonia*. Para ele, *ideologia* não seria suficiente para abarcar a complexidade característica de uma

formação social – complexidade esta igualmente requerida para uma análise acerca da mesma (cf. Williams, 1973, p. 6-8). Em outras palavras, para Williams, a necessidade de retomada e revalorização da superestrutura, numa atenção aos aspectos e práticas culturais, não seria possível através de conceito tão restrito como acredita ser o de ideologia, requerendo, por sua vez, a mobilização de referenciais para além de Marx, sem negar, contudo, a importância do mesmo.

Numa perspectiva relativamente próxima, desenvolveu-se debate de grande relevância no campo da antropologia. Em função da amplitude e muitas vezes da falta de rigor com que o termo é utilizado, em diversas análises a ideologia é colocada como o complexo de idéias, crenças e valores atuantes na vida social, o que faz com que alguns autores aproximem-na de uma definição antropológica de cultura – entendida aqui como o conjunto de todas as práticas e instituições de uma formação social. Assim, a partir da teoria de Marx, certa corrente da antropologia desenvolveu forte discussão acerca das aproximações e diferenciações entre as acepções de cultura e de ideologia. Mais especificamente, enfrentando novas situações históricas, surgidas a partir das décadas de 1960 e 1970, nas quais se destacam a emergência de novos movimentos urbanos, a consolidação dos Estados nacionais pós-coloniais e a reorganização do poder político no leste europeu, inúmeros teóricos, de maneira relativamente autônoma à época, empreenderam uma revisita a conceitos considerados chave no campo das ciências sociais (entre eles o de ideologia), com vistas a explicar de forma satisfatória os novos cenários com quais se deparavam. No Brasil, essa discussão teve um colorido especial em função das proposições de Eunice Durham – obviamente seguidas por outros autores – e que foram influentes na própria transformação das perspectivas da disciplina antropologia, no âmbito de seu desenvolvimento institucional. O ponto central de suas análises é a necessidade de compreender a dinâmica da transformação cultural nas sociedades modernas, principalmente a dos países subdesenvolvidos, explicando o processo de heterogeneização cultural então vigente. Na consideração deste, é preciso reconhecer a situação então presente de que “todo o problema da dinâmica cultural se projeta na esfera das ideologias e tem que levar em consideração seu significado político” (Durham, 2004, p. 234). Não se tem com esta afirmação, porém, uma redução de cultura à ideologia. Na verdade, as afirmações de Marx sobre este conceito, tomadas principalmente de *A ideologia alemã*,

auxiliaram esta autora, por um lado, no desenvolvimento de uma reflexão que pensasse a especificidade da antropologia, seus métodos de investigação e o próprio conceito de cultura e, por outro, na elucidação de que, de fato, havia a necessidade de incorporação de elementos políticos para a compreensão da então atual dinâmica cultural, sem que isso significasse a perda da peculiaridade de cada um – ou seja, a ideologia, segundo aponta, concerne à questão do enfrentamento das classes consideradas fundamentais sob a ótica do materialismo histórico, vinculada à reprodução do sistema capitalista, e a cultura, por sua vez, remete a análises mais particulares, onde as ações, mesmo as de caráter político, “possuem relações muito tênues e indiretas (ou não possuem nenhuma relação) com a luta de classes” (Durham, 2004, p. 279)<sup>6</sup>.

Vale acrescentar que, para diversos teóricos imersos nessa discussão acerca das peculiaridades de cultura e ideologia, a inspiração foi o conjunto de idéias de Antonio Gramsci, que passaram a ser bastante valorizadas nessa conjuntura que acima apresentamos. As posições de Gramsci sobre esse tema são bastante peculiares e a interpretação das mesmas deve ser relacionada, acreditamos, a todas as adversidades em meio às quais sua obra foi gestada e concebida – e, em consequência, deve ser contextualizada nos debates importantes da época, sobre os quais Gramsci, mesmo em sua condição de prisioneiro político, procurava refletir. Na questão da ideologia, o marxista sardo tinha como inspiração primeira as posições anti-economicistas de Antonio Labriola e buscava, assim, combater as interpretações mecanicistas dos processos sócio-históricos. Contudo, Gramsci diferenciava-se de Labriola ao perseguir, em suas reflexões, uma qualificação da ideologia a partir de sua eficácia própria e de sua possibilidade de retroagir sobre o econômico – o que não era feito por este (cf. Liguori, 2007, p. 173). É desse modo, então, que podemos ver no tema da ideologia as inúmeras influências das quais Gramsci se valeu para a construção de suas proposições. Em outras palavras, na construção de sua concepção de ideologia, há uma apropriação crítica do conceito de *religião em sentido laico* elaborado por Benedetto Croce, de modo que Gramsci, então, ponderando acerca do que é dito pelo referido autor, termina por aproximar-se das proposições de Lênin. Ou seja, ao

---

<sup>6</sup> Já que falamos de como uma autora brasileira desenvolveu a temática, convém citar aqui também a relevância das propostas de Marilena Chauí – “provavelmente, quem tem dedicado entre nós maior atenção à questão da ideologia” (Konder, 2003, p. 143).

apropriar-se do conceito de religião em sentido laico e por meio dele caracterizar e conformar sua concepção do tema, Gramsci busca afastar as ideologias do caráter crítico-destrutivo que é atribuído por Croce, ressaltando importantes traços concernentes ao lado *construtivo* deste elemento da superestrutura, que possibilitam a tomada de consciência e conhecimento pelos agentes sociais; assim sendo, em linhas bastante gerais, o problema posto para uma ideologia – que existe, para Gramsci, através de uma classe – é, frente às outras ideologias, relativas às distintas classes, a (re)construção de uma subjetividade ou de uma concepção de mundo em meio a um terreno bem mais complexo, que é denominado o terreno da guerra de posição (cf. Gramsci, 1999-2002; Semeraro, 2006).

Atualmente, acreditamos que cabe citar algumas formulações que exercem maior influência. A primeira é a de Jürgen Habermas, renomado filósofo do segundo período da Escola de Frankfurt. Para nós, as proposições de Habermas sobre o tema devem ser compreendidas internamente à distinção que faz entre sistema, âmbito de trabalho, e mundo da vida, âmbito da interação, e da preponderância daquele sobre este nas modernas sociedades capitalistas. Sem conceber tal distinção, Marx, a seu ver, só pôde compreender a ideologia num sentido restrito, ou seja, no sentido o qual era dotado no capitalismo do século XIX e a ele era pertinente. Na conjuntura atual, a ideologia não deixa de ser, como na concepção restrita, uma forma de legitimação da ordem vigente, mas o faz de modo qualitativamente distinto. Em outras palavras, a ideologia não se vale de um recurso à ilusão e dele não carece, à medida que mobiliza a técnica e a ciência, aspectos fundamentais do sistema, para a construção de uma consciência tecnocrática que, em relação com a satisfação das necessidades privadas de cada indivíduo, leva ao enfraquecimento do questionamento das motivações ligadas à razão instrumental, característica do sistema, e à conseqüente submissão a esta.

Uma segunda formulação teórica de destaque no momento atual é a original contribuição de Slavoj Žižek, que sublinha a necessidade indubitável de se considerar as colocações de Marx, mas equalizando-as inevitavelmente a fatores originados de outras perspectivas, na consideração dos aspectos constituintes do capitalismo e das mudanças ocorridas atualmente. Para o autor, deve-se abandonar a perspectiva da ideologia enquanto formulação cognitiva que representa a realidade de maneira equivocada e ilusória – conforme, segundo o autor, desenvolvem Marx e Engels n’*A ideologia alemã*. Ao contrário,

é mister conceber a ideologia como elemento quimérico que atua no próprio cerne do processo efetivo de produção social, como a própria realidade mesma, a qual, por sua vez, sustenta funcionalmente uma dominação social, de maneira não-transparente – em moldes semelhantes ao fetichismo da mercadoria. Para ele, em linhas bastante gerais, o desenvolvimento da concepção de ideologia que apresenta – por apontá-la não como uma representação advinda da realidade social, mas como a realidade mesma – expressa e é fruto da impossibilidade de uma análise das diversas formas ideológicas a partir da avaliação da conjunção das relações sociais efetivas, de modo a ser preciso reclamar, entre outros, elementos relativos à psicanálise (cf. Zizek, 1996b, p. 318) para a compreensão de tais formas ideológicas e de sua efetividade enquanto dominação social, na busca do modo como a ideologia é internalizada pelos indivíduos<sup>7</sup>.

Nos dias atuais, ganha maior força também a análise do fenômeno ideológico relacionado com o uso da linguagem ou, mais especificamente, com o uso do discurso. Segundo alguns autores, os estudos sobre ideologia devem incorporar, sob pena de não explicitarem nada mais do que meras definições do conceito, a questão das práticas discursivas (texto, fala etc., juntamente com suas dimensões mentais, tais como o significado) – passando, então, de uma simples acepção, considerada presente até mesmo na obra de clássicos como Marx, para uma teoria da ideologia de fato. Para comprovar a importância dessa incorporação, coloca-se, por exemplo, que “O ocultamento, a legitimação, a manipulação e outras noções relacionadas que se consideram como as funções primordiais da ideologia na sociedade são, sobretudo, práticas sociais discursivas” (Dijk, 2006, p. 18)<sup>8</sup>. Com isso, na consideração das ideologias como base das representações sociais compartilhadas por membros de um dado grupo – seguindo a proposição do autor então citado –, as quais, portanto, têm caráter indubitavelmente social, a junção de um enfoque baseado no discurso e, em consequência, na cognição vem para

---

<sup>7</sup> É importante colocar que, para Zizek (1996a, p. 33), a reivindicação da psicanálise não deve se dar “à antiga maneira freudo-marxista, como elemento destinado a tapar o buraco do materialismo histórico e com isso possibilitar sua *completude*, mas, ao contrário, como a teoria que nos permite conceituar esse buraco do materialismo histórico como irredutível, por ser constitutivo” (grifo da edição original). A referida maneira freudo-marxista de abordagem do tema da ideologia é cara a autores como Althusser, por exemplo, citado anteriormente por nós.

<sup>8</sup> Tradução livre do espanhol: “El ocultamiento, la legitimación, la manipulación y otras nociones relacionadas que se consideran como las funciones primordiales de las ideologías en la sociedad son, sobre todo, prácticas sociales discursivas”

auxiliar a revelação e a descrição de “como, exatamente, os (membros de) grupos sociais ‘compreendem’, se comunicam e interatuam na sociedade” (Idem, ibidem, p. 22)<sup>9</sup> a partir da ideologia.

Através da exposição até aqui, vemos que muitas vezes não há, entre os teóricos citados, uma barreira intransponível, de modo que mesmo os dois tipos de apreensão do conceito considerados e citados podem se misturar. Seria possível levantar, ainda, mais uma gama de autores que desenvolveram ou desenvolvem esta problemática, mostrando, de maneira sucinta, a relação e o diálogo deles com Marx. As posições em relação às proposições deste último não são, como vimos, todas positivas. Dito de outro modo, a partir da apreensão da relação estabelecida por Marx entre ideologia e movimento da produção ou da economia, ocorreu, nas formulações teóricas posteriores, um simultâneo movimento de resgate de tais proposições, para melhor desenvolvê-las, e de exclusão destas, com vistas à consolidação de outras configurações do mesmo conceito. Todavia, a nosso ver, isso não invalida – e o exposto até aqui é mais do que suficiente para demonstrá-lo e confirmá-lo – a importância da contribuição teórica deste último em um debate tão complexo.

### ***A fundamentação da ideologia no trabalho***

Se, por um lado, a presença constante de Marx nos debates cujo objeto é *ideologia* expressa o impacto das proposições desse autor sobre o tema, por outro, revela também, a nosso ver, o modo restrito como geralmente tais proposições foram tomadas e, muitas vezes, a ausência de uma leitura de conjunto de sua obra, juntamente com uma contextualização histórica da mesma.

É de domínio público que Marx não inventou o conceito de ideologia; no entanto, é importantíssimo sublinhar que ele, embora o tenha utilizado, não sistematizou sua concepção acerca do mesmo (cf. Ranieri, 2002-2003, p. 20). Ao longo de sua obra, percebemos alguns momentos onde o tema é abordado ou tangenciado, mas, em sua grande maioria, tais momentos não se constituem enquanto elaborações exaustivas – expondo, ao contrário, muito mais indicações, caminhos a serem seguidos, do que formulações completas e acabadas.

---

<sup>9</sup> Tradução livre do espanhol: “cómo, exactamente, los (miembros de) grupos sociales ‘comprenden’, se comunican y interactúan en la sociedad”.

Entretanto, ao diagnosticarmos uma situação como essa, é preciso de pronto lembrar que a teoria de Marx constitui-se enquanto uma forma de teoria social. Em outras palavras, acreditamos que, assim sendo, tem a teoria marxiana como objetivo a exposição da ordem social como um todo, sem ater-se restritamente a aspectos específicos da composição de tal ordem – por exemplo, a ordenação do poder, a ordenação econômica, as manifestações religiosas etc. –, mas pensando que estes aspectos específicos devem ser compreendidos na sua interrelação, fazendo sentido somente enquanto constituintes de um sistema, como, então, uma totalidade<sup>10</sup>. De modo peculiar, o caráter sistêmico de sua teoria tem como um dos pontos de apoio principais a historicidade do conhecimento, que leva então com que suas propostas não sejam rígidas ou imutáveis, mas fruto do próprio desenvolvimento dos homens e, assim, se apresentem na forma de um sistema aberto:

Acentuamos de passagem que, do ponto de vista do materialismo dialético, não se pretende formar imagem definitiva e absoluta do mundo, nem erguer um novo sistema fechado de interpretação última do universo. Segundo essa concepção essencialmente dinâmica, tudo perece e se transmuda; nunca o fim coincidirá com o horizonte, pois as transformações da natureza e o desenvolvimento da humanidade são continuamente progressivos (Silveira, 2008, p. 132).

Assim, a compreensão de temas que Marx não se dedicou profundamente, como a questão da ideologia, é, para nós, perfeitamente possível à luz de suas proposições, pois este autor não nos legou um modelo fechado de teoria ou de análise. Na abordagem da ideologia, então – ou de algum outro tema não exaustivamente tratado pelo próprio Marx –, é indispensável que se considere a referida totalidade da ordem social que sua obra expressa, apontada acima, assim como é necessário a tomada de seus escritos em conjunto,

---

<sup>10</sup> Desse modo, *O capital*, por exemplo, não é uma obra de economia, mas uma obra que retrata toda a ordem social burguesa. Isso não exclui, claro, o estudo de âmbitos específicos e singulares da formação social; na realidade, o conhecimento de fenômenos ou grupos de fenômenos singulares, assim como âmbitos específicos da totalidade social, para Marx, não é excludente de uma análise que se ancore e prime pela apresentação de uma perspectiva total, sendo claramente possível, por sua vez, por meio de um procedimento analítico. Vale colocar que a constituição enquanto teoria social, buscando uma compreensão que comumente chamamos de interdisciplinar da sociedade, não é, de forma alguma, atributo específico da teoria de Marx – mas é, sem dúvida, aspecto saliente dessa, que eleva suas formulações a um nível superior de elaboração.

de modo que as indicações relativas ao tema sejam internamente a eles localizadas e necessariamente equalizadas a outros aspectos.

Nesse sentido, é passo inevitável e componente do desenvolvimento desse empreendimento a consideração e a adoção de uma dada leitura e interpretação da obra de Marx, feita de maneira mais global e unificada, onde têm peso, então, também os desenvolvimentos teóricos levados a cabo por intérpretes e comentadores. É importante sublinhar que a tomada de comentadores é uma ferramenta que leva em conta a ausência de sistematização por Marx de certos temas, muitos dos quais procuraremos desenvolver ao longo desta pesquisa, e que deve ser vista, ainda, como essencial a uma interpretação acurada – já que tais autores, além de levantarem diversas proposições originais, também ajudam a revelar o que não é diretamente declarado ou óbvio nos textos de Marx, auxiliando na composição de sua teoria enquanto sistema<sup>11</sup>.

Nossa opção aqui é pelo arcabouço teórico-conceitual de Lukács do período de maturidade, ou velho Lukács, como é conhecido – igualmente mobilizando autores próximos a tal perspectiva<sup>12</sup>. Desse modo, afastamo-nos das leituras que comumente qualificam o elemento ideológico fundamentalmente por seu caráter de ilusão, engodo, mistificação, falsidade e/ou subordinação – leitura essa também fortemente compartilhada no âmbito do próprio marxismo (cf. Ranieri, 2002-2003, p. 8-9). Com Lukács, recrutamos as indicações de Marx sobre o tema mostrando a impossibilidade da caracterização do fenômeno ideológico somente a partir destes critérios de verdade ou falsidade (ainda que contenha a equalização a outros aspectos não meramente epistêmicos), conforme grande parte das formulações apresentadas no primeiro item faz, no campo da chamada gnosilogia – entendendo tal procedimento como mais coerente à perspectiva mais geral da teoria marxiana.

Não é o momento de apresentarmos de maneira aprofundada e precisa os aspectos concernentes ao que entendemos como perspectiva mais geral da teoria marxiana, pois encontramos-nos no estágio de somente qualificar e apresentar os parâmetros mais gerais

---

<sup>11</sup> Nem é preciso mencionar com destaque o fato óbvio de que Marx, indivíduo determinado historicamente, não poderia dar conta de todas as questões com as quais ele mesmo se deparava, muito menos das que nos atingem hoje.

<sup>12</sup> É importante que fique claro que Lukács rompe, em grande medida, com as próprias posições apresentadas em *História e consciência de classe* – por nós anteriormente referidas – e que nossa filiação é relativa às posições deste livro distinta.

dentro dos quais nos movemos na presente pesquisa. Sendo assim, tendo em mente que, para a compreensão da ideologia segundo as assertivas marxianas é preciso visualizar a obra de Marx em sua unidade, nossa escolha pela interpretação de Lukács nos encaminha para a consideração do *trabalho* como elemento central e originário da vida social, como fio condutor, por isso, da teoria marxiana – elemento este que foi sistematizado de forma bastante peculiar por Lukács, mas, sem dúvida, que já estava presente de modo patente nos próprios escritos de Marx.

No capítulo II, quando traçarmos os fundamentos necessários à apreensão que julgamos mais adequada do fenômeno ideológico, elucidaremos como Marx, na consideração do trabalho, termina por erigir uma nova relação entre objetividade e subjetividade, conduzindo-nos à importante e peculiar emergência do elemento subjetivo, que detém então lugar crucial em sua teoria; no capítulo III, a organização da atividade humana em uma totalidade que se vincula e, ao mesmo tempo, extrapola o momento restrito do intercâmbio com a natureza, forma mais geral e abstrata do trabalho, demonstra o peso que tem então o trabalho, postas as inúmeras mediações, na compreensão de todo e qualquer fenômeno ocorrido no âmbito das formações sociais. Em poucas palavras, o desenvolvimento do texto demonstrará que a partir do trabalho temos esclarecido o que é *específico ao ser social, ao ser humano e, em conseqüência, a toda vida social* – o que, no momento, só nos cabe asseverar.

Entretanto, desta provisória asseveração acerca da centralidade do trabalho, vale extrair um aspecto útil à nossa tentativa de nos diferenciarmos das proposições de cunho gnosiológico as quais viemos discutindo. Acreditamos que quando consideramos o trabalho da forma como aqui o fazemos, a conseqüência imediata é a elevação da realidade objetiva, internamente à teoria de Marx, a uma inovadora perspectiva de *ontologia*, numa eminente preocupação com o *existente*. Sendo assim, ao debruçarmo-nos sobre a obra deste último, notamos que a questão *ontologia* não é por ele tratada de forma autônoma e nem ao menos é sistematizada (cf. Lukács, 1979, p. 11); no entanto, uma leitura atenta de seus escritos demonstra, de fato, que suas proposições seguem constantemente essa orientação, dada a partir do modo como toma o *trabalho* – ou seja, as afirmações de Marx têm como cerne, em sua fundamentação metodológica, o conjunto das objetividades relativas ao ser social, remetendo sempre à questão “sobre a origem e o desenvolvimento do próprio ser, a

necessidade de saber se algo é ou não é, e de como esse algo se apresenta no decorrer da consecução de seu processo de constituição a partir de determinações a serem investigadas” (Ranieri, 2002-2003, p. 10). É importante colocar que, historicamente, a palavra ontologia foi dotada de um caráter idealista, herança de sua utilização no bojo das discussões metafísicas do campo da filosofia; todavia, em nossa compreensão, desenvolvida a partir do pontapé inicial da centralidade do trabalho, a discussão ontológica, juntamente com o termo, perde, nas assertivas de Marx, o caráter transcendental que anteriormente assumira na tradição teórico-filosófica, ganhando feições claramente materialistas<sup>13</sup>.

É assim que, então, não se pode, a nosso ver, qualificar o fenômeno ideológico segundo critérios de verdade/falsidade ou a partir de um caráter possivelmente progressista, conservador ou retrógrado. Mais precisamente, de acordo com nossa compreensão, a preocupação com a imanência, com a realidade objetiva, na busca de uma peculiar ontologia, faz com que optemos, de maneira diversa à habitual, por qualificar a ideologia não a partir de certos traços que lhe seriam característicos, mas, sobretudo, por meio de sua contribuição para as necessidades materiais da produção social – contribuição cuja especificidade nos deteremos e explanaremos mais à frente –, relacionando-a, por sua vez, com outros variados aspectos e elementos oriundos de tal produção mesma.

Para além disso, a fundamentação teórica no próprio conjunto das objetivações componentes da realidade social, originada, como já dissemos, do modo como considera o elemento denominado trabalho, erige, sem dúvida, uma nova apreensão do objeto por parte do sujeito. Sendo nosso foco no momento esclarecer a possibilidade de uma leitura do conceito de ideologia a qual, calcada no sistema de Marx, foge todavia das interpretações mais corriqueiras e/ou hegemônicas, cabe ir mais a fundo na ponderação metodológica trazida, nas entrelinhas, com a frase anterior. Ademais, à medida que, nesta dissertação, o objetivo central é a elucidação do conceito de um modo mais geral e amplo, esta ponderação se torna mesmo uma parte fundamental da própria explicação, a servir de guia durante a leitura de nosso texto. Como ainda não apresentamos nossos argumentos acerca da ontologia de Marx à extensão, buscaremos então empreender uma discussão metodológica bastante simples, que somente nos arme para a compreensão do porquê e de

---

<sup>13</sup> Sobre a contextualização das discussões de Lukács e as influências que o levaram a avaliar a teoria de Marx sob o prisma da imanência, ver Tertulian (2011).

como é possível trabalhar e avaliar, por meio de um conceito – ou, ou melhor dizendo, categoria –, um fenômeno tão amplo como o é a ideologia – tendo em mente que, sem dúvida, baseamo-nos nas assertivas marxianas, embora a consolidação plena de nossa posição só possa se dar com o próprio prosseguir do texto.

### ***Breve comentário acerca da questão metodológica***

Quando Marx dá lugar de suma importância à realidade objetiva, o que nos salta aos olhos – e que por ele é continuamente sublinhado – é o fato de que tal realidade é dotada de uma dinamicidade e seu mover-se é, assim, incessante. Em suas próprias palavras: “Há um movimento *contínuo* de crescimento nas forças produtivas, de destruição nas relações sociais, de formação nas idéias; de imutável, só existe a abstração do movimento” (Marx, 1999b, p. 126, grifo nosso). A primeira observação então a se apontar é que os fatos, fenômenos etc. emergentes desta realidade são influenciados por tal dinamicidade e, em conseqüência, uma imagem científica da mesma deve, se desejar ser fidedigna, incorporar tal aspecto de movimento (cf. Iasi, 2006, p. 330-335).

Frente a isso, vemos que o próprio Marx nos alerta, na afirmação em destaque, que, em sua dinamicidade, pode ser a realidade apreendida, a partir de uma *abstração*. O fato de que Marx, em meio a uma breve discussão metodológica<sup>14</sup>, afirme ser esta abstração do movimento “imutável” não deve fazer com que aproximemos seu método de pesquisa de um conjunto de regras formais ao qual deve ser submetido o objeto em questão. A abstração não é uma abstração pura, mas é, como expresso na própria citação, abstração *do movimento* – abstração, assim, que não se constitui como uma elaboração arbitrária, mas que deve seus contornos ao próprio objeto, fato ou fenômeno dinâmicos que visa reproduzir idealmente. Desse modo, a teoria é, para Marx, uma reconstrução, no plano das idéias, do movimento do objeto real e, como tal, deve, primeiramente, demonstrar a conexão interna relativa ao mesmo, levando ao seu processo de formação, no encadeamento que interliga os

---

<sup>14</sup> Não há, em Marx, uma extensão de textos onde aborde, de modo autônomo, a questão metodológica e o método por ele utilizado. Temos somente uma parte do que seria a Introdução da obra *Para a crítica da economia política* (ver Marx, 1982, p. 14-19; Marx, 1997b; Marx, 2011b, p. 37-64) e um fragmento de *A miséria da filosofia*, onde debate com as proposições de Pierre-Joseph Proudhon, teórico francês, adepto das idéias socialistas vigentes na época e um dos precursores do anarquismo – segundo Marx, teórico este que, embora crítico, não conseguiu romper completamente com o modo de pensar característico da economia política burguesa (ver Marx, 1999b).

diversos componentes da totalidade social – já que, como parte da realidade objetiva, o objeto então eleito necessariamente está em relação com outros componentes da formação social, constituindo um sistema e uma unidade que se visa compreender.

Assim, no esteio da afirmada vinculação teórica ao movimento de um objeto a ser então avaliado, Engels (1997, p. 17), por exemplo, ao falar de *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, tece o seguinte comentário – que, sem dúvida, pode ser estendido a outras obras de Marx:

imediatamente após esse acontecimento, Marx produziu uma *exposição concisa e epigramática que punha a nu, em sua concatenação interna, todo o curso da história da França*, desde as jornadas de fevereiro, reduzia o milagre de 2 de dezembro a um resultado natural e necessário dessa concatenação e, no processo, não necessitou sequer tratar o herói do golpe de Estado senão com um desprezo bem merecido. E o quadro foi traçado com tanta mestria que *todas as revelações novas feitas desde então não fizeram senão confirmar a exatidão com que refletira a realidade* (grifos nossos)<sup>15</sup>.

Quando defendemos que Marx, em suas análises, busca fazer uma reprodução ideal do movimento da realidade social, não entendemos que este empreendimento é, simplesmente, uma “cópia”, no pensamento, do objeto considerado. Em outras palavras, nas diversas passagens em que faz a crítica à Economia Política, Marx revelou o necessário equívoco de uma apreensão imediata da realidade, cujo pilar é a própria expressão empírica

---

<sup>15</sup> Na mesma linha, ver, por exemplo, a Introdução de *As lutas de classe da França (1848-1850)*, também feita pelo próprio Engels (1986). Este texto engelsiano foi alvo de muitas polêmicas, envolvendo as defesas do mesmo acerca das táticas a serem adotadas pela classe trabalhadora. Não cabe aqui discorrer sobre todos os acontecimentos que envolveram a publicação do texto, relacionadas à situação vigente no Partido Social-Democrata Alemão e ao programa político então defendido; acerca disso, pontuemos que o conteúdo integral do texto foi conhecido somente em 1930 (embora tenha sido escrito em 1895) – o que ocasionou consequências importantes para a atuação do movimento operário não só da Alemanha. Para nossos objetivos, vale destacar que a proposta de Engels para que a classe trabalhadora passe a se utilizar *também* dos meios institucionais para travar a luta de classes – *conjuntamente* com os meios comumente conhecidos como violentos – deve-se à mudança na situação histórica do proletariado e do capitalismo. O autor esforça-se em elucidar que tal situação era distinta da época na qual tanto ele quanto Marx desenvolveram grande parte de suas propostas para a luta da classe trabalhadora, o que exigia, assim, nova postura da mesma – no âmbito teórico e no âmbito prático. Nesse sentido, somente confirma que a análise nos marcos do materialismo histórico tem como substância a matéria viva da história, que requer, para a compreensão da mesma e conseqüente intervenção, que se demonstre “a conexão causal interna ao longo de um desenvolvimento de vários anos” (Engels, 1986, p. 29).

dos fenômenos, a “pressuposição efetivamente real” (Marx, 1997, p. 7). Segundo expõe, procedendo dessa forma, logramos somente uma representação vazia da realidade e da formação social – representação esta que, sendo, no fundo, “caótica” (Idem, ibidem, p. 7), não apresenta a correlação, a vinculação íntima entre os diversos aspectos levantados a partir da expressão fenomênica inicialmente tomada (no caso da Economia Política: população), mas, ao contrário, equaliza tais aspectos numa espécie de “soma”<sup>16</sup>, ineficaz do ponto de vista da exposição dos nexos na medida em que os referidos aspectos mobilizados não são respectivamente contextualizados segundo as causas de sua emergência e do lugar que ocupam na totalidade social. Como observação, vale colocar que, com tal apreensão imediata e considerada equivocada, abrem-se as portas para a desistorização característica da citada Economia Política, expressa, de acordo com Marx, pelas *robinsonadas* por esta executadas, as quais, em detrimento da base material e do movimento histórico, reivindicam o modo de vida burguês como expressão plena do comportamento humano:

Os profetas do século XVIII, sobre cujos ombros se apóiam inteiramente Smith e Ricardo, imaginam esse indivíduo do século XVIII – produto, por um lado, da decomposição das formas feudais de sociedade e, por outro, das novas forças de produção que se desenvolvem a partir do século XVI – como um ideal, que teria existido no passado. Vêem-no não como um resultado histórico, mas como ponto de partida da História, porque o consideravam como um indivíduo conforme à natureza – dentro da representação que tinha de natureza humana –, que não se originou historicamente, mas foi posto como tal pela natureza (Marx, 1982, p. 3-4).

Marx, por sua vez, não desconsidera a manifestação empírica e imediata do real e, em função de sua atenção à realidade objetiva, até mesmo inicia sua análise por ela. Contudo, tem em mente que esta manifestação não se esgota em si mesma: ela é – dizendo de modo simples – uma “coagulação” de processos sócio-históricos e, com isso, não se

---

<sup>16</sup> É importante esclarecer que as aspas, nesta dissertação, serão utilizadas em dois sentidos: indicarão uma citação breve, que não pode ser deslocada do corpo do texto, na medida em que forem seguidas de referências bibliográficas correspondentes; indicarão, em caso contrário, que o termo utilizado não corresponde rigorosamente ao seu conteúdo, constituindo-se mais como uma aproximação ou metáfora, num recurso para a compreensão do argumento.

apresenta de maneira completa e patente aos homens vivos e àqueles que buscam compreender os fatos e os acontecimentos ocorridos (no passado ou no presente) numa dada formação social. Na célebre explanação acerca deste princípio, Marx (1997b, p. 9) aponta que “O concreto é concreto por ser uma concentração (**Zusammenfassung**: concentração, síntese) de muitas determinações, logo, uma unidade do múltiplo” (destaque da edição original), o que requer, então, um exercício teórico-reflexivo para a apreensão de tal concreto pelo pensamento, para a apreensão dos traços efetivos e em fluxo que levaram e/ou levam à sua específica disposição, e que, conseqüentemente, abre a possibilidade de compreensão do mesmo. O cerne do referido exercício teórico, coerentemente ao modo particular como se entende a realidade concreta, está na destilação das diversas determinações que permeiam o objeto considerado, de modo a esclarecer quais são as mais simples e, com isso, voltar às mais complexas, estabelecendo, no retorno, uma hierarquia entre estas diversas determinações – de modo geral, um critério metodológico que defende a ascensão do abstrato ao concreto:

No primeiro caminho [da Economia Política], toda a representação se desvanece em determinação abstrata, ao passo que, no segundo [caminho proposto por Marx], as determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto no plano (**im Weg**) do pensamento (Marx, 1997b, p. 9, acréscimo nosso, destaque da edição original).

Desse modo, se não é possível que, no bojo das questões metodológicas, seja desenvolvida uma independência do objeto em consideração, mantém-se, assim, a perspectiva de que a imagem científica da realidade, *na forma de conceitos ou categorias*, deve incorporar nela mesma os aspectos da realidade movente. Com isso, seguindo as indicações levantadas, chegamos, finalmente, ao que mais nos interessa. Ou seja, devemos ter em conta que as categorias utilizadas não devem ser externas ao objeto a ser desvendado; isto é, elas não são meros instrumentos inventados pelo pesquisador e/ou enunciados fixos com os quais se “modela” a realidade. Ao expressarem uma realidade efetiva, enquanto reprodução conceitual das articulações hierárquicas dos elementos da vida humana, “as categorias são, assim, formas de existir, determinações da existência”

(Idem, ibidem, p. 19). Desse modo, indicam, claro, aspectos isolados da realidade e, com isso, não podem ser tomadas em si e sim somente *dentro* da totalidade na qual figuram (cf. Lukács, 1979, p. 117). A despeito disso, é perfeitamente possível cunhar categorias gerais, que precisam traços comuns a várias épocas históricas – considerando que uma categoria geral, da mesma forma como colocamos anteriormente, não deve ser avaliada e utilizada em termos meramente lógicos. Vejamos.

A possibilidade de emergência de uma categoria deste “tipo” é também dada pela abstração, no pensamento, do movimento do real. Marx, porém, recusa veementemente a abstração dotada de viés místico, executada sobretudo por Hegel e pelos neo-hegelianos que se reivindicavam de esquerda. No sistema engendrado por estes autores, as categorias gerais são elementos indispensáveis, mas o fundamento das mesmas é uma indevida identidade (mística) entre sujeito e objeto e, em correlação, entre ser e pensar – sobre a qual nos deteremos logo ao início do capítulo II. Por ora, coloquemos que, partindo da experiência empírica e extraindo dela, através de uma abstração, o conteúdo da *idéia*, os autores alinhados ao hegelianismo concebem a substância geral por eles abstraída como constituinte do concreto inicial, como o que dá existência ao mesmo. Já que tal substância geral foi “retirada” de diferentes elementos particulares, a filosofia idealista não afirma que estas diferentes particularidades se apresentam como a substância geral, mas sim – insistindo na especulação – que tal substância se apresenta nas mais diversas formas específicas. O exemplo que Marx dá n’*A sagrada família* é o da fruta geral junto às diversas frutas particulares: a substância fruta, considerada a partir das mais diversas frutas reais, acaba por possibilitar, para os idealistas, a existência destas, apresentando-se como maçã, pêra, morango etc.; segundo os autores criticados por Marx, a diferença entre as maçãs e as outras frutas é importante somente para os sentidos, mas banal para a razão especulativa (cf. Marx e Engels, 2003, p. 72-76). Assim, a categoria geral apresenta-se, nesse caso, como uma entidade unitária, uma substância que tem sua existência, no limite, independente das manifestações concretas e que a estas dá “vida”.

Ao contrário, nas proposições de Marx, não se esgota na categoria geral um dado objeto efetivo ou, como em nosso caso, o objeto elegido para estudo; na verdade, as completas dimensões reais deste escapam à mesma categoria geral. Contudo, ela é, ainda

assim, uma abstração *razoável*, como diz Marx (1982, p. 4) e, logo, fundamental para o estudo – e isso se dá porque congrega dois aspectos.

Por um lado, a categoria geral expressa determinações concernentes a um fenômeno tomado – válidas para este, mas não para outros fenômenos dele distintos, de modo que, então, revela os aspectos dele constituintes. Para que, no entanto, tal categoria tenha condições de iluminar as feições características do fenômeno considerado, deve acompanhar a perspectiva de que a realidade ou as “partes” dela inevitavelmente sintetizam múltiplos fatores e múltiplos traços; com isso, é preciso que, à sua “construção”, seja avaliado o movimento histórico e, através da comparação, sejam levantados alguns pontos comuns, às vezes presentes em distintas épocas, que expressem uma certa “regularidade” e, assim, permitam que, analiticamente, definamos precisamente o fenômeno ou complexo em questão. Ressaltamos que a definição é analítica pois não tratamos aqui de um objeto específico, mas de uma categoria geral, e, justamente à medida que *geral*, esta categoria não explica nenhum momento ou estágio histórico efetivo – como logo atrás já reconhecemos.

Por outro lado, entretanto, por ser “retirada” da reconstituição do movimento histórico, a categoria geral termina por revelar os parâmetros nos quais se move o objeto quando concretizado historicamente. Dito de outro modo, as determinações gerais, componentes da categoria então geral – expressão genérica de um fenômeno ou complexo social –, são as determinações comuns a tal fenômeno ou complexo e, assim, os traços correntes do objeto real revelam e desenvolvem, em maior ou menor grau, tendências que já são apresentadas por meio da categoria geral<sup>17</sup>.

Desse modo, há, em Marx, “uma cooperação permanente entre o procedimento histórico (genético) e o procedimento abstrativo-sistematizante (que evidencia as leis e as tendências)” (Lukács, 1979, p. 39). Somente dentro dessa perspectiva, é possível, então, a compreensão de um levantamento mais global, que termina por possibilitar a apresentação

---

<sup>17</sup> Na obra de Marx, o capital é o exemplo mais destacado deste empreendimento de revelar e expor uma categoria geral. Tendo em conta que “As tendências gerais e necessárias do capital devem ser diferenciadas de suas formas de manifestação” (Marx, 1985a, p. 251-252), ao longo de praticamente todo o Livro I de *O capital*, Marx apresenta o funcionamento do capital resguardado de vicissitudes externas, abrindo espaço para a posterior discussão sobre as inúmeras possíveis influências que acometem o desenvolvimento particular dos capitais reais e, igualmente, mostrando que neste próprio funcionamento “ideal” já estão contidas as contradições – as quais são, então, imanentes a este sistema – com o pólo trabalho.

de uma concepção genérica de ideologia. Apresentar o modo como uma categoria geral é erigida é importante para que não se tome este empreendimento como uma mera discussão intrateórica – e, assim, sejam as propostas de Marx, dos intérpretes considerados e a própria sistematização do tema aqui a ser feita com base neles deslocadas por completo da realidade e da história, ou, então vinculadas a elas formalmente. Como ocorre com qualquer categoria geral, ao concebermos *ideologia*, não temos delineadas suas manifestações à exaustão. Se nenhuma categoria geral revela o objeto real completamente, tampouco o faz a categoria *ideologia*, quando tomada de tal modo genérico – ainda mais quando temos em mente, como veremos, que a ideologia é vinculada às objetivações dos agentes, ao ponto de vista do sujeito e aos meios por eles utilizados, de modo que o pleno entendimento de seu *modus operandi* só se dá internamente ao momento social que clama tal fenômeno ideológico e, em consonância, o constitui como parte dele mesmo.

Com isso, se ao longo de todas essas páginas traçamos a discussão de um ponto de vista mais amplo e genérico – baseados unicamente nas assertivas dos autores considerados –, deve-se somente à necessidade de (re)tomar a proposição de que a ideologia está relacionada a tendências sócio-históricas, o que faz com que a elucidação da mesma auxilie, de fato, na compreensão dos inúmeros eventos sociais existentes. Embora a muitos possa parecer o contrário, trabalhar com uma categoria geral, conforme as indicações seguidas, abre a possibilidade de que enxerguemos o fenômeno então considerado – no caso, o fenômeno ideológico – em toda sua “plasticidade” e, assim, seja possível que nessa construção se sinalize para as questões relevantes ao e para o decurso histórico – conforme esperamos poder demonstrar ao longo de todo o nosso texto. De forma alguma se visa à construção de um conceito rígido ou fixo, na linha das indicações do próprio Marx – o que, caso fosse feito, só iria ao encontro do rechaçado modo restrito como acreditamos serem comumente tomadas as proposições marxianas sobre o tema.

## Capítulo II

### Alguns fundamentos para a compreensão da ideologia à luz de Marx

Já minimamente cientes dos parâmetros gerais dentro dos quais nos moveremos no estudo da ideologia, partamos finalmente para a apresentação de quais são, especificamente, os pilares de nossa análise. Para isso, iniciemos afirmando que a trajetória intelectual de Marx visa, sobretudo, responder a problemas práticos. Em vários de seus escritos iniciais, já encontramos reflexões advindas da necessidade de se posicionar frente às questões candentes de seu tempo, assim como de apresentar uma explicação para o momento histórico então presente. Com isso, sua formação e evolução teórica devem ser relacionadas à formação e ao desenvolvimento de sua visão política, de modo que seu compromisso com a classe trabalhadora não deve ser considerado somente no âmbito de uma opção política: ele é, para além disso, constitutivo de sua obra, fator que possibilitou à sua teoria expandir limites postos pela concepção burguesa vigente, apresentando, inclusive, uma alternativa a impasses teóricos então existentes.

É tendo como norte a explicação do tempo presente que Marx resolve enfrentar uma questão central da modernidade, por tantas vezes já retomada e de tantos modos já abordada: a relação entre Estado e sociedade civil. Sua análise parte das elaborações de Hegel – cuja influência na região que posteriormente seria unificada como Alemanha ainda era forte<sup>18</sup> – e termina por criticá-las: para Marx, há uma inversão na filosofia do direito de Hegel. Em outras palavras, não podemos creditar ao Estado a explicação e a imputação de uma racionalidade à sociedade civil-burguesa, entendida como reino da miséria; o Estado é, na verdade, uma falsa universalidade – e os fatos recentes davam subsídios a essa proposição de Marx<sup>19</sup> – e o núcleo da formação social não está nele, mas na sociedade civil:

---

<sup>18</sup> A nomeação de Friedrich Schelling, antes companheiro intelectual de Hegel, para a Universidade de Berlim, em 1841, marca o início do forte movimento teórico *institucional* contra este último (morto em 1831). Vale sublinhar que a expulsão de Bruno Bauer da cátedra de Teologia da Universidade de Bonn (e sua conseqüente impossibilidade de atuar como docente) é um fator importante no afastamento de Marx da universidade, que, em conseqüência, veio a se ocupar posteriormente como jornalista, num contato maior com as questões político-sociais em pauta.

<sup>19</sup> Como fatos sociais e políticos mais importantes – e que exerceram influência crucial nesta crítica do direito de Marx – podemos citar a questão punitiva sobre os então considerados roubos de lenha no chamado Vale do Mosela e a perseguição do trono de Frederico Guilherme IV (governante absoluto da Prússia) à imprensa crítica existente em seu território. Os debates vividos por Marx no trabalho jornalístico de *A Gazeta Renana*, progressivamente, impulsionaram-no para novas preocupações relativas ao processo político alemão em curso

“do mesmo modo que a religião não cria o homem, mas o homem cria a religião, assim também não é a constituição que cria o povo, mas o povo a constituição” (Marx, 2005, p. 50).

A apreensão da importância de entender a sociedade civil fez com que Marx mudasse o foco da análise, identificando o que considera um equívoco em Hegel. A mudança, porém, foi também uma mudança de perspectiva, pois Marx, já em contato com as formulações da Economia Política e com o movimento operário<sup>20</sup>, reconhece as limitações de uma restrita interpretação filosófica e/ou jurídica. O início da exploração do campo da Economia Política, ampliando uma perspectiva que até então muito se restringia à filosofia, marca o advento de uma explicação caracteristicamente materialista.

Contudo, é fundamental colocar que o materialismo iniciado por Marx diferencia-se qualitativamente do materialismo da época, do que chama de “velho materialismo” (Marx, 1999a, p. 14). Acreditamos que as diferenças existentes têm como ponto nodal o lugar crucial que, no materialismo de Marx, assume o elemento subjetivo e a sua relação com a realidade objetiva. A partir disso, elucidemos, inicialmente, qual seria este lugar e, conseqüentemente, a nova ontologia de Marx, com vistas a iniciar a exploração de nosso objeto.

### ***Objetividade e momento subjetivo***

Os fundamentos da teoria marxiana já estão consolidados e expostos de forma mais sistematizada no período de 1845-1846 – principalmente nas obras *A ideologia alemã* e também nas importantes *Teses sobre Feuerbach*.

No primeiro escrito, em parceria com Engels, há claros interlocutores, denominados mesmo no subtítulo da obra: Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer, Max Stirner e os chamados “profetas” do socialismo alemão, como, por exemplo, Karl Grün, August Becker e

---

na época, iniciando uma marcha em direção a um novo tratamento teórico para com aqueles interesses materiais: “Nos anos de 1842/1843, como redator da *Gazeta Renana (Rheinische Zeitung)* vi-me pela primeira vez em apuros por ter que tomar parte na discussão sobre os chamados interesses materiais” (Marx, 1982, p. 24). Sobre o debate acerca do furto de lenha, ver Marx (2011a).

<sup>20</sup> Em outubro de 1843, Marx, entre Bruxelas e Paris, conhece diversas sociedades secretas socialistas e comunistas e associações operárias (dentre elas, a Liga dos Justos) e, já em contato com Engels, estuda o artigo deste, intitulado “Esboços de uma crítica da economia política” – ao qual faz referência à relevância no conhecido Prefácio de 1859 (cf. Marx, 1982).

Hermann Semmig. Ao longo do texto, Marx e Engels buscam rebater as proposições teóricas dos referidos autores e revelar sua fragilidade, expondo, ao mesmo tempo, a opção política conservadora que de tais proposições é decorrente.

O caminho para levar a cabo essa investida é a elucidação de uma concepção materialista de história. Segundo expõem, os jovens hegelianos, Feuerbach, Bauer e Stirner, afirmam fazer a crítica a Hegel, visando superá-lo nos pontos em que a teoria deste é falha; contudo, suas formulações nada mais fazem do que reiterar um movimento lógico e místico da história – o qual buscam esconder, quando é o caso, sob novas denominações das categorias, que permanecem, no fundo, de matriz hegeliana (cf. Marx e Engels, 2007, p. 50).

Marx e Engels opõem-se veementemente a esta imputação de um movimento lógico à história, a partir de uma autodeterminação do conceito, e colocam que, ao contrário, a mesma diz respeito aos movimentos práticos dos homens. Em outras palavras, a história é feita pelos homens – homens reais, “de que só se pode[m] abstrair na imaginação” (Marx e Engels, 2007, p. 86, acréscimo nosso) – que, a partir de seus próprios atos, erigem um movimento incessante de satisfação e surgimento de necessidades.

O fundamento de tal movimento é exposto em uma obra anterior de Marx, os chamados *Manuscritos econômico-filosóficos* (datada de 1844), e consiste no fato de que “A natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser humano de modo adequado” (Marx, 2004, p. 128, grifo da edição original). Com isso, é necessária a interposição do que chama genericamente então de *meios* entre homem e mundo sensível, enquanto mediadores para a intervenção do primeiro sobre o segundo, para que a ação de satisfação das necessidades seja concretizada.

Assim, a relação entre homem e natureza é uma relação ativa, na qual a última deixa de ser um elemento estático ao primeiro. Na *ideologia alemã*, com a contraposição ao idealismo na clara formulação de uma nova e vigorosa concepção, de caráter mais global, há o esforço em vincular o aspecto de satisfação mais imediata das necessidades e as manifestações mais eminentemente sociais da vida humana, o que se dá através da categoria *modo de produção* – a qual é então expressa em suas distintas concretizações, no decorrer dos diversos momentos históricos (cf. Marx e Engels, 2007, p. 33-37). O modo de produção não concerne somente à reprodução física e biológica dos indivíduos, mas à

produção e reprodução de *toda a vida humana* (cf. Marx e Engels, 2007, p. 87), revelando, então, que a referida relação homem e natureza, erigida através de uma atividade sensível (como denomina em *A ideologia alemã*) ou do trabalho (como é definido em *O capital*), justifica a determinação material do movimento histórico, ao colocar-se, finalmente, como fundante da vida humana.

É importante sublinhar que esta última proposição, formulada já nos *Manuscritos*, perdura e é explicitada em outros escritos de Marx – inclusive em obras comumente tidas como de maturidade intelectual –, apresentando-se, desse modo, como ponto central e estruturante de sua teoria:

Antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a Natureza. (...) Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza (Marx, 1985a, p. 149)<sup>21</sup>.

Com esta caracterização do trabalho, vemos que Marx confere lugar à objetividade, a qual, entendida em relação àquele, adquire lugar fundamental em sua concepção materialista, como pilar de uma nova ontologia:

Um ser que não tenha sua natureza fora de si não é nenhum ser *natural*, não toma parte na essência da natureza. Um ser que não tenha nenhum objetivo fora de si não é nenhum ser objetivo. Um ser que não seja ele mesmo objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser para seu *objeto*, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é nenhum [ser] objetivo.

Um ser não objetivo é um *não-ser* (Marx, 2004, p. 127, grifos e acréscimo da edição original).

---

<sup>21</sup> Vale explicitar como essa proposição apresenta-se na *Crítica ao Programa de Gotha*, escrito por Marx em 1875, com vistas a mostrar que sua apreensão acerca do trabalho é, de fato, o ponto central de sua teoria, guiando mesmo suas formulações mais eminentemente políticas: “O trabalho *não é a fonte* de toda a riqueza. A *natureza* é igualmente a fonte dos valores de uso (e é bem nisso que consiste a riqueza material!) tanto quanto o trabalho que, em si mesmo, é apenas a manifestação de uma força natural, a força de trabalho humana” (Marx, 2002, p. 94, grifos da edição original). Conferir também as declarações de Marx no texto que ficou conhecido como *Formações econômicas pré-capitalistas*, parte de seus estudos e anotações prévias à redação de *O capital* – ver Marx, 1985c.

Caracterizemos mais precisamente, contudo, esse aspecto objetivo defendido por Marx. De acordo com a citação levantada, vemos que a objetividade adquire, em primeiro lugar, o caráter de confirmação da existência. A contraposição a Hegel é aí clara: ao longo dos extratos que posteriormente comporão o que conhecemos como *Manuscritos de 1844*, Marx empenha-se em demonstrar que há, em Hegel, uma apreensão formal da objetividade, a qual é então entendida como uma relação estranhada, que deve ser supra-sumida para a confirmação do espírito, “a verdadeira essência do homem” (Marx, 2004, p. 122), cuja forma verdadeira é, por sua vez, “o espírito pensante, o espírito lógico, especulativo” (Idem, ibidem, p. 122).

A crítica a este pôr do espírito empreendido por Hegel não tem em Marx, porém, sua primeira formulação. Antes dele, Ludwig Feuerbach erigiu a crítica a Hegel a partir de sua crítica à religião em geral<sup>22</sup>. Segundo Feuerbach, do mesmo modo que, na religião, os homens transferem e projetam seus atributos em Deus, na filosofia de Hegel, o Espírito Absoluto aparece como essência do homem e da natureza.

Ao colocar esta crítica, Feuerbach busca pôr em novos termos a relação entre sujeito e objeto, a partir da centralidade do homem enquanto sujeito, por meio da categoria *Homem*. Este homem é dotado de razão, vontade e sentimento e, por meio de cada uma de tais atribuições, estabelecem-se distintas relações com o objeto, o qual, porém, em todos os casos se coloca como fundamental para a confirmação do próprio sujeito – ainda que de diferentes maneiras.

Ainda para Feuerbach, na religião, que mobiliza o sentimento, o objeto, um *objeto da religião*, é um só com o homem, sem possibilidade de existência à margem deste (cf. Vázquez, 2007, p. 93). Já na razão, âmbito do conhecimento – que é o de maior interesse para Marx –, o relacionamento dá-se com objetos sensíveis e a relação sujeito-objeto se desenvolve, por sua vez, numa completa indiferença da razão (sujeito) perante o último

---

<sup>22</sup> Não pretendemos aqui discorrer ostensivamente qual seja a crítica de Feuerbach e nem elucidar em miúdos suas proposições. A apresentação de suas idéias aqui tem como único objetivo melhor expor qual é a contribuição e o diferencial de Marx, de modo que a interpretação das posições feuerbachianas (cujas formulações centrais encontram-se nas obras *A essência do cristianismo*, *Teses provisórias para a reforma da filosofia* e *Princípios da filosofia do futuro*) foi bastante ancorada em Vázquez (2007).

(objeto), o qual é considerado *em-si*, independente, apreendido, assim, apenas por contemplação.

Frente a estas breves colocações, podemos afirmar que, embora haja um avanço em relação a Hegel, em função da elevação do homem e da exclusão de um comportamento teórico absoluto e completo, a objetividade, em Feuerbach, é apreendida de maneira igualmente formal, ao ser entendida, no considerado âmbito do conhecimento, de maneira hermética, isolada. Conforme coloca Marx (1999a, p. 11):

O principal defeito de todo materialismo até aqui (incluído o de Feuerbach) consiste em que o objeto, a realidade, a sensibilidade, só é apreendido sob a forma de *objeto ou de intuição*, mas não como *atividade humana sensível*, como *práxis*, não subjetivamente (grifos da edição original).

Ao expressar que a atividade sensível, ou o trabalho, dotada de caráter ativo, não é apreendida pelo que chama de materialismo intuitivo<sup>23</sup>, criticando, assim, Feuerbach, Marx procura revelar que, para a compreensão correta da objetividade, é preciso relacioná-la e mostrar suas interligações com a subjetividade. Aliemos essa crítica, então, ao que coloca acerca de Hegel.

Ao afirmar que “É idêntico: *ser (sein)* objetivo, natural, sensível e ao mesmo tempo ter fora de si objeto, natureza, sentido, ou ser objeto mesmo, natureza, sentido para um terceiro” (Marx, 2004, p. 127, grifo da edição original), Marx nada mais faz do que salientar a importância do *objetivar-se*, do *ato de objetivar*. A objetividade, então, não é uma relação estranhada do homem, que deve ser supra-sumida, mas é, de fato, a própria confirmação da existência do mesmo. Mais precisamente, este não pode manter-se fechado em sua subjetividade – a qual, aqui nesse estágio mais abstrato que estamos tratando, pode

---

<sup>23</sup> É interessante colocar que, conforme aponta Vázquez (2007), a despeito do avanço que representa a teoria de Feuerbach, ela também configura um retrocesso, à medida que, como veremos mais à frente, em Hegel, temos revelado diversos aspectos da prática efetiva – ainda que, em seu sistema como um todo, a práxis não passe, como vimos, de um momento do processo de autoconsciência do Espírito Absoluto, constituindo-se, no fundo, como prática de cunho somente teórico, por ter seu fundamento e seu fim no movimento teórico de tal Absoluto. O próprio Marx, a respeito disso, afirma que “o aspecto *ativo* foi desenvolvido de maneira abstrata pelo idealismo” (Marx, 1999a, p. 11, grifo da edição original).

ser entendida como o conjunto de forças objetivas nele interiorizadas<sup>24</sup> – e somente se confirma e, por isso, confirma esta sua subjetividade ao exteriorizar tais forças, efetivadas como atividade prática. Neste momento, quando demonstra “a realidade e o poder, o caráter terreno de seu pensamento” (Marx, 1999a, p. 12), revela-se sua interligação necessária com a realidade objetiva, a qual, por sua vez, se mostra distinta e existente à revelia do homem, à medida que não depende do próprio exteriorizar-se dele:

Quando o *homem* efetivo, corpóreo, com pés bem firmes sobre a terra, aspirando e expirando suas forças naturais, assenta suas *forças essenciais* objetivas e efetivas como objetos estranhos mediante sua exteriorização (Entäusserung), este [ato de] *assentar* não é o sujeito; é a subjetividade de forças essenciais *objetivas*, cuja ação, por isso, tem também que ser *objetiva*. O ser objetivo atua objetivamente e não atuaria objetivamente se o objetivo (...) não estivesse posto em sua determinação essencial. Ele cria, assenta apenas objetos, porque ele é assentado mediante esses objetos, porque é, desde a origem, *natureza* (...). No ato de assentar não baixa, pois, de sua “pura atividade” a um *criar* do *objeto*, mas sim seu produto objetivo apenas confirma sua atividade objetiva, sua atividade enquanto atividade de um ser natural objetivo (Marx, 2004, p. 126-127, grifos e acréscimo da edição original).

Hegel apreendeu os movimentos da prática humana; contudo, não conseguiu apreender suas reais nuances, ao concebê-la como exteriorização do Espírito Absoluto e relegar à objetividade, assim, um estatuto menor. Porém, tampouco as apreendeu Feuerbach, que entende sujeito e objeto separadamente: levando este a ser apreendido por contemplação, ele abandona a atividade sensível como atividade humana e somente considera como esta o comportamento teórico. Só posteriormente, em Marx, tem-se a resolução das contradições abertas pela teoria hegeliana, na equalização da relação entre sujeito e objeto e da determinação do elemento objetivo.

Para Marx (1999a, p. 14), “Toda vida social é essencialmente *prática*” (grifo da edição original), de modo que, conforme concretizado emblematicamente nas *Teses sobre*

---

<sup>24</sup> Conforme explicaremos no item seguinte, a consciência e a subjetividade como um todo têm condicionamento material.

*Feuerbach* (mas, como vimos, já exposto em momentos anteriores), há uma unidade entre homem e natureza e, por conseguinte, uma unidade entre sujeito e objeto, onde a separação se coloca somente, segundo veremos mais à frente, como uma separação analítica. A atividade prática (ou práxis, como denota Marx nas *Teses*) tem, como vimos, um papel decisivo, um estatuto fundamental por se colocar enquanto elemento originário e, assim, fundante da vida social.

Justamente por isso, a práxis é o fundamento e o critério da verdade. Em outras palavras, é preciso ter em mente que o conhecimento é conhecimento do existente, do mundo no qual vivem os homens e das relações nele geradas, de modo que o homem conhece porque continuamente atua neste mundo e o constrói. Assim, a possibilidade de conhecimento dá-se em função da própria existência ativa do homem, sendo esta, então, uma das duras críticas postas por Marx a Feuerbach:

Ele [Feuerbach] não vê como o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma, mas o produto da indústria e do estado de coisas da sociedade, e isso precisamente no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, que, cada uma delas sobre os ombros da precedente, desenvolveram sua indústria e seu comércio e modificaram sua ordem social de acordo com as necessidades alteradas (Marx e Engels, 2007, p. 30, acréscimo nosso).

Em conseqüência, é possível igualmente afirmar que a práxis, como intervenção no mundo, possibilita uma dada interpretação do mesmo – interpretação esta que, por sua vez, retroage na transformação do mundo, constantemente em mudança a partir da ação humana. Assim, o mundo dos homens não é só objeto de ação, mas também, em razão de sê-lo, é objeto de interpretação. Esta mudança do mundo e das circunstâncias, contudo, não deve ser apreendida isoladamente: junto a este momento, a práxis proporciona, numa unidade, a mudança do próprio sujeito que age, de modo que, então, mudar as circunstâncias e mudar a si próprio são aspectos distintos de um mesmo processo (cf. Marx e Engels, 2007, p. 209).

Como sintetiza Vázquez (2007, p. 109):

A relação entre teoria e práxis é para Marx teórica e prática; prática, na medida em que a teoria, como guia da ação, molda a atividade do homem, particularmente a atividade revolucionária; teórica, na medida em que esta relação é consciente.

A partir do que expusemos, vemos que, em Marx, a objetividade apresenta um estatuto ontológico, mas, pela existência do homem, tal estatuto só é claramente delineado na relação com a subjetividade. Isso não significa, porém, uma interpretação nos marcos kantianos – como em Weber, por exemplo, onde a subjetividade coloca-se como o fundamento da objetividade pois esta não é passível de ser apreendida em si mesma e só ganha sentido a partir da imputação dos indivíduos (cf. Weber, 2008)<sup>25</sup>. Ao contrário, a (re)tomada da subjetividade, equacionada, de modo inovador, na atividade humana, revela que não há uma dicotomia entre subjetividade e objetividade – embora sejam distintas –, sendo que somente a compreensão desta relação dá verdadeiro sentido à atividade do homem, à história e ao conhecimento. A objetividade, assim, não está reduzida à subjetividade: tendo em conta as duas, apreendemos os contornos da primeira enquanto ponto de partida efetivo – e, portanto, determinante – das ações práticas dos homens e do conhecimento; em contrapartida, também subjetividade não se reduz à objetividade, já que o próprio elemento subjetivo se desenvolve como fator atuante na realidade objetiva, sem ser por esta direta e/ou mecanicamente determinada.

---

<sup>25</sup> Citaremos, em alguns momentos dessa dissertação, algumas das proposições de Max Weber. Não é nosso objetivo aqui traçar uma análise profunda sobre tal autor e somente o reivindicamos pois a exposição de certas idéias suas auxiliarão a melhor apresentação de nossa própria posição. Com isso, sabemos, sem dúvida, que a produção teórica weberiana não teve como única influência Immanuel Kant. Assim, quando afirmamos, por exemplo, que temos, com Weber, uma interpretação nos marcos kantianos, visamos tão-somente retratar e ressaltar a forma peculiar como se põe um aspecto ao momento importantíssimo, no diálogo com uma perspectiva que da nossa é, então, distinta. Desse modo, em se tratando da questão da relação entre objetividade e subjetividade, Weber pode ser considerado de modo radicalmente diferente de Marx – e mesmo em contraposição a este –, pelo fato de que empreende, a partir de indicações – aí sim – kantianas, um peculiar isolamento metodológico, onde e pelo qual não é possível traçar vinculações entre a realidade objetiva e o elemento subjetivo – os quais aqui tanto buscamos interrelacionar. Sobre isso, diz sucintamente Lukács (1981d, p. 124): “Mas a filosofia neokantiana ensinou ainda uma outra coisa a Weber, ou seja, a fundamental ausência de relações entre pensamento e ação, entre teoria e *práxis*” (grifo da edição original). A obra de Weber não está, de fato, reduzida à perspectiva originada com Kant; contudo, não podemos negar que, nesse ponto, há uma herança relativamente clara e que julgamos, nesse ponto, ser importante deixar visível.

O materialismo de Marx apresenta-se, assim, de forma qualitativamente distinta da filosofia e dos sistemas teóricos anteriores ao conceber a relação acima referida; com isso, supera a falsa separação entre sujeito e objeto empreendida pelo materialismo vulgar e, ao mesmo tempo, a identidade mística entre ambos desenhada pelo idealismo de Hegel, (re)compondo a ontologia em feições materialistas, como afirmado no capítulo precedente.

Cabe agora focarmos-nos nesse elemento subjetivo ao qual viemos fazendo referência, qualificando-o internamente à teoria de Marx. Visamos, com isso, melhor concretizar o edifício teórico marxiano e, ainda, elucidar um aspecto que será central para a nossa análise.

### ***O valor como posição de finalidade***

Vemos defendendo uma unidade entre homem e natureza através da atividade daquele, como elemento fundante da vida social e base do movimento histórico; com isso, na atividade sensível, prática, temos uma íntima relação entre sujeito e objeto, de modo que ambos se encontram unidos, indissociavelmente ligados em função do fato de que o homem pertence à natureza e de que esta, com a existência daquele, não mais é aquele meio natural que precede a história humana – afinal, conforme apontam Marx e Engels (2007, p. 86-87): “enquanto existirem homens, a história da natureza e a história dos homens se condicionam mutuamente” (riscado no manuscrito original).

Todavia, para que a própria atividade se desenvolva, é preciso que haja, no plano da consciência, uma separação entre sujeito e objeto. Em outras palavras, para que o homem aja sobre a natureza, é preciso que ele, como sujeito, se enxergue “separado” da natureza que é então seu objeto. Ou seja, o processo de trabalho, fazendo com que a natureza deixe de ser, como dissemos, um elemento estático ao homem, tem como produto necessário essa separação analítica entre sujeito e objeto, com a produção da consciência<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Sabemos que Marx, em diversos momentos, abordou a crescente separação efetiva do sujeito do objeto sobre o qual trabalha, exacerbada com a consolidação da dominância do capital sobre o trabalho e a conseqüente expropriação ocorrida (cf. Marx, 1985b, p. 261-294; Marx, 1985c). Quando falamos em separação *analítica*, não desconsideramos de forma alguma esta separação efetiva, ocorrida com e no decurso histórico. A questão é que, nesse momento, nos interessa a relação entre sujeito e objeto internamente ao processo de trabalho, em termos de interação entre eles, com vistas à confecção e à consolidação de um objetivo programado. A separação, neste momento, dá-se e só pode se dar na consciência do sujeito agente, forjada nesse próprio processo, pois é necessário um grau de interação entre os pólos em questão para e na ação prática. Com isso, mesmo um objeto efetivamente separado do trabalhador, em termos de propriedade –

N'A *ideologia alemã*, Marx e Engels desenvolvem extensivamente a proposição de que a consciência não é mais, com o advento do homem, a partir do trabalho, um epifenômeno – conforme o é nos estágios de vivência anteriores à atividade plenamente humana – e buscam esclarecer a determinação material da mesma, originada da própria relação do homem com o ambiente. Esta relação, quanto mais se intensifica, vai se desenvolvendo somente na coexistência de muitos homens – o que, com isso, faz com que a consciência seja igualmente dotada de um caráter social:

Somente agora, depois de já termos examinado quatro momentos, quatro aspectos das relações históricas originárias, descobrimos que o homem tem também “consciência”. Mas esta também não é, desde o início, consciência “pura”. O “espírito” sofre, desde o início, a maldição de estar contaminado pela matéria, que, aqui, se manifesta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, sob a forma de linguagem. (...) a linguagem nasce, tal como a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens. Desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens (Marx e Engels, 2007, p. 34-35).

À medida que emergente com e pelas necessidades, a consciência é um produto tardio (cf. Lukács, 2009, p. 227), mas nem por isso é um elemento de menor importância, pois *tardio* aqui não tem sentido cronológico, remetendo, ao contrário, à sua determinação material aludida. Na realidade, é a consciência que possibilita o próprio processo de trabalho, pois é a partir dela que se efetua a referida separação analítica entre sujeito e objeto e, assim, a consequente possibilidade de intervenção daquele sobre este – isso em função da configuração da própria consciência, em linhas gerais, como um guia da e para a ação:

No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente. Ele não apenas efetua uma transformação da forma da matéria natural; realiza, ao mesmo

---

ou melhor, em termos de não-propriedade ou propriedade alheia –, está separado analiticamente deste sujeito, pois o foco aqui é tão-somente o desenvolvimento da atividade.

tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, a espécie e o modo de sua atividade e ao qual tem de submeter sua vontade (Marx, 1985a, p. 149-150).

Com isso, ao considerarmos a afirmação de Marx e Engels (2007, p. 87) de que o que diferencia os homens dos animais é a produção de seus próprios meios de vida por parte dos primeiros, devemos ter em conta essa mediação fundamental da consciência, a qual possibilita a construção destes meios para a intervenção na realidade objetiva ao constituir-se como uma representação desta realidade na qual se quer agir – como, conforme exposto anteriormente por Marx, uma *representação ideal prévia* ou, conforme denomina Lukács (2004)<sup>27</sup>, em seu original desenvolvimento da teoria de Marx, como um *reflexo*.

Seguindo ainda a última proposição de Marx levantada, vemos também que, com a consciência advinda do e pelo trabalho, o homem completa seu processo de humanização, tornando-se plenamente humano, submetendo suas próprias forças ao seu domínio, como elucidada Marx (1985a, p. 149-150). Mais precisamente, com a consciência, o homem tem maior controle sobre seus instintos e desenvolve todos seus atributos caracteristicamente humanos e, assim, em sua interação com a natureza e com o mundo em geral que o circunda, torna-se capaz de perceber e apreender suas necessidades materiais – advindas desta mesma interação – e, então, satisfazê-las<sup>28</sup>.

Desse modo, a consciência sinaliza, ainda que não imediatamente, o estágio de desenvolvimento pelo qual passa o homem e, ao mesmo tempo, apresenta-se enquanto realização de tal desenvolvimento, já que se efetiva com ele (cf. Lessa, 2002, p. 133-134). Considerando, então, os elementos do processo de realização do trabalho e o modo como

---

<sup>27</sup> Nesta pesquisa, valemo-nos da tradução de Ivo Tonet para o capítulo I do volume II da *Ontologia do Ser Social* de György Lukács, cujo título é “O trabalho” (cf. Lukács, 1981). Contudo, em função desta tradução não haver sido publicada e, ainda, circular na forma de “manuscrito” entre os estudiosos da obra de Lukács e de Marx, optamos por usar como referência, para citação, a tradução do mesmo capítulo para o espanhol – Lukács (2004) – com vistas a facilitar a localização do leitor no texto. Com os outros capítulos deste segundo volume por nós utilizado, não foi possível o mesmo procedimento e, assim, adotamos as traduções “manuscritas” disponíveis, não publicadas oficialmente.

<sup>28</sup> Observemos, como exemplo, a brilhante discussão que faz Marx (2004, p. 110-111) sobre a produção dos cinco sentidos humanos pela atividade, estabelecendo relação entre esta e a energia física e espiritual do trabalhador: “pois o que é a vida senão atividade” (Marx, 2004, p. 83).

interagem, é plausível caracterizar o homem dotado de consciência, assim como o faz Lukács (2009), como um *ser que responde*.

Este ato de responder, efetivado pela atividade humana, caracteriza-se, então, enquanto um complexo dinâmico, envolvendo a apreensão das necessidades e meios para satisfazê-las, na sua conseqüente transformação em perguntas que interpelam o agente, e a(s) própria(s) resposta(s) a estas sínteses. A resposta a ser dada, porém, só se concretiza na objetivação da representação ideal previamente erigida, a partir e por meio de uma posição de finalidade colocada pelo homem-agente, a qual, por sua vez, se constitui e é constituída por um *valor*:

No trabalho, ao contrário, o ser-para-nós do produto torna-se uma sua propriedade objetiva realmente existente; e trata-se precisamente daquela propriedade em virtude da qual o produto, se posto e realizado corretamente, pode desempenhar suas funções sociais. Assim, portanto, o produto do trabalho tem um valor (no caso de fracasso, é carente de valor, é um desvalor). Tão-somente a objetivação real do ser-para-nós faz com que possam realmente nascer valores. Nos níveis mais altos da sociedade, os valores assumem formas mais espirituais; isso, porém, não elimina o significado básico dessa gênese ontológica (Lukács, 2009, p. 231-232).

No arcabouço teórico marxiano, o próprio termo *valor* deriva, sobretudo, das discussões sobre economia e, aliando isso aos objetivos de Marx em avaliar a gênese, o desenvolvimento, a consolidação e a crise do modo de produção capitalista, temos que, em seus escritos, esta problemática, de fato, concentra-se no âmbito econômico. Entretanto, conforme aponta Vázquez (2001, p. 138), a análise do valor no campo da economia “se revela muito fecunda quando se trata de esclarecer a essência do valor em geral, evidenciando a sua significação social, humana”, tendo em vista que o valor se apresenta em contornos múltiplos e assim é comumente tomado – por exemplo, valor estético, valor moral, valor político etc. Desse modo, para fins didáticos, iniciemos avaliando como Marx concebe o valor em sentido econômico.

De acordo com Marx, em *O capital* – o ponto de chegada das reflexões econômicas iniciadas com a crítica a Hegel –, o valor é uma relação social entre duas mercadorias, na qual uma delas é expressão de um dado quantum de trabalho contido na outra. O valor é, então, o tempo de trabalho necessário à produção de uma mercadoria, sua propriedade de ser fruto do trabalho humano em geral. E este último aspecto não pode de maneira alguma ser prescindido – sob pena de ruína do próprio valor. Assim, podemos notar que a objetividade de um dado valor de uso (no caso, uma mercadoria) *enquanto valor* comprova-se por meio e a partir de sua utilidade ao homem em questão, como expressão deste dispêndio de trabalho: “Finalmente, nenhuma coisa pode ser valor, sem ser objeto de uso. Sendo inútil, do mesmo modo é inútil o trabalho nela contido, não conta como trabalho e não constitui qualquer valor” (Marx, 1985a, p. 49).

Essa relação entre produção de um bem concreto, utilidade e sua conseqüente valorização é ainda mais patente quando Marx, debruçando-se mais detidamente sobre o processo de troca – o próprio título do capítulo II de *O capital*<sup>29</sup> –, expõe a relação entre proprietários e não-proprietários das mercadorias:

Sua mercadoria não tem para ele [proprietário] nenhum valor de uso direto. Do contrário não a levaria ao mercado. Ela tem valor de uso para outros. Para ele, ela tem diretamente apenas valor de uso de ser portadora de valor de troca e, portanto, meio de troca. Por isso, ele quer aliená-la por mercadoria cujo valor de uso o satisfaça. *Todas as mercadorias são não-valores de uso para seus possuidores e valores de uso para seus não-possuidores.* Elas precisam, portanto, universalmente mudar de mãos (Marx, 1985a, p. 80, grifo e acréscimo nosso).

Mesmo quando, no desenvolvimento da troca de mercadorias, erige-se um movimento ascendente de substancialização do valor, que revela a célebre caracterização do capital como um sujeito automático (cf. Marx, 1985a, p. 130), Marx empenha-se, na análise, em fundamentar esse movimento do valor e do capital no trabalho – que, embora

---

<sup>29</sup> Vale ressaltar que essa explanação acerca do valor, valor de uso e suas relações encontra-se, como é sabido, já no capítulo I de *O capital*.

reduzido internamente à produção capitalista ao aspecto quantitativo, não perde, como vimos, seu caráter concreto, vinculado ao âmbito de produção de um bem específico.

Assim sendo, o valor que se apresenta como abstração de trabalho humano concreto na forma de quantificação abstrata deste último é expressão de um momento específico do percurso percorrido pela humanidade, com suas respectivas necessidades e faculdades adquiridas. Como fruto de um quantum de trabalho e como expressão das relações e do particular estágio alcançado pelo ser social ao capitalismo, o referido valor tem uma existência e um desenvolvimento objetivos. A valorização, então, embora apareça imediatamente como um ato subjetivo – à medida que a subjetividade fetichizada forjada no bojo deste tipo de formação social apreende de modo dissociado produção humana e produto gerado<sup>30</sup> –, é dotada, em seu fundamento e critério, de caráter objetivo. É este último aspecto que julgamos central para a caracterização do valor em sentido mais amplo, que, aqui tomado a partir de sua manifestação econômica, se estende, a nosso ver, a todas as suas manifestações – proposição esta, como já afirmamos, a qual procuraremos explicar.

Contudo, antes de prosseguirmos e expormos este ponto de vista, vale colocar que esta orientação característica de Marx – e que aqui buscamos apresentar as linhas gerais – é radicalmente distinta da tradição (neo)kantiana, por nós já citada, a partir da qual se desenvolveu uma importante bibliografia sobre os valores e sua relação com o ser humano, a ética, a moral e outros temas. Nessa perspectiva, os valores são deslocados das condições objetivas nas quais se gestam e se realizam; isolados da prática humana, são, então, apresentados como postulados ou como axiomas. Na origem de tal perspectiva, podemos localizar o destacado *imperativo categórico* formulado por Kant como pilar fundamental de sua concepção de moralidade<sup>31</sup>. Estendendo-se em mais um exemplo, como modo,

---

<sup>30</sup> “O que somente vale para esta forma particular de produção, a produção de mercadorias, a saber, o caráter especificamente social dos trabalhos privados, independentes entre si, consiste na sua igualdade como trabalho humano e assume a forma de caráter de valor dos produtos de trabalho, parece àqueles que estão presos às circunstâncias de produção mercantil, antes como depois dessa descoberta, tão definitivo quanto a decomposição científica do ar em seus elementos deixa perdurar a forma ar, enquanto forma de corpo físico” (Marx, 1985a, p. 72).

<sup>31</sup> “A lei moral é, ao invés, um imperativo categórico que não tem em vista nenhum objecto, nenhum escopo determinado, mas apenas a conformidade da acção à lei. Devido a esta exclusão de qualquer objecto do desejo, isto é, de qualquer escopo particular, o imperativo categórico é puramente *formal*” (Abbagnano, 1978, p. 144-145, grifo da edição original).

A título de observação, ressaltamos a importância da compreensão do imperativo categórico internamente a todo o entendimento kantiano de crítica das faculdades da razão – pura e prática. Com isso, o imperativo

inclusive, de consolidar a concepção aqui apresentada e defendida, vale abordar novamente Weber, cuja contribuição para as ciências sociais é indiscutível. Em suas proposições, Weber relaciona os valores às decisões dos indivíduos, que os expressam a partir do sentido dado à ação. Este sentido, de fato, tem necessariamente uma referência e ancoragem social e coletiva, o que permite a própria hierarquização das ações (e mesmo as pesquisas científicas acerca delas) em termos de relevância social – em outras palavras, os valores, expressão dos interesses e ponto de vista de cada indivíduo, são, a despeito disso, também manifestação de aspectos que vão para além do indivíduo “restrito”, tomado isoladamente, ou seja, são igualmente moldados por uma certa pressão social. Entretanto, à medida que inseridos num cenário onde as “determinações” concernentes à subjetividade não podem ser relacionadas a uma objetividade considerada da primeira independente, os valores apresentam-se, em nossa concepção, de modo abstrato, já que seu ponto de apoio é tão-somente o conjunto dos indivíduos, os quais passam, por sua vez, a ser a referência única para a compreensão das condições “objetivas”<sup>32</sup> que o circundam:

O conceito de cultura é um *conceito de valor*. A realidade empírica é “cultura” para nós porque e na medida em que a relacionamos a idéias de valor. Ela abrange aqueles e *somente* aqueles componentes da realidade que através desta relação tornam-se *significativos* para nós. Uma parcela ínfima da realidade individual que observamos em cada caso é matizada pela ação do nosso interesse condicionado por essas idéias de valor, somente ela tem significado para nós

---

categórico expressa a busca pela conformidade da vontade com a lei, sem o concurso dos impulsos sensíveis – a consolidação da própria moralidade. Sobre estes impulsos o homem deve se elevar na ação moral, buscando sua autonomia enquanto ser moral e enquanto ser racional. Ao mesmo tempo, porém, isso não significa que há uma necessária conformação perfeita (divina) à lei e nem que o homem se desvencilha por completo de sua natureza sensível, o que significaria o acesso do homem à esfera do númeno ou da coisa em-si – isto é, a realidade em si mesma –, interdita por completo na concepção kantiana.

<sup>32</sup> As aspas do termo *objetivas*, assim como do termo *determinações*, ressaltado logo antes, devem ser compreendidas de modo peculiar. A utilização delas é constante por parte do próprio Weber para indicar a impossibilidade de alcance e de explicação de um objeto, de um fenômeno ou da realidade em si mesmos: “O compreensível nele é, portanto, sua referência à *ação* humana, seja como ‘meio’ seja como ‘fim’ concebido pelo agente ou pelos agentes e que orienta suas ações. (...) Alheios ao sentido permanecem, ao contrário, todos os processos ou estados – animados, inanimados, extra-humanos e humanos – que não tenham um conteúdo de sentido ‘subjetivo’, na medida em que *não* entrem em relações com a ação como ‘meios’ ou ‘fins’, mas representem apenas a ocasião, o estímulo ou o obstáculo a ela” (Weber, 2004, p. 5, grifos da edição original).

precisamente porque revela relações tornadas *importantes* para nós graças à sua vinculação a idéias de valor (Weber, 2008, p. 92, grifos da edição original)<sup>33</sup>.

Em Marx, ao contrário, repetindo o que já sinalizamos, o valor tem caráter objetivo – que se mantém, segundo pontuamos, em suas manifestações extra-econômicas. Contudo, valendo-nos do exposto e também do que já elucidamos no item anterior, cabe definir ao certo tal proposição, para que, em oposição à visão dos autores anteriores, não creditemos de imediato a Marx um objetivismo axiológico – para o qual uma das teses fundamentais é “a independência dos valores com respeito a todo sujeito” (Vázquez, 2001, p. 144). De antemão, vale colocar que, em Marx, os valores nem se reduzem aos sujeitos, nem existem em um mundo de objetos independentes dos primeiros – em consonância à sua vinculação à base da atividade humana. Vejamos.

Com o trabalho, natureza e homem, conforme já elucidamos, entram numa relação ativa e, deixando aquela – como também já afirmamos – de ser um elemento inerte para o homem, há, então, a emergência de *vida significativa* (cf. Mészáros, 2007, p. 34) para os indivíduos. Dito de outro modo, a atividade prática abre ao homem que a executa a escolha entre possibilidades, entre muitos caminhos que podem vir a ser concretizados ou não com esta e por meio da posição de finalidade intrínseca a tal atividade prática. Neste pôr teleológico, nesta objetivação, é necessariamente efetivada, portanto, uma *decisão alternativa*, que afirma e reitera alguns caminhos e que, ao mesmo tempo, exclui e nega outros.

---

<sup>33</sup> Embora não seja nosso objetivo principal marcarmos extensamente as diferenças entre as posições de Marx e de Weber – também não teríamos competência para fazê-lo – e nem o momento de nos aprofundarmos em um aspecto sobre o qual nos deteremos mais adiante, convém pontuar que, apesar de termos tratado a distinção acerca do valor em termos da ancoragem ou não na realidade objetiva, também tem grande importância na conformação de tal distinção o modo como os autores concebem a mencionada manifestação, no e através do valor, de aspectos que vão para além do indivíduo restrito. Não nos ocuparemos da posição de Weber, mas podemos dizer que o fato de Marx perceber e explicar esse “ir além” através de particularidades que fazem a “mediação entre os homens singulares e a sociedade” (Lukács, 1978, p. 93) já o distancia muito das proposições weberianas – embora uma leitura imediata possa, equivocada e/ou grosseiramente, aproximá-los a partir da comum defesa da existência de uma escolha por parte dos indivíduos. Sem podermos, por ora, escrever mais sobre isso (sob o risco de desviarmos a ordem de nossa exposição), ressaltamos a importância, todavia, de que essa observação se mantenha viva durante a leitura do texto, quando poderemos, no quinto capítulo, tecer algumas palavras acerca das mediações particulares defendidas por Marx – visando, sobretudo, suas conseqüências na dinâmica do fenômeno ideológico.

Assim sendo, o “fenômeno originário” não consiste na simples escolha entre duas possibilidades (...), mas na escolha entre o que possui e o que não possui valor, eventualmente (em estágios superiores) entre duas espécies diversas de valores, entre complexos de valores, precisamente porque não se escolhe entre objetos de maneira biologicamente determinada, numa definição estática, mas ao contrário, resolve-se em termos práticos, ativos, se e como determinadas objetivações podem vir a ser realizadas (Lukács, 1981b, p. 16-17).

De acordo com o exposto por Lukács, vemos que a finalidade posta pelo sujeito é – e o é necessariamente – moldada por um dado valor. À medida que a decisão alternativa humana deve ter um caráter concreto, relacionado a uma situação então vigente, é necessário um valor que se coloque como mediação fundamental de tal decisão alternativa humana, e, então, o valor é “um momento importante do complexo fundamental do ser social que nós chamamos de práxis” (Lukács, 2004, p. 148). Em outras palavras, o valor é necessário em função do “espaço” gerado inevitavelmente pela decisão alternativa, dando conteúdo à representação ideal prévia característica de todo ato humano e influenciando as escolhas tomadas pelos indivíduos frente às alternativas socialmente postas.

Por conseqüência, a confirmação de um dado valor não se dá somente por uma simples avaliação deste sujeito e sim pela confrontação com a realidade na qual interveio, no sentido de satisfação das necessidades que inicialmente o moveram e, em conseqüência, de conformação a uma realidade objetiva sobre ele preponderante. Assim, conforme claramente visto nos exemplos da mercadoria e seu duplo caráter – enquanto valor de uso e valor – e da substancialização do valor, não é o sujeito que atribui o valor, mas este, cujo ponto de partida encontra-se, de fato, nas próprias ações dos homens, é dado a partir de condições objetivas que adquirem relativa independência dos sujeitos em ação – no caso específico, é originado de uma relação social entre mercadorias<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Em nosso exemplo, mobilizamos aspectos da relação valor-trabalho, assim como fizemos ao inserirmos a temática valor, algumas páginas antes. Temos em conta que a relação entre valor e trabalho, na qual se erige o núcleo do modo de produção capitalista, apresenta peculiaridades próprias. Acreditamos, porém, que isso não invalida a aproximação entre esta específica manifestação e o valor enquanto interpretação, enquanto representação valorativa. Não é o caso aqui de estendermos os argumentos que sustentariam essa proposição, pois extrapolaríamos nossos objetivos. De modo geral, cabe somente colocar que o valor, entendido no sentido econômico, mantém-se enquanto construção objetiva, gerada a partir das condições materiais, em vinculação com a prática humana; além disso, pelas próprias colocações de Marx, vemos que o próprio valor

É possível, então, apontar nos valores determinações sociais sobre o agir humano, os quais, assim, têm traços e contornos múltiplos em função da própria diversidade da ação humana – de acordo com Heller (2008, p. 19): “A explicitação dos valores, portanto, produz-se em esferas heterogêneas”. Com isso, pode-se afirmar que sua origem está diretamente associada ao desenvolvimento da sociedade e, com a maior sociabilidade, passam a ter “uma influência nada desprezível e cada vez mais intensa” (Lessa, 2002, p. 134):

É o valor que dá à sua realização as determinações que lhe são próprias, não o contrário. No entanto, isto não deve ser entendido no sentido de que a realização possa ser “deduzida” idealmente do valor, que a realização seria simplesmente o seu “produto laborativo” humano. As alternativas são fundamentos insuprimíveis da práxis humano-social e somente de modo abstrato, nunca realmente, podem ser separadas da decisão do indivíduo. No entanto, o significado que esta resolução das alternativas assume para o ser social depende do valor, ou melhor, do complexo concreto de possibilidades reais de reagir praticamente à problematidade de um *hic et nunc* [aqui e agora] histórico-social (Lukács, 2004, p. 149, acréscimo nosso).

Nesta passagem, Lukács sintetiza os pontos importantes para a análise que já foi até aqui feita e sinaliza elementos importantes para nos aprofundarmos. Por ora, porém, nessa abordagem inicial cabe retermos que, absolutamente inseparáveis da prática humana, os valores “são partes moventes e movidas da totalidade do desenvolvimento social” (Lukács, 2004, p. 151). Ou seja, eles são frutos da emergência do ser social e, ao mesmo tempo, revelam seus princípios estruturadores. Dito de modo mais simples, constituem e são constituídos pela finalidade contida em todo ato humano, de modo que são uma categoria *especificamente social*, característica do homem histórico-social e de sua atividade prática. Segundo sintetiza Vázquez (2001, p. 147):

---

(econômico) passa a ser o principal Valor (finalidade), guia da prática humana, ao capitalismo (cf. Duayer, 2011, p. 20). Assim, é esclarecido o sentido rico de valor proposto por Marx em *O capital*, que abarca a existência objetiva deste elemento e, ao mesmo tempo, as conseqüências no plano da subjetividade, na consciência dos indivíduos viventes nas formações sociais capitalistas.

Os valores, em suma, não existem em si e por si independentemente dos objetos reais – cujas propriedades objetivas se apresentam então como propriedades valiosas (isto é, humanas, sociais) –, nem tampouco independentemente da relação com o sujeito (o homem social). Existem assim objetivamente, isto é, com uma objetividade social. Os valores, por conseguinte, existem unicamente em *um* mundo social; isto é, *pelo* homem e *para* o homem (grifos da edição original).

Se como coloca Vázquez, devemos atentar ao mundo social, pensemos agora no desenrolar e na articulação dos elementos que até aqui caracterizamos de maneira mais geral – a saber: trabalho, consciência, valores – no âmbito do desenvolvimento social como um todo, para que possamos, então, iluminar o que concerne à ideologia.

### Capítulo III

## Caracterização geral da ideologia

No capítulo anterior, tratamos de alguns aspectos relevantes para a compreensão da ideologia nos marcos da teoria marxiana; estes, conforme apontamos, apresentam-se como fundamentos que, segundo acreditamos, auxiliam no desvendamento deste *enigma*. Ou seja, esclarecidas essas bases, é possível partir para a elucidação das mediações que levam à aceção do fenômeno ideológico. Precisamente, internamente ao edifício teórico marxiano, encontramos no trabalho o fundamento da vida social e, com ele e por ele, o advento da consciência e a relevância do elemento subjetivo, juntamente com sua relação com a objetividade. Identificamos e ressaltamos também o que denominamos valor, entendido como constituído e, ao mesmo tempo, constituinte da prática humana.

Contudo, no próprio desenvolvimento das proposições marxianas, vemos, igualmente, que categorias simples, como muitas das levantadas até aqui, expressões de determinações mais concretas da realidade que “coagula” inúmeros processos sócio-históricos, só ganham real sentido no relacionamento com categorias mais complexas, no erigir de uma totalidade, cuja configuração se apresenta de modo distinto ao longo do decorrer histórico (cf. Marx, 1997b; Marx, 2011b, p. 37-64; Marx e Engels, 2007).

Desse modo, nosso esforço em articular os elementos antes genericamente caracterizados no âmbito do desenvolvimento social não só se apresenta como válido, mas é antes e sobretudo indispensável. Somente assim poderemos visualizar a inserção do fenômeno ideológico que tanto buscamos aqui.

#### ***Produção, reprodução, complexos e totalidade***

Sinalizamos, no capítulo anterior, que o trabalho se configura a partir de uma posição teleológica posta pelo homem dotado de consciência, através de certos meios escolhidos para a obtenção de um dado fim. Cabe colocar, porém, que o mesmo meio utilizado para a obtenção de um objetivo pode, por sua vez, ser utilizado para outro fim específico, sem prejuízo de nenhuma das posições e das finalidades envolvidas, à medida que a ação do homem sobre o mundo que o circunda revela, mesmo que não conscientemente elucidada, a descoberta de uma relação de causa e efeito, uma espécie de

“enunciado”, que, assim, pode ser utilizada em distintas situações. Além disso, os fins obtidos terminam por constituírem-se numa cadeia, numa incessante busca e satisfação de necessidades:

O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material e este é, sem dúvida, um ato histórico (...).

O segundo ponto é que a satisfação dessa primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento de satisfação já adquirido conduzem a novas necessidades – e essa produção de novas necessidades constitui o primeiro ato histórico (Marx e Engels, 2007, p. 33).

É claro, portanto, que o trabalho não se restringe ao próprio ato laborativo em si. O surgimento incessante de necessidades e a igualmente incessante intervenção no mundo expõem que a produção não se apresenta como um momento isolado; ao contrário, a produção só existe enquanto processo contínuo, que sempre se coloca a si mesmo – pela própria necessidade de manutenção da humanidade viva. Conforme aponta Marx (1985b, p. 153):

Qualquer que seja a forma social do processo de produção, este tem de ser contínuo ou percorrer periodicamente, sempre de novo, as mesmas fases. Uma sociedade não pode parar de consumir, tampouco deixar de produzir. Considerado em sua permanente conexão e constante fluxo de sua renovação, todo processo social de produção é, portanto, ao mesmo tempo, processo de reprodução.

Assim, produzir é, necessariamente, reproduzir, de modo que a produção-reprodução – ou reprodução-produção – deve dar conta, sem dúvida, não só dos produtos requeridos para satisfação dos indivíduos, mas também deve ser capaz de preservar,

perpetuar e, quando necessário, inovar os meios, desenvolvidos e utilizados pela formação social, que possibilitam a própria produção-reprodução desta<sup>35</sup>.

O desenrolar da produção e da reprodução traz consigo dois aspectos, íntima e indissociavelmente interligados: por um lado, o desenvolvimento da base material e, por outro, o desenvolvimento do homem enquanto ser social e, concomitantemente, do homem como indivíduo, assim como a relação entre esses dois pólos.

Dito de outro modo, com o incremento da atividade produtiva, progressivamente afastam-se as barreiras naturais, na conformação do homem cada vez mais como ser social e, em complementação, cada vez menos suscetível aos seus instintos – como sinalizamos brevemente no capítulo II. Abre-se também espaço para que sejam despendidos menos tempo e energia humana no cumprimento dos requisitos básicos para que os homens estejam “em condições de viver para poder ‘fazer história’” (Marx e Engels, 2007, p. 33) – afinal, “para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais” (Idem, ibidem, p. 33). A produção, então, pode voltar-se para outros tipos de atividade, que não diretamente ligados a tais exigências mais imediatas, e desenvolver, em consequência, necessidades mais diversas. Não importa se tais necessidades últimas sejam de cunho distinto das necessidades que imediatamente se põem ao homem: para sua satisfação, devem ser mobilizados meios de produção e homens para deles lançarem mão, numa organização coletiva.

É assim que ganha sentido, finalmente, o que falamos anteriormente acerca do modo de produção – categoria, como já vimos, delineada por Marx e Engels n’*A ideologia alemã* e fundamental em todas as suas reflexões a partir de então. Ou seja, a produção – que é, ao mesmo tempo, reprodução – não deve ser compreendida segundo moldes estritos de reprodução física, já que, pelo seu próprio caráter, não é possível que a atividade humana se esgote nela mesma. Com isso, o modo de produção

---

<sup>35</sup> “Depende exclusivamente da extensão do comércio se as forças produtivas obtidas numa localidade, sobretudo as invenções, perdem-se ou não para o desenvolvimento posterior. (...) No começo da história, toda invenção tinha de diariamente ser realizada de novo e em cada localidade, de forma independente. (...) Somente quando o intercâmbio torna-se intercâmbio mundial e tem por base a grande indústria, quando todas as nações são levadas à luta da concorrência, é que está assegurada a permanência das forças produtivas já alcançadas” (Marx e Engels, 2007, p. 55).

é, muito mais, uma forma determinada de sua atividade, uma forma determinada de exteriorizar sua vida, um determinado *modo de vida* desses indivíduos. Tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, pois, com sua produção, tanto com *o que* produzem como também com *o modo como* produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção (Marx e Engels, 2007, p. 87, grifos da edição original).

Enquanto modo de vida, o modo de produção, conforme exposto, agrega o *ato* de produzir com *o quê* se produz e também com *o modo* pelo qual se produz. Nesse sentido, nele se associam aspectos de reprodução imediata e aspectos que a estes não estão diretamente ligados, ou seja, aspectos de cunho preponderantemente social, cujo advento é, por sua vez, dado a partir dos primeiros e em meio a homens já socializados.

Mais precisamente, a produção, cujo cerne é a atividade humana caracteristicamente em expansão para além de si, torna-se cada vez mais produção diversificada, em termos de produtos produzidos e em termos de meios utilizados para tal. Do mesmo modo, também ela agrega progressivamente mais homens, aos quais é possível dedicar-se a distintas ocupações, tarefas e atividades. Ainda n' *A ideologia alemã*, Marx e Engels elucidam, de maneira mais genérica, a constituição da sociedade a partir do incremento da produção. Algumas páginas são tecidas para mostrar que, nas respectivas progressões dos modos de produção tribal, antigo, feudal e capitalista – assim como na passagem de um modo de produção para o outro –, o lugar central é detido pelo aumento das chamadas forças produtivas (cf. Marx e Engels, 2007, p. 89-92)<sup>36</sup>.

Entrementes, com essas forças produtivas, constituem-se relações de propriedade e relações jurídicas específicas, uma divisão do trabalho, uma dada organização política etc. – ou seja, relações de produção<sup>37</sup>, pelas quais ocorre o próprio desenrolar da produção

---

<sup>36</sup> Como uma observação, que não modifica a idéia que procuramos por ora transmitir, vale colocar que na obra *Para a crítica da economia política*, Marx (1982) apresenta outra sequência para os modos de produção, substituindo o modo de produção tribal pelo modo de produção asiático – o qual foi alvo de grandes polêmicas (cf. Lukács, 1981a).

<sup>37</sup> N' *A ideologia alemã*, não encontramos o termo *relações de produção* e sim o termo *intercâmbio*. Neste momento da produção teórica de Marx, *intercâmbio* apresenta-se de forma bastante ampla e difusa, ganhando uma maior determinação posteriormente, nas obras consideradas “de maturidade”, enquanto *relações de produção*. No entanto, é interessante notar, que, em função do maior amadurecimento de Marx no período de

material e que mantêm correspondência com ela. O esforço de Marx e Engels, n’A *ideologia alemã*, é expor, de maneira sistemática, que o movimento da história se dá através da interação entre as referidas forças produtivas e as relações de produção – proposição essa que dá base, assim, para seus estudos posteriores acerca do modo de produção capitalista<sup>38</sup>.

Para esta pesquisa, o que interessa extrair a partir disso, por ora, é que à base material necessariamente se vinculam outros elementos, como momentos da produção em específico, como criações teóricas e/ou como formas de consciência, emergentes por meio desta própria base, atuantes sobre ela e influentes no seu próprio desenvolvimento – em suma, estes elementos conformam-se, como expõe Marx (1982, p. 25), numa superestrutura que sobre a base material se levanta. À medida que, na sua consolidação, cada um dos elementos de tal superestrutura erige uma relação específica com a base da qual adveio e constitui internamente a si uma dinâmica específica, podemos chamá-los, como o faz Lukács (1981a), *complexos*. A nenhum desses complexos é dada a prerrogativa de independência da referida base material, de modo que sua história e seu desenvolvimento devem a ela ser conectados. Isso não invalida a retroação à qual nos referimos: ao contrário, a própria compreensão do movimento histórico e/ou de uma dada formação social só é possibilitada na consideração da base material e da autonomia relativa dos complexos que a compõem.

---

então, as categorias já são inicialmente delineadas n’A *ideologia alemã*, não tendo seu significado, no caso desta categoria específica – e também de outras –, modificado.

Convém sublinhar que o reconhecimento de uma mudança ou mesmo de uma evolução no pensamento de Marx – no sentido de maior complexificação – não significa um endosso, de nossa parte, da cisão entre “jovem Marx” e “Marx maduro”, enxergando a obra do primeiro carregada de resquícios idealistas, abandonados, por sua vez, na produção teórica do segundo. Como viemos colocando ao longo de nossa exposição, as proposições desenvolvidas por Marx em sua juventude foram de fundamental importância para o desenvolvimento de todo o seu pensamento, enquanto elementos basilares, e foram retomadas em obras posteriores. Ainda que os termos não fossem exatamente os mesmos, o cerne de sua proposta intelectual e de seu sistema teórico já se inicia nos primórdios de sua crítica a Hegel (em particular), ao idealismo alemão (como um todo) e aos economistas políticos, a qual serviu, então, de “veículo para o desenvolvimento das idéias próprias de Marx sobre uma grande variedade de problemas intimamente relacionados entre si” (Mészáros, 2006, p. 94).

<sup>38</sup> Essa informação é relevante, pois como se sabe, os textos que constituem *A ideologia alemã* só foram publicados postumamente. Cabe também colocar que tais estudos cujo objeto privilegiado é o modo de produção capitalista são, notadamente, *A miséria da filosofia* (de 1847) e *O capital* (cujo primeiro volume foi publicado em 1867).

O fundamento disso está no fato de que a atividade humana, ou o trabalho, é um ato que tem na consciência o componente fundamental – algo que insistimos no capítulo anterior. Sendo assim, a base material, continuamente erigida pela ação dos homens, determina, de fato, todo o restante da vida social: é a partir da base constituída que emanam as questões que interpelam os homens agentes, os quais, tocados por elas, põem-se em movimento. Entretanto, as próprias questões que surgem são fruto das ações anteriormente empreendidas e que, no momento então considerado presente, se apresentam enquanto condições materiais vigentes:

em cada um dos seus estágios encontra-se um resultado material, uma soma de forças de produção, uma relação historicamente estabelecida com a natureza e que os indivíduos estabelecem uns com os outros; relação que cada geração recebe da geração passada, uma massa de forças produtivas, capitais e circunstâncias que, embora seja, por um lado, modificada pela nova geração, por outro lado prescreve a esta última suas próprias condições de vida e lhe confere um desenvolvimento determinado, um caráter especial (Marx e Engels, 2007, p. 43).

Vemos, portanto, que a ação dos homens, concretizada numa posição teleológica guiada por um valor, é crucial para o rumo da história. Ao proferir a célebre frase: “Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem” (Marx, 1997a, p. 21), Marx nada mais faz do que equalizar esta determinação da base material que, sem deixar de ser determinante, ou talvez justamente por sê-lo, abre espaço para a intervenção dos homens – algo que também expressa a citação anterior<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> Acreditamos que, com isso, está excluída qualquer perspectiva de teleologia *no movimento histórico*. Em todo caso, vale expor que, falando da obra que escreveram em conjunto em 1848, Marx e Engels (1998, p. 71) afirmam: “Segundo o próprio *Manifesto*, a aplicação prática dos princípios dependerá, em todos os lugares e em todas as épocas, das condições históricas vigentes”, de modo que, de acordo com Engels, “Para o triunfo decisivo as idéias formuladas pelo *Manifesto*, Marx dependia unicamente do *desenvolvimento intelectual da classe operária*, o qual deveria resultar da unidade da ação e da discussão. *Os acontecimentos e as vicissitudes da luta contra o capital, as derrotas maiores que as vitórias*, poderiam apenas mostrar aos combatentes a insuficiência de todas as panacéias em que acreditavam, fazendo-os compreender melhor as verdadeiras condições da emancipação da classe operária” (Idem *ibidem*, p. 76, grifos nossos). Cabe sublinhar o anterior argumento para o fato de que, mesmo as ações dos homens tendo caráter teleológico, não é por isso atribuído ao movimento histórico o mesmo caráter: como vimos há pouco, estas ações impingem na realidade um certo objetivo, mas, estando este concretizado, o mesmo passa a compor o

Os complexos atuantes na vida social são constituídos pelas ações dos homens e, com isso, sua influência nesta torna-se plenamente compreensível. O fato de que, com o desenvolvimento da formação social, as próprias ações e decisões também são, grosso modo, constituídas e conformadas pelos complexos sociais em nada modifica o que acabamos de esclarecer – já que, afirmemos mais uma vez, ações e decisões posteriormente podem se configurar como condições a exercerem pressão sobre os homens<sup>40</sup>.

Ao falarmos sobre os complexos, apontamos que os mesmos apresentam uma dinâmica particular e respectiva. Para sua compreensão, porém, não é possível que nos restrinjamos somente a esta última. Ao contrário, a própria dinâmica de um determinado complexo só se torna apreensível na medida em que consideramos que sua ação não é isolada. Dito de outro modo, a emergência e a ascensão de um deles, como fruto da articulação da base econômica com as ações dos homens – para a própria efetivação destas últimas –, relaciona-se com a produção, mas, igualmente, com os outros complexos então presentes na vida social. Nesse sentido, os complexos exercem influência entre si e sobre a base material da qual advieram, de modo que a formação social passa a ser então compreendida como uma totalidade na qual interagem tais complexos.

Ao ter seu ponto de apoio na atividade dos homens, a própria totalidade social é engendrada historicamente e seu desenho é, assim, influenciado pela atuação de todos os complexos existentes. Para além disso, porém, a totalidade congrega, unitariamente, as interações, muitas vezes contraditórias, existentes a partir da atuação dos mais diversos complexos e, por isso, como cenário no qual estes se desenvolvem, termina não só por ser desenhada pelos mesmos, mas por ditar e ressoar no próprio movimento de cada um deles – e isso cada vez mais quanto maior for o grau de socialização da formação social em debate. Já apontava Marx (1982, p. 14):

Se a distribuição sofre uma modificação, modifica-se também a produção; com a concentração de capital, ocorre uma distribuição diferente da população na

---

campo das condições objetivas vigentes, as quais são submetidas a uma dinâmica de causalidade – e não teleologia – e, reciprocamente, retroagem sobre os homens que as criaram.

<sup>40</sup> À medida que nosso objetivo, com esta pesquisa, é fazer apontamentos acerca do modo como a ideologia torna-se atuante na vida social, através da conformação das ações dos homens, esperamos poder fazer entender um pouco mais claramente esta proposição.

cidade e no campo etc. Enfim, as necessidades do consumo determinam a produção. Uma *reciprocidade de ação ocorre entre os diferentes momentos*. Este é o caso para *qualquer todo orgânico* (grifos nossos).

Produção, consumo, distribuição e troca/circulação não podem ser compreendidos separadamente (cf. Marx, 1982; Marx, 1997b; Marx, 2011b); a eles devem ser aliadas, ainda, a ação do Estado, a influência da religião, da moral, da filosofia etc., apresentando a constituição da “coisa” (Marx e Engels, 2007, p. 42) na ação interdependente entre esses diferentes aspectos. Conforme nos explicita Lukács (1979, p. 22), Marx “parte sempre da totalidade do ser social e volta sempre a desembocar nessa totalidade”.

Com isso, não se tem invalidado, porém, o fato de que o momento fundamental é a produção. Não é sem propósito insistir, mais uma vez, que a produção gera as condições objetivas presentes para uma formação social, nas quais os homens fazem a história; que a partir dela surgem as criações materiais e espirituais humanas e que, sem ela, mesmo a vida social não seria possível.

A consideração veemente deste aspecto não está em oposição com o que discorreremos acerca da compreensão de um dado complexo somente a partir da perspectiva de totalidade – já sinalizada longinquamente, no capítulo I. Pelo que foi desenvolvido, é possível compreender agora mais claramente que, na conformação do movimento histórico-social, a produção-reprodução, como momento fundamental, só se coloca, de modo concreto, ligada aos inúmeros elementos, como momentos da produção, por ela mesma gerada, de forma que a totalidade, a expressar as relações que existem entre os complexos sociais, é o modo constitutivo de uma formação social – e, por isso mesmo, somente uma perspectiva de totalidade expressaria tais relações. Consequentemente, para a apreensão de uma formação social, é preciso ter em conta a determinação fundamental da economia – entendida como nada mais que *unidade histórica de produção* – e, ao mesmo tempo, o papel que a unidade e a interação contraditórias e carregadas de mediações dos complexos então atuantes exerce a partir do mover-se daquela.

Afirmamos que devemos compreender a produção-reprodução social através da mediação fundamental da atividade humana, na conseqüente contribuição de inúmeras outras mediações com ela geradas, em função de a produção expandir-se “tanto a si mesma,

na determinação antitética da produção, como se alastra[r] aos demais momentos” (Marx, 1982, p. 13, acréscimo nosso). Assim, como acrescenta, “O processo começa sempre de novo a partir dela” (Idem, ibidem, p. 13) e neste eterno iniciar a partir da produção é que os referidos complexos desenvolvem sua incontestada contribuição. A manifestação de tal contribuição é, sem qualquer reducionismo a uma determinação unilateral pela base material, somente possível então em meio à totalidade, na qual cada complexo “ganha” e exerce uma específica função social – que, como veremos, é crucial para sua caracterização enquanto complexo social, em especial no caso da ideologia.

### ***O lugar da ideologia***

A partir do que expusemos até aqui, podemos concluir que os produtos formulados pela consciência humana, consubstanciados no que são denominados complexos, têm peso fundamental para os movimentos do ser social (cf. Vaisman, 1989, p. 436).

Ao longo de suas obras, Marx abordou, de maneira direta e indireta, diversos desses complexos – como o Estado, a filosofia, a religião, entre outros. Interessa-nos aqui analisar o que é entendido como ideologia, apresentando aspectos concernentes à sua própria caracterização e, por conseguinte, logrando equacionar a sua específica influência para o movimento do ser social.

Na análise de cada complexo, Marx sempre ressaltou, como não podia deixar de ser, a determinação material que lhes é característica. Com a ideologia não seria diferente: é constante em seus escritos (individuais ou em parceria com Engels) a proposição de que as representações, opiniões, idéias etc. – ou, em suma, a consciência – são determinadas pela vida material. Com isso, o movimento das formas ideológicas deve ser distinguido do movimento das condições econômicas, mas guarda com ele vínculo insuprimível.

No entanto, como aponta Genro Filho (1986, p. 3), afirmar que a ideologia não explica a realidade social, mas que, ao contrário, “é aquela que deve ser ‘explicada’ pela realidade não acrescenta nada sobre a natureza da própria ideologia”. Nesse sentido, para além de sublinhar sua determinação pela base material, é preciso elucidar sua especificidade enquanto elaboração teórica, enquanto forma de consciência e de representação.

A primeira observação a fazer a partir daí é, então, sublinhar que a produção é sempre *produção social*. Recordando o que logo acima apontamos, à tal produção cabe a construção de outros momentos que a ela se ligam, como consumo, distribuição e circulação, uma divisão social etc. – ou seja, específicas relações de produção, equivalentes ao grau de produção vigente. Sendo, então, intrinsecamente social e, numa tendência a cada vez mais sê-lo, é impossível que, com isso, não se façam presentes na produção e, por conseguinte, na formação social interferências de interesses humano-societários – muitas vezes bastante divergentes entre si.

É com tais interferências que emergem e se apresentam questões, conflitos e impasses que não estão circunscritos somente pela determinação natural, biológica. À medida que extrapolam esta determinação, tais questões, conflitos e impasses só se apresentam no plano coletivo e social, complementarmente, para o homem na condição de humano – aquele cada vez mais entendido como ser social e cada vez menos sujeito a instintos. Com o advento de tais questões, conflitos e impasses, além disso, passa a ser mais “palpável”, ainda que não necessariamente de maneira explícita, a influência da intervenção humana na conformação e nos rumos tomados pela formação social como um todo.

À ideologia, então, cabe a incidência nesses problemas que só são colocados socialmente. Mais precisamente, acreditamos que a ideologia atinge os momentos que caracterizam a formação social enquanto *atividade de uma coletividade historicamente organizada*, nos quais se faz mais agudo o fato de que tal formação social move-se e tem seus contornos definidos a partir das ações dos indivíduos que a compõem. Para isso, ela configura-se como uma elaboração teórico-espiritual específica, onde se representam variados aspectos necessários para a vida dos homens em sociedade. Essas representações, segundo precisam Marx e Engels (2007, p. 93),

são representações, seja sobre sua relação com a natureza, seja sobre suas relações entre si ou sobre sua própria condição natural (...). É claro que, em todos esses casos, *essas representações são uma expressão consciente – real ou ilusória – de suas verdadeiras relações e atividades, de sua produção, de seu intercâmbio, de sua organização social e política* (grifo nosso).

Relativas às relações dos homens consigo próprio, com outros homens e com o ambiente que os cercam, “A ideologia está colocada na esfera da produção intelectual e reflexiva acerca da própria existência humana” (Ranieri, 2002-2003, p. 22). Com tal conteúdo, as representações ideológicas carregam a pretensão de influenciar a vivência social, de modo que seu norte, então, é a produção enquanto um ato social e coletivo.

Se a ascensão dos referidos conflitos, questões e impasses que estão além da determinação natural tem ressonância no campo da produção e a ideologia fundamenta-se justamente nessa ressonância, podemos afirmar que as formas ideológicas se apresentam enquanto um elemento regulador, pelas quais se expressa o caráter coletivo de uma tal formação social e com as quais se busca afirmá-lo, conformando seus moldes. Segundo esclarece Marx (1982, p. 25):

é necessário distinguir sempre entre a transformação material das condições econômicas de produção, que pode ser objeto de rigorosa verificação da ciência natural, e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas pelas quais os homens tomam consciência desse conflito e o conduzem até o fim (grifo nosso).

A partir disso, podemos dizer que o alvo da ideologia são estes conflitos de cunho social, caracterizados em sentido amplo, a partir da colocação dos interesses humano-societários aos quais já fizemos referência. Assim, conforme sintetiza Mészáros (2008), a ideologia é a *consciência prática do conflito social*. No adjetivo *prática* encontra-se o acento desta caracterização e sobre ele devemos, como o faremos mais à frente, deitar o nosso olhar. Por ora, entretanto, vale ressaltar que a reflexão e a posterior teorização em termos ideológicos – expressas como uma forma, um certo “tipo” de consciência – são, acima de tudo, resultados da complexidade social<sup>41</sup>.

Dito de outro modo, a ideologia emerge em razão de uma necessidade posta pela estrutura reprodutiva da sociedade e sua racionalidade deve ser compreendida,

---

<sup>41</sup> O modo como tal reflexão-teorização articula-se, enquanto um ato de responder, buscaremos explorar mais adiante em nosso texto.

fundamentalmente, nas fronteiras das limitações objetivas que com tal necessidade se apresentam:

Os problemas de ideologia, sejam eles grandes ou pequenos, não podem ser resolvidos *dentro* da própria ideologia. Tanto os aspectos problemáticos quanto as características positivas da ideologia encontram sua explicação racional nas exigências objetivas do processo de reprodução social, de que a própria ideologia é um elemento orgânico (Mészáros, 2004, p. 472, grifo da edição original).

Sem dúvida, isso não implica em um determinismo da parte de Marx – e, no caso, também da parte do autor em questão, que tece seus comentários a partir das proposições marxianas. Já afirmamos que a produção abre o espaço possível à ação humana, às perguntas que podem, por ventura, surgir para uma formação social. Com isso, o desenvolvimento histórico não tem um caminho pré-determinado, tendo seus rumos totalmente influenciados pela intervenção dos indivíduos<sup>42</sup>.

Refletindo, a partir disso, a questão dos complexos – e, particularmente, da ideologia –, é possível então inferir que estes são somente a concretização de *tendências* apresentadas pela formação social. Esta assoma os caminhos que podem ser seguidos; na efetivação de um deles, uma nova situação histórica é desenhada e, logo, novos caminhos são então postos para uma possível efetivação. Inseridos nesse ciclo, como parte, ainda, de uma totalidade unificadora de ações, relações e mediações, os complexos em nada são necessária e/ou mecanicamente condicionados: ao contrário, os mesmos são relativamente autônomos – e isso na justa medida em que deitam raízes nas *possibilidades* socialmente existentes e que, igualmente, consubstanciam as ações humanas.

Acerca disso, é interessante utilizar um exemplo dado pelo próprio Marx. Em certos momentos, é possível que a consciência pareça mais avançada que as relações de produção

---

<sup>42</sup> Ao nível de abstração no qual nos encontramos, clamaremos pelos indivíduos sem mencionar as determinações que lhes são características. Contudo, convém, no momento, novamente retomar uma observação feita no capítulo II – mais precisamente na nota 33 –, ratificando a indicação de que ela seja mantida viva ao longo da leitura, até que possamos melhor elucidá-la: os homens singulares só agem em meio às integrações sociais maiores a partir das diversas mediações particulares que os conformam. Cientes de que talvez isso não esclareça muita coisa, coloquemos que um exemplo de uma mediação particular é a classe social.

então vigentes – a prova disso é que, muitas vezes, reivindicam-se idéias de períodos anteriores para a justificação de uma luta, uma teoria etc. então presentes (cf. Marx e Engels, 2007, p. 69). E isso acontece em função do fato de que algumas possibilidades, ao invés de permanecerem como meras possibilidades, tornam-se, por meio da ação dos homens, realidade. Contudo, o “fiel da balança” permanece o próprio desenvolvimento da estrutura sócio-econômica – que, suscetível às intervenções humanas, é dotado então de caráter desigual: “A existência de idéias revolucionárias numa determinada época pressupõe desde já a existência de uma classe revolucionária” (Marx e Engels, 2007, p. 48).

Posto isso, vemos que, para a avaliação do fenômeno ideológico, devemos ter em mente a constante articulação dos dois aspectos que até aqui levantamos, de caráter respectivamente amplo e restrito, a saber: sua determinação pela base material – “o que quer dizer que o *ser* da ideologia é determinado pela sua produção, que ele é e não pode ser senão social” (Vaisman, 2009, p. 93, grifo da edição original)<sup>43</sup> – e sua inserção nos conflitos que afligem a formação social. Segundo Vaisman (1989, p. 420), devemos compreender tais acepções ampla e restrita, as quais são, por sua vez, distintas *analiticamente*, “como dimensões, estados ou momentos de um mesmo fenômeno” – isto é, como aspectos que, passíveis de serem separados quando estudados, devem ser compreendidos, contudo, na sua articulação real.

Desse modo, podemos concluir, nesse primeiro momento, que a investigação do fenômeno ideológico se põe como um processo em movimento e que, por ser a produção econômica – encarnação do trabalho – a base ontológica da ideologia, está essa última sujeita às mais diversas contradições do movimento do ser social.

### ***Ideologia como projeto***

É patente, pela primeira caracterização delineada, a amplitude do fenômeno ideológico, devido à sua vinculação à base produtiva ou à base do trabalho. Ao apontarmos tal vinculação, observamos que à ideologia cabe a intervenção no que compreendemos como momentos de conflito caracteristicamente social. Em outras palavras, com a crescente influência de interesses humano-societários, temos a emergência de questões que, postas

---

<sup>43</sup> Tradução livre do original francês: “ce qui veut dire que l’être de l’idéologie est déterminé par sa production, qu’il est et qu’il ne peut qu’être social”.

somente pela sociedade e no âmbito da mesma, dizem respeito, no limite, ao modo como a sociedade e os indivíduos que a compõem vão se organizar, em seu modo de vida. Essas questões, assim, podem ser compreendidas como conflitos, em sentido amplo, ainda que não estejam, para os indivíduos envolvidos, elucidados conscientemente desta forma. Do mesmo modo, pela denominação *conflito* não está determinada *a priori* a dimensão da questão socialmente posta – ou seja, podemos entender tanto problemas de nível mais imediato, que afligem mais direta e/ou pontualmente a formação social, quanto questões de caráter mais genérico, relativas a um âmbito mais existencial, do homem como ser humano.

A questão fundamental é que, com tais conflitos, desenha-se uma situação na qual é crucial a ação humana, para e na escolha de uma das possibilidades históricas abertas. Assim, a ideologia, representando – como vimos acima – elementos concernentes à vida dos homens em coletivo, apresenta-se como o *momento ideal* da ação dos mesmos (cf. Ranieri, 2002-2003; Vaisman, 2009). Nesse sentido, ela põe-se como o momento de tomada de consciência<sup>44</sup> de uma dada situação e, por isso, operacionaliza e equaliza a ação a ser então empreendida. Por meio de tal ação, visa-se, obviamente, a resolução do conflito originado a partir do arranjo social, de modo que esta elaboração ideal efetivada pela ideologia não tem um caráter puramente ideal – e assim deve o ser para, de fato, funcionar como ideologia.

À medida que, porém, não estamos mais tratando de um processo estritamente empírico – e sim de produtos daí advindos, de caráter espiritual, localizados no âmbito da consciência –, vemos que sua incidência deve dar-se em um “alvo” peculiar – qual seja: o próprio comportamento dos homens, os quais são os portadores das ações e das atitudes que vêm a constituir a formação social então em questão e atribuir os moldes desta. Conforme sintetiza Lukács (1981c, p. 25), há, com a necessidade de influenciar os rumos a serem tomados coletivamente, “todo um campo de reações desejadas (ou não desejadas) em relação a fatos, situações, obrigações, etc. sociais” e, com isso, podemos dizer que, de certo modo, à ideologia cabe a formação da própria subjetividade humana. Contudo, esse aspecto

---

<sup>44</sup> Ao falarmos em *tomada de consciência*, temos em mente o que desenvolvemos no capítulo II e que aqui retomamos, a saber: a mediação indispensável da consciência para a intervenção na realidade objetiva. Como esclareceremos mais à frente, no caso do fenômeno ideológico, isso não significa, de forma alguma, a necessidade de que a representação previamente construída, no âmbito da ideologia, esteja gnosiologicamente em correspondência com o objeto/situação que busca apreender.

último não pode ser considerado isoladamente, como dizendo respeito somente à formação de uma dada individualidade por si só.

Para esclarecer isso, relembremos um pouco o que já abordamos e esclareçamos outros aspectos concernentes à ideologia.

Como já pontuamos, é pela atividade dos homens, suas ações e atitudes que são delineados os moldes da(s) formação(ões) social(is). Com isso, ainda que tais ações venham, posteriormente, constituir-se enquanto condições objetivas as quais não controlam totalmente e em meio às quais devem então agir, não temos apagado o fato de que a história é por eles construída. Desse modo, o agir humano traz consigo necessariamente – mesmo que de forma não intencional ou consciente – uma postura relativa à afirmação ou à negação da ordem social vigente, já que é a partir da ação dos homens que se efetiva a manutenção ou a mudança dos aspectos e do modo como se organiza a sociedade – embora isso envolva, sem dúvidas, diversas mediações.

Tendo em conta o acima exposto, coloquemos o seguinte: se cabe à ideologia a inserção nos problemas práticos da sociedade, com vistas a atingir os momentos que a configuram enquanto coletividade organizada, é indissociável dela, então, o caráter de projeto – de um projeto para a formação social. Dito de outro modo, ao ser componente da prática humana, a ideologia contribui nos rumos para os quais caminham os homens internamente à totalidade social da qual fazem parte e a qual, como já sabemos, se constitui interligando organicamente complexos, mediações, relações etc. Com isso, ela é prenhe, de maneira inevitável, de certos objetivos que devem ser, expressamente ou não, por esses homens considerados, com ressonâncias, então, em diversos níveis da vida em sociedade. Acerca deste aspecto, sintetiza Tertulian (2008, p. 73): “a ideologia jamais é puro *reflexo*, mas um *projeto* e uma *justificação*” (grifos da edição original)<sup>45</sup>.

A partir da análise da história, Marx, em alguns escritos, diagnostica que, com o desenvolvimento da humanidade culminando na simplificação dos antagonismos de classe em duas classes em confronto direto (cf. Marx e Engels, 1998, p. 40-41), característico da

---

<sup>45</sup> Contudo, é preciso ter em conta que este caráter de projeto nem sempre aparece de modo claro nas ações humanas conformadas ideologicamente e nem sempre é consciente aos agentes que as empreendem. Sobre isso, deteremo-nos mais adiante.

época burguesa vigente, a contradição torna-se mais acentuada e mais patente<sup>46</sup>. Desse modo, torna-se indispensável que a estrutura social seja cada vez mais “assistida” pelos produtos teórico-espirituais humanos:

Compreensivelmente, o conflito mais fundamental na arena social refere-se à própria estrutura social que proporciona o quadro regulador das práticas produtivas e distributivas de qualquer sociedade específica. Exatamente por ser tão fundamental é que esse conflito não pode ser simplesmente deixado à mercê do mecanismo cego de embates insustentavelmente dissipadores e potencialmente letais. Na realidade, quanto menor for tal controle, maior será o risco de ocorrerem as calamidades implícitas no crescente poder de destruição à disposição dos antagonistas (Mészáros, 2004, p. 65).

O capital, em seu desenvolvimento, vai paulatinamente configurando-se enquanto um processo social total (cf. Marx, 1985a; Marx 1985b)<sup>47</sup> e, assim o sendo, controla os

---

<sup>46</sup> O desenvolvimento do capitalismo no século XX levou, sem dúvida, a uma grande estratificação social, que se mantém nas sociedades contemporâneas e que Marx, por sua vez, não poderia vislumbrar – embora já em sua obra reconhecesse, por diversos momentos, certos meandros na confrontação de classes, dados a partir da existência de segmentos intermediários (cf. Marx, 1997a). Não entraremos aqui – e nem temos capacidade de fazê-lo satisfatoriamente – na polêmica caracterização desta estratificação social, seus fundamentos ou sua eventual correlação à duplicidade da direção capitalista sobre o processo de trabalho (sobre tal duplicidade, ver Marx, 1985a, p. 257-266). Gostaríamos somente de comentar que, embora reconhecida a debilidade de se falar em “duas classes” na época atual, não necessariamente é invalidada, a nosso ver, a proposição acerca da acentuação do conflito. Para compreender isso, vale colocar, lembrando a Introdução desta dissertação, que o impulso imanente de autovalorização do capital ocasionou, no final deste mesmo século XX, a emergência de uma crise que, embora tenha uma ocorrência desigual, é – ou seja, ainda vigora – de escala global, em escala de tempo estendida e que não ocorre somente em uma esfera ou ramo da economia (cf. Mészáros, 2010, p. 69-70). Encerradas, com o advento desta crise, as capacidades civilizatórias do capital avistadas por Marx e Engels em *O manifesto comunista* (cf. Marx e Engels, 1998, p. 46-47), resta, então, a insuprimível tendência do capital em cada vez mais sobrepor-se brutalmente ao trabalho, para resguardar a extração de mais-valia e a taxa de lucro. Desse modo, se o enfrentamento não pode ser definido a partir de duas classes sociais somente – e as diferenciações internamente aos segmentos sociais demonstram isso –, ele pode ser compreendido, por sua vez, a partir de *dois projetos*, numa polarização posta na e pela própria gravidade da crise aludida, em termos econômicos, sociais, políticos, ambientais e, sobretudo, humanos. Não à toa, então, que estes projetos aludem às duas classes fundamentais do modo de produção capitalista, embora nem sempre os indivíduos que respectivamente os encampem (conscientemente ou não) possam ser diretamente relacionados a tais classes.

As conseqüências para a compreensão da ideologia atualmente são, sem dúvida, inegáveis. Contudo, não é momento – e, infelizmente, nem é possível neste trabalho – de discutirmos tal questão.

<sup>47</sup> Acreditamos que em toda a obra *O capital*, Marx dá demonstrações de como – e do porquê – o capital apresenta-se enquanto um processo social total. A esse respeito, ressaltamos somente uma breve passagem, para situar o leitor: “Do ponto de vista social, a classe trabalhadora é, portanto, mesmo fora do processo direto de trabalho, um acessório do capital, do mesmo modo que o instrumento morto de trabalho. Mesmo seu

indivíduos e todas as manifestações humanas, impondo àqueles e a estas seus parâmetros, mesmo que as referidas manifestações não se dêem nos cercos da produção diretamente e mesmo quando os indivíduos não se encontram em sua atividade laboral. Desse modo, os embates entre classes passam a fazer parte mais acentuadamente de todos os âmbitos da vida social.

É assim, finalmente, que se torna claro o aspecto de *luta* que Marx aponta como característico das ideologias em seu célebre Prefácio de 1859 de *Para a crítica da economia política* – por nós já aqui citado. À medida que se acirram as contradições, expõe-se mais claramente o fato de que as ações dos homens não existem por si só e isoladamente e que, através delas, são consolidadas certas tendências presentes no decurso histórico. A atividade humana, então, contribui *necessariamente* para a efetivação da mudança ou para a manutenção da ordem vigente – numa dimensão que só é possível precisar em cada caso específico. Esta contribuição é cada vez mais “sensível” e o corolário maior disso é que a ideologia, intencionando esta prática responsável pelo mover-se histórico, passa a expressar o intento das classes em disputa – e é uma forma de representação, então, da qual estas classes não podem abrir mão. Ou seja, “A ideologia, como forma específica de consciência social, é inseparável das *sociedades de classe*” (Mészáros, 2008, p. 9, grifo da edição original).

Não devemos compreender a partir de tais proposições, porém, que a ideologia se restringe à sociedade capitalista.

Sem dúvida, diversos aspectos característicos da ideologia revelam-se de modo mais eminente a partir do modo de produção capitalista. Contudo, viemos qualificando-a segundo sua constituição enquanto momento ideal da prática humana e segundo sua capacidade de intervenção em momentos caracteristicamente sociais da formação humana. Desse modo, a ideologia é um “episódio necessário da prática humana” (Ranieri, 2002-2003, p. 24) e sua emergência ditada pelo arranjo da estrutura social é somente possível por caracterizar-se a formação social enquanto uma coletividade organizada. Assim sendo, é plenamente possível o seu advento em sociedades anteriores à capitalista – e mesmo nas formações sociais primevas – pois já nesses momentos os homens configuram, em

---

consumo individual, dentro de certos limites, é apenas um momento do processo de reprodução do capital” (Marx, 1985b, p. 158).

parâmetros específicos, coletivamente sua atividade, o que abre a possibilidade de uma eventual ou mesmo necessária intervenção nos comportamentos individuais:

Desde que haja formação social, há ideologia – onde quer que haja ser social, há problemas a serem resolvidos, conflitos a serem dirimidos e respostas que visam sua solução, ficando a ideologia com a função de conscientização e operacionalização desse complexo (Idem, *ibidem*, p. 24).

O fato de que, no modo de produção capitalista, a ideologia ganhe contornos deveras mais complexos e também se apresente em diversas formas singulares não invalida este aspecto, na medida em que o foco aqui é o componente civilizatório que diz respeito ao fenômeno ideológico – ou seja, a exposição da contribuição da ideologia nos movimentos do ser social.

Com isso, podemos retornar ao ponto que deixamos em suspenso: a formação da subjetividade humana pela ideologia. Após apresentar a ideologia como um projeto, fica um pouco mais clara a afirmação, acima feita, de que tal formação da subjetividade não pode ser considerada isoladamente. Na verdade, não se trata de dar conta de aspectos estritamente psicológicos, relativos a comportamentos e processos mentais dos indivíduos tomados abstratamente. O foco da ideologia é compatibilizar a subjetividade humana com certas possibilidades objetivas abertas pelo desenvolvimento social, a fim de que se concretizem tendências que estão de acordo com alguns objetivos coletivos em questão. Formar a subjetividade, assim, não tem um sentido difuso. Ao contrário, neste empreendimento, está presente uma necessidade objetiva, que vincula a tal formação a contribuição necessária para o desenvolvimento de uma dada generalidade humana, para o desenvolvimento de um dado modo de ser social – ao mesmo tempo em que se forma segundo os parâmetros deste.

Este aspecto, relativo à relação entre a subjetividade individualmente formada e o gênero humano, é bastante relevante para esta pesquisa e deve ser melhor analisada. Entretanto, antes de fazê-lo – e para justamente poder fazê-lo – é necessário que elucidemos outros aspectos concernentes a esta caracterização geral que nos esforçamos para aqui traçar.

### ***O destaque dado à ideologia dominante***

Em diversos momentos, Marx faz referência ao que chama de ideologia dominante ou de idéias dominantes numa formação social, sobre as quais faz a seguinte observação já levantada no primeiro capítulo: “As idéias da classe dominante são, em cada época, as idéias dominantes, isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante” (Marx e Engels, 2007, p. 47). Acreditamos que a notabilidade que, em certas passagens de sua obra, tem a chamada ideologia dominante deve-se em muito ao objetivo de Marx de, como já apontamos, revelar e elucidar o completo desenvolvimento do modo de produção capitalista – semelhantemente ao que ocorre com a questão do valor. Contudo, do mesmo modo, também acreditamos que, considerando tal destaque, podemos extrair aspectos importantes para a compreensão da ideologia em geral.

Primeiramente, Marx deixa claro, como já se pôde ver, que essas idéias são vinculadas a uma classe específica, a saber: a classe dominante da formação social. Com isso, temos reiterado o que vínhamos afirmando acerca da emergência dos produtos teórico-espirituais pela estrutura produtiva, em função das necessidades requeridas para um tal arranjo social, e da impossibilidade de que tais produtos sejam considerados autonomamente. Como é sublinhado no *Manifesto*, também conjuntamente escrito com Engels:

Será preciso grande inteligência para compreender que, ao mudarem as relações de vida dos homens, as suas relações sociais, a sua existência social, mudam também as suas representações, as suas concepções e conceitos; numa palavra, muda a sua consciência?

Que demonstra a história das idéias senão que a produção intelectual se transforma com a produção material? (Marx e Engels, 1998, p. 56-57).

É importante colocar que os autores ressaltam, n’*A ideologia alemã*, que do mesmo modo que os indivíduos, ao não serem detentores dos meios de produção, estão submetidos economicamente à classe dominante, estão eles submetidos a ela do ponto de vista

intelectual e espiritual, pois lhes “faltam os meios da produção espiritual” (Marx e Engels, 2007, p. 47) – os quais pertencem, em correspondência aos meios de produção material, à referida classe dominante. Os membros desta classe, assim, controlam a produção e a distribuição das idéias presentes em seu tempo histórico. Logo à frente, ressaltaremos um aspecto importante da ideologia dominante, necessário para a sua compreensão. Mas, por ora, vamos nos deter na questão então levantada.

Acreditamos que, para além das interpretações simplistas feitas não só desse fragmento, mas de toda a obra *A ideologia alemã*, temos expressa, por meio do extrato acima, a presença de um componente fundamental para a dinâmica de atuação da ideologia. Este diz respeito a um aparato ou arsenal instrumental, institucional e/ou discursivo, que torna o impacto do fenômeno ideológico em meio à formação social exequível e através do qual muitas vezes ele se torna “visível” e atuante (cf. Mészáros, 2008, p. 8)<sup>48</sup>. Como exemplos de tal arsenal, é possível apontar o Estado e os lócus institucionais do poder, a mídia, o sistema educacional, entre muitos outros.

Avançando a partir daí, pontuemos que, em nossa interpretação, para a compreensão do modo como intervém a ideologia, é preciso pensar a atuação destes meios da produção espiritual em relação com aquilo que sinalizamos ser o cerne dos fenômenos ideológicos – a saber: sua existência enquanto uma arma para o combate de um conflito caracteristicamente social.

Isso posto, lembremos que, para o êxito desta tarefa, a ideologia, como uma representação, guia a atividade dos homens, de modo que seu próprio fundamento encontre-se nesta possibilidade, aberta pelo desenvolvimento social, de que os próprios homens – e suas atitudes – possam ser alvos de posições teleológicas. A ideologia, assim, tem sua ancoragem nas representações dos atos de exteriorização dos sujeitos (cf. Tertulian, 2008, p. 70) e seu caráter é, em síntese, antropocêntrico e antropomorfizante – no sentido de que se nutre de tais formulações cujo destino, em última instância, são os homens viventes. Em outras palavras, em sua peculiaridade como produto espiritual humano, a ideologia, como todos estes produtos, tem sua origem na atividade humana que constrói a produção social,

---

<sup>48</sup> Não compreendamos a partir disso que as formas institucionais/instrumentais ou que o discurso ideológico criam, por si mesmos, a(s) ideologia(s) vigente(s) numa formação social. Como já colocamos várias vezes neste texto, seu advento ocorre, fundamentalmente, em função do processo social reprodutivo.

mas, em seu desenvolvimento, deve manter “viva” sua correspondência à condição humana e aos atos concretos dos homens, sob pena de não lograr êxito<sup>49</sup>.

Devendo, então, ter associação direta com a existência humana, a ideologia requer, para sua compreensão, a consideração do cotidiano dos homens, que é, então, como expõe Tertulian (2008, p. 73), “zona seminal das construções ideológicas”. É no cotidiano, no agir imediato dos homens que surgem as reflexões e as teorizações que dão vida ao fenômeno ideológico e, do mesmo modo, é aí que elas se tornam operantes e socialmente relevantes, ao fundirem-se com a prática (cf. Lukács, 1981b, p. 62).

A relevância que, então, têm as formas institucionais, as formas instrumentais e o discurso ideológico – relevância maior conforme o desenvolvimento social e o acirramento das contradições – vem no esteio da necessidade de que sejam sempre consideradas as vivências compartilhadas pelos homens, à medida que tais instrumentos se colocam sempre em meio aos homens aos quais visam influenciar. Nesse sentido, o que Marx chama de meios da produção espiritual constituem-se como mediadores através dos quais são equalizadas diversas experiências individuais, buscando, por um lado, apreendê-las e, por outro – em complementaridade ao primeiro – dar sentido a elas, para que seja possível seu

---

<sup>49</sup> Para a compreensão deste aspecto peculiar à ideologia, convém a comparação com outro complexo humano, qual seja: a ciência. Para Marx, qualquer forma de conhecimento se origina e está radicada no processo de trabalho, existindo como meio necessário para a produção e reprodução da vida humana: “a ciência do homem é, portanto, propriamente, um produto da auto-atividade (...) prática do homem” (Marx, 2004, p. 157). Assim, mesmo os conhecimentos mais abstratos emanam, de acordo com as proposições marxianas, das possibilidades abertas pela produção-reprodução – e a Economia Política é um dos grandes exemplos disso. Relembremos que a intervenção sobre o mundo circundante exige ao homem a interposição de meios que, por sua vez, podem, como vimos, extrapolar um dado fim específico. Nesse sentido, quanto mais o homem trabalha e, conseqüentemente, avança no processo de trabalho, mais a consciência é capaz de abstrair corretamente os meios, incorporando conhecimento historicamente, na forma de conceitualização. Assim, podemos dizer que, enraizada na interposição de meios entre homem e natureza para a satisfação de necessidades, a cognição é a força motriz do conhecimento e é, claramente, vinculada à atividade humana. Seu “mecanismo”, contudo, é distinto do *modus operandi* da ideologia, pois se fundamenta na crescente ampliação e apropriação dos meios conhecidos ao homem, que busca, para a própria perpetuação de tais meios, os desvincular de sua origem em um ato humano concreto. Desse modo, sua vocação é desantropomorfizante, a partir de reflexos e representações que visam se enquadrar nos parâmetros de objetividade (cf. Tertulian, 2008; Lukács, 1981c).

Não é o local aqui para abordarmos as relações entre ciência e ideologia. Entretanto, gostaríamos de pontuar que o reconhecimento de que suas respectivas inserções no movimento do ser social são qualitativamente diferentes não deve levar à conclusão de que ciência e ideologia são opostas e inconciliáveis. A associação da ciência com critérios de objetividade não implica na armadilha da dicotomia entre verdade e falsidade, que muitas vezes associou a ciência à primeira e a ideologia à segunda. Como já afirmamos e como ainda afirmaremos mais algumas vezes, não são os critérios de verdade/falsidade ou critérios gnosiológicos que devem qualificar o fenômeno ideológico.

desenvolvimento como uma ação com vistas a uma realidade a ser influenciada, transformada.

Acerca da ideologia dominante, ponto de partida da discussão deste item, é preciso acrescentar que mais um aspecto a caracteriza, o qual prometemos mencionar por ser um aspecto de bastante relevância: o poder de mistificação. Do mesmo modo que avaliamos os meios da produção espiritual, acreditamos que tal poder deve igualmente ser visto na sua relação, coberta de inúmeras mediações, com a cotidianidade. Em outro momento de nossa exposição, buscaremos fornecer as chaves para que seja minimamente compreendida a relação fundamental que a ideologia – dominante ou não – e suas “ferramentas” devem guardar com a referida cotidianidade. No âmbito da caracterização geral onde nos encontramos, basta afirmar, por ora, que é por meio da mistificação, encobrindo os aspectos que constituem a vida social na ordem capitalista – no qual tem lugar também a investida desistoricizante empreendida por ela –, que a ideologia dominante possibilita que práticas e valores sejam endossados por indivíduos para os quais os mesmos são totalmente adversos em relação a seus interesses vitais (cf. Mészáros, 2008, p. 8). Em outras palavras, a ordem social capitalista baliza-se essencialmente na diferença e na espoliação, mas, em seu desenvolvimento, deve mantê-las obscurecidas, para que seja possível uma peculiar forma de extração de sobre-trabalho. Com isso, a mistificação é parte necessária na conformação de uma consciência e de uma prática que, dia-a-dia, diuturnamente, se submetam a e possibilitem esta específica forma de exploração – escondendo a exploração capitalista, mas também tendo sido utilizada por outras formas de exploração anteriores, como veremos mais à frente.

Ao pontuarmos o viés de mistificação e dominação – e a conseqüente subordinação empreendida – próprio da ideologia dominante, não endossamos a idéia de que a ideologia sempre concerne tais características. Afirmamos anteriormente a possibilidade de que a ideologia conduza tanto à manutenção quanto à mudança da ordem vigente; desse modo, não é critério determinante para traçarmos seu quadro geral seu caráter ou retrógrado ou progressista. À medida que cabe à ideologia a operacionalização da vida social, os questionamentos a serem por ela respondidos não têm um “rumo” certo, dependendo tanto

da equalização deles feita quanto, sobretudo, das condições objetivas em vigor, nas quais tais idéias podem ou não se concretizar<sup>50</sup>.

Em consonância a isso, quando falamos em dirimir conflitos sociais, não aproximamos a ideologia de um necessário consenso, pois, na linha do afirmado acima, esta resolução não visa encaminhar o desenvolvimento social para um caminho pré-determinado. Ao contrário, acreditamos que a intervenção da ideologia, visando à continuidade da formação social enquanto coletividade organizada, somente respeita o caráter de ser social do homem – por nós elucidado –, o qual desenvolve sua produção sempre enquanto produção social, num modo de vida que envolve, necessariamente, um coletivo, mas, de forma alguma, tal intervenção diz respeito à manutenção ou à ascensão a um dado estado ou estrutura social *específicos*, entendidos como prevalência do *status quo* ou como um fim a ser necessariamente alcançado. Conforme colocamos, o confronto entre distintos interesses representados por diferentes grupos sociais abre possibilidade para várias e, muitas vezes, divergentes respostas a um mesmo impasse, de modo que Marx não defende um fim prévio e fatal para o desenvolvimento social e histórico, ressaltando, por sua vez, a necessidade de embate entre diferentes perspectivas que a tomada de consciência dos conflitos traz consigo.

### ***Acerca da “falsa consciência” ou “consciência invertida”***

Na contramão de nossas últimas observações, temos uma considerável bibliografia que associa ideologia, na visão de Marx, a um caráter necessariamente conservador. Já nos referimos, no primeiro capítulo deste texto, à influência que teve a apreensão da crítica de Marx e Engels, n’*A ideologia alemã*, ao grupo de esquerda dos jovens hegelianos (atuantes sobretudo na primeira metade da década de 1840) na consolidação de uma suposta

---

<sup>50</sup> A este respeito, é emblemático o que afirmam Marx e Engels (2007, p. 43): “Essas condições de vida já encontradas pelas diferentes gerações decidem, também, se as agitações revolucionárias que periodicamente se repetem na história serão fortes o bastante para subverter as bases de todo o existente, e se os elementos materiais de uma subversão total, que são sobretudo, de um lado, as forças produtivas existentes e, de outro, a formação de uma massa revolucionária que revolucione não apenas as condições particulares da sociedade até então existente, como também a própria ‘produção da vida’ que ainda vigora – a ‘atividade total’ na qual a sociedade se baseia –, se tais elementos não existem, então é bastante indiferente, para o desenvolvimento prático, se a *idéia* dessa subversão já foi proclamada uma centena de vezes – como o demonstra a história do comunismo” (grifo da edição original).

concepção de ideologia segundo “o marxismo”. Recordando o que dirigiram os autores a tais filósofos, já dito no referido capítulo:

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 totalmente físico (Marx e Engels, 2007, p. 94).

Assim, a partir de tais colocações, a concepção de ideologia defendida por Marx é comumente interpretada, em linhas gerais, como uma representação equivocada da realidade; conseqüentemente, por meio de tal representação, a realidade teria, assim, seu conteúdo social distorcido. Nesse sentido, a ideologia é originada do processo produtivo, mas, por ser entendida como uma “falsa consciência”, considera-se que os fundamentos e as forças motrizes dos quais a mesma advém permanecem obscuros aos indivíduos por ela atingidos.

Também já apresentamos, no capítulo I, algumas conseqüências desta específica leitura da obra em questão, juntamente com os desenvolvimentos teóricos traçados; ali também chamamos a atenção para o fato de que esta específica interpretação das proposições contidas em *A ideologia alemã* concernentes ao fenômeno ideológico é fruto, no geral, de uma leitura superficial deste importante texto e de uma relativa desconsideração do desenvolvimento teórico de Marx como um todo. Neste momento, cabe apresentarmos mais clara e organizadamente nossa concepção, com base na literatura adotada.

Como é sabido, n’*A ideologia alemã*, Marx e Engels buscaram acertar as contas com sua antiga consciência filosófica (cf. Marx, 1982, p. 126) – tarefa esta empreendida num extenso manuscrito dividido em dois volumes, nos quais têm como objeto, no primeiro deles, os referidos jovens hegelianos de esquerda e, no segundo, os “profetas”, como expresso no subtítulo da obra, da corrente então presente na Alemanha intitulada socialismo verdadeiro. O ponto central da crítica – que une os dois volumes – é a desconsideração, por parte dos teóricos refutados, da importância fundamental da base material para a existência social.

Contudo, a discussão desenvolvida sobre este *atraso alemão* não se restringe somente à acusação dos erros e das ilusões idealistas alemãs e suas diferenças frente às elaborações de teóricos ingleses ou franceses – que Marx e Engels consideram em certos aspectos superiores as de seus conterrâneos, apesar de também serem insuficientes (cf. Marx e Engels, 2007, p. 44)<sup>51</sup>. Em outras palavras, os autores, ao recusarem os postulados idealistas daqueles com quem debatem, buscam igualmente esclarecer as condições por meio das quais tais idéias puderam florescer e se desenvolver com tanta força.

Com isso, o texto em questão caminha concomitantemente em dois sentidos. Por um lado, Marx e Engels travam o esforço de elucidar as teses fundamentais do materialismo histórico: o movimento da história é, então, tratado não como o auto-desenvolvimento de uma entidade/categoria central (Espírito Absoluto, Crítica, Homem ou Único), mas a partir da interrelação entre forças produtivas e relações de produção, revelando que toda a vida humana – sobretudo a consciência, tão hipostasiada pelos teóricos alemães – é dependente da produção e da atividade prática dos homens. A ideologia, então, apontada como uma forma de apropriação conceitual da realidade, deve, como todos os outros produtos teóricos e representações, ter seu movimento associado à dinâmica material da sociedade.

Por outro lado, nossos autores revelam, ao correr do texto, como aqueles teóricos são “gerados” a partir do anacronismo histórico da Alemanha, como as formulações destes refletem os interesses burgueses e pequeno-burgueses dos “filisteus de cervejaria que sonham com a unidade alemã” (Marx e Engels, 2007, p. 46) e as conseqüências negativas que suas posições pretensamente revolucionárias trazem para o desenvolvimento social e político da Alemanha – agravadas pelo fato de que, em tal período histórico, os trabalhadores daquele país ensaiavam uma organização própria, autônoma (cf. Marx e Engels, 1998, p. 63-64)<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> As críticas de Marx ao idealismo alemão não impediram e não excluíram, contudo, o reconhecimento do empreendimento especulativo hegeliano que, como método de apreensão por parte do pensamento, é inclusive adotado pelo próprio Marx (cf. Marx, 1982, p. 14-19; Marx, 1997b; Marx, 2011b, p. 37-64) – algo que tangenciamos no capítulo I.

<sup>52</sup> “A *Ideologia Alemã* é o primeiro texto de Marx em que o termo *partido* comunista é empregado. É verdade que se não se encontra nenhuma análise precisa dos problemas de organização, a palavra no entanto está carregada com um sentido concreto, que o distingue do ‘partido’ literário ou filosófico dos jovens hegelianos” (Löwy, 2002, p. 182-183, grifo da edição original). Assim, nesta obra, Marx e Engels, ao discutirem a questão da organização dos trabalhadores e, conseqüentemente, a questão da revolução comunista, insistem na necessidade de que seja expulsa do seio do movimento operário qualquer perspectiva utópica em relação à

Tomemos, então, ambas as perspectivas.

Acreditamos que o quadro global da obra *A ideologia alemã*, juntamente com a obra geral de Marx como um todo, esclarece que os produtos teórico-espirituais têm determinações objetivas, sendo expressões das relações estruturais historicamente variáveis da economia (entendida em seu sentido amplo) e interagindo com elas não de modo unilateral e/ou mecânico, mas dialético-recíproco, em uma postura ativa. Compreendemos, ainda, que, ao desenvolvimento histórico, põem-se específicas necessidades advindas pela atividade humana, que levam ao surgimento, por exemplo, da ideologia. Desse modo, temos que a associação desta forma de representação à específica posição da classe dominante política e economicamente é elemento *secundário* – embora de forma alguma irrelevante – na caracterização de tal representação ideológica. Em consonância a isso, é também secundária a associação desta a um equívoco gnosiológico, vinculando ideologia a *erro, ilusão, distorção* e afins.

Na verdade, no caso com o qual estamos tratando, há subsídios para apontar que a caracterização como “falsa consciência”, concebida como uma consciência invertida, apresenta-se enquanto uma atribuição histórica específica, sendo uma posição política de Marx e Engels frente a seus interlocutores. Em outras palavras, a qualificação *falsa consciência* é dada quando os ideólogos de um tal período histórico não conseguem encarar e admitir – em função de certos limites materiais, expressos na sua condição de classe, nas relações que desenvolvem com outros homens, com o meio que os circunda etc. – as implicações práticas dos conflitos sociais nos quais estão imersos, apontando como causa e/ou solução um desenvolvimento outro que não o material – no caso dos jovens hegelianos, postula-se um “‘desenvolvimento interior’ das idéias” (Mészáros, 2004, p. 109). Seguindo ainda Mészáros (2008, p. 11):

A questão da “falsa consciência” é um *momento subordinado* dessa consciência prática circunscrita pela época e, como tal, sujeita a uma multiplicidade de

---

transformação social – perspectiva essa que, por sua vez, termina por expressar pontos de vista burgueses e pequeno-burgueses. Embora não haja uma formulação mais precisa acerca de como deveria se dar essa organização, devemos reconhecer a importância desta proposição para os escritos e para as posições políticas adotadas pelos autores tanto ao momento da confecção da obra, no confronto com os teóricos rechaçados, quanto posteriormente, quando estabelecem relações mais profundas com o movimento operário.

condições especificadoras, que devem ser avaliadas concretamente em seu próprio cenário (grifo da edição original).

Ao tomarmos, como viemos fazendo, a ideologia enquanto consciência prática de uma formação social, apontamos que o aspecto crucial para sua distinção e caracterização é a inserção na realidade a transformar e o papel que exerce internamente à formação social, qual seja: sua intervenção nos momentos de conflito social. Desse modo, seu caráter progressista ou retrógrado, como apontamos no item anterior, e seu caráter verdadeiro ou falso em termos de representação constituem-se, conforme afirma Mészáros (Ibidem), como momento subordinado do que podemos chamar *função social* da ideologia. Lukács (1981c, p. 118) assim o sintetiza: “É a função social que decide se alguma coisa se torna ou não ideologia, sobre este fato a gnosiologia, pela sua natureza, não tem nada a dizer”.

Antes de prosseguirmos, convém tecermos alguns comentários peculiares, devido ao que pode vir a suscitar o uso do termo *função*. No âmbito das ciências sociais, o referido termo traz consigo um pesado acúmulo, originado do que ficou conhecido como interpretação funcionalista, escola funcionalista ou simplesmente funcionalismo e convém, portanto, traçarmos alguns breves comentários e, conseqüentemente, distinções entre tal interpretação e a leitura da qual aqui compartilhamos<sup>53</sup>.

Em suas diversas edições, o funcionalismo teve como questão fundamental a integração do indivíduo na sociedade – questão esta bastante cara à sociologia como um todo –, colocando em primeiro plano os problemas da organização institucional (cf. Giddens, 2001). Em geral, através de elaborações interpretativas – que, de acordo com Fernandes (1953), são: dependências estruturais, correlações funcionais ou vinculações causais – busca-se pensar o grau de variação funcional que existe entre os diferentes tipos de sociedade. Nesta consideração, o foco é a explanação dos encadeamentos que erigem a interdependência dos elementos constituintes de uma dada sociedade – então entendida como sistema. A satisfação de necessidades correspondentes ao comportamento humano e

---

<sup>53</sup> Sabemos que “o ‘funcionalismo’ é entendido de maneiras distintas por autores diversos, com simpatia ou crítica” (Giddens, 2001, p. 118). Cientes de tal diversidade, convém apontar que, ao visarmos expor aspectos de tal escola, buscamos, claro, mais consolidar os pontos relativos à nossa concepção do que fazer uma caracterização completa e exaustiva do que se conhece por funcionalismo – tarefa, inclusive, que não nos julgamos capacitados a empreender.

social é considerada aspecto óbvio e pressuposto da avaliação da integração social<sup>54</sup>, de modo que é preciso, antes de tudo, buscar o valor explicativo de fenômenos precisamente definidos pelo pesquisador. Acrescenta-se a tal posição o fato de que o *todo* é aqui somente um horizonte genérico, que, para a análise dos fenômenos tomados, deve ser reduzido nas suas proporções, com vistas à explicação das relações em pauta, e, assim, “o conhecimento obtido representará a realidade social como um *todo* nas condições empíricas em que ela pode ser compreendida” (Fernandes, 1953, p. 141, grifo da edição original). Com isso, a integração social tem, internamente a esta perspectiva, caráter no limite normativo, à medida que definida por critérios externos à ação prática dos indivíduos que constroem a formação social – embora tal ação seja levada em conta na análise (cf. Giddens, 2001, p. 158; Fernandes, 1953, p. 60-73)<sup>55</sup>. Em outras palavras, considerando o atendimento de necessidades relativas à existência humana elemento insuficiente para a explicação de uma dada coesão social/coletiva, a análise funcional desloca o fator responsável pela integração social para uma noção de integração definida pelo pesquisador, a qual, sendo posta enquanto necessária, abre possibilidade para que o processo seja concebido homeostaticamente<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> “Sabemos hoje que a sociedade é possível porque atrás de cada uma das formas que ela pode assumir se encontra algum tipo de correspondência aos aspectos funcionais essenciais do comportamento humano, desde os que dizem respeito à socialização dos indivíduos e à motivação afetiva e social das personalidades, até a linguagem, a operação dos mecanismos por cujo intermédio se estabelece, se mantém ou se altera a ordem social, e outras ‘condições mínimas’ para a existência e a sobrevivência das *sociedades humanas*. (...) De fato, aprofundando-se essa noção e as verdades que ela encerra, verifica-se que os conhecimentos positivos que nos oferecem são demasiados gerais para serem aceitos como logicamente relevantes. (...) E é mais ou menos óbvio que sem a correspondência às exigências funcionais essenciais ou ‘mínimas’ do comportamento humano, a vida em sociedade não seria possível” (Fernandes, 1953, p. 79-80, grifo da edição original). Optamos por deslocar esta grande citação do corpo do texto, pois, como afirmamos, não é nossa intenção empreender uma avaliação detalhada da interpretação funcionalista.

<sup>55</sup> Vale assinalar que os dois autores considerados têm visões distintas acerca do lugar da ação em meio à explicação funcionalista.

<sup>56</sup> A ocorrência de processo homeostático – ou seja, um processo no qual há ajuste devido à alteração de um primeiro elemento – não significa a ausência de mudança social, aspecto esse muitas vezes imputado ao funcionalismo. O desenvolvimento das análises funcionalistas, segundo alguns autores, revelou a possibilidade de que a mudança social possa ser descrita e interpretada funcionalmente. Não faremos uma exposição aqui dos argumentos levantados para tal. Convém somente assinalar que, como coloca Giddens (2001, p. 146-149), tal mudança dá-se, no limite, por um estímulo sempre exógeno ou numa resposta a um elemento externo aos fenômenos estudados. Ou, como expõe Fernandes (1953, p. 91), “a continuidade social não se produz apenas por meio de mecanismos sociais conservativos ou recorrentes. Ela se processa também, em escala variável – de acordo com as modalidades de organização das sociedades humanas – através de mecanismos sociais de mudança, cujos efeitos condicionam o permanente reajustamento dos sistemas sociais às alterações que se operam na ocupação do ambiente natural externo, na constituição do meio humano e em outras esferas da vida social”.

Ao contrário, não é dessa maneira que se desenvolve a perspectiva marxiana. Embora uma leitura inicial possa aproximar precipitadamente diversas proposições de Marx das interpretações delineadas no âmbito do funcionalismo, temos diferenças fundamentais – e elas dizem respeito a um ponto nodular: a compreensão da produção enquanto produção social e enquanto fundamento de todas as formas de vida humana.

Para uma melhor compreensão desse ponto, voltemos ao segundo capítulo, onde esforçamo-nos para apresentar a concepção de Marx acerca da objetividade; ali, salientamos seu estatuto ontológico e, ao mesmo tempo, o modo inovador por meio do qual ela se relaciona com a subjetividade, através da atividade humana. Esta só ganha seu sentido completo mais adiante em nosso texto (início deste terceiro capítulo), como ponto originário da produção social. Desse modo, a produção apresenta-se como o conjunto das diversas formas, diversos elementos e diversos momentos pelos quais os homens, socialmente, fabricam os mais amplos bens a eles necessários num dado período e, por isso e para além disso, coloca-se como condição perene da própria sobrevivência humana ao longo de todo o seu desenvolvimento histórico (cf. Marx e Engels, 2007, p. 33). Com isso, não é sem propósito a referência ao fato de que, para o funcionalismo, não é elemento relevantemente suficiente a consideração da gênese da vida social pela produção. Quando falamos, nós, em produção, não falamos em simples satisfação de necessidades: nisso, de acordo com Marx, está contido pensar o quê se produz e o modo como se produz – que em nada são óbvios. A produção é, então, pedra-de-toque da análise, único caminho pelo qual podemos, satisfatoriamente, elucidar qualquer fenômeno, fato etc. sociais – embora cada um destes últimos contenha mediações a eles específicas, que também devem, por sua vez, ser avaliadas. Sua consideração abre caminho para a compreensão da realidade social e, ao tornarmos indispensável a consideração de tal gênese – como buscamos fazer ao traçarmos os pilares da concepção marxiana –, não se tem lugar para a função social enquanto ferramenta que relaciona certos fenômenos de maneira sistemática “em contextos empíricos previamente circunscritos ou delimitados” (Fernandes, 1953, p. 134).

Diferentemente, a função social na perspectiva com a qual trabalhamos respeita o referido estatuto ontológico da objetividade e o conseqüente entrelaçamento de elementos materiais e elementos advindos da consciência desencadeado a partir da prática. Relembremos que, no item anterior, defendemos que a inserção da ideologia na sociedade

fazia sentido em razão do caráter social do homem e de sua produção. Assim sendo, ao falarmos em função social, apenas “traduzimos” o lugar detido pelas representações ideológicas em tal entrelaçamento, na sua vinculação aos movimentos *reais* da formação social.

A diferença traçada (para alguns, tida como sutil ao ponto de ser trivial ou mesmo irrisória) deve, a nosso ver, ser cuidadosamente tomada não só devido ao argumento de cunho metodológico unicamente. Mais precisamente, acreditamos que ao desmembrarem-se unidade social e produção, não localizando nesta o fundamento da primeira – de modo que, então, o atendimento das necessidades que surgem aos homens não explicaria satisfatoriamente a coesão social –, abre-se a possibilidade para a colocação de uma espécie de postulado para a compreensão e explicação da unidade social apresentada, estabelecido a partir do isolamento de um dos aspectos dos contextos sociais circunscritos. Assim sendo, longe de qualquer neutralidade – impossível em toda e qualquer posição teórica –, este procedimento deve nos fazer lembrar o fato de que toda proposição traz consigo e revela um interesse, com necessárias conseqüências sociais. Para ilustrar esta afirmação, utilizemos uma das críticas de Marx a Jeremy Bentham, economista inglês, as quais revelam a *inevitabilidade* das implicações práticas e políticas das opções metodológicas feitas:

Com a mais ingênua *secura* ele [Bentham] supõe o filisteu moderno, especialmente o filisteu inglês, como ser humano normal. O que é útil para esse original homem normal e seu mundo é em si e para si útil. E por esse padrão ele julga então passado, presente e futuro (Marx, 1985b, p. 185, nota de rodapé, acréscimo nosso)<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> Estamos cientes do desenvolvimento particular da teoria do utilitarismo formulada por Bentham e, do mesmo modo, dos debates envolvendo e defendendo a diferença entre *função* e *utilidade*. Sem querermos aproximar as duas levemente e sem, igualmente, adentrarmos nessa polêmica, sublinhamos somente que a citação de Marx serve aos nossos propósitos de revelar a naturalização das relações sociais vigentes, que as coloca como inquestionáveis e não como resultado de construção histórico-social – crítica essa que foi endereçada não só a Bentham, mas a diversos teóricos da economia política e da filosofia idealista. O fundamental em tais críticas foi sempre apontar a conseqüente defesa da manutenção dos paradigmas burgueses originada de tais posições teóricas e/ou metodológicas supostamente neutras.

Sem ser atributo fixo deste ou daquele produto teórico humano, o caráter *ideológico* é devido a um *impulso genético*, a uma articulação específica das condições materiais, que revela as questões, os conflitos, os impasses postos socialmente – e não devido a um aspecto perene e imutável, do qual, por princípio, seria dotada uma dada formulação a ser concebida como ideológica. Em outras palavras, os produtos teóricos não necessariamente emergem como ideologia, mas, se não o fazem, podem assim tornar-se e também deixar de sê-lo – e isso somente em razão da articulação das condições objetivas a cada momento presente, que faz com que se revelem nas próprias elaborações ideais conformadoras da ideologia as perguntas que atingem a formação social.

Ao elucidarmos sua função social, congregamos os aspectos concernentes à ideologia anteriormente levantados, a saber: sua determinação pela realidade objetiva, sua intervenção nos conflitos sociais, sua caracterização enquanto momento ideal da prática dos homens, seus condicionamentos no cotidiano destes e a conformação dos mesmos de acordo com caminhos relacionados a um projeto para a formação social, onde a subjetividade é então compatibilizada com tendências objetivas abertas. De forma alguma temos, ao avaliarmos os fenômenos ideológicos em termos de função social, a busca à correspondência a uma prévia concepção de sistema social – se tivermos em conta o desenvolvimento interno da formação social em questão<sup>58</sup>.

Vale ainda mais um comentário acerca da caracterização por função social. De acordo com alguns autores, a qualificação segundo este critério, embora aponte para um viés eminentemente prático e, com isso, demonstre a contribuição da ideologia nos movimentos do ser social, não abarca de modo satisfatório o caráter crítico que o termo adquire nas formulações presentes n'*A ideologia alemã* (cf. Vaisman, 2009, p. 95-96) – às quais nos referimos logo ao início deste item. A dimensão de tal caráter crítico só é aventada, segundo expõem, por meio da consideração do fortalecimento, ao longo dos escritos de Marx, da “*crítica ontológica das formações ideais* nas suas principais

---

<sup>58</sup> É nesse sentido que podemos, de acordo com Mészáros (2004, p. 116), apreender os temas ideológicos dominantes de cada época. No desvendamento de quais o sejam, devem ser considerados, assim, os parâmetros sócio-econômicos e também os movimentos políticos e as teorias científicas e filosóficas da época, que exercem influência considerável na decodificação e formulação do conteúdo ideológico “necessário” ao momento.

configurações” (Vaisman, 2009, p. 96, grifo da edição original)<sup>59</sup>. Em nossa interpretação, contudo, justamente porque este caráter é desenvolvido internamente a uma crítica ontológica que não há sentido em considerar o nomeado critério crítico – ou onto-crítico – como estando alheio da construção teórica a qual viemos erigindo.

Retomemos brevemente o próprio exemplo d’*A ideologia alemã*. Já afirmamos que, ao caracterizarem as proposições dos jovens hegelianos alemães como *ideológicas*, Marx e Engels consolidam uma posição política frente a seus interlocutores, expondo que, naquelas construções teóricas, estão expressas opções históricas potencialmente nocivas ao desenvolvimento do ser social. Desse modo, ao criticarem os jovens hegelianos e as formações ideais deles características, Marx e Engels, a nosso ver, nada mais fazem do que expor o componente central da ideologia que sublinhamos ao longo desse texto – a conscientização e o combate dos conflitos através da luta –, desmascarando como as teorias de seus interlocutores alicerçam-se em pontos de vista ligados à ideologia burguesa e à ideologia pequeno-burguesa e como elas exercem uma função social. O fato de que a palavra utilizada por Marx tenha sido *ideologia* deve ser, claro, contextualizado historicamente, considerando o sentido que o próprio termo gozava à época<sup>60</sup>, mas não deve embaçar nossa avaliação acerca de como se articula a sua crítica, o ponto principal no qual ela quer incidir e o que quer, fundamentalmente, revelar. E isso é ainda mais importante se, como insistimos que deve ser feito, tomamos a obra de Marx em conjunto e na evolução histórica de seu pensamento.

---

<sup>59</sup> Tradução livre do original francês: “*critique ontologique des formations idéales* dans ses principales configurations”.

<sup>60</sup> Cabe pontuar que um número considerável de autores antes de Marx abordou aspectos que hoje associamos à temática da ideologia – principalmente os relativos à questão do conhecimento, suas possibilidades e sua construção. Como é sabido, o termo foi cunhado por Destutt de Tracy, no livro denominado *Elementos de ideologia*, de 1801. Escrito em meio às repercussões do processo da Revolução Francesa, quando já pululavam algumas contradições, o livro de Tracy é um esforço teórico caracteristicamente racional-iluminista para se pensar o processo de formação das idéias – a “ideologia”, segundo denomina – e cujo reflexo político era, em consequência, patente. Em função disso, o embate com o poder institucional vigente na França à época, personalizado na figura de Napoleão Bonaparte, foi inevitável, o que, na queda de braço instaurada, levou, entre outras coisas, à transformação conotativa do termo ideologia: “Napoleão enfureceu-se, acusou os *ideólogos* de cultivarem uma ‘tenebrosa metafísica’ e afirmou – em 1812 – que eles não contribuíam para proporcionar aos homens um melhor ‘conhecimento do coração humano’. Acrescentou, ainda, que, apesar das pretensões que exibia, o grupo não se mostrava atento e receptivo às ‘lições da história’”. (Konder, 2003, p. 22, grifo da edição original). As críticas postas ao grupo de Tracy tiveram forte impacto e a acepção pejorativa que o termo adquirira terminou por se perpetuar nas décadas seguintes, passando a fazer parte do léxico comum à época de Marx, presente em jornais, revistas, debates etc. (cf. Löwy, 1993, p. 12).

O interessante, a partir da consideração desse último aspecto, é perceber, na contraposição a outra posição política, proporcionada pela representação ideológica, o vínculo marcado no Prefácio de 1859 entre ideologia e tomada de consciência, no sentido de que *esta é formada no âmbito daquela*. Com isso, retornamos à questão da constituição da subjetividade pela ideologia. O viés de luta característico desta abre a possibilidade para que pensemos a questão da subjetividade aliada à necessidade de aglutinação dos homens como um dos “requisitos” da referida luta, para a possibilidade do próprio encaminhamento dos conflitos sociais. Esse aspecto, porém, só pode ser desenvolvido se recrutarmos outros fatores que estão, por sua vez, para além de uma caracterização geral.

Finalmente, então, para pensarmos nas questões que estão no foco desta pesquisa e para além dos limites aqui postos, convém debruçarmo-nos mais detidamente sobre os aspectos que, para a própria apresentação da problemática, foram abordados no presente capítulo de maneira muito ampla. Cientes agora de que a ideologia se caracteriza como um complexo social voltado à resolução dos mais diversos conflitos emergentes nas formações sociais, podemos avaliar mais a fundo o modo como, de fato, a ideologia pode contribuir no dirimir de tais conflitos, ao influenciar e guiar a prática dos homens. Os elementos levantados no presente capítulo forneceram pistas valiosas para a compreensão desta dinâmica e, tomando-os como base, podemos, então, continuar nossa exposição.



## **Capítulo IV**

### **Aspectos da ideologia como representação**

Conforme vimos no capítulo anterior, optamos pela preliminar exposição mais ampla e geral do fenômeno ideológico. A nosso ver, com tal modo de exposição, foi possível apreender, por um lado, seu caráter de *complexo*, dotado de uma dada dinâmica em meio à formação social e necessariamente relacionado à totalidade, e, por outro, foi também possível revelar aspectos relativos à própria especificidade de tal dinâmica. Em outras palavras, na caracterização da ideologia através de sua função social, expressam-se as amplas possibilidades de sua intervenção em meio à formação social, nos mais diversos níveis da vida em coletividade, consubstanciadas nas mais diversas formas de ação; ao mesmo tempo, a despeito dessa amplitude e diversidade, a função social revela o foco determinado das formações ideológicas em colocarem em mútua relação a consciência dos homens viventes e a produção material, em última instância visando sempre a eficiência e o desenrolar desta, a partir, ainda, da conformação da subjetividade segundo um dado projeto.

Embora esta caracterização ampla tenha revelado peculiares aspectos concernentes à ideologia, que a diferenciariam, assim, de outros complexos presentes em uma formação social, acreditamos que os diversos momentos constituintes da enigmática dinâmica do fenômeno ideológico não foram – e, até então, nem poderiam ser – precisados e especificados. Agora, munidos da referida caracterização e retomando, nas entrelinhas, os fundamentos apresentados no segundo capítulo desta dissertação, aprofundemo-nos, finalmente, em tais momentos, com vistas a elucidar mais concretamente o que possibilitaria a ideologia ser o que chamamos de uma força social.

Para tal, iniciemos expondo aspectos relativos ao modo como a ideologia coloca-se como *momento ideal*, como *tomada de consciência*, em ações que visam a resolução dos mais diversos conflitos sociais. Nisso está contido, assim, avaliar mais a fundo a sua constituição como uma peculiar forma de representação. Conforme veremos, pensar em termos de constituição de representação – sobretudo no caso da ideologia – de forma alguma diz respeito a somente considerar aspectos subjetivos isoladamente, mas equalizar estes às condições objetivas vigentes.

Cabe ainda colocar em destaque que, também de acordo com os aspectos antes levantados, desenvolveremos nosso raciocínio na consideração de que a ideologia, como uma forma de consciência específica, tem caráter antropocêntrico e antropomorfizante, trazendo em seu bojo a intenção de condicionar os parâmetros da prática humana, dos indivíduos, quando ao meio social.

### ***A questão do reflexo e da generalização***

Já sabemos que a consciência se apresenta enquanto mediação fundamental e indispensável da atividade do homem, de modo que somente aquela possibilita o próprio desenrolar desta. Neste ato, nesta atividade, conforma-se, na e através da consciência, uma representação ideal prévia que então passa a ser guia de tal atividade. Segundo a perspectiva teórica que aqui adotamos, esta representação denomina-se especificamente *reflexo* – e isso em função da importância que Lukács, inspirado em Marx, atribui a esse momento caracteristicamente humano. É importante que tenhamos veementemente em conta o referido *caracteristicamente humano*, pois esse aspecto significa, sim, como já vimos, a diferenciação dos homens e mulheres dos animais, mas, além disso, significa também que a consciência constitui a mediação de *todas* as formas pelas quais o homem age, interage e se objetiva. Apesar de bastante conhecidas – e às vezes um tanto banalizadas –, vale ressaltar as seguintes palavras:

Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colméias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera (Marx, 1985a, p. 149).

Presente, então, tanto nas ações mais imediatas quanto nas atividades mais complexas, o reflexo tem um caráter eminentemente teleológico, de intencionalidade, já que é formulado devido ao fato de que estas ações e atividades visam à satisfação de uma necessidade, entendida de modo amplo, dos seres humanos em movimento. Com isso, este

reflexo é a representação daquela situação, relação e/ou objeto com os quais o homem está relacionado em um dado momento e que busca, para poder justamente agir, “entender”: “o reflexo é um momento da processualidade do trabalho; no contexto da busca dos meios, é um momento essencial à captura do real pela subjetividade” (Lessa, 2002, p. 136-137).

Para que a ação ocorra, por sua vez, não é necessário um conhecimento exaustivo e completo do objeto ou da situação em meio à qual se encontra – somente uma tomada de consciência das relações necessárias ao seu fim então específico. Isso ocasiona uma orientação teleológica *concreta* do reflexo, que é formulado podendo levar em conta inúmeras determinações da realidade social, de acordo com o fim ou fins postos. Como exemplifica Lukács (1981b, p. 49):

simplesmente no seu interior [do reflexo] verifica-se um deslocamento de ênfase segundo a importância: os momentos que são importantes para a posição teleológica são percebidos com precisão, fineza, sutileza, etc. sempre crescentes, enquanto aqueles que se encontram fora deste campo acabam por afastar-se num vago horizonte (acréscimo nosso).

Assim, embora se utilize a palavra *reflexo*, não devemos, numa postura tosca e simplista, entender que este ato de apropriação espiritual da realidade objetiva por parte da consciência é uma mera cópia (cf. Henriques, 1978, p. 33). Se assim o fizéssemos, consideraríamos que a realidade se reconstituiria a partir de um único reflexo e não através de um sistema de reflexos construído historicamente devido ao acúmulo social – o que, por um lado, iria de encontro à nossa defesa do desenvolvimento humano e social a partir da própria atividade do homem e, por outro, excluiria a existência de uma pluralidade, de conjuntos de valores internamente à formação social, aspecto a ser visto mais à frente. Do mesmo modo, apagar-se-ia o papel do sujeito na construção deste reflexo, incumbindo a ele um papel predominantemente passivo, como uma espécie de “autômato”. Ao contrário disso, por sua vez, defendemos que deve ser sublinhado a postura *ativa* do sujeito no empreendimento em questão – sujeito este que, como um ser que responde, pode, assim, orientar e construir seu reflexo.

De acordo com Mészáros (2008, p. 100-101), a construção do reflexo não se trata de uma simples observação ou contemplação, mas de um exercício do pensamento, que não se esgota no resumo, mas se estende à *síntese* dos elementos apreendidos da realidade. Assim, a formulação da representação desenrola-se por meio de um “procedimento” onde é possível, primeiramente, isolar uma parte da realidade social a qual se quer investigar, avaliar etc. ou sobre a qual se quer agir – isto é, *abstrair*. Ao mesmo tempo, o pensamento busca, a partir dos elementos que foram então levantados, distinguir quais seriam os determinantes fundamentais a serem mobilizados para sua ação e/ou explicação – isto é, generalizam-se os fatores que então são entendidos como os constituintes principais do quadro apreendido pelo sujeito. Dito de outro modo, ao ser construída pelos homens continuamente sobre as condições por eles mesmo postas, a realidade social como uma totalidade e as partes dela constituinte são compostas por inúmeras determinações, são resultado de inúmeros fatores, entrecortadas, ainda, por também inúmeras mediações (cf. Marx, 1997b, p. 9). Não cabe – e nem é possível – ao pensamento, em todos os momentos, a compreensão de todas elas e, desse modo, o mais importante é, como dito, captar o que seja viável ou relevante à situação e ao momento específico. Se a generalização é um movimento e uma constante tentativa de destilação, por parte do pensamento, dos componentes da realidade, buscando “dominá-la” com vistas a um objetivo, ela tem lugar fundamental, assim, no agir humano, sendo então elemento chave do reflexo (cf. Lukács, 1981c, p. 70). É através da generalização, possibilitadora da expressão de um conjunto de aspectos de forma mais “direta”, que a representação adquire, como faz referência Mészáros, o caráter de *síntese totalizante e totalizadora* – isto é, é assim que pode esta representação potencialmente captar e englobar os múltiplos fatores constituintes de uma situação, objeto, fenômeno etc., entendendo e reduzindo apenas alguns deles a elementos que “explicam” os mesmos.

É claro que a orientação do reflexo e da generalização “é diversamente organizada nas diversas posições teleológicas” (Lukács, 1981b, p. 49) e, com isso, não devemos aproximar mecanicamente as diferentes atividades e exteriorizações humanas, que são todas guiadas por um dado reflexo. No caso da ideologia, temos que ter em conta seu caráter de um específico complexo onde se procura atingir e conformar as próprias posições teleológicas dos indivíduos, com vistas a dirimir um conflito de cunho plenamente social.

Isso leva, então, a que a definição da resposta encontrada – ou seja, os fatores componentes da generalização – seja ancorada em determinantes *sociais*, abrindo espaço, então, para que a generalização, para que a conformação da representação condutora da prática dos indivíduos, seja ela própria um elemento continuamente movente, movido e em disputa. Como sintetiza Lukács (1981c, p. 64), a ideologia,

enquanto meio para dirimir os conflitos sociais, é algo de eminentemente dirigido à práxis e, portanto – naturalmente no quadro da sua especificidade – participa também do caráter peculiar de toda práxis, ou seja, o de ser orientada acerca de uma realidade a transformar (donde, como já vimos, a defesa da realidade dada contra as tentativas de mudança tem a mesma estrutura prática). *A sua especificidade no interior da práxis global é a generalização, em definitivo, sempre socialmente orientada; vale dizer, a síntese abstrata de grupos de fenômenos que tem em comum, acima de tudo, a característica de poder ser mantidos vivos, transformados ou repelidos ao mesmo tempo (grifo nosso).*

Levando em consideração as palavras de Lukács, percebemos que a síntese promovida com a generalização não pode ser compreendida de maneira formalista – e, no âmbito da ideologia, essa observação é ainda mais importante, pois, sem ela, a compreensão mesma da inserção do fenômeno ideológico fica prejudicada. Em outras palavras, a busca pelos determinantes de um problema que atinge a formação social não significa o apontamento preciso de qual seria ele. Gnosiologicamente, a resposta encontrada a partir do procedimento de generalização pode até não corresponder plenamente à realidade objetiva – o que, como já afirmamos, não anula a possibilidade de que a mesma resposta exerça uma função social de dirimir conflitos. Em consonância a isso, também não devemos conceber a generalização formulada como um elemento isolado, dotado de uma força “intrínseca”, que preenche, por si só, a representação ideológica: se uma específica generalização emerge, é devido à apreensão da realidade inevitavelmente relacionada com objetivas tendências sócio-históricas então em aberto, levando, finalmente, à sua compreensão como referida a uma questão prática (cf. Mészáros, 2006, p. 89).

O importante a reter, por ora, é que, apreendida desta forma, a generalização abre uma possibilidade para que a ideologia, apresentando-se como *síntese totalizante e totalizadora*, fale, assim, o que podemos chamar de *linguagem da evidência*<sup>61</sup>. Na verdade, já sinalizamos que sua própria efetividade enquanto resolutive de conflitos sociais dá-se na medida em que, aos indivíduos que a vivenciam e aos quais deve se direcionar, por serem os agentes do processo social, a ideologia “faz sentido”, mantendo ativa e “viva” a correspondência à condição humana. Com isso, se quisermos caracterizar a ideologia mais profundamente nesse caminho, segundo sua função social, a generalização é o primeiro aspecto a ser ressaltado, por possibilitar um modo de conformação da consciência que, relacionando-se com a realidade objetiva, envolve ao mesmo tempo a exigência de consonância e harmonia com os sujeitos atuantes na formação social – e isso porque a generalização *de cunho ideológico* é, como vimos, ancorada em determinantes sociais, representativos de interesses humano-coletivos gerados por tais sujeitos atuantes. Sobre isso, temos o exemplo dado por Mészáros (2004, p. 69) acerca da ideologia burguesa dominante, que nos revela que, embora não exponha as reais condições do modo de produção capitalista, esta ideologia promove um reflexo da realidade objetiva onde são equalizadas as relações conflituosas entre os sujeitos na forma de uma explicação a estes convincentes:

Quanto a isto, o que se espera das auto-imagens da ideologia dominante não é o *verdadeiro* reflexo do mundo social, com a representação objetiva dos principais agentes sociais e seus conflitos hegemônicos. Antes de tudo, elas devem fornecer apenas uma explicação *plausível*, a partir da qual se possa projetar a *estabilidade* da ordem social estabelecida (grifos da edição original).

No entanto, vale colocar que, quanto mais atingir, a partir do exercício de generalização, as determinações fundamentais, essenciais, de uma dada situação social – e

---

<sup>61</sup> A expressão é tomada de Heller (1989) e refere-se, na construção da autora, ao âmbito da moral, em sua necessidade de “endereço-se aos indivíduos” (Idem, *ibidem*, p. 127). Acreditamos que a formulação é bastante pertinente e, assim, apropriamo-nos por acreditarmos, como buscaremos mostrar, que ela pode ser estendida à esfera da ideologia em geral. Cabe colocar também que, nesse texto em questão onde ainda há alguns elementos interessantes, Heller já demonstra certo distanciamento do pensamento marxista, que viria a se consolidar e se aprofundar posteriormente.

isso, claro, não em sentido gnosiológico e sim em termos de atendimento a certos interesses –, com maior potência, de modo ainda mais totalizante uma representação ideológica *pode* se apresentar, pois

há alienações<sup>62</sup> (objetivações) que são eficientes para objetivos concretos e outras que não o são, e a causalidade do processo incorpora em si a primeira, enquanto elimina a segunda, *ainda que em ambos os casos só de maneira tendencial* (Lukács, 1981c, p. 82, grifo nosso).

Se, de fato, é necessário à ideologia um certo grau de correspondência às condições dentro das quais se insere, devemos acrescentar que o característico “fazer sentido” por nós referido não se esclarece somente ao propormos a vinculação da representação ideológica, que se dá em termos de gênese, a uma possibilidade histórica e a interesses humano-coletivos existentes objetivamente. A própria consideração dos sujeitos atuantes é uma clara maneira de revelar que, na verdade, esta vinculação apresenta inúmeras mediações, as quais fazem mesmo com que seja possível, como exposto acima por Lukács, uma certa

---

<sup>62</sup> Como é sabido por muitos estudiosos da obra de Marx, há uma grande polêmica envolvendo o termo *alienação* – e, em conseqüência, também o termo *estranhamento* –, principalmente dentre aqueles filiados à tradição lukácsiana. Como esclarece Lessa (2011, p. 176): “*Entäusserung*, na *Ontologia* de Lukács, corresponde aos processos de transformação da personalidade de cada indivíduo articulada e fundada na transformação do mundo pela objetivação de teleologias. *Entfremdung* são os complexos sociais que se voltam contra o desenvolvimento da humanidade, são os obstáculos historicamente postos pela humanidade à continuidade de seu próprio desenvolvimento”. No Brasil e na Europa, alguns autores optaram por verter *Entäusserung* em *exteriorização* e *Entfremdung* em *alienação* (cf. Lessa, 2011), de modo que um grande número de obras (não só de Marx) assim explicita tais termos. Nesta dissertação, seguimos a tradução disseminada a partir do trabalho de Jesus Ranieri sobre *Os manuscritos econômico-filosóficos* e já presente nas traduções de *Ontologia do ser social* que aqui utilizamos, onde *Entäusserung* e *Entfremdung* gravam-se, respectivamente, como *alienação* e *estranhamento* (cf. Ranieri, 2004). Quando necessário, faremos uma nova menção mais específica aos termos, caso os autores utilizados não compartilhem da mesma opção que a nossa.

Contudo, frente a este cenário, acreditamos que o importante é colocar que, a despeito das diferenças terminológicas, não há uma efetiva mudança de conteúdo quando se respeita a diferença *fundamental* que, na obra de Marx e, em conseqüência, na obra de Lukács, há entre esses dois aspectos – *Entäusserung* e *Entfremdung* –, os quais passam a ser completa e inevitavelmente identificados somente no capitalismo, a partir do modo peculiar pelo qual se desenrola a apropriação de trabalho, que gera conseqüências materiais e espirituais: “A relação que, sob o feudalismo e outros sistemas socioeconômicos anteriores que podiam garantir a apropriação do excedente do trabalho graças à determinação política, se dava entre propriedade privada e trabalho é convertida, no capitalismo, em relação entre trabalho e capital, pois, sob o capital, a apropriação histórica é, como nunca antes havia sido possível, a do trabalho exteriorizado (*entäusserte Arbeit*) concêntrico ao estranhamento (*Entfremdung*) do trabalho, o que vem a definir a propriedade privada a partir da exteriorização estranhada do trabalho” (Ranieri, 2001, p. 36).

tendência da incorporação e concretização de certas posições ideológicas em detrimento de outras.

Buscaremos, então, aprofundarmo-nos neste aspecto, tendo ainda a compreensão, assim, de que a representação, o momento ideal guia da prática dos homens, tem, por um lado, sua emergência ditada por limites objetivos e, por outro, que estes mesmos limites se apresentam e devem ser compreendidos como moldados a partir da própria ação dos seres humanos.

### ***O valor como posição de finalidade II***

Para prosseguirmos nossa exposição, convém retomar um elemento que julgamos ser um pilar importante para a compreensão da ideologia segundo a perspectiva marxiana: o valor. Anteriormente, qualificamos o mesmo como constituído e, ao mesmo tempo, como constituinte de todo ato humano, moldando, assim, toda finalidade posta pelo sujeito; emergentes a partir das inúmeras finalidades, o valor, então, é dotado sim de uma objetividade – mas de uma objetividade que tem caráter eminentemente social. Posto isso, se visamos agora desenvolver as maneiras pelas quais se constituem as representações de cunho ideológico, devemos esmiuçar um pouco mais essas proposições, apresentando as mediações nela existentes e que são elas mesmas, acreditamos, mediações potencialmente presentes no fenômeno ideológico.

Nas páginas precedentes, o ponto de partida para a análise do valor entendido de forma geral foi o valor em sua manifestação econômica, por reconhecermos nesta específica manifestação uma profícua possibilidade para tal análise – ainda que entendêssemos sua peculiaridade internamente ao modo de produção capitalista. Repetindo: ao avaliar de início as proposições contidas em *O capital* de Marx, nossa proposta foi a defesa de que o Valor tem caráter, fundamento e critérios objetivos, constituindo-se como uma determinação sobre o agir humano – e, para isso, relembre-se o exemplo por nós utilizado da relação entre proprietários e não-proprietários de mercadorias (cf. Marx, 1985a, p. 79-85).

O fundamento dessa proposta encontra-se no fato de que Marx, ao empreender sua profunda análise acerca da mercadoria, forma elementar da riqueza no modo de produção capitalista, reconhece e apresenta uma divisão analítica no valor de todo valor de uso

tornado mercadoria – coisa essa que se apresenta na *forma* e na *substância* do valor. Dito de modo sintético, esta última diz respeito ao aspecto qualitativo da mercadoria, ao trabalho humano que, mesmo compreendido de forma abstrata, como “simples gelatinas homogêneas de trabalho” (Marx, 1985a, p. 52), faz com que ela exista – e só através dos diferentes trabalhos que formam tal gelatina é possível a troca, a circulação. Ao serem equalizados abstratamente, os distintos trabalhos concretos podem ser medidos quantitativamente, de modo que o valor adquire assim uma forma, uma específica manifestação, compreensível, por sua vez, a partir da confrontação entre duas mercadorias – que Marx faz ao avaliar a forma simples, a forma composta de valor, até chegar, finalmente, na crucial forma dinheiro.

Quando apresentamos o que entendíamos particularmente por valor, com vistas a elucidar a importância do elemento subjetivo na teoria marxiana, já havíamos aludido ao aspecto da composição do valor econômico a partir de um dado quantum de trabalho acumulado, devido à situação de expropriação dos produtores e a conseqüente apropriação dos frutos de sua atividade. Contudo, frente ao sucinto quadro exposto acima, é possível agora que, de fato, elevemos nossa análise a um nível superior de elaboração, compreendendo o valor ao qual nos referimos como gerado por e como expressão de uma *relação social* específica, emergente do processo de produção. Em correlação a isso, o valor, mesmo em sua manifestação caracteristicamente econômica, também expressa um dado aspecto ou é “componente” do nível alcançado pelo desenvolvimento da humanidade como um todo.

O conjunto desses fatores corrobora, assim, que o valor, ainda que em termos econômicos, se ancora e reflete, de modo geral, a própria *realidade social* – e esse é o primeiro passo para compreendermos nossa proposta no atual estágio de explicação.

Posto isso, retomemos que também reconhecemos a possibilidade de expansão da apreciação acerca do valor econômico para outras manifestações, dada em função de que mesmo esta forma de manifestação do valor *compõe uma posição teleológica* (que, no caso, é a busca incessante pela própria valorização do valor), *existente a partir de uma decisão alternativa*, a qual então passa a mediar – conforme ocorre também nas distintas aparições do valor. Assim sendo, a similitude que diagnosticamos deve, coerentemente, se estender e incorporar o aspecto por último levantado, a saber: *as relações sociais como constituintes*

*da substância dos então distintos valores.* Mais detidamente, se todo valor coloca-se em razão das ações humanas e é veículo das mesmas, sua estrutura só pode existir com a própria constituição destas ações, que, dependentes de condições objetivas, de forma alguma podem existir isoladamente, mas na interação entre si – as quais, finalmente, engendram relações não controláveis individualmente. Conforme avança o desenvolvimento histórico, mais forte se torna este enredo e, em meio a este desenvolvimento, é que se põem relações sociais mais complexas e, com isso, também sistemas de valores ainda mais complexos, somente compreendidos neste cenário.

O agregado diferenciado das relações sociais, existente a partir das próprias ações humanas, possibilita o surgimento de diferentes valores, mas, ao dependerem dos homens em atividade e materialmente condicionados, de forma alguma podem estes valores encontrar-se ou relacionarem-se em esferas autônomas, completamente separadas. Nisso reside, mais uma vez, a grande diferença em relação às perspectivas de tendência idealista – ou seja, o idealismo não compreende que os valores emergem do solo, da base da vida dos homens, já que vinculados à sua prática, e que, mesmo quando não remetam imediatamente a esta, em função do refinamento que a ação e o pensamento humanos adquirem, eles não deixam nunca de emergir a partir desta vida e de sempre a ela retornar (cf. Lukács, 1974, p. 34-35). Contrariamente, Weber (1982, p. 372), por nós já citado, afirma claramente:

as esferas individuais de valor estão preparadas com uma coerência racional que raramente se encontra na realidade. Mas *podem* ter essa aparência na realidade e sob formas historicamente importantes, e realmente a têm (grifo da edição original).

A existência de uma diversidade de valores, ou, como coloca Weber, em “esferas individuais”, peculiares, não anula o fato de que expressam *a mesma realidade social* – ainda que de modo e por perspectivas diferenciadas.

A despeito das diferenças, um ponto relevante bastante discutido por Weber diz respeito à possibilidade e à ocorrência, de fato, de uma colisão e, por vezes, uma oposição entre os valores existentes em uma dada época. Em sua obra, este debate ocorre sobretudo quando à elucidação do dilema da moral moderna, influenciada por distintas éticas que se

apresentam ao indivíduo (cf. Weber, 1972; Weber, 1982). De passagem, cabe colocar que, para Weber, a (questionável) solução consiste no estabelecimento de um princípio de ação calcado na responsabilidade, o qual, assim, condiciona o indivíduo em seus atos e juízos. Já para nós, o que interessa sublinhar a partir da argumentação de Weber é a possibilidade – reconhecida sem dúvida nos escritos weberianos – de que os valores podem estar e entrar em contradição entre si.

Entretanto, se Weber aponta que a ocorrência de tal contradição é devida à tensão produzida pelas respectivas legalidades das esferas da vida social quando entram em interação – interação esta que se desenrola, por sua vez, através de afinidades eletivas entre tais esferas –, nós acreditamos que a potencial divergência entre os valores existentes no mundo social deve-se ao fato de que o próprio desenvolvimento humano caminha de modo desigual e em muitos sentidos (cf. Heller, 2008, p. 15-19).

Não custa ressaltar mais uma vez que os processos valorativos, entendidos em concepção ampla, despontam com e pela atividade humana; assim sendo, o valor está em íntima relação com as necessidades dos homens e, em consequência, traz consigo, ainda que velada por certas mediações, uma indicação acerca do modo como os indivíduos viventes em uma formação social levam a cabo suas vidas e as possibilidades de desenvolvimento da mesma. Desse modo, podemos concluir, novamente, que o valor desenha um dado modo de existência humana e, à medida que esta não é uma essência dada e imutável, mas, ao contrário, é continuamente construída pelos próprios seres humanos, sem nunca chegar a um ponto final, podemos igualmente inferir que uma dissonância dos valores entre si – aos quais os homens estão claramente submetidos – resulta “simplesmente” deste próprio fato. Dito de outra maneira, são os próprios homens que fazem sua história – ainda que não necessariamente do modo como o querem – e cada atividade, cada ação consolida sucessivamente uma certa situação, que, por sua vez, pode ou não rivalizar com as intenções inicialmente postas por eles próprios. Sinteticamente, acreditamos, então, que são as próprias necessidades humanas, em seu caráter múltiplo e diferenciado, que fazem com que o desenvolvimento também humano prossiga tortuosamente. Sobre isso, expõe claramente Mészáros (2006, p. 174): “Os valores estão, portanto, *necessariamente* ligados a seres que têm *necessidades*, e a *natureza dessas*

*necessidades determina o caráter dos valores*” (último grifo nosso). Do mesmo modo o faz Lessa (2002, p. 160-161):

O desenvolvimento das forças produtivas, a economia do tempo socialmente necessário à reprodução material, o dever-ser e o valor são processualidades ontologicamente articuladas. *Fora desse complexo de relações, nem o dever-ser, nem os valores, nem sequer o desenvolvimento do gênero humano poderiam existir* (grifo nosso).

A partir das distintas necessidades é que compreendemos, então, as existentes diferenças e divergências, em termos de valoração, dos e nos indivíduos entre si e mesmo consigo próprios. É importante que se acrescente, porém, que tais diferenças e divergências se fundamentam também no próprio fato de que as relações sociais são construídas pelos sujeitos, mas não cessam com a morte destes, não sendo então construídas totalmente de novo por outros. Na verdade, sabemos que há um contínuo movimento de conformação do mundo social pelos próprios homens, os quais atuam incessantemente sobre as “velhas” condições materiais a eles relegadas, tornando-as, por sua vez, “novas”, para, enfim, tornarem-nas novamente “velhas” aos olhos das gerações seguintes ou mesmo a seus próprios olhos – e assim sucessivamente (cf. Marx e Engels, 2007, p. 43). Com isso, vemos que “o tempo histórico da humanidade *transcende* o tempo dos indivíduos” (Mészáros, 2007, p. 35, grifo da edição original), de modo que a partir disso podemos extrair duas conseqüências para esse estudo.

A primeira delas é tão-somente a ratificação de que, com o acúmulo social, se desenvolve “um resultado material, uma soma de forças de produção, uma relação historicamente estabelecida com a natureza e que os indivíduos estabelecem uns com os outros” (Idem, ibidem, p. 43) e, por conseguinte (e o que no momento nos interessa), um conglomerado de valores, sobre os quais os homens devem continuamente trabalhar – e isso a tal ponto que torna possível, enfim, uma contradição entre os valores existentes em um dado momento histórico e, logo, a existência de ações divergentes entre si dentro de uma formação social ou a um dado momento histórico:

O que é diretamente relevante aqui é que a diferença objetiva entre o tempo dos indivíduos e o tempo da humanidade constitui a fundação objetiva do *valor* e do *contravalor*. Pois as *potencialidades da humanidade* nunca são *idênticas* às dos indivíduos cada vez mais restritos. (...) os indivíduos podem adotar como suas aspirações próprias os valores que apontem em direção à realização das *potencialidades positivas* da humanidade e, assim, também desenvolver a si mesmos positivamente; ou, ao contrário, podem fazer escolhas que ajam contra as potencialidades positivas da humanidade e as conquistas historicamente alcançadas. No último caso, evidentemente, tornam-se os portadores mais ou menos conscientes do *contravalor*, ainda que suas ações sejam na realidade inteligíveis pelas determinações retrógradas de classe, e não por motivações puramente pessoais, como os discursos morais filosóficos abstratos e religiosos frequentemente as descrevem (Mészáros, 2007, p. 35, grifos da edição original).

A segunda consequência é a conclusão de que, então, os valores são eles também constituintes da ação humana. Essa proposição já apareceu anteriormente em nosso horizonte e, mesmo quando discorremos logo acima acerca da emergência dos valores pela ação dos homens sobre a realidade objetiva, esse aspecto já poderia, mais uma vez, ser visualizado – pense-se que a própria atividade humana, desenvolvida a partir de uma necessidade, apresenta por isso, ela mesma, o duplo aspecto de incidir na realidade e de sofrer as retroações advindas dela. Contudo, é fundamental reconhecer que chegar novamente a esta conclusão e ratificar, ainda, que os valores são também constituídos pela prática dos homens – agora segundo os parâmetros recém-circunscritos –, inaugura uma nova perspectiva à nossa análise.

O desenvolvimento de tais valores e processos valorativos resulta em complexos sociais que, de forma cada vez mais intensa, articulam as decisões individuais com os destinos do gênero como um todo. Pensamos não apenas no mercado, mas também na moral, nos costumes, no direito, na ética e na estética (Lessa, 2002, p. 165).

Desta relação de mão dupla existente entre o valor, entendido em sentido amplo, e a realidade objetiva, gostaríamos de extrair e nos deter momentaneamente sobre um importante aspecto: a criação de uma esfera afetiva pelo valor. Sem dúvida, o termo *afetiva* merece, já de início, um esclarecimento. Não adotamos, ao reconhecermos o que então chamamos de esfera afetiva, uma perspectiva de cunho psicológico; em consonância ao que viemos desenvolvendo, mesmo ao apontarmos e reivindicarmos a existência de tal esfera, seguiremos numa perspectiva de buscar o que seja específico ao ser social, entendendo que, desse modo, uma análise acerca das relações, da vivência e dos produtos materiais e espirituais humanos e coletivos adquire, senão total, grande coerência.

Com isso, para explicar o que temos em mente, começemos retomando o aspecto basilar e fundamental de que é a partir de uma relação ativa entre homem e natureza que se desenvolve toda a vida social – conforme vimos, denominamos essa relação atividade humana, atividade sensível ou, preferencialmente, trabalho. O que esta relação expressa, dentre outras coisas, claro, é que, ao homem, é necessária, para vivência e sobrevivência, uma objetividade fora dele – a qual ele encontra, então, na natureza:

Que o homem é um ser *corpóreo*, dotado de forças naturais, vivo, efetivo, objetivo, sensível significa que ele tem *objetos efetivos, sensíveis* como objeto de seu ser, de sua manifestação de vida (...), ou que ele pode somente *manifestar* (...) sua vida em objetos sensíveis efetivos (Marx, 2004, p. 127, grifos da edição original).

A natureza é considerada o corpo inorgânico do homem, pois ele vive fisicamente dos produtos que mediadamente dela extrai. Contudo, a natureza assim o é considerada “também porque ela lhe fornece os ‘meios de vida espirituais’, que ‘ele tem que preparar para a fruição e assimilação’” (Silveira, 1989, p. 46). Em todos os casos, o que existe é necessariamente um movimento de exteriorização do sujeito, que se confronta com a realidade a partir de sua necessidade, e o produto dessa exteriorização, seja ele de cunho material ou espiritual, é a contínua confirmação da existência humana e, obviamente, de tal sujeito – em razão do que Marx mesmo acima pontuou.

É importante lembrar que a exteriorização do sujeito, seu ato de executar uma dada ação, é guiada por uma representação ideal prévia, por um reflexo – podemos afirmar que se trata de uma exteriorização *do sujeito* justamente por ele realizar, por meio do reflexo, “na matéria natural seu objetivo” (Marx, 1985a, p. 150). Tomado em sua forma ampla de representação, este reflexo, já o vimos, está vinculado a uma decisão alternativa, o que implica, por sua vez, a relação com um conjunto de valores presentes socialmente. Em meio a este processo de construção e conseqüente exteriorização de um reflexo, como ponto de partida e, simultaneamente, como resultado do mesmo, emerge, enfim, a possibilidade de que a vida social e os variados aspectos dela constituintes tenham algum tipo de significado para os homens – (re)lembrando que, como sinalizado ao capítulo II, isso ocorre em função da confrontação, que funda mas que também é aberta com e pelos valores, com inúmeras possibilidades e caminhos erigidos socialmente. Finalmente, uma vida significativa, de forma alguma entendida a partir de um conteúdo pré-determinado e sim como existente somente a partir dos valores, constantemente mantém aceso, então, o aspecto de vinculação, de padecimento em relação aos produtos e relações nos quais está imerso o sujeito, ao mesmo tempo em que influencia a apreensão dos múltiplos efeitos da natureza e da sociedade sobre ele.

Em síntese, define-se, então, a esfera afetiva, que assim o é qualificada por mobilizar, reivindicar e talhar, mesmo que não tão claramente, sentimentos – no caso entendidos de maneira plenamente materialista, a partir da própria conexão do homem com os diversos produtos por ele gerados, ainda que sob variadas mediações. Permitimo-nos, mais uma vez, transcrever uma longa citação, mas que serve perfeitamente ao que queremos elucidar:

Nesse “sentir o que o homem experimenta” estão estabelecidos os *valores* primitivos do homem, e todo objeto que o afeta, não importa a maneira e a forma como o faça, ocupa um lugar definido no sistema humano de valores, no qual significado e valor estão inseparavelmente inter-relacionados. Assim o “sofrimento”, tal como discutido por Marx<sup>63</sup>, é criador de valor e, portanto, *ativo*

---

<sup>63</sup> “Ser (...) *sensível*, isto é, ser efetivo, é ser objeto do sentido, ser objeto *sensível*, e, portanto, ter objetos sensíveis fora de si, ter objetos de sua sensibilidade. Ser *sensível* é ser *padecente*.”

– por paradoxal que isso possa parecer. Não há “sofrimento” sem sentimento, que seja apenas um registro mecânico. E também não há “sofrimento” sem “paixão”, no sentido marxiano, porque o homem, para poder estar em relação com seus objetos, deve “caminhar energeticamente em direção a eles”, *o que implica a presença da paixão – embora de intensidade variada – em todas as relações humanas, inclusive as mais mediadas* (Mészáros, 2006, p. 181, último grifo nosso)<sup>64</sup>.

De tudo isso, um desdobramento importantíssimo que podemos destacar para nossos objetivos é o fato de que o valor ou um dado conjunto de valores, ao inevitavelmente construir uma esfera afetiva, pode dar uma espécie de tom de “verdade” a uma proposição (cf. Iasi, 2011, p. 22-24). Em outras palavras, sabemos que, com o valor e os complexos de valores, é promovido todo um combinado de significados, que moldam o vínculo do indivíduo com o mundo e influenciam sua apreensão e interpretação do mesmo; também sabemos já do que foi escrito anteriormente que, em função de sua origem na atividade humana, o valor tem a sua confirmação a partir de uma confrontação com a realidade objetiva, numa conformação com ela – dada pela satisfação de uma necessidade e/ou pela correspondência a um aspecto da estrutura social. Nesse sentido, é possível compreender que este valor, continuamente subsistindo em tal experiência de confirmação, retorna ao espectro de significados que proporciona e vai sedimentando ainda mais a interpretação do indivíduo.

Dessa forma, reiteramos que a afetividade a qual nos referimos não é originada em abstrato pelo valor: se ele proporciona esse âmbito de sentimentos, isso se dá porque ao valor estão necessariamente ligados produtos, relações etc. que entram em consonância

---

O homem enquanto ser objetivo sensível é, por conseguinte, um *padecedor*, e, porque é um ser que sente o seu tormento, um ser *apaixonado*. A paixão (...) é a força humana essencial que caminha energicamente em direção ao seu objeto” (Marx, 2004, p. 128, grifos da edição original).

<sup>64</sup> Para ajudar na compreensão do que nos diz Mészáros – de que mesmo as relações mais mediadas contém uma “parcela” de sentimento –, pontuemos que Marx esclarece que “Ao atacarem a base material sobre a qual repousa a fixidez até agora necessária dos anseios ou das idéias, os comunistas são os únicos por cuja ação histórica a liquefação dos anseios e das idéias que vão se fixando é consumada e deixa de ser um importante mandamento moral” (Marx e Engels, 2007, p. 250, nota de rodapé). Contudo, também ele deixa claro que “a necessidade do proletário assume uma forma aguda e premente, impele-o à luta de vida ou morte, torna-o revolucionário e, por essa razão, não produz ‘preocupação’, *mas paixão*” (Marx e Engels, 2007, p. 215, grifo nosso).

com as necessidades e os objetivos humanos em questão. Em suma, não se trata, então, de abordar o valor como algo em si – o que é impossível –, mas percebê-lo e expô-lo concreta e finalmente em suas implicações mais profundas como elemento constituído e constituinte da finalidade contida em todo ato humano.

Todas as observações elencadas são relevantes para pensarmos em termos de constituição da representação ideológica – e só por isso o fizemos. Esta específica representação caracteriza-se por sua inserção nos aspectos de organização social, visando atingir a coletividade nos momentos de conflito de cunho também social. Desse modo, se buscamos no momento esclarecer a relevância do que até aqui pontuamos, primeiramente convém retomar que a própria emergência da ideologia, enquanto um complexo da totalidade social, é dada com e pelo advento de interesses humano-societários, os quais, podendo entre si colidir, explicam justamente o que a caracteriza frente aos diversos outros complexos parte de tal totalidade.

Posto isso, lembremos agora que, como vimos no primeiro item deste capítulo, a intervenção prática empreendida pela ideologia – assim como toda intervenção – exige uma prévia representação da situação ou conjuntura na qual se pretende agir; no caso da representação ideológica, à medida que lida com aspectos não circunscritos somente pela determinação natural, nela devem ser combinados peculiares aspectos, em consonância à própria necessidade de que equalize interesses de cunho social. A existência destes interesses, distintos uns aos outros muitas vezes, anteriormente relacionados à existência de uma *produção social*, também pode ser agora relacionada à presença de diversos valores internamente a esta mesma produção social – por serem os valores relacionados e, em certo sentido, expressão das diversas necessidades humanas. Posto isso, retomemos igualmente que a generalização é o caminho para que se formule o reflexo da realidade social e ela, sim, mantém e deve manter seu caráter de síntese – para que justamente se apresente aos indivíduos viventes. Contudo, já a partir da própria citação de Lukács que àquele momento levantamos, vê-se que a tal caráter de síntese é requerido um viés de “composição”, relacionando grupos de fenômenos, como diz o autor.

Veiculando, então, essas proposições retomadas, podemos chegar à afirmação de que uma generalização de cunho ideológico é e só pode ser condicionada pelos valores presentes na formação social. Isso implica que a representação ideológica, sim, emerge a

partir de uma dada tendência histórica, que a condiciona em termos de apropriação subjetiva, proporcionando seus limites; contudo, esta mesma apropriação, por sua vez, ao se direcionar à realidade social, é também influenciada pelo estágio de desenvolvimento e posição, em termos de estrutura social, em que se encontram os sujeitos históricos em questão, inegáveis portadores de valores e/ou conjunto(s) de valores. Mais especificamente, os referidos estágio e posição, que expressa um certo caminho (ainda que descontínuo) dentre os possíveis ao desenvolvimento social, pesam na “seleção” dos aspectos que comporão a síntese generalizadora e generalizante.

Ainda melhor abordando a questão da generalização aqui considerada, vale colocar que, por ela ser relacionada com valores deveras complexos, de forma alguma sínteses de posições subjetivas tomadas singularmente e que são, sim, expressão de (potenciais) embates coletivos, é que deve, então, vincular em sua imagem grupos de fenômenos num amálgama sempre original – tendo, então, a “característica de poder ser mantidos [os grupos de fenômenos] vivos, transformados ou repelidos ao mesmo tempo” (Lukács, 1981c, p. 64, acréscimo nosso). Nisso, tem vistas unicamente a erigir uma resposta adequada à própria conformação social onde convivem diversos valores e diversificados indivíduos, capaz então de finalmente dirimir os conflitos vigentes.

Desse modo específico como se formula a representação ideológica, podemos então concluir: o que a ideologia faz é continuamente equalizar as manifestações individuais, sempre em potencial divergência entre si, com vistas à continuidade do desenvolvimento do ser social – sem que isso corresponda, como sabemos, a uma prévia concepção de sistema social. Em seu movimento de influenciar a prática dos homens, a ideologia, numa necessária *tensão* com os variados valores existentes, proporciona um constante fluxo entre a emergência dos valores pelos indivíduos singulares e a configuração que os valores então adquirem nos próprios indivíduos, cabendo também, quando o caso, explicitar a partir do decurso histórico a propensão à consolidação de certos valores<sup>65</sup>.

---

<sup>65</sup> Conforme coloca Heller (2008, p. 19): “O que foi dito já é suficiente para ver que consideramos a *explicitação dos valores* como uma *tendência de desenvolvimento* e que, na constante oscilação entre constituição de valores e desvalorização, consideramos fundamental precisamente o crescimento do valor” (último grifo da edição original). Vale ressaltar que Heller é uma dos autores que se valem de uma diferenciação, explícita graficamente, entre *valor* e *desvalor* (ou *valor* e *contravalor*, como visto em uma citação de Mészáros logo atrás), de modo que aquele é tudo o que contribui para o enriquecimento das componentes essenciais do ser genérico do homem e desvalor, por sua vez, é “tudo que direta ou

Assim, de forma alguma o que ocorre é uma supressão do papel ativo do sujeito que erige o reflexo, a representação ideológica que guia sua vida em coletividade. Neste cenário de fluxo de valores, cabe à ideologia uma espécie de “reforço” do que seja o momento do dever-ser vinculado a um valor, ou seja, à internalização daqueles valores que dizem respeito à tendência histórica à qual aquela formulação ideológica corresponde, com vistas a, de fato, concretizá-la. E isso ocorre porque, já sinalizamos no capítulo II, não se desdobra do valor diretamente uma dada ação e é ainda cada vez mais relevante à medida que “Nenhum fim fundado em valores atribui a quem o persegue, por si só, tais obrigações, mesmo quando as várias normas de conduta sejam comumente referidas a objetos-valor específicos” (Heller, 1989, p. 104).

Este “reforço” leva-nos a concluir, finalmente, que a ideologia incorpora em seu próprio *modus operandi*, em seu movimento geral (o qual levantamos os traços característicos no capítulo precedente), a questão do valor, justamente por ser ele um elemento crucial à prática – único meio pelo qual a própria ideologia efetiva-se completamente. Na verdade, acreditamos que a peculiar mobilização de valores, influenciando a conformação de uma dada generalização a ser feita da realidade objetiva, é mais um aspecto que vincula a ideologia ao indivíduo, fazendo com que ela profira o que acima chamamos de *linguagem da evidência*. Em outras palavras, a ideologia vai se desenrolando a partir da reivindicação, explícita ou não, de complexos de valores, em diálogo com as “aberturas” dadas pelo arranjo social vigente. No fluxo que então promove de emergência e consolidação dos mesmos, necessário para que a prática humana adquira os contornos consonantes aos interesses sociais em pauta, ocorre, principalmente quando à efetivação da generalização empreendida, a correspondência à realidade vivenciada pelos indivíduos, de onde foram “retirados” os valores. Assim, estabelece a ideologia um forte vínculo com aqueles que então têm sua subjetividade por ela atingida, na construção de um tom de “verdade” – segundo os parâmetros delineados quando falamos em afetividade ou esfera afetiva.

---

indiretamente rebaixe ou inverta o nível alcançado no desenvolvimento de uma determinada componente essencial” (Ibidem, p. 15). Sem adentrarmos nessas específicas distinções, ressaltamos que o que interessa para nós é, sobretudo, as palavras destacadas na primeira citação dessa nota.



desenvolvidos pode clarificar somente conexões abstratas e, em sua abstração, estranhas à vida (Lukács, 1994, p. 9)<sup>66</sup>.

Nosso objetivo central nesta dissertação é elucidar, ainda que de modo abrangente, aspectos da dinâmica do fenômeno ideológico, no que poderia ser explicada sua potencial força social, e, após delimitarmos os parâmetros de sua emergência a tendências objetivas existentes na formação social, buscamos, no presente capítulo, apontar os aspectos concernentes à representação de cunho ideológico. Tanto a generalização quanto os valores foram elementos que a nós se colocaram e que apontamos, em síntese, como constituintes e “veículos” deste específico tipo de reflexo. Para nós, tais elementos apresentaram-se como sustentáculos a partir dos quais a ideologia pode se tornar efetiva, ao atingir os homens de uma dada formação social e com eles constituir densa ligação.

Contudo, como alertado acima por Lukács, não devemos vincular diretamente, se visamos uma análise mais profunda, a possível concretização de uma tendência sócio-histórica – no caso, concretizada pela ideologia – e os sujeitos viventes da formação social. As proposições marxianas vistas logo atrás alertam-nos para que atentemos ao âmbito das objetivações nas quais o homem faz do mundo seu ambiente imediato (cf. Carvalho, 1994, p. 26) e que, assim, são o ponto de partida de toda vida social. Por ambas as citações, vemos que, sem dúvida, a consideração do que se compreende então por *vida cotidiana* é importante na análise da própria vida social como um todo e de suas inúmeras esferas e, então, buscaremos expor especificamente o que concerne à ideologia, em especial com relação ao que pontuamos nos itens anteriores – já considerando, sem dúvida, a observação anteriormente exposta, no capítulo III, de que a cotidianidade é crucial à compreensão deste fenômeno.

Iniciemos retomando nossa observação acerca da orientação concreta do reflexo: a apropriação espiritual de um objeto é determinada, como já dissemos, por esse mesmo objeto e dá-se, assim, sempre em relação a “algo”, de modo que é preciso ao homem o conhecimento somente das relações necessárias ao seu fim específico para que interfira

---

<sup>66</sup> Tradução livre do espanhol: “Más todavía, desde un punto de vista negativo ha quedado demostrado desde hace tiempo que en el hombre, considerado particularmente, la religación inmediata con los momentos de desarrollo de la economía o del ser y devenir social completamente desarrollados puede clarificar solamente conexiones abstractas y, en su abstracción, extrañas a la vida”.

com sucesso na natureza “natural” e/ou social. Ao homem, assim, não é necessária a apreensão de todas as determinações constituintes de um objeto ou mesmo da realidade social como um todo e, ainda, nem seria possível que a completude delas fosse captada inteiramente a todo momento, tanto em função do constante movimento da realidade, quanto também em função do fato de que

se nos dispuséssemos a refletir sobre o conteúdo de verdade material ou formal de cada uma de nossas formas de atividade, não poderíamos realizar nem sequer uma fração das atividades cotidianas imprescindíveis; e, assim, tornar-se-iam impossíveis a produção e a reprodução da vida da sociedade humana (Heller, 2008, p. 47).

No desenvolvimento das atividades cotidianas, convém responder às necessidades levando em conta o *somatório* dos fenômenos que são capazes de ser apreendidos pelo sujeito agente e cognoscente em cada situação precisa. Ou seja, quando o homem age no seu produzir e reproduzir-se imediato, todos os fenômenos com os quais necessariamente se relaciona a ele apresentam-se simultaneamente e a imanente hierarquia de uma realidade que é, como sabemos, “uma concentração (...) de muitas determinações” (Marx, 1997b, p. 9) se expõe e é organizada a partir da experiência contínua dos homens então atuantes, forjada, por sua vez, com o movimento de satisfação das necessidades por estes empreendido.

Desse modo, o que se tem no âmbito da cotidianidade é uma ação erigida por meio e segundo uma orientação na qual o sistema de mediações componentes da realidade aparece, podemos dizer, “borrado” (cf. Lukács, 1974, p. 45) e, com isso, este próprio ato se desenrola fundamentado em uma conduta de cunho imediato, onde pensamento e ação se relacionam, neste cenário, também imediatamente – isto é, a fecundidade entre teoria e prática na vida cotidiana ocorre condicionada pelo alcance do objetivo elegido, sendo a teoria, assim, mobilizada com vistas a uma prática muito bem delimitada, a qual sobre aquela, então, retorna sem exercer grande profundidade: “*Toda* categoria da ação e do pensamento manifesta-se e funciona exclusivamente enquanto é imprescindível para a simples continuação da cotidianidade” (Heller, 2008, p. 49, grifo da edição original). Em

síntese, essa forma de relação entre o sujeito agente e a realidade sobre a qual este age revela que “No plano da cotidianidade o útil é o verdadeiro, porque é este o critério da eficácia. O critério de validez no cotidiano é o da funcionalidade” (Carvalho, 1994, p. 25).

Frente a isso, vale sublinhar, porém:

é extremamente importante observar que, na totalidade concreta, nenhum objeto – ou fato – é *realmente* imediato (isto é: nenhum objeto se põe ao pensamento sem que seja produto, resultado de mediações); o que ocorre é que, *para o sujeito cognoscente*, ele pode apresentar-se assim. A imediatividade é uma função da consciência teórica e não um dado ontológico (Netto, 1994, p. 82, grifos da edição original).

A partir do exposto, vemos que, no bojo da vida cotidiana, forja-se uma forma de consciência específica, interligada e interrelacionada a um específico modo de se desenvolver a atividade prática. Com isso, não se deve, numa visão formalista, conceber tal forma de consciência isoladamente. Quando falamos em vida cotidiana, não estamos nos referindo a uma pretensa escala dentro da qual concebemos certos fenômenos, considerando, por exemplo, *microrelações*, *microdecisões*, *microcausas*, *microconsequências* etc. Conforme diz Frederico (2000, p. 303): “é dela [vida cotidiana] que provém a necessidade de o homem objetivar-se, ir além de seus limites habituais; e é para a vida cotidiana que retornam os produtos de suas objetivações” (acréscimo nosso). Assim, o que se vem defendendo aqui como vida cotidiana é algo como uma espécie de zona, uma espécie de momento onde se concretiza a própria história construída pelos homens e que, justamente em função disso, não pode ser entendida e avaliada à parte. Congregando e mediando todas as formas de atividade humana e os produtos objetivados a partir desta, a vida cotidiana está inserida na própria totalidade pela qual se arranja a vida social e sofre, então, a aludida determinação da produção, da economia, juntamente com a influência das interrelações a constituírem a então totalidade social. Nesse sentido, a espontaneidade que, a partir da peculiar unidade entre teoria e prática, pode então ser apontada como característica da consciência à vivência cotidiana não deve ser

compreendida abstratamente, mas sempre em relação a uma dada orientação social, que dá então seu conteúdo (cf. Heller, 2008, p. 50).

Para nós, a consideração da vida cotidiana vem no sentido de explicitar, seguindo o caminho delineado neste capítulo, a possibilidade de que a ideologia seja incorporada – tacitamente ou não – pelos indivíduos viventes. Assim sendo, é preciso que primeiramente pensemos que, na representação ideológica, transitam certos valores (seguindo as possibilidades objetivas abertas e os interesses humano-societários então em jogo) os quais, em função de necessidade de intervenção prática, a ideologia requer e mobiliza. Vimos que em tais valores se colocam certas relações sociais construídas pelos homens em atividade, de modo que, então, seu conteúdo de forma alguma está alheio à própria vivência dos homens. Entretanto, é importante que, para a efetivação de uma ação e a posterior consolidação de uma espécie de “modelo” à prática social, haja uma correspondência dos valores mobilizados na forma de uma representação ideal à realidade objetiva considerada.

Grandes modificações históricas nas condições em que vivem os homens são impulsionadas por idéias, sentimentos, convicções, paixões que se manifestam muitas vezes, pioneiramente, em personalidades que se destacam por qualidades excepcionais de sensibilidade e inteligência. *Essas modificações, entretanto, só se concretizam efetivamente, produzindo efeitos duradouros, e em certo sentido irreversíveis, quando são de algum modo incorporados aos comportamentos, aos hábitos, ao modo de vida do homem comum, em sua existência cotidiana* (Konder, 2003, p. 237, grifo nosso).

O cenário da vida cotidiana é o espaço onde é possível, então, que ocorra este “diálogo” entre as ações humanas e seus valores e a realidade objetiva, com vistas a consolidar um comportamento que correntemente equivalha a um interesse social. A ideologia necessariamente aí se insere e este espaço se torna, assim, *seu ponto de partida e seu ponto de chegada*. Mais especificamente, é do solo da vida cotidiana, na perene produção e reprodução da vida, que surgem e emergem as questões que afligem o homem e os conflitos os quais têm de resolver; além disso, é dali que se retiram os componentes da resposta encontrada para dirimir os eventuais conflitos – ou seja: uma possível tendência

histórica em aberto, à qual os homens se encaminham para o prosseguimento do desenvolvimento do ser social não é algo evanescente, mas é ela mesma produzida pelo seu ato laborativo que continuamente se expande. Do mesmo modo, é na vida cotidiana que se forjam e dela é que se extraem, conforme buscamos deixar claro na presente exposição e ainda melhor veremos, os “aspectos subjetivos” que se apresentam ao momento da elaboração da representação ideológica – isto é: é pela vida cotidiana que apreendemos, de modo claro, a possibilidade de que a consciência seja “imediate”.

Em consonância a isso, compreendemos que a própria consolidação de uma resposta produzida a partir da ideologia, o sucesso de sua efetivação, somente é concretizada quando tal resposta se mescla ao agir cotidiano do homem, que, então, vai continuamente moldando suas futuras ações a partir dela e condicionando as perguntas e respostas que se faz frente à formação social também a partir dela (cf. Lukács, 1981c, p. 63)<sup>67</sup>.

Vale colocar igualmente que o que podemos chamar de espontaneidade característica da vida cotidiana, dada pela exigência de reprodução continuada e na sua conseqüente unidade imediata de teoria e prática, bastante estimula a síntese, ainda mais “concentrada”, rumo à elucidação dos determinantes a uma dada situação – em função do patente fato de que, na vida cotidiana, não cabe e nem é possível a consideração da totalidade das relações que vinculam todos os fenômenos em questão. Desenvolvida sobretudo a partir da experiência, base do pensamento cotidiano, a forma de consciência da cotidianidade é locus favorável para a incorporação da ideologia, a qual pode, na contínua correspondência às vivências humanas, às vivências pelas quais passam os homens no dia-a-dia, intensificar ainda mais a esfera afetiva gerada na efetivação prática do valor. Dito de outro modo, no âmbito da vida cotidiana, a ideologia fixa-se ainda mais ao conseguir se valer da afetividade que é continuamente gerada se há alguma equiparação com as condições de vida em questão, de modo que os reflexos podem ser então tomados como

---

<sup>67</sup> No capítulo anterior, indicamos a importância de se considerar, na análise da ideologia, o cotidiano, partindo do destaque que, na obra de Marx, detêm a ideologia dominante e, em consequência, os chamados meios de produção espiritual. Lá sinalizamos que a relevância detida pelas formas institucionais, pelas formas instrumentais e pelo discurso ideológico devia ser relacionada à necessidade de que sempre fossem consideradas as vivências dos seres humanos. Após a presente exposição, podemos melhor qualificar essa proposição – já correta –, apontando, então, que os meios de produção espiritual funcionam a partir de uma contínua apreensão e apresentação de valores, fazendo com que, no dia-a-dia dos indivíduos, sejam sedimentadas certas posições relativas aos mais diversos âmbitos de suas vidas.

realidade absoluta – numa fusão, ainda expressa na consciência, entre o valor adotado e o próprio ser da realidade:

no imediatismo da vida cotidiana, há a tendência de fundir completamente, no plano ontológico, o ser (tanto na objetividade como na subjetividade) e o valor; (...) No predomínio do imediatismo da vida cotidiana forma-se, com esta mescla entre ser e valor, *uma base aparentemente indestrutível, na qual os seus componentes reforçados reciprocamente são também sustentados pelos sentimentos*, etc. (Lukács, 1981b, p. 78, grifo nosso)<sup>68</sup>.

É importante a esta altura levantarmos um exemplo da própria obra de Marx, relacionando-o à análise que aqui viemos fazendo. Em vários momentos de *O capital*, o autor critica a Economia Política em função das formulações científicas desta representarem nada mais do que o ponto de vista do capital e dos capitalistas. Com isso, quando apresenta as diversas fórmulas para a taxa de mais-valia, Marx demonstra como os economistas políticos representam equivocadamente tal taxa, velando o caráter específico da relação de capital, numa “falsa aparência de uma relação associativa na qual o trabalhador e o capitalista partilham o produto conforme a proporção de seus diferentes fatores constituintes” (Marx, 1985b, p. 123). A abstração do caráter conflitante e contraditório desta relação, gerado pelo comando do capital sobre o trabalho, na extração de uma parcela não-paga, e a conseqüente formulação de representações pretensamente conciliatórias – isto é, o próprio movimento de distinção e generalização das determinações desta situação histórica – baseia-se e apropria-se, a partir de um característico aspecto do

---

<sup>68</sup> Essa observação não deve fazer com que concebamos a ideologia restrita à vida cotidiana – fora dos limites, por exemplo, da ciência, da arte etc. – ou, então, com que concebamos esta cotidianidade isolada de outras esferas da vida social. Nossa defesa é tão-somente para a fecundidade que ocorre à interação entre ideologia e vida cotidiana, sobretudo quando pensamos, como é aqui o caso, nas possibilidades da primeira apresentar-se enquanto uma força social, com grande influência no movimento histórico a ser seguido. De forma alguma se deve pensar que os complexos da vida social podem ser avaliados autônoma e isoladamente. O fato de todos eles originarem-se e referirem-se à mesma realidade, a vida real dos homens (cf. Lukács, 1974, p. 34-35), já ocasiona uma necessária interrelação e uma influência mútua entre eles, ainda mais acentuada com a organização desta realidade numa totalidade orgânica. Em consonância, isso ocasiona que a própria delimitação entre o que concerne à vida cotidiana e o que é característico de manifestações mais complexas da vida social (ou o “não-cotidiano”) não é fixa e imutável, mas sempre imprecisa e flexível (cf. Heller, 2008, p. 42), fazendo, então, com que a restrição da ideologia a um específico momento da vida ou da atividade social perca o sentido. Sobre como é impossível que na vida cotidiana não sejam tangenciados aspectos “não-cotidianos”, falaremos um pouco mais no próximo capítulo.

capital que mais à frente consideraremos, do fato de que o capitalismo se assenta na própria cooperação como forma básica de produção social, vivenciada por todos e todas, como modo da expansão da escala de ação do processo de trabalho – mas não é, de maneira alguma, a forma de cooperação plena, como pregam os teóricos do capital, e sim *uma forma histórica específica* de cooperação:

Como todas as formas desenvolvidas do processo de produção capitalista são formas de cooperação, nada é mais fácil, naturalmente, que abstrair seu caráter especificamente antagônico e transformá-las assim quimericamente em formas livres de associação (Marx, 1985b, p. 123, nota de rodapé).

Com isso, é eminente que retomamos e concretizamos, com as observações levantadas, uma das características pelas quais qualificamos a ideologia, a saber: a de ser a *consciência prática* do conflito social. Ser uma forma de consciência implica que, à ideologia, assim como ocorre com outras formas de consciência, cabe uma determinada imagem do mundo e da vida social – então forjada segundo sua específica função social; mas, ao ser *prática*, emergente de um conflito, demonstra-se que essa apreensão deve estar carregada dos determinantes sociais que então a colocarão em movimento e, *ainda*, deve e só se erige valendo-se dos “aspectos cotidianos” que efetivamente lhe possibilitarão a inserção na realidade a transformar, para intervir nos conflitos e impasses sociais:

A ontologia da vida cotidiana, como simplifica e muitas vezes vulgariza as partes da ideologia que nela desembocam (os fatos históricos aí assumem frequentemente um caráter mítico), possui assim também uma tendência à síntese: ambas as coisas por reforçar a função ideológica, a guia imediata da prática (Lukács, 1981c, p. 116).

A partir da análise da vida cotidiana, conseguimos, a nosso ver, unificar o “ciclo” aberto nos outros dois itens, com a exposição acerca da generalização e do valor. Em outras palavras, somente quando temos em conta a existência e as peculiaridades de um momento, de uma zona de mediação onde os homens, relacionando-se de modo imediato com o

mundo, consigo e com os outros homens, podem construir toda a vida social que concebemos como é possível, de fato, que os mesmos sejam atingidos individualmente e o modo como isso se dá. Mais além, na vida cotidiana ganha sentido mais concreto a proposição de que os indivíduos são, com a ideologia, alvos de posições teleológicas a visarem suas próprias atitudes, de modo que, então, sendo a cotidianidade o âmbito onde eles agem, vemos que somente a ela se referindo a ideologia pode, na mobilização de certos valores em uma dada generalização, proferir o que viemos qualificando como *linguagem da evidência*.

os interesses são, decerto, por força das coisas determinados pela estrutura social, mas que tais determinações podem se tornar o motor da *práxis somente quando os homens singulares vivam estes mesmos interesses como seus próprios interesses, e tendam a afirmá-los no quadro das relações para eles vitais com outros homens* (Lukács, 1981c, p. 10, grifo nosso).

Antes de prosseguirmos, cabe fazermos uma observação. Os comentários acerca da imediatez da vida cotidiana, da impossibilidade de apreensão de todas as relações e mediações da realidade social quando nos situamos nesta esfera, no seu eminente pragmatismo com vistas à continuidade da reprodução, podem dar a impressão de que a vida cotidiana é, em si, um âmbito estranhado da vida social. Defendemos, porém, que se a cotidianidade se conforma estranhadamente, isso é devido a um específico projeto então vigente – sobre o qual dispensaremos algumas linhas mais adiante –, à sua específica conformação em meio a todo um arranjo peculiar da produção, mas não é fator imanente a ela. As características que apontamos – selecionadas em função da relevância à nossa temática – não podem definir por si só tal caráter estranhado – e somente podemos apreendê-lo a partir dos valores e das conseqüentes (e muitas vezes contraditórias) relações que, em meio ao desenvolvimento histórico, vigoram internamente à formação social (cf. Carvalho, 1999, p. 29).

Para nós, a vida cotidiana não é necessariamente empobrecida, rígida, manipulada e/ou manipuladora e proceder dessa forma é perder a dimensão de que o homem constrói toda a vida social e que, com as incessantes objetivações, esta mesma vida acaba

enriquecida (em termos de potencialidades apresentadas ao homem enquanto *ser social*<sup>69</sup>), para, então, se sedimentar e, depois, continuamente se modificar. Novamente, vemos que a consideração aqui feita da vida cotidiana não despreza – e não deve desprezar a história –, considerando-a, ao contrário, parte dela, de modo que definir a existência e a importância de uma zona, de um momento no qual os homens agem reproduzindo a si mesmos imediatamente – e todas as implicações disso – é somente reconhecer, ainda que os sujeitos em ação possam não apreender de forma clara, que todos os produtos sociais, mesmo os mais complexos, têm uma ancoragem na prática humana e, imergindo estes em tal vida cotidiana, conformam uma margem para o comportamento e realização do estágio do ser social historicamente alcançado:

É certo que o papel social da cultura (e, sobretudo, o da ciência) consiste em descobrir e introduzir mediações entre uma situação previsível e o melhor modo de atuar nela. *Mas, uma vez existindo essas mediações, uma vez introduzidas no uso geral, perdem para os homens que atuam na vida cotidiana seu caráter de mediação e, assim, reaparece a imediatez que descrevemos* (Lukács, 1974, p. 45, grifo nosso)<sup>70</sup>.

Pelo que apresentamos, fica claro que “A vida cotidiana é a vida de *todo* homem” (Heller, 2008, p. 31, grifo da edição original) e na qual todos estão inseridos. Assim, partindo das observações destacadas, podemos concluir: sendo o homem o agente da vida cotidiana, agente ativo e receptivo, interagindo, por sua vez, com o mundo que o circunda, é ele então que, no âmbito da cotidianidade, detém o foco do desenvolvimento. Ou seja,

---

<sup>69</sup> A amplitude dessa oração não nos deve fazer esquecer que a especificidade do ser social está em sua relação ativa com a natureza por meio e a partir de sua consciência materialmente determinada. Com isso, quando pensamos em expansão das potencialidades do homem enquanto ser social, temos em mente as cada vez mais amplas *possibilidades* de interação do homem com a natureza, enquanto seu corpo inorgânico, e, em função disso, abrem-se também *possibilidades* para a interação dos homens entre si. Sublinhamos o aspecto de *possibilidade* pois tais interações estão condicionadas às condições históricas então presentes, de modo que, desenvolvendo-se a formação social desigualmente, há também a *possibilidade* de que os diversos aspectos e esferas componentes da vida social se relacionem contraditoriamente – e, por que não, estranhadamente.

<sup>70</sup> Tradução livre do espanhol: “Cierto que el papel social de la cultura (y sobre todo el de la ciencia) consiste en descubrir mediaciones entre una situación previsible y el mejor modo de actuar en ella. Pero una vez existentes esas mediaciones, una vez introducidas en el uso general, pierden para los hombres que actúan en la vida cotidiana su carácter de mediación, y así reaparece la inmediatez que hemos descrito”.

quando temos em conta a esfera cotidiana, vemos que aí o central é o próprio indivíduo, à medida que sobre ela se desenrola um conjunto de atividades levadas a cabo com o fim, em última instância, de satisfazer as necessidades de cada um dos seres vivos – e este fato gera, para a nossa análise, interesses desdobramentos, na elucidação de elementos que auxiliariam na explicação ampla da dinâmica da ideologia.

Contudo, desde seus escritos iniciais, Marx nos aponta que devemos conceber o indivíduo constituído, de modo necessário, internamente à sociedade, que ele só existe em meio e através da mesma e que não podemos, ainda, concebê-lo dissociado de um aspecto social que invariavelmente em todos esses indivíduos se apresenta – já pontuamos, inclusive, que o desenvolvimento da produção traz consigo o desenvolvimento da base material e, juntamente, o desenvolvimento do homem como ser social, que necessariamente se revela no desenvolvimento do homem como indivíduo:

Acima de tudo é preciso evitar fixar mais uma vez a “sociedade” como abstração frente ao indivíduo. O indivíduo *é o ser social*. Sua manifestação de vida – mesmo que ela também não apareça na forma imediata de uma manifestação *comunitária* de vida, realizada simultaneamente com outros – *é*, por isso, uma externalização e confirmação da *vida social*. A vida individual e a vida genérica do homem não são *diversas*, por mais que também – e isto necessariamente – o modo de existência da vida individual seja um modo mais *particular* ou mais *universal* da vida genérica, ou quanto mais a vida genérica seja uma vida individual mais *particular* ou *universal* (Marx, 2004, p. 107, grifos da edição original).

Isso não invalida o fato de que a vida cotidiana é a vida do indivíduo. O que devemos ter em mente é que “a dimensão genérica (a referência à pertinência do humano-genérico) aparece subsumida, na vida cotidiana, à dimensão da singularidade” (Netto, 1999, p. 68). Desse modo, considerando que a indissociabilidade de indivíduo e gênero, ainda que obnubilada pelo desenrolar da produção humana e da história e não evidente aos próprios indivíduos (cf. Marx e Engels, 2007, p. 210), partamos para o nosso último capítulo. Relembremos também a proposição, antes vagamente apresentada no terceiro capítulo, de que há uma relação entre uma dada subjetividade individualmente conformada pela

ideologia e uma dada imagem do gênero humano – relação esta que desejamos, finalmente, explorar.



## **Capítulo V**

### **Aspectos da ideologia ao âmbito das relações sociais**

No capítulo precedente, levantamos alguns aspectos pelos quais acreditamos ser possível a consolidação de uma espécie de “caminho de mão dupla”, a saber: a interiorização da ideologia por parte dos indivíduos e, com isso, sua conseqüente exteriorização, na forma de uma ação prática, a partir dos mesmos. O destino de tal caminho, como sabemos, são os aspectos concernentes à organização social. Nossa atenção aos indivíduos fez-se necessária pois a resposta, na forma de ideologia, aos diversos e inevitáveis conflitos sociais relacionados à maneira como se organizam em coletividade nada mais é que uma exteriorização dos sujeitos atuantes em uma formação social. Do mesmo modo, por ser uma forma de consciência, a ideologia é vivenciada individualmente e somente os indivíduos, então, poderão concretizá-la na forma de uma prática social.

Contudo, quando defendemos a inegável necessidade que tem a ideologia de incidir nos indivíduos, não queríamos, com isso, circunscrever esta específica representação aos mesmos, restritamente. Caso assim o fizéssemos, a ideologia poderia ser então qualificada como um mero conjunto geral de idéias, relativo em abstrato a pessoas tomadas em si mesmas ou em um dado agrupamento. Ao contrário, o caminho de nossa exposição demonstrou não ser esta nossa concepção: quando relacionamos a emergência da ideologia à eventual existência de certos conflitos, impasses e/ou questões dados no plano da vida em coletivo, isso demonstra seu concreto fundamento em uma necessidade histórica e objetiva, posta a partir do modo como se organiza a sociedade – o que, de forma nenhuma, permite a apreensão da ideologia de forma abstrata ou, então, demasiadamente aberta a ponto de serem obscurecidas suas peculiaridades enquanto uma certa apreensão da realidade, com um certo fim.

Se optamos, em nossa explicação e exposição de alguns fatores concernentes à dinâmica do fenômeno ideológico, pela questão do cotidiano – de forma a, concomitantemente, atentarmos também ao âmbito do indivíduo –, deve-se ao fato, como exposto por Iasi (2011, p. 146), de que

se realizarmos um corte nesse fluir histórico, se pudermos fazer emergir o momento conjuntural da cotidianidade, no qual indivíduos e grupos tecem com seus atos e opções a teia mais imediata desse fluir, teremos o cenário concreto no qual os elementos ideológicos atuam, no qual se produzem a motivação ao conservadorismo ou à revolta.

Ainda assim, é necessário reconhecer e sublinhar que a referida atuação dos elementos ideológicos – seja em vista à manutenção ou à mudança da ordem social – não pode ser bem-sucedida se encampada por um único indivíduo ou, então, por indivíduos isolados. Mais precisamente, questões, impasses e conflitos que se dão coletivamente – objetos fundamentais da atuação da ideologia – só podem ter sua resposta efetiva também no plano da atuação em coletivo – ainda que tal resposta possa ser decodificada e “previamente” delineada pelos indivíduos singulares, na forma de uma teoria, um programa político, uma elaboração artística etc., em função até mesmo de talentos pessoais (cf. Mézáros, 2008, p. 100-101). Com isso, é necessário que pensemos, juntamente com os aspectos antes levantados acerca da possibilidade de interiorização e externalização da ideologia pelos indivíduos, essa dimensão coletiva agora referida, como parte mesma da dinâmica que visamos aqui clarificar – já que, repetindo, a saída para um conflito só se concretiza no âmbito dos homens atuantes *em coletivo*.

Ao fim do capítulo precedente, introduzimos esta discussão a partir da proposição marxiana acerca do aspecto genérico presente em todo e cada ser humano tomado como indivíduo; no capítulo que se segue, desenvolvamos nossas idéias, tomando tal proposição como base e levantando o que, relacionado à mesma, é relevante ao nosso objeto.

### ***Mediações particulares e o ir além da consciência do indivíduo***

Para Marx, o desenrolar da produção-reprodução – ou reprodução-produção – engloba muito mais do que o mero desenvolvimento “empírico” de uma formação social, no sentido de satisfação de necessidades físicas e/ou biológicas dos homens que a compõem – como vimos, o próprio conceito de modo de produção, por exemplo, que é central nas teorizações de Marx, expressa esse ponto de vista. Também mencionamos anteriormente, em termos gerais, que o trabalho, elemento basilar da produção humana,

promove uma humanização do homem – ou seja, torna-o o que entendemos como *humano*, reconfigurando nele as barreiras naturais e afastando-o dos simples instintos, de modo que, enfim, o ser social tem seu advento, detendo uma peculiaridade que o diferencia dos outros seres existentes.

Entrelaçando, então, ambas as proposições por nós agora levantadas, podemos afirmar, ancorados nos escritos de Marx, que a avaliação acerca do desenvolvimento do indivíduo está contida na avaliação do desenvolvimento histórico da base material, sendo o primeiro uma parte do segundo. Esse procedimento não deve ser interpretado como resultante de uma perspectiva determinista supostamente adotada pelo autor ou, então, como expressão e consequência de uma construção teórica onde o indivíduo, ao fim, não tem de fato espaço algum. Na verdade, entender o desenvolvimento do indivíduo como um aspecto do desenvolvimento histórico-material é somente compreender e aceitar que o mesmo emerge a partir das condições materiais que a ele estão postas e que estas delimitarão, ainda que não teleológica e mecanicamente, o alcance de sua evolução material e espiritual, assim como apresentarão as suas possibilidades de movimento – entendido em sentido amplo – internamente a seu meio vivente.

O homem só é individualizado, porém, mediante o processo histórico. Originalmente, ele se mostra como *um ser genérico, um ser tribal, um animal de rebanho* – embora, de modo algum, como um “animal político” no sentido político do termo. A troca, em si, é um agente principal desta individualização. Torna supérfluo o caráter gregário e o dissolve (Marx, 1985c, p. 90, grifo da edição original).

As palavras de Marx permitem-nos ir um pouco mais a fundo em nossa interpretação acerca do duplo desenvolvimento que estamos abordando, elucidando-o a partir de uma outra perspectiva do prisma. Sem dúvida, podemos relacionar os dois pólos por meio dos afirmados limites dados ao indivíduo pelas condições objetivas; todavia, sem descartar esta primeira aproximação, revela-se a nós também que, “na emancipação do homem em relação às suas condições naturais originais de produção” (Hobsbawm, 1985, p. 18), na dissolução de um original caráter gregário, ocorridas com e pelo incremento das

forças produtivas, há a conseqüente consolidação de um processo de individuação, ou seja, um processo que torna possível e existente o próprio indivíduo, entendido então como uma manifestação do ser social (cf. Iasi, 2006, p. 78). De modo mais direto, podemos compreender que, no contínuo caminho do potencial domínio do homem sobre a natureza, vai emergindo a figura mesma do indivíduo, entendido, assim, como síntese máxima da produção social (cf. Oliveira, 2008, p. 347).

Dessa forma, longe de significar uma depreciação do indivíduo, as construções teóricas marxianas – ainda que nem sempre o tenham como foco – revelam a grande importância detida por este – inclusive em termos práticos, de transformação e emancipação social (cf. Marx, 2004; Marx e Engels, 2007). Na verdade, a (auto)formação a partir e por meio do trabalho faz com que, no sujeito agente e atuante, haja uma retroação dos produtos e complexos por ele mesmo criados e que nele se concentrem, assim, inúmeras determinações sociais. Sintetiza-se, então, uma unidade histórica do ser social – cujos contornos são postos justamente pela história, como um fragmento da mesma. Não é demais destacar que, quando falamos em *fragmento*, não se deve entender, conforme alertamos em relação à vida cotidiana, uma caracterização em termos de escala – como se, no caso, o indivíduo fosse uma unidade “menor” em termos de determinações sociais. Justamente ao contrário, ao concebermos o processo pelo qual este indivíduo emerge, temos em conta, de modo patente, que o afastamento do ser social de um estado gregário, onde há uma ligação praticamente muda entre os diversos “exemplares” (cf. Marx, 1999a, p. 13), faz com que a simultânea unidade singular gerada englobe, necessariamente, aspectos objetivos, subjetivos e históricos colocados com a própria (auto)construção da formação social, até para que a mesma seja possível – e, só nesse sentido, é então síntese da produção social, como já dissemos, dotada, por sua vez, de um caráter extremamente complexo.

Frente a isso, porém, é preciso colocar que, mesmo sendo vinculado ao desenvolvimento da produção social (ou, em suma, ao da sociedade), como síntese deste, o desenvolvimento do indivíduo não é nunca igual ao dela. Para compreendermos isso, lembremos primeiro que a produção social não corre de maneira igualitária e homogênea. Ou seja, a história não tem um caminho pré-estabelecido, sendo constante e continuamente moldada a partir das ações humanas; estas se colocam com e a partir de condições objetivas

relativamente independentes dos homens, de modo que a prática destes, por sua vez, imprime dentro de certos limites o desenho de tais condições. Assim sendo, o prosseguimento dos diversos complexos constituintes da formação social dá-se em ritmo diferenciado e desigual – de modo evidente ou não e numa proporção que só podemos precisar à análise concreta e histórica.

À unidade singular do ser social conformada, ao indivíduo, isso gera, então, a confrontação com uma realidade objetiva cuja construção é muito mais ampla do que a empreendida por meio e através de suas ações e que está, além disso, em constante movimento – ainda que ambos os aspectos não sejam claramente visualizados pelo(s) indivíduo(s). A constituição deste, logo, não engloba, na grande maioria dos casos, de forma unitária a imensidão e a completude de aspectos, capacidades e potencialidades – em âmbito objetivo e também subjetivo – que se apresentam com e pela realidade social erigida histórica e coletivamente pelos seres humanos: “não existe paralelismo necessário entre o desenvolvimento humano-genérico e o desenvolvimento individual; na maioria das épocas históricas, ao contrário, verifica-se uma discrepância” (Heller, 2008, p. 107)<sup>71</sup>.

Ainda assim, mesmo que não seja possível a incorporação de todos os aspectos, capacidades e potencialidades gerados socialmente, há sempre a “margem” na qual estes formam e conformam cada indivíduo singular. Se lembrarmos a crítica de Marx e Engels aos teóricos alemães, podemos ver que nossos autores sintetizam de forma bastante clara este movimento de formação ao qual gostaríamos de nos referir:

é claro que a riqueza espiritual do indivíduo depende inteiramente da riqueza de suas relações reais. Somente assim os indivíduos singulares são libertados das diversas limitações nacionais e locais, são postos em contato prático com a produção (incluindo a produção espiritual) do mundo inteiro e em condições de adquirir a capacidade de fruição dessa multifacetada produção de toda a terra (criações dos homens) (Marx e Engels, 2007, p. 41).

---

<sup>71</sup> Apesar disso, vale colocar: ainda que raramente, sempre é possível que certos indivíduos sintetizem no mais alto grau os aspectos produzidos em uma época histórica, sendo então individualidades que conhecemos como excepcionais (cf. Heller, 2008, p. 100; Mészáros, 2008, p. 100-101).

O que é agora exposto a nós é que a composição do indivíduo singular é dada a partir das relações por ele vivenciadas e acumuladas ao longo de suas experiências de vida; ou seja: o “espírito” do indivíduo – entendido aqui como a subjetividade mesma, em sentido amplo – é formado a partir da interação tida com determinado contexto material, por meio da qual interiorizará um conjunto de relações sociais a este contexto correspondente. Desse modo, temos sim, de acordo com o afirmado desde o início do item, o desenvolvimento material condicionando o desenvolvimento dos indivíduos e traçando os limites do alcance objetivo e subjetivo dos mesmos; todavia, com vistas ao escopo da presente pesquisa, devemos agora compreender que tal condicionamento deve ser entendido de maneira mais precisa, reconhecendo de modo concreto que a base material compõe-se de relações de produção específicas por meio das quais ocorre o desenrolar da produção e as quais influenciam, ainda, as outras relações sociais existentes aos indivíduos. Com estas e através destas são moldados, então, os indivíduos constituintes de uma dada formação social: “Os indivíduos partiram sempre de si mesmos, mas, naturalmente, de si mesmos no interior de condições e relações históricas dadas, não do indivíduo ‘puro’” (Marx e Engels, 2007, p. 64).

Acontece que também devemos reconhecer a existência de certos “entreatos” em meio à observação última. Isto é, não devemos entender que a formação e a constituição dos indivíduos ocorrem a partir de uma associação ou vinculação direta entre eles, isoladamente, e as relações sociais tomadas em abstrato. Na verdade, quando falamos e reivindicamos o âmbito da vida cotidiana já havíamos feito tal alerta. Contudo, na medida em que falamos no ser humano como um ser social, temos em conta a existência de um ser que se desenvolve a partir do trabalho e que, nesta sua relação com o meio circundante, direcionada por certos valores que propiciam a escolha entre diversos caminhos a serem seguidos, necessariamente estabelece-se com e por uma dada comunidade, como única maneira de relacionar-se com a natureza para se reproduzir (cf. Marx, 1985c, p. 66-79). Além disso, para a consolidação da mesma comunidade e no desenrolar desta consolidação, erigem-se necessários vínculos naturais e sociais entre os seres em questão, a partir dos quais é possível a cada indivíduo sua reprodução (cf. Marx e Engels, 2007, p. 33-34).

Desse modo, tomando as observações em consideração, a reconhecida impossibilidade de isolamento do homem deve ser traduzida, quando falamos em formação

e constituição dos indivíduos a partir das relações reais que os mesmos vivenciam, na proposição de que homens e mulheres, criando coletivamente tais relações, só podem associar-se às mesmas a partir e através de seus respectivos vínculos naturais e sociais mencionados – os quais, continuamente se consolidando perante a eles, dão a medida desta associação e, em consequência, da formação dos indivíduos de maneira geral.

Não se deve entender com isso como se, por exemplo, o rentista, o capitalista etc. deixassem de ser pessoas, mas sim no sentido de que sua personalidade é condicionada e determinada por relações de classe bem definidas (Marx e Engels, 2007, p. 65).

Em outras palavras, o que queremos afirmar, finalmente, é que, no bojo das relações sociais e de produção, ocorre uma *mediação* insuprimível entre os indivíduos e as integrações sociais maiores e mais complexas, por meio de família, grupos, comunidades, classe etc. (cf. Heller, 2008, p. 33-34) – sendo estes, a nosso ver, constituídos e constituintes dos vínculos naturais e sociais dos indivíduos em questão. Esta mediação – assim como outras mediações – não deve ser compreendida enquanto uma espécie de “meio termo” ou “meio do caminho”, que intermediaria, de modo formal e/ou formalista, os indivíduos e a formação social como um todo; ao contrário, a mediação é aqui, nesse caso determinado, a própria consolidação das relações sociais e de produção, não mais concebidas abstratamente, ou o próprio processo movente no qual os indivíduos se colocam, independentemente de sua vontade, somente em *particulares* interligações, sempre modificadas contínua e historicamente, uns com outros<sup>72</sup>.

Tendo em conta a proposição de que os indivíduos se encontram, atuam e agem mediadamente em meio à sociedade, podemos então conceber que todos os produtos existentes internamente à formação social são condicionados, em seu advento, pelas

---

<sup>72</sup> Para que nossas idéias fiquem mais claras, vale explicitar o que coloca Lukács (1978, p. 75) sobre a particularidade de modo mais geral: “Todavia, observamos já em Hegel que as categorias que deste modo vêm em primeiro plano (portanto, para nós, novamente a particularidade) não são formas lógicas primárias que de algum modo se ‘apliquem’ à realidade, mas sim os reflexos de situações objetivas na natureza e na sociedade, que devem ser confirmadas na práxis humana a fim de se tornarem – através de um posterior processo de abstração, que todavia jamais deve perder o contato com a realidade e com a práxis objetiva – categorias lógicas”.

referidas mediações particulares que se sobrepõem aos considerados indivíduos. Mais precisamente, sendo resultado da ação humana, os produtos materiais e espirituais, os complexos componentes da totalidade, as relações de propriedade etc. – em suma, a organização social como um todo – só podem ter sua existência marcada pelas específicas formas através das quais se vinculam coletivamente os homens, de modo que, para além disso, cada um dos produtos, complexos, relações etc. têm sua própria gênese alicerçada numa dada coletividade, oriunda de certos vínculos naturais e/ou sociais, de acordo com as necessidades que a movem, ou, então, alicerçada na interação e no confronto entre algumas de tais coletividades existentes:

Sobre as diferentes formas de propriedade, sobre as condições sociais, maneiras de pensar e concepções de vida distintas e peculiarmente constituídas. A classe inteira os cria e os forma sobre a base de suas condições materiais e das relações sociais correspondentes. O indivíduo isolado, que as adquire através da tradição e da educação, poderá imaginar que constituem os motivos reais e o ponto de partida de sua conduta (Marx, 1997a, p. 51-52).

Não debateremos e nem nos deteremos, no momento, na especificidade da *classe*, embora tenha ela sido mencionada na citação acima e também em uma passagem destacada da página anterior. O que nos interessa, por ora, é ressaltar que, em função da necessária dependência do ser social e sua conseqüente conexão com outros seres humanos, temos o movimento da história em geral ou, dito de outro modo, a interação entre forças produtivas e relações de produção embasada e promovida pelas distintas coletividades que conformam e se formam com os indivíduos viventes. Na verdade, compreender que o movimento da história é dado pela interação citada é a outra face de uma moeda que marca de um dos lados o confronto entre as distintas coletividades para o curso da mesma história, de modo que, “tautologicamente”, os contornos assumidos por tais coletividades, os produtos por elas gerados e, finalmente, a hierarquia entre elas internamente à formação social variam de acordo com o desenvolvimento histórico, com o desenvolvimento da base material segundo

uma específica divisão social do trabalho – fazendo então, como dissemos, com que sejam independentes da vontade dos sujeitos em questão<sup>73</sup>.

Em consonância a isso – e conforme a própria citação de Marx supracitada –, podemos afirmar que, sendo as formas de propriedade, as condições sociais e até mesmo as maneiras de pensar constituídas por uma existência coletiva, a própria assimilação das relações sociais e de produção é dada também por meio das distintas mediações particulares em questão – dentre elas, já citamos família, grupos, comunidades, classe etc. Desse modo, entendemos que as concepções de vida, por exemplo, advém e são construídas por um sujeito coletivo, que as “extraem” e as formulam segundo condições e necessidades históricas então em aberto, de acordo com sua inserção na divisão do trabalho e, logo, na formação social; concomitantemente, essas mesmas concepções de vida, seguindo nosso exemplo, são “apresentadas” e “repassadas” a cada indivíduo através dos diversos âmbitos coletivos dos quais este compartilha e faz parte. A título de esclarecimento, vale colocar que o sujeito coletivo não é, claro, a soma ou junção de sujeitos individuais. Ainda que constituídos por estes, o sujeito coletivo que então dá vida a uma mediação particular tem uma existência que a eles se sobrepõe – e somente por isso lhe é possível transmitir aos indivíduos um dado “conteúdo”, forjado unicamente em função do fato de que o relacionamento com o meio circundante só ocorre internamente e por meio de coletividades presentes na formação social.

Para nós, o corolário a ser retirado do conjunto das observações acima é, primeiramente, a melhor compreensão da composição e da consolidação dos valores que ocorre internamente a uma formação social. Sabemos que os diversos valores têm como substância as diversas relações sociais, ao serem fruto, em última instância, da inserção prática do homem dotado de uma dada necessidade – ou seja, os valores colocam-se unicamente em um mundo social. Informados agora de que a inserção do homem é inevitavelmente posta e condicionada pelos específicos vínculos que os atam a outros homens, vemos que os valores, pilar importantíssimo de nossa explanação acerca da

---

<sup>73</sup> Não é demais aqui lembrarmos algumas palavras iniciais do *Manifesto comunista*, deslocando-as de toda interpretação simplista dali extraída: “A história de todas as sociedades até hoje existentes é a história da luta de classes” (Marx e Engels, 1998, p. 40) – sendo as classes, então, concebidas em um sentido bastante amplo, que engloba, mas, ao mesmo tempo, extrapola o cenário do modo de produção capitalista: “Homem livre e escravo, patricio e plebeu, senhor feudal e servo, mestre de corporação e companheiro, em resumo, opressores e oprimidos” (Ibidem, p. 40).

ideologia, são sim um produto social, oriundos não a partir de sujeitos individuais, mas de sujeitos coletivos surgidos de acordo com a própria consolidação do arranjo social vigente:

o próprio conteúdo axiológico desse indivíduo manifestar-se-á *antes de mais nada* no conteúdo axiológico da comunidade por ele escolhida. *Qoud erat demonstrandum: o primado do conteúdo axiológico objetivo da comunidade ganha legitimidade através da própria individualidade* (Heller, 2008, p. 109, grifos da edição original).

Por um lado, isso significa a filiação dos respectivos valores existentes em uma formação social não só a certas alternativas, a certos caminhos a serem seguidos de acordo com dadas necessidades (as quais são indubitavelmente sociais) e, sim, também a filiação a um específico modo de existência ou de “aparecer”, a uma específica dimensão do estágio então alcançado pelo ser social com o desenvolvimento histórico, que uma coletividade ou o conjunto delas vem então a manifestar. Por outro, ocorre que as ações dos indivíduos, guiadas por diversos valores, sofrem então, em maior ou menor medida, as determinações do(s) sujeito(s) coletivo(s) aos quais se relaciona(m), adquirindo através deste(s) os mesmos valores com os quais então condicionam sua relação com o mundo circundante. Sem dúvida, já poderíamos ter visualizado essas proposições quando afirmamos a composição dos valores pela realidade objetiva ou mesmo ao traçarmos, ainda no capítulo II, o que concerne à confirmação do ato valorativo, dada pela confrontação com a mesma realidade objetiva da qual este adveio. Contudo, há de se reconhecer que, compreendendo a peculiar composição de cada um dos indivíduos pelas distintas e diversas mediações particulares, as quais eles, simultaneamente, também compõem, fica mais claro distinguirmos a construção, o contato e a transmissão de valores e, em conseqüência, o alcance de tais mediações particulares na formação mais ampla dos indivíduos.

Nesse sentido – e já como um segundo corolário a nós de grande valia –, em meio a esta ampla formação, a consciência e seu caráter necessariamente social devem ser agora entendidos para além de sua emergência na e pela coexistência de muitos homens, na sua origem com e a partir do processo de trabalho – conforme, no geral, viemos até este momento da exposição abordando. Assim como todos os produtos humanos, a consciência

igualmente está entrelaçada ao combinado de aspectos que levantamos aqui. Com isso, ela é forjada em um cenário onde o homem singular é continuamente impulsionado ao meio circundante a partir das diversas coletividades das quais compartilha, de modo que, então, sofre ele e sua consciência as influências de sua “posição” – ou “posições” – internamente a uma formação social historicamente moldada. Ainda, sua consciência detém as marcas que lhe gradualmente são dadas e repassadas a partir de cada uma destas coletividades – família, grupos, comunidades, classe etc. –, cuja respectiva inserção depende do arranjo social geral ou, mais especificamente, da divisão do trabalho à época. Dessa forma, ao desenrolar da produção-reprodução, que vai então tornando o ser social cada vez mais complexo e suas relações cada vez mais intrincadas, a consciência vai sendo matizada pelas mediações particulares existentes e entendemos seu caráter social influenciado e caracterizado pela tensão que, por sua vez, se desenvolve entre as mesmas.

A questão é que, assim concebendo-a, distinguimos de forma concreta a consciência como elemento que não se restringe à mera existência pessoal dos indivíduos (cf. Lukács, 1981c, p. 63). De fato, a consolidação da consciência em meio à totalidade social, perpassada por interações de complexos e seres humanos, em particulares mediações, só ocorre em seu constante alçar a heranças sociais maiores, que transcendem física e temporalmente cada um dos indivíduos, conformando-os para além de si mesmos e relacionando-os, assim, a algo maior que sua individualidade. Se a isso juntarmos o que ponderamos logo acima acerca da composição e da transmissão dos valores, temos delineado um quadro relativo a este condicionamento social da consciência um pouco mais completo: “A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos” (Marx, 1997a, p. 21).

Na obra marxiana, temos duas clássicas considerações que exemplificam o processo que tratamos aqui, acerca da consciência. Uma delas: em dado momento do mesmo *O 18 Brumário* que atrás citamos, Marx (Ibidem, p. 55) discute o caráter dos representantes intelectuais da pequena burguesia e coloca patentemente:

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 (primeiro grifo nosso).

Levantaremos a segunda consideração feita por Marx um pouco mais adiante, com vistas a dar prosseguimento à nossa explicação. Considerando, então, as mediações particulares que se constituem com e na totalidade social, as quais condicionam os indivíduos viventes, e, igualmente, o modo como a consciência destes necessariamente extrapola sua respectiva condição isolada, interligando-se a aspectos mais amplos da vida social, partamos para mais algumas palavras acerca do fenômeno ideológico.

#### ***A criação de uma força agregadora e a promoção de uma imagem do gênero humano***

Conforme vamos caminhando rumo ao desvendamento de mais determinações relativas ao nosso objeto, mais densa se torna uma exposição que trabalha com maior nível de abstração – o qual se faz necessário quando optamos pela análise do fenômeno ideológico em termos mais genéricos. Embora a dificuldade seja cada vez mais crescente, esforcemo-nos em ainda nos mantermos, tanto quanto seja possível, em tal nível de abstração, visando expor até o limite os aspectos mais gerais da dinâmica do fenômeno ideológico. Como veremos, a própria consideração dos elementos que estamos abordando no presente capítulo nos fará retomar alguns fatos históricos de maneira mais patente, de certo modo distintamente do que viemos fazendo até aqui. Contudo, isso só se coloca porque poderemos através da avaliação conseqüente de tais fatos observar aspectos importantes acerca do movimento da ideologia.

Sabemos há tempo que sua emergência se dá devido à presença de distintos e, frequentemente, dissonantes interesses humano-societários, existentes em crescente medida conforme o desenvolvimento do ser social. A ideologia, então, surge com uma função social bastante específica, como o momento de tomada de consciência dos conflitos

decorrentes da confrontação destes interesses, com vistas a influenciar e guiar a prática dos sujeitos que, enfim, poderão, através de suas ações, dar sentido ao conflito em questão, influenciando conseqüentemente os aspectos concernentes à sua organização e à sua existência sociais.

Para que seja então levada a cabo, a tomada de consciência geradora de uma dada representação da realidade deve ser tanto forjada nos marcos de certa ou certas tendências objetivas abertas historicamente quanto mobilizar valores caros aos seres humanos que se encontram sobre tais tendências. Para nós, como já discutido, a única forma na qual isso é possível é a partir do entrelaçamento do fenômeno ideológico com a vida cotidiana dos seres vivos, fazendo com que esta seja o ponto de partida e, ao mesmo tempo, o ponto de chegada das representações ideológicas – sucintamente, no movimento “[d]o sair do interior da cotidianidade do modo de dirimir conflitos e, ao mesmo tempo, [d]o desaparecer da ideologia dentro dela” (Lukács, 1981c, p. 110, acréscimos nossos). O resultado é, então, o movimento de incorporação e exteriorização da ideologia pelos indivíduos de uma formação social e, em conseqüência, o seu potencial êxito enquanto complexo que age em meio à totalidade.

Contudo, toda nossa preocupação no presente capítulo foi, até aqui, demonstrar que os indivíduos e suas ações não devem ser pensados isoladamente. Desse modo, sem descartar nossas anteriores conclusões nem tampouco reformulá-las, o desafio que se põe agora é justamente equalizá-las ao indivíduo concebido a partir das mediações particulares que a ele se interpõem. Na verdade, as conseqüências para nosso estudo são tão-somente, como já dito, a incorporação de outros elementos à dinâmica do fenômeno ideológico que buscamos amplamente elucidar, no esteio da própria perspectiva defendida de necessidade de se conceber a ideologia enquanto um complexo da totalidade social e que é, por isso mesmo, interdependente com todos os aspectos que constituem esta totalidade. Sem dúvida, acreditamos que esta interdependência tem ressonâncias na própria especificidade que caracteriza a ideologia enquanto uma representação.

Posto isso, retomemos que, com a simultânea presença de interesses humano-societários diferentes, há um necessário aspecto de luta o qual vem a caracterizar as

ideologias, que consubstanciam, por sua vez, tais interesses<sup>74</sup>. Numa disputa mais ou menos acirrada, mais ou menos explícita, segundo a dissonância e/ou contradição que marca a relação entre os mesmos, o que se tem é a confrontação de interesses relativos a sujeitos coletivos, em correspondência às necessidades que a estes vão surgindo, de acordo com o desenho e a hierarquia posta pelo arranjo social (mais especificamente pela divisão social do trabalho), que historicamente define, então, qual o lugar de cada mediação particular e a intensidade de sua influência neste “jogo” de interesses – ainda que não o faça mecanicamente. Reconhecemos, finalmente, o que até o momento ficara somente sinalizado a partir da caracterização geral feita, a saber: a impossibilidade das ações dos homens existirem por si só e isoladamente.

Assim sendo, quando a ideologia incide nos momentos relativos à organização social, inevitavelmente se configura uma possibilidade histórica, que expressa um caminho àquela formação social em questão, dentre vários ou alguns outros possíveis; cada um dos indivíduos delineou tal situação, mas ela teve seu rumo condicionado, antes de tudo, pela relação a qual se estabeleceu entre o intento dos sujeitos coletivos em disputa e as condições objetivas dadas, em meio ao já assinalado cenário de uma divisão social do trabalho – e que, então, “reverbera” nos homens que podem parecer agindo isolada, autônoma e individualmente<sup>75</sup>.

Desse modo, acreditamos que, grosso modo, a ação dos indivíduos historicamente determinados e fatalmente moldada por e em dadas mediações particulares deve, na efetivação da representação ideológica, expressar-se segundo os parâmetros possibilitados por tais particularidades, em suas relações reais e, segundo elas, exprimir a função social da ideologia de dirimir conflitos que estejam então em voga. Mais precisamente, esta ação

---

<sup>74</sup> O fato de que, conforme afirmamos anteriormente na caracterização geral da ideologia, o aspecto de luta seja mais patente e, por conseguinte, possa ser reconhecido com o acirramento das contradições sociais não invalida que tal aspecto é traço de toda e qualquer ideologia, à medida que a mesma é emergente a partir de um confronto – latente ou manifesto – acerca dos rumos a serem seguidos coletivamente.

<sup>75</sup> Retomando a obra de Marx para corroborar nossas afirmações, lembremos que, ao tratar do processo de estabelecimento da jornada de trabalho em *O capital*, o autor observa a importância de se conceber o problema não a partir da ótica do capitalista e do trabalhador individual e isoladamente, conforme ele mesmo vinha fazendo até àquela altura de sua explanação, numa abstração que respeitava o nível de desvendamento das determinações do objeto e que tinha, ainda, fins didáticos. De fato, para Marx, o problema devia – e deve – ser encarado e desvendado a partir da relação (tensa) existente entre a classe dos capitalistas e a classe dos trabalhadores, como única forma de garantir uma análise que englobe e prime pela totalidade (cf. Marx, 1985a, p. 187-238).

tem, em seu conteúdo, traços dos valores que sejam essenciais aos sujeitos coletivos em questão, os quais foram construídos, sabemos, em função das condições gerais da produção social – entenda-se aí, claro, não só as forças produtivas desenvolvidas, mas também os outros sujeitos coletivos que então se apresentam, na interação que promove as relações sociais as quais dão substância aos valores.

Componentes de uma dada mediação particular, os indivíduos recebem os complexos de valores que são criados no bojo dela e, ainda, fazendo os indivíduos mesmos com que a mediação particular exista, na forma de um sujeito coletivo, é plenamente possível que tais complexos sejam por eles vivenciados e, assim, componham sua prática. Na incorporação dos mesmos, podemos afirmar: o que se manifesta é uma subjetividade a qual se projeta e se interliga, mesmo que não conscientemente, a um conjunto de fatores que expressam uma certa medida do ser social existente àquele momento histórico. Nesse sentido, se a ideologia vale-se, em seu *modus operandi*, de alguns valores, por serem eles estruturadores da ação humana, o que ela deve então considerar, em sua contribuição ao movimento do ser social, é que esta dimensão última carregada com os atos valorativos, relativa ao âmbito genérico do ser, precisa, em diversos aspectos, ela mesma ser incitada.

Sendo assim, assinalemos, em primeiro lugar, que, ao concretizar de sua validade histórica, no dirimir de conflitos sociais, a ideologia deve acender um dever-ser de *cunho social*, fazendo com que se reivindique e se internalize os valores vigentes e gerados socialmente, traduzindo-os numa prática que os reproduza e que então encontre, objetiva e subjetivamente, respaldo naqueles que se encontram em meio à formação social. Dito de outro modo, a ideologia, como uma forma peculiar de consciência, erige-se a partir de necessidades reconhecidas pelos indivíduos, mas deve ela dar sentido a uma questão que é, sempre, coletiva, e, dessa forma, a representação só é válida e só se coloca, *em termos histórico-objetivos* – e não necessariamente gnosiológicos –, quando tangencia e indica aspectos que a colocam ao próprio nível coletivo de onde emergiu:

É preciso apenas lembrar que estas passagens cumpridas mediante atos de alienação não se limitam às decisões singulares, imediatamente pessoais, mas na maioria dos casos revelam uma tendência generalizante, que pressiona a transformação também do que é meramente pessoal numa realização,

pessoalmente cumprida, de leis, normas, tradições, etc. gerais (Lukács, 1981b, p. 77).

Assim, valendo-se da bibliografia que nos embasa, destacamos uma sintética formulação de Lukács (1981c, p. 82), a qual indica que as alienações operantes da ideologia organizam-se da seguinte maneira:

de um lado, o seu conteúdo é determinado pelas necessidades vitais (reais ou imaginárias) do indivíduo; de outro, a intenção que nelas se exprime é, teórica e praticamente, dirigida a apresentar o ato pessoal que dela deriva como realização de um dever-ser social.

Com essas colocações, confirmamos que, no movimento da ideologia, constrói-se a subjetividade humana, compatibilizando-a a uma conformação da generalidade, existente com um dado desenvolvimento das forças produtivas, das relações sociais e de produção etc. – proposição introduzida já em nossa caracterização geral da ideologia, feita no terceiro capítulo. O que temos explicado agora é parte do modo pelo qual é possível que tal construção/conformação ocorra, a saber: no compartilhamento de diversos valores, criados com e no mover das ações humanas coletivas. O importante, com isso, é compreendermos que a formação de uma imagem de ser humano – como conformação a uma dada generalidade –, tomada a partir de certas relações sociais, tecida com e pela ideologia é parte crucial para o êxito e a eficiência da mesma. E isso porque, além de propiciar que os homens desenvolvam certa possibilidade histórica só atingida coletivamente, uma imagem que dá um critério geral de existência humana sublinha de forma mais contundente um dever-ser visado, torna-o legítimo e faz com que seja tornado como critério interno da ação pelos próprios indivíduos, como uma objetividade social particular que lhe aparece, então, como subjetividade singular (cf. Lukács, 2004, p. 129-130; Iasi, 2006, p. 217).

Por conseguinte, a introdução de um dever-ser social e a consolidação, nesses moldes, de um critério de ação interno ao indivíduo também abre caminho para que a resposta provida a partir de uma dada representação da realidade ganhe constante fôlego, em um processo de aceitação, o qual faz com que os homens, então, vejam e reconheçam

suas ações em consonância ao movimento da coletividade dentro da qual se inserem e que esteja, no caso, em questão:

Diríamos nós que ela [a pessoa] acredita na validade daquela norma de conduta, por exemplo, mas não consegue explicá-la pelo simples motivo de que não era necessária qualquer explicação, ela simplesmente partilhava com seu grupo imediato (Iasi, 2006, p. 253-254, acréscimo nosso).

Nada mais temos, assim, que um outro aspecto da inserção da ideologia na cotidianidade, tratada no capítulo anterior. Entendido isso, coloquemos que a conformação de uma imagem do gênero vivenciada no dia-a-dia dos sujeitos viventes, juntamente com as assinaladas ressonâncias na subjetividade humana singular, ocasiona uma aglutinação dos homens, por meio de uma força agregadora, que os move no sentido dos objetivos carregados pelo fenômeno ideológico. Em outras palavras, continuamente posta e reposta na tomada de consciência da realidade social, uma dada ideologia vai, assim, ganhando espaço no solo da vida cotidiana, condicionando cada vez mais o processo que permite tanto a elaboração das perguntas frente à realidade objetiva quanto a consolidação das saídas definidas para esta. Desse modo, sendo reconhecida pelos indivíduos, que a vão relacionando às suas respectivas experiências com o meio circundante e com outros homens, a ideologia adquire o status de uma alternativa e de uma solução óbvias, que tende a ir angariando os sujeitos viventes, caminhando para um ponto em que, mais uma vez, o seu entrelaçamento com a prática humana coloca-se então com grande solidez, no tom de “verdade” ao qual já fizemos referência no capítulo anterior.

Para darmos prosseguimento à nossa exposição, é importante que advertamos explicitamente: nem a por nós denominada imagem do gênero e nem a considerada força agregadora devem ser concebidas de maneira mística e/ou abstrata, da mesma forma que não julgamos adequado interpretá-las segundo laços comumente entendidos como psicológicos. Fazendo novamente uma importante observação já posta, nossas formulações buscam construir-se nos marcos dos aspectos concernentes à peculiaridade do ser social e tanto o gênero humano quanto a força agregadora correlata a ele devem ser concebidos com base nessa perspectiva.

Tomando esse rumo, devemos lembrar que, em meio à ideologia, a unidade costurada a partir dos diversos seres singulares se coloca somente através das mediações particulares tecidas com os vínculos naturais e sociais que marcam cada homem. Com isso, a aglutinação e a força agregadora que lhe são características só se apresentam em função de questões *práticas*, emergentes de um “quê fazer” coletivo (cf. Lukács, 1981c, p. 3) – o qual, por sua vez, é advindo de necessidades sentidas e “traduzidas” em representações por cada uma de tais mediações particulares – na “voz” de cada um dos condicionados indivíduos. Sem se apresentar aleatoriamente, esta força agregadora fundamenta-se no agir da ideologia em meio à formação social e, assim, só pode se forjar segundo o imperativo de dar cabo aos conflitos e segundo as possibilidades objetivas apreendidas e manejadas pelos sujeitos coletivos em contenda – novamente, decodificadas pelos indivíduos que os compõem.

Posto isso, vale acrescentar ainda: na exata medida em que se forja devido a uma necessidade objetiva, a força agregadora marca ela mesma, embora nem sempre intencional ou explicitamente, qual seja tal necessidade e o interesse que a rege, retornando ao aspecto de formação da subjetividade do indivíduo singular, para delimitar os parâmetros dentro dos quais os valores e as representações da realidade serão “aceitos” e poderão, assim, ser eficientes enquanto guias da ação. Para que fique mais claro, tomemos as palavras de Mészáros (2008, p. 12), novamente acerca da ideologia dominante, para mostrar que se erige uma relação entre a força agregadora e a forma pela qual se toma consciência de um conflito em questão, num concomitante estabelecimento de sua própria e oposição a outras concepções:

*A necessária* função aglutinadora da ideologia dominante se torna mais evidente (e significativa) se nos lembrarmos de que mesmo suas variantes mais agressivas – do chauvinismo ao nazismo e às mais recentes ideologias da “direita radical” – devem reivindicar a representação da maioria esmagadora da população contra o “inimigo” externo, as minorias “eticamente inferiores”, o assim chamado “bando de agitadores” que, supostamente, são a causa de greves, inquietação social e assim por diante (grifo nosso).

Não deixaremos de ponderar acerca da imagem do gênero humano, novamente sinalizada de modo indireto na citação acima, e que, como veremos, sendo considerada em termos da peculiaridade do ser social, está sujeita às possíveis contraditoriedades do movimento deste – logo, sem qualquer conotação abstrata, enrijecida. Mas antes – e até mesmo também para elucidarmos algo acerca da dimensão genérica – coloquemos mais alguns elementos.

É necessário, sabemos, que seja apresentado com a representação ideológica um caminho identificado pelo indivíduo como conseqüente em relação às suas necessidades, à vida que, em geral, ele vive cotidianamente. Ao mesmo tempo, sendo essa vida vivida entre e por meio de vínculos que se estabelecem ao longo de sua existência e dos quais ele não pode prescindir, suas necessidades se colocam segundo sua dada existência particular e a solução a uma questão, inevitavelmente advinda dessas necessidades, deve se pôr no rumo dos trilhos que a encaminham para a correspondência com a situação por aquele considerada geral – para mais uma vez, assim, ser reconhecida no âmbito individual. Esse cenário, como também já sabemos, gera um dever-ser de cunho social e, com este, uma força agregadora potencialmente é criada e propagada pela ideologia.

A partir disso, gostaríamos de colocar: com a ideologia promovendo esta força agregadora, aglutinando os seres humanos em torno de valores que potencialmente os direcionam no sentido dos objetivos então elegidos, é possível conceber a resolução de conflitos desenvolvendo-se por e sobre uma espécie de tensão entre o indivíduo singular e uma dada coletividade a qual este, na efetivação de tal resolução, vem a constituir ou pensa então constituir. Em outras palavras, a nosso ver, no quadro desenhado a partir da exigência assinalada, quando aos momentos de conflito social, de se atingir os homens e, simultaneamente, lançá-los a uma esfera coletiva reconhecida, cria-se uma ponte entre o indivíduo singular e um nível mais elevado, em relação a este mesmo indivíduo singular, de existência humana – expresso, por sua vez, através das diversas representações moldadas segundo as mediações particulares nas quais se insere e concretamente baseadas nelas. Mais ainda, podemos afirmar que, se a referida tensão e a ponte que esta promove são construídas pela ideologia, como fator que auxilia na incorporação e, logo, na aceitação de uma dada resposta, as mesmas são também requeridas para a emergência da representação ideológica, que sobre elas se alicerçam para uma possível reprodução posterior.

Finalmente, pelo conjunto das observações elencadas, relativas à potencialidade do exercício efetivo da função social da ideologia e que dizem respeito à consolidação de um dever-ser de cunho social e de uma força agregadora – juntamente com as conseqüências daí advindas –, vê-se a importância, agora de modo mais claro, de que a ideologia desenvolva, em alguma medida, nada mais do que então entendemos como uma imagem do gênero humano ou uma imagem de ser humano na qual se venham a se alçar, por sua vez, os homens que individualmente se quer atingir.

Nesse sentido, considerando o exposto e dando mais alguns passos além, o interessante é que, a nosso ver, também a referida tensão entre estes indivíduos e a então considerada expressão da existência humana incorpora-se no fenômeno ideológico para que justamente possam ser atingidos os indivíduos, para que justamente eles tomem como suas a representação na qual uma ideologia vem a se traduzir. Na verdade, com o apresentar de um dever-ser social, o aspecto coletivo é parte inerente da representação ideológica<sup>76</sup>, fundamentando-se, acreditamos, no citado movimento da consciência de “ir além” – conforme exposto no item anterior.

Dito de outro modo, a consciência do homem guarda, em seu processo de formação, necessárias relações e referências a heranças sociais maiores, transmitidas à unidade singular a partir de suas relações sociais e de produção e as quais esta unidade mesma virá a construir. Com isso, se no seio da ideologia se coloca um movimento que tanto clama ao indivíduo singular, quanto expressa a conformação de um dado objetivo e uma intencionalidade de cunho coletivo para a formação social, isso ocorre em função do próprio processo real de vida dos homens – desenvolvido, se nos focarmos nos seres atuantes, com e pelo inerente diálogo entre os dois pólos constituintes do ser social. Desse modo, conformada segundo as necessidades objetivas que se apresentam internamente à formação social e segundo, ainda, a interrelação existente entre as diversas mediações particulares, a junção entre indivíduo e gênero, na construção de uma imagem deste, é aspecto crucial da vida humana apropriado então pela representação ideológica – embora

---

<sup>76</sup> Reivindicamos o aspecto coletivo mesmo que este não signifique conceber a sociedade ou a coletividade da qual se faz parte de maneira orgânica, pretensamente cindindo o indivíduo do meio que o cerca, concebendo-o “solitariamente” – sobre isso, vejamos mais à frente.

seja, ao mesmo tempo, essa junção mesma dotada de contornos extremamente variáveis. Sobre isso diz Lukács (1981c, p. 94):

Há épocas – e o foram aquelas da polis grega, seja no seu florescimento como no período da crise, aquela do renascimento, do iluminismo, etc. – nas quais estes conflitos foram vividos com paixão, e outras nas quais a estrutura social do momento tende a cancelá-los, por isso a generidade aparece como uma simples acomodação às condições dadas, ou – e é o seu natural pólo oposto – se faz da individualidade “pura”, privada da generidade, o conteúdo emotivo dos homens, como acontece por exemplo hoje. A tensão entre particularidade e generidade (individualidade autêntica) não desaparece nunca de todo, naturalmente, nem em tais períodos, sendo ela resultado necessário do desenvolvimento histórico-social, todavia, muito raramente, recebe uma expressão ideológica adequada.

Pelas palavras de Lukács, podemos, ainda, ratificar que a equalização de uma certa imagem do gênero, quando em consonância às referidas necessidades postas, é um aspecto que constitui a subjetividade humana. Assim, por tocar os indivíduos, como “conteúdo emotivo dos homens”, é possível afirmar que a referida feitura de uma imagem do gênero humano também é componente, assim, da *linguagem da evidência* proferida pela ideologia – por apresentar-se aos seres viventes igualmente como uma síntese, mas, no caso, uma síntese de valores e sentimentos compartilhados.

Como observação, vale pontuar que o afirmado acerca do movimento de ir além da consciência e suas conseqüências no plano da ideologia em nada se contrapõem ao que colocamos no capítulo anterior – a saber: a ideologia como uma consciência prática do conflito social, que, assim, vale-se da imediaticidade e da espontaneidade características da vida cotidiana para o dirimir deste. Na verdade, mesmo no capítulo IV, ressaltamos que a imediaticidade não é um dado ontológico, e sim uma expressão da consciência, assim como a espontaneidade é tão-somente a postura prática decorrente de tal consciência. Desse modo, se diversos aspectos da totalidade social aparecem aos homens descolados dos específicos processos que os constituíram, isso ocorre devido ao contínuo ciclo de introdução de mediações na vida corrente, que, então, adquirem o caráter de imediaticidade.

Dito de forma mais clara, à medida que tudo é construído e mobilizado de acordo com a ação humana, não há uma cisão rígida entre o que é mediato e o que é imediato – assim como entre o que é cotidiano e o que é não-cotidiano –, existindo somente uma linha tênue.

Com isso, também o que configura o ir além da consciência, uma herança social e coletiva componente do indivíduo, pode encontrar-se no plano imediato, fora da percepção de quais seriam os processos que levaram àquela específica situação, pois o movimento de ir além da consciência em questão não é necessariamente a ciência, a distinção gnosiológica e cognitiva das mediações particulares que condicionam a associação dos indivíduos internamente à formação social. Ao contrário, o aspecto fundamental aqui em questão é a constituição de um vínculo coletivo – às vezes claro, às vezes não – na consciência do indivíduo e que, então, é apropriado pela ideologia. Ao correr do fenômeno ideológico, este indivíduo pode não necessariamente apreender o caminho que o liga àquela específica comunidade, grupo, classe etc., mas mesmo assim a ela está vinculado e, no recebimento e na confirmação de seus valores com base em seu “contato” com ela, indubitavelmente se incorpora e leva a cabo a dimensão de ser social que é com eles trazida. Não é à toa, então, que a discussão do capítulo anterior justamente sinalizou, ao fim, para que estivéssemos cientes da generidade como um aspecto insuprimível do homem – mesmo quando tal aspecto é indireta ou mediadamente atingido –, pois mesmo a reprodução espontânea dos seres vivos, tomada no cenário da vida cotidiana, engloba inevitavelmente também as formas mais complexas da existência humana, na medida em que é a prática mesma desses seres que as engendram. Novamente citamos Lukács (1981c, p. 82):

Seja o que for, pois, que os homens pensem de si próprios, esta simultaneidade [entre objetivação e alienação] resta ineliminável: *eles podem exprimir a própria individualidade somente em atos nos quais, conscientemente ou não, cooperam para desenvolver a própria generidade* (grifo e acréscimo nossos)<sup>77</sup>.

---

<sup>77</sup> Embora já o tenhamos dito em outro contexto, não há problema em repetir o exemplo: Marx mostra-nos a possibilidade de apreendermos o conteúdo social e relativo ao gênero humano de uma dada proposição individual em sua célebre crítica aos jovens hegelianos e aos socialistas verdadeiros, em *A ideologia alemã*. Lá, distingue as conseqüências negativas das posições teóricas e políticas – pretensamente revolucionárias – dos autores com quem ele e Engels debatem ao desenvolvimento social e político da Alemanha, repercussão de certas opções históricas. Em específico sobre os jovens hegelianos, dizem Marx e Engels (2007, p. 523): “O primeiro volume desta obra tem o objetivo de desmascarar esses cordeiros que consideram a si mesmos e são considerados por outros como lobos, de mostrar como eles apenas repetem filosoficamente os balidos das

Finalmente, tudo o que escrevemos já seria o suficiente para não precisarmos nos remeter e esclarecer a ponderação feita acerca da imagem do gênero humano, que, juntamente com a força agregadora, não deveria ser concebida abstrata e/ou rigidamente. Ou seja, em nossa explanação sobre o modo como é forjada e reivindicada uma dada imagem do gênero pela ideologia, buscamos colocá-la e explicá-la na sua relação com as necessidades surgidas às diversas mediações particulares, concatenada às condições objetivas em vigor e que fazem, assim, com que a referida imagem seja historicamente condicionada, sujeita aos avanços e recuos pelos quais passa o ser social e extraída tão-somente dos elementos que formam realidade historicamente construída pela ação humana – e isso pudemos visualizar tanto na afirmação de que ela é erigida segundo certos valores existentes ao momento, quanto na própria elucidação da conformação de uma força agregadora. Todavia, cabe tardiamente retomarmos a segunda consideração de Marx acerca da consciência não se restringir ao indivíduo, deixada em suspenso ao fim do item anterior – e agora o faremos para que, de forma alguma, possa ser entendido que essa imagem do gênero humano se forma a priori ou que ela guarda alguma relação imutável em seu entrelaçar-se com o indivíduo. N’A *ideologia alemã*, sublinham Marx e Engels (2007, p. 41-42) que

a consciência da necessidade de uma revolução radical, a consciência comunista, (...) também pode se formar, naturalmente, entre as outras classes, graças à percepção da situação dessa classe [, a qual “tem de suportar todos os fardos da sociedade sem desfrutar de suas vantagens e que, expulsa da sociedade, é forçada à mais decidida oposição a todas as outras classes” (Idem, ibidem, p. 41)] (acréscimo nosso).

Se a imagem do gênero a ser formada e reivindicada depende das necessidades que atingem os devidos sujeitos coletivos existentes em uma formação social, as palavras dos autores nos mostram ser também necessário que, sim, vejamos tal imagem em um constante

---

representações dos burgueses alemães e de *como as bravatas desses intérpretes filosóficos apenas espelham a miséria da real situação alemã*. Ela tem o objetivo de ridicularizar e desacreditar a batalha filosófica com as sombras da realidade, batalha que tanto convém ao sonhador e sonolento povo alemão” (grifo nosso).

movimento, nas suas possíveis mudanças, de acordo com as relações que foram e estão sendo vivenciadas por cada um dos seres viventes.

Nesse sentido, voltamos a um dos pontos iniciais deste capítulo, podendo então dizer: através da constante modificação possivelmente a sofrer a imagem do gênero, a imagem de ser humano promovida por uma ideologia – e em conseqüência, a própria ideologia –, vemos que existe a possibilidade e a potencialidade de que os valores empunhados pelas respectivas representações ideológicas sejam adotados pelos indivíduos. Contudo sempre devem ser estes valores relacionados ao seu meio circundante, podendo, sem dúvida, ser reconfigurados – com vistas ao atendimento de uma nova solução de conflitos e de uma nova explicação da realidade – ou mesmo entrar em contradição com o que se apresenta e é apreendido pelo indivíduo. Ou seja, temos sempre a existência de *possibilidades* históricas, as quais podem ou não ser alavancadas com a ideologia, e, então, como expõe Iasi (2009, p. 218), “não há correspondência direta entre o caráter da sociedade, a consciência de seus membros e a ação dos indivíduos como reprodutores mecânicos desta sociabilidade”.

Sublinhando novamente idéias já antes expostas, é importante conceber agora de maneira mais uma vez e mais claramente o aspecto de luta (latente ou manifesto) que rege, então, as ideologias, na justa medida em que são proporcionadas, no limite, através das interações entre os diferentes sujeitos coletivos constituintes das mediações particulares antepostas aos indivíduos singulares. Traçamos as linhas gerais, mas os reais limites nos quais tal aspecto se desenrola só podem ser entendidos retomando-se mais concretamente os elementos históricos – saltando de uma análise que se construía segundo a apreensão o mais geral possível destes para uma onde se pontue alguns aspectos em específico. Acreditamos que fazê-lo a partir da relação entre indivíduo e uma forma de existência humana, do ser social que está para além deste construída com e pela representação ideológica é um bom caminho para revelarmos pontos importantes para a compreensão da ideologia. Sem significar uma “exemplificação” de nossa análise ou um “anexo” da mesma, as observações a seguir visam tão-somente fornecer mais subsídios para a avaliação de um tema tão controverso e enigmático.

## ***O destaque dado à ideologia dominante II***

No bojo de nossa problemática, o indivíduo foi tomado como uma manifestação do ser social e, assim, não tivemos como foco desenvolvê-lo segundo seus aspectos estritamente singulares – por exemplo: biografia, personalidade etc.; com isso, uma concepção mais geral de individualidade foi, então, o tangenciado nas presentes páginas, servindo como base para nossas afirmações. Ao concebermos o indivíduo conformado pelo desenvolvimento da base material e pelas conseqüentes relações sociais e de produção as quais sobre essa base vivencia, temos ciência de que essa concepção de individualidade só se define, de fato, historicamente. Contudo, é importante salientarmos as palavras de Sève (1989, p. 149):

o modo de ser do indivíduo humano não é um invariante natural, mas uma variável histórica: não se é um indivíduo da mesma forma numa comunidade primitiva, numa sociedade, de ordens ou de classes, numa civilização sem classes. Em cada um de seus momentos, as relações evolutivas dos homens com a natureza e dos próprios homens entre si se desenvolvem, ao mesmo tempo, numa *formação social* específica e numa *formação individual* que se unifica com ela. Cada forma social traz em si a sua “lei da individualidade”, que é, em compensação, uma dimensão essencial dessa forma social (grifos da edição original).

Sabendo que são os indivíduos síntese da produção social e por serem eles surgidos das relações evolutivas dos homens com o meio natural, pode-se então conceber que o processo de individuação – no qual o ser social torna-se progressivamente indivíduo – se desenhou junto a um processo de expropriação, onde o homem foi continuamente se consolidando perante a natureza e, ao mesmo tempo, separado dela em termos efetivos, se considerarmos a apropriação do produto de sua atividade (cf. Marx, 1985b, p. 261-294; Marx, 1985c; Marx, 2011b; Marx e Engels, 2007).

À emergência da sociedade burguesa, tal processo de expropriação efetivou-se em mais uma etapa, mas esta, por sua vez, é bastante peculiar e qualitativamente distinta do movimento de expropriação ocorrido até então: o advento dessa forma de sociedade foi

acompanhado e só teve lugar com e na dissolução dos vínculos até então historicamente fixos, que atavam cada indivíduo a uma comunidade da qual ele inevitavelmente fazia parte, devido a imposições postas já a partir de seu nascimento. Mais precisamente, na “fundação” da sociedade civil burguesa trazida com e pelos primórdios do capitalismo, “destruíram[-se] a relação *natural* entre o indivíduo e a comunidade, dissolveram[-se] os elos *naturais* que ligavam o homem à sua família, à sua situação social e ao seu lugar previamente definido na sociedade” (Heller, 1982, p. 11, grifos da edição original, acréscimos nossos). Na quebra destes elos então compreendidos como naturais, por manterem com os homens e mulheres uma relação imutável, a classe social desponta como a mediação particular fundamental a reger a vida dos indivíduos, de modo que ou suprime certas mediações que antes tinham incidência (por exemplo, os estamentos) ou as subordina (por exemplo, a família), modificando seu lugar na hierarquia das diversas mediações particulares as quais, em uma devida época histórica, vêm a se sobrepor aos indivíduos viventes, conformando-os.

Sem dúvida, podemos inferir, a partir de nossa exposição posterior, que os indivíduos, como constituintes desta (nova) mediação particular da qual passam a fazer parte, estão invariavelmente “subordinados à ‘existência independente’ que as classes adquirem no curso de seu desenvolvimento” (Mészáros, 2008, p. 75). Contudo, na comparação com os períodos anteriores, vemos que, na sociedade burguesa, não se torna indivíduo em função da inserção em uma dada comunidade, ou seja, o reconhecimento de uma pessoa, enquanto indivíduo, não está previamente circunscrito, por exemplo, pelo fato de tal pessoa ter nascido nobre ou serva; ao contrário, na referida sociedade, já se é e já se nasce indivíduo, todos são vistos como indivíduos, sem qualquer exigência do cumprimento de requisitos prévios a uma dada posição (cf. Heller, 2008, p. 93; p. 103).

Entendido isso, reconheçamos como parte necessária e complementar do cenário até aqui traçado a dissolução de uma hierarquia axiológica fixa, a reconfiguração da relação e dos limites os quais o indivíduo mantém com os valores vigentes socialmente e que são por ele adotados em suas mais diversas ações. Assim, se considerarmos a emergência de uma formação social em meio a qual os seus seres constituintes são desvinculados de qualquer elo *previamente* definido que os une e continuamente os unirá a outros, podemos conceber, em contraposição aos períodos históricos anteriores, a então consolidação de uma

pluralidade de valores, a agir simultaneamente sobre o indivíduo e que a ele se apresenta juntamente com todas as conseqüências trazidas a partir do momento em que se modifica o processo de escolha e a postura frente à realidade. Ou seja,

A explicitação da sociedade burguesa acarretou também a dissolução das hierarquias axiológicas, fixas, inclusive das comunidades naturais. A partir de então, a tarefa do indivíduo não mais consiste apenas em aplicar uma hierarquia de valores já dada a cada ação concreta (embora *também* isso seja imprescindível), mas igualmente em escolher os valores e construir sua própria hierarquia valorativa no interior de certos limites, mais ou menos amplos. Assim, com a escolha dos valores, aumentam de modo particular as possibilidades da individualidade (Heller, 2008, p. 102-103, grifo da edição original).

Uma concepção pluralista dos valores (sobretudo os morais), ou seja, a percepção dos valores segundo a adequação ao almejado pelo indivíduo, inclusive em uma possível contraditoriedade dos mesmos internamente a este, só se fundamenta e se sustenta no reconhecimento da dinamicidade do homem (cf. Heller, 1982, p. 23). Dito de outro modo, a referida transformação ocorrida no âmbito da relação e da efetivação dos valores somente se dá com a compreensão consciente de que os homens agem, enfrentam alternativas, escolhem, erram e assim por diante, na clara aceitação de que a eles se apresentam inúmeras possibilidades, abertas a partir da dissolução de seus laços fixos. Apesar disso, é importante colocar que já nas formulações teóricas, políticas, filosóficas e/ou artísticas emergentes aos primórdios do capitalismo e da sociedade burguesa então abordada – e pense-se aí no próprio Renascimento, tal qual abordado, por exemplo, por Heller (1982) –, esses mesmos homens concebidos de maneira dinâmica são também concebidos a-historicamente – isto é, vê-se que são os homens que detêm grande potencialidade de ação, “mas são assim em todas as situações, *em todos os tempos, no passado como no futuro*” (Heller, 1982, p. 341, grifo nosso).

Longe de significar uma incoerência, esta concepção dinâmica e, ao mesmo tempo, a-histórica de homem está em plena consonância com as necessidades objetivas que então

se apresentam ao advento do modo de produção capitalista – lembremos, inclusive, as constantes críticas de Marx às já mencionadas *robinsonadas* da Economia Política, a qual “supõe o que deve desenvolver” (Marx, 2004, p. 79). Em outras palavras, a dissolução dos laços fixos de dependência pessoal que marcaram as formações sociais está entrelaçada, apresenta-se como pressuposto e como imperativo para a transformação e posterior equalização de todos os produtos e atividades humanas em valor – entendido aqui em sua manifestação econômica, enquanto valor de troca (cf. Marx, 2011b, p. 104). Nesse sentido, a elevação comum de todos os indivíduos ao âmbito da ação (relativamente) autônoma, tornando-os (relativamente) livres e iguais, em meio a uma nova hierarquia das mediações particulares, vem atender ao desenvolvimento de novas relações de sociais e de produção, onde os indivíduos se conectam entre si na mais extensa troca, como produtores e/ou vendedores de mercadorias:

Na relação monetária, no sistema de trocas desenvolvido (e essa aparência seduz a democracia), são de fato rompidos, dilacerados, os laços de dependência pessoal, as diferenças de sangue, as diferenças de cultura etc. (todos os laços pessoais aparecem ao menos como relações *pessoais*); e os indivíduos *parecem* independentes (essa independência que, aliás, não passa de mera ilusão e, mais justamente, significa apatia – no sentido de indiferença), livres para colidir uns com os outros e, nessa liberdade, trocar (Idem, *Ibidem*, p. 111, grifos da edição original).

As palavras de Marx apontam importantes elementos relacionados ao estilhaçamento de “todos os complexos e variados laços que prendiam o homem feudal a seus ‘superiores naturais’” (Marx e Engels, 1998, p. 42), relevantes então à nossa análise. Ao possibilitar que os indivíduos pareçam independentes, à medida que desvinculados das relações antes tidas como imutáveis, a sociedade burguesa, desenvolvida a partir das relações de troca, erige, na verdade, indivíduos que são marcados, conforme exposto por Marx, pela *indiferença* – aspecto este não bem reconhecido em função da própria aparência de independência que então se apresenta, conforme atestam as palavras de Marx.

Para nós, a referida indiferença pode ser compreendida em dois aspectos. De um modo geral, por um lado, ela significa a eliminação de todas as formas de diferença que especificavam as anteriores relações de dependência pessoal, indica o “*ultrapassamento* dessas formas específicas de *diferença*” (Silveira, 1989, p. 57, grifos da edição original), pois são os indivíduos agora, como vimos, tomados como iguais. Por outro, tem-se indiferença também em relação a qualquer forma concreta de atividade, na medida em que o rompimento com as antigas formas de diferença lança os homens à esfera da circulação e de troca segundo os imperativos do valor econômico, fazendo, assim, com que o principal não seja o produto em suas qualidades concretas, mas em suas qualidades abstratas de fruto do trabalho humano, com base em um específico tipo de atividade e de propriedade privada desvinculada “de qualquer lastro de sociabilidade preestabelecido” (Idem, *ibidem*, p. 60).

Entendidos ambos os aspectos, é possível concluir que a combinação deles coloca uma situação onde há uma dependência multilateral dos indivíduos entre si, de modo que, na mediação geral do valor (de troca), a produção de todo indivíduo singular depende da produção dos demais e seu próprio consumo é igualmente dependente do consumo de todos os outros (cf. Marx, 2011b, 104). Ao mesmo tempo, internamente a essa mesma situação de dependência recíproca e multilateral onde a conexão social entre os indivíduos não é dada propriamente a partir de suas necessidades, coloca-se, na verdade, a tendência a um *isolamento social*, pois os sujeitos têm agora sua sociabilidade moldada, primeiramente, pelo referido valor (de troca) e, assim, estão condicionados aos ditames deste. Nos termos expostos por Silveira (1989, p. 61):

Este isolamento é uma das dimensões fundamentais de sua *indiferença* em relação aos outros indivíduos, tanto mais que rigorosamente só conta consigo mesmo, com seu corpo, com sua força de trabalho para que possa aceder às condições de produção, já que a própria natureza se lhe antepõe como capital, como valor de troca (grifo da edição original).

Desse modo, o que se desenrola sobre o chão da nova configuração da divisão social do trabalho – onde os indivíduos intercambiam as mercadorias que lhes cabem segundo suas específicas e respectivas propriedades privadas – é o confronto não só entre as

distintas classes, mas também colisões internamente às próprias classes, a partir da concorrência uns com os outros (cf. Marx e Engels, 2007, p. 63), erigida com e pela elevação do valor (de troca) a elemento promotor de uma específica conexão social, sobre a qual viemos então nos referindo.

Sendo assim, o levantamento de todos esses dados, na construção de um amplo – e um tanto escasso – panorama acerca do modo como se apresenta a individualidade burguesa, profundamente histórica, serve para nos incitar ao questionamento de como a ideologia pode e deve então se inserir em meio à formação social – no caso, uma formação social onde os indivíduos apresentam-se indiferentes, isolados, contrapostos, segundo o modo mesmo como delineamos até aqui.

Para desenvolvermos nossas idéias, não é demais lembrarmos, mais uma vez, que a ideologia é uma forma de consciência específica, voltada para os momentos nos quais a formação social se depara com conflitos de cunho coletivo, de maior ou menor intensidade, conforme sua ressonância nos aspectos mais centrais da estrutura e da organização social. Com isso, a questão que nos fazemos então é, precisamente, acerca da incidência da ideologia e da ação do fenômeno ideológico quando o indivíduo forjado é reconhecido em toda sua potencialidade autocriadora, em toda sua potencial multilateralidade (técnica) e em suas potenciais capacidades infinitas, mas, ainda, no seio da sociedade onde vive, somente se apresenta perante aos outros em tendente colisão, em função de seus interesses necessariamente conflitantes, postos com a concorrência citada acima.

Para que a questão seja encaminhada no sentido da manutenção da situação vigente, ou seja, no sentido da perpetuação da ordem burguesa e da classe burguesa dominante, o que cabe à ideologia, a nosso ver, é primeiramente e sobretudo a naturalização do específico nexos material que então rege a sociedade (cf. Silveira, 1989, p. 62), o obscurecimento de que a formação social capitalista, burguesa, foi – e só poderia ser – erigida historicamente e, desse modo, pode também perecer, assim como todas as outras ordens sociais que a precederam. Na verdade, podemos conceber esse empreendimento de concomitante naturalização e a-historização relacionado à própria concepção de homem dinâmico e a-histórico citada anteriormente, quando à apresentação de alguns aspectos que concerniam às concepções teóricas, políticas, filosóficas e/ou artísticas emergentes. Em outras palavras, para que a sociedade burguesa seja, na sua perpetuação, tomada como

cenário imutável da vida humana, aponta-se, clara ou veladamente, a adequação de tal sociedade a uma suposta essência humana, que então se realizaria exatamente dentro dos parâmetros sociais oferecidos (cf. Marx e Engels, 2007, p. 46-47). Formula-se uma imagem abstrata de ser humano, que somente proporciona um desenvolvimento social e coletivo pretensamente harmônico – e isso mesmo quando a motivação que leva o homem a criar e a agir é localizada no egoísmo: “Os economistas expressam isso do seguinte modo: cada um persegue seu interesse privado e apenas seu interesse privado; e serve, assim, sem sabê-lo ou desejá-lo, ao interesse privado de todos, ao interesse geral” (Marx, 2011b, p. 104).

O entendimento de por que a imagem de ser humano, a imagem do gênero humano construída no seio da ideologia dominante à sociedade burguesa é abstrata passa pela compreensão do modo como, nesta mesma sociedade, emerge um poder objetivo superior, que se coloca acima dos homens os quais a constituem e que vem, então, a dominá-los – dominação esta que apresenta um caráter peculiar, quando comparada às épocas anteriores (cf. Marx, 1985a, p. 267-289). Mais especificamente, ali, na sociedade cujo pilar elementar da riqueza encontra-se na forma mercadoria, a divisão social do trabalho cinde e mutila o trabalhador individual, transformado, então, cada vez mais em um trabalhador parcial, a partir da decomposição do processo de trabalho em fases particulares. A recomposição desse processo, a unidade de todas essas fases na geração dos produtos visados, é dada, por sua vez, somente pelo capital, relação social que se sobrepõe aos indivíduos e que torna, assim, o trabalhador coletivo por ele combinado, entendido como além da mera soma dos trabalhadores individuais, enquanto contraposto a cada um destes últimos: “O que os trabalhadores parciais perdem, concentra-se no capital com que se confrontam” (Marx, 1985a, p. 283).

Com isso, a necessária conexão materialista dos homens entre si, “tão antiga quanto os próprios homens” (Marx e Engels, 2007, p. 34) e dada a partir de suas necessidades e do modo como dão cabo às mesmas, é, nesse cenário, desenvolvida de forma que os mesmos passam a compor – ou melhor, são levados a compor – uma comunidade que pode ser então considerada *ilusória*, de acordo com o próprio Marx (e Engels, 2007, p. 37). Tal caráter é imposto na medida em que esta comunidade, com seus específicos contornos, emerge e é totalmente condicionada em função do dito poder objetivo que se eleva sobre os indivíduos,

juntamente com a contradição trazida com os confrontos entre os interesses particulares e coletivos, inter e intraclasses<sup>78</sup>. Vale reforçar, porém, que esta comunidade é

Ilusória não no sentido de falsa, mas pelo fato de que inverte aquilo que constitui o caráter social do ser, o conjunto das relações de troca entre os produtos do trabalho (o mercado) ou o corpo político do Estado no lugar das relações humanas entre seres humanos na produção de sua existência (Iasi, 2006, p. 116).

Entendido isso, a grande questão então é que, com essa inversão da base sobre a qual se assenta o ser social, “A coesão da sociedade burguesa foi, desde o primeiro momento, mais instável que as da Antiguidade ou do feudalismo clássico” (Heller, 2008, p. 78). De fato, na constituição de relações sociais mediadas pelo valor, em sua forma econômica, e conformadas pelo capital que se erige na contínua expansão deste, não há o controle dos indivíduos sobre sua produção total e a integração social gerada, falsamente fundamentada, só se amarra a partir das diferenças já não mais “naturais” – as quais, evoluídas a desigualdades, culminam, por sua vez, em oposição e contradição<sup>79</sup>. Tal processo, por sua vez, consonante à expropriação e à centralização feitas pelo capital, só pode assim promover uma unidade necessariamente baseada nas formas fragmentárias e antitéticas geradas pelo ele mesmo, ao âmbito da produção, da circulação etc. – dando “caldo”, finalmente, a um potencial antagonismo<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> De fato, é fundamental aí a conformação de um corpo político segundo os parâmetros por nós conhecidos como *Estado nacional*. Reconhecemos a fundamental importância deste Estado para o estabelecimento e para a continuidade da ordem social burguesa e para a relação social capitalista que a estrutura; além disso, também reconhecemos suas íntimas relações com a ideologia – e, para isso, basta lembrar a consideração das formas institucionais, como parte dos “meios da produção espiritual” (Marx e Engels, 2007, p. 47), citadas ao capítulo III e brevemente retomadas no capítulo IV. Todavia, não podemos e não temos capacidade de aqui desenvolvermos uma extensa discussão sobre o Estado, em sua particular forma burguesa, e limitamo-nos, com vistas aos presentes objetivos, a deixar clara a anuência com a formulação geral de Engels (1979, p. 193): “Como o Estado nasceu da necessidade de conter o antagonismo das classes, e como, ao mesmo tempo, nasceu, em meio ao conflito delas, é, por regra geral, o Estado da classe mais poderosa, da classe economicamente dominante, classe que, por intermédio dele, se converte também em classe politicamente dominante e adquire novos meios para a repressão e exploração”.

<sup>79</sup> Fazemos alusão ao que é desenvolvido, em termos filosóficos e relativos à apreensão de um objeto que se quer conhecer, por Hegel (1995).

<sup>80</sup> “Assim como a divisão do trabalho gera aglomeração, coordenação, cooperação, a antítese dos interesses privados gera interesses de classe, a concorrência gera concentração de capital, monopólios, sociedades anônimas – puras formas antitéticas da unidade que dá origem à própria antítese –, a troca privada gera o comércio mundial, a independência privada gera a total dependência do assim chamado mercado mundial, e

Nesse sentido, o que é posto e o que, de fato, se constitui como princípio organizador da sociedade é uma força apartada dos sujeitos viventes e agentes e a eles oposta – força essa que controla *todos* os âmbitos da vida humana (cf. Marx, 1985a; Marx, 1985b). Sua emergência exige a conformação dos seres humanos para que seja cumprido seu impulso de autoexpansão, mas, com tal movimento, esta conformação adquire os contornos e os ditames da classe social que é então portadora do capital – para que justamente o impulso aludido seja de fato efetivado. Desse modo, na sociedade burguesa, a imagem do gênero humano construída no seio das representações ideológicas que visam manter a ordem vigente é a imagem, então, do *indivíduo caracteristicamente burguês*, do homem e da mulher que só tiveram espaço com o ascenso da classe burguesa e que, sendo detentores ou não dos meios de produção, têm sua vida guiada por esta específica relação social chamada capital, a continuamente apresentar-lhes como um poder estranho. Seu caráter tido por nós como abstrato explica-se pelo fato de que, com e nessa mesma imagem, é *universalizada uma condição, na verdade, particular a uma classe social* e, assim, apontados como constituintes de uma essência antropológica comum e imutável da humanidade, sob a qual todos e todas estão subsumidos, aspectos surgidos somente a partir da imposição objetiva de florescimento e de desenvolvimento da burguesia e do capital o qual esta classe é portadora<sup>81</sup>.

Na sua realidade mais imediata, na sociedade burguesa, o homem é um ente profano. Nesta, onde constitui para si mesmo e para outros um indivíduo real, ele é um fenômeno inverídico. No Estado, em contrapartida, no qual o homem equivale a um ente genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania fictícia, *tendo sido privado de sua vida individual real e preenchido com uma universalidade irreal* (Marx, 2010, p. 40-41, grifo nosso).

---

os atos de troca fragmentados geram um sistema bancário e de crédito cuja contabilidade ao menos apura os saldos da troca privada. (...) Uma massa de formas antitéticas da unidade social cujo caráter antitético, todavia, jamais pode ser explodido por meio de metamorfoses silenciosas” (Marx, 2011b, p. 107).

<sup>81</sup> “A descoberta e a proclamação da essência antropológica *comum* da humanidade apontava [sic] diretamente para as palavras de ordem da Revolução Francesa. Foi então que ‘liberdade, igualdade e fraternidade’ surgiu pela primeira vez como, *simultaneamente, uma exigência política e um facto antropológico, ontológico*” (Heller, 2008, p. 342, grifos da edição original, acréscimo nosso).

Não é demais sublinhar que a colocação desta condição é permitida pelo próprio processo tratado ao início do presente item. Ou seja, a deformação da universalidade relativa à existência humana, em seu congelamento na particularidade caracteristicamente burguesa, é propiciada à referida dissolução da sociedade feudal, quando foi efetuado um novo desenho entre forças produtivas e relações de produção, possibilitando um novo desenvolvimento do indivíduo e, então – melhor, por isso –, a base da vida humana modificada (dentro de certos limites) pelas novas classes emergentes é tomada como a “verdadeira” base do desenvolvimento humano, finalmente “encontrada”. Embora longa, vale atentar à citação de Mézáros (2008, p. 78), que coloca o problema a partir da perspectiva da atuação dos sujeitos coletivos ao momento da transformação referida, na sua relação com o devir histórico:

a burguesia é a particularidade *par excellence*, o antigo Terceiro Estado que se torna “estamento em si e para si” – o princípio dos Estados, o “privilégio definido e limitado” (Engels), mediado através de sua negatividade (isto é, um tipo de privilégio parcial mediado por outros tipos de privilégio parcial) e universalizado como princípio fundamental dominante da sociedade e enquanto expropriação de todo privilégio para si (cf. a conversão da propriedade rural feudal em agricultura capitalista) – mas somente uma “classe em si”. *A burguesia é uma classe que adquire o seu caráter de classe subsumindo as várias formas de privilégio ao seu próprio modo de existência*, tornando-se assim uma classe do tipo estamental, ou uma classe de todos os estamentos, originando-se deles e levando seu princípio até sua conclusão lógica (grifo nosso).

A partir disso, cabe então ponderar: a manutenção da formação social burguesa implica lidar com a inerente instabilidade citada, ocasionada pela conexão ilusória que tece entre os homens. Desse modo, acreditamos que no forjar de uma imagem do gênero humano que possa dar respaldo à resposta elegida para um conflito apresentado ao plano coletivo, a ideologia burguesa se move dentro da “universalidade”, da universalidade fetichizada por ela criada, ressaltando os aspectos concernentes à individualidade burguesa constituída, de acordo com o que venha, no momento, a atingir os seres vivos –

seguindo, assim, sua já traçada função de, na resolução de eventuais conflitos sócio-históricos, equalizá-los a certas condições existentes objetivamente. Mais especificamente, aponta Heller (2008, p. 78) que “os chamados preconceitos de grupo (preconceitos nacionais, raciais, étnicos) só apareceram no plano histórico, em seu sentido próprio, com a sociedade burguesa”. Com isso, o movimento que pode, a nosso ver, ser distinguido é a apropriação, pela ideologia dominante, de aspectos que passam a definir o ser humano em geral com a emergência do modo de vida burguês – são alguns exemplos aludidos na própria citação de Heller –, a fixação dos mesmos em esferas independentes, não necessariamente interligadas, e mobilizadas, por sua vez, segundo a eficácia que possam vir a ter no seio do desenrolar instável da ordem burguesa, na construção de um ser humano “concreto”<sup>82</sup>.

Em todo caso, o que temos é a consolidação de uma falsa e abstrata universalidade, a qual, embora se apresente como absoluta, como relativa a todos e todas que fazem parte da humanidade considerada em seu conjunto, está necessariamente envolvida pela contraditoriedade do sistema capitalista (cf. Heller, 1982, p. 341-342; Iasi, 2006, p. 342-343). Por isso, a ideologia burguesa não pode se furtar do fator mistificador, de empreender uma distorção que vele e continuamente oculte a condição proclamada como bem geral, mas a qual, de fato, favorece primordialmente o movimento de expropriação do capital e, com isso, os membros da classe dominante.

Deve-se enfatizar que o poder da ideologia dominante é indubitavelmente enorme, não só pelo esmagador poder material e por um equivalente arsenal político-cultural à disposição das classes dominantes, mas, sim, porque esse poder ideológico só pode prevalecer graças à posição de supremacia da *mistificação* (...).

A esse respeito, a posição das ideologias conflitantes é decisivamente *assimétrica*. (...) Portanto, o poder de mistificação sobre o adversário é privilégio exclusivo da ideologia dominante (Mészáros, 2008, p. 8, grifos da edição original).

---

<sup>82</sup> Desse modo, pode-se ser, por exemplo, brasileira, cidadã, mulher, negra, católica – identidades essas reivindicadas no emergir cotidiano dos conflitos, mas que não necessariamente são movidas ou colocadas em harmonia entre si pela própria representação ideológica.

Pelas palavras de Mészáros, ratificamos o que há tempos já havíamos assinalado: os aspectos de falseamento e desfiguração, com as conseqüentes dominação e subordinação dos indivíduos, não dizem respeito à ideologia em geral – são, ao contrário, exclusivas àquela proferida com base na classe social burguesa. Sendo assim, acreditamos que a mistificação por muitos apontada como aspecto intrínseco ao fenômeno ideológico – e, sobre isso, basta lembrarmos o levantamento bibliográfico feito no primeiro capítulo – deve-se fundamentalmente a esta universalização do particular à qual viemos nos referindo. Logo, a intransparência, típica das representações ideológicas dominantes, emerge na dissimulação da incapacidade do capital em fazer com que a reprodução social transcorra a partir da ação de indivíduos autônomos em suas capacidades, no ocultamento dos limites estruturais característicos ao capital e com o imperativo de que sejam, então, transmitidos e apropriados os valores propiciadores da autoexpansão do mesmo – especialmente por sujeitos para os quais estes valores poderão configurar uma prática que os mantém enquanto apêndices de um processo de produção onde o aspecto qualitativo é preterido ao aspecto quantitativo.

Apesar de mover-se nessa constante instabilidade, por ora vale colocar que parte da eficiência da mistificação considerada e, em conseqüência, da ideologia dominante é devida à própria capacidade do capital em controlar, numa peculiar expropriação, o elemento que a ele se opõe no desenrolar da produção social, a saber: o trabalho:

na medida em que o capitalista não é apenas a “personificação do capital”, mas simultaneamente “a personificação do caráter *social* do trabalho”, da “totalidade do trabalho enquanto tal”, *o sistema pode alegar que representa o poder de produção vitalmente necessário para a sociedade vis-à-vis aos indivíduos, incorporando os interesses de todos* (Mészáros, 2010, p. 36-37, último grifo nosso).

Temos conhecimento, sem dúvida, de que, na obra marxiana, é assinalado que, “em lugar da *exploração dissimulada por ilusões religiosas e políticas*, a burguesia colocou uma exploração aberta, direta, despudorada e brutal” (Marx e Engels, 1998, p. 42, grifo nosso),

revelando, então, a difusão de mistificação também anteriormente à época burguesa – e, assim, uma possível indissociação entre a representação ideológica e o citado fator ilusório, mistificante.

Contudo, é importante reconhecermos, com base na discussão aqui feita, que a independência pessoal empreendida pela burguesia frente à anterior dependência pessoal erigiu, por sua vez, uma dependência baseada no valor em sua manifestação econômica, “uma dependência *coisa*” (Marx, 2011b, p. 106, grifo da edição original). Com isso, a despeito de terem-se consolidado, na emergência da sociedade moderna, relações sociais interligadas ao plano mundial, na conseqüente expansão das necessidades e capacidades humanas, revela-se que, no âmbito da mesma sociedade, no âmbito desta específica independência-dependente – ou, talvez, dependência-independente –, não se pôde levar até o fim a transformação iniciada à dissolução feudal, tornando o processo de produção de fato um poder comum dos indivíduos viventes. Nesse sentido, a mistificação em nada pode ser vista como uma característica perene do fenômeno ideológico, tomada em abstrato: a nosso ver, o aspecto desfigurativo é existente na medida em que, até hoje, as ideologias *dominantes* devem salvaguardar o fato de que temos uma existência humana marcada pela impossibilidade de que subordinemos a produção social às nossas necessidades, na ausência de condições objetivas e de condições subjetivas, estas mesmas como parte daquelas, as quais venham a possibilitar a elevação de uma imagem universal de homem que não seja, na verdade, o refúgio de interesses parciais.

Para que desenvolvamos mais detidamente a última proposição levantada, convém antes pontuarmos: a eficiência da ideologia dominante, traçada aqui a partir da construção da imagem de ser humano que universaliza uma condição historicamente particular, em torno da qual, então, gravitam os indivíduos, e logo atrás também relacionada com a mistificação, se dá, em última instância, à medida que as relações que propiciam e sobre as quais age esta ideologia “embasam a experiência imediata de vida das pessoas submetidas à ordem do capital” (Iasi, 2006, p. 205).

Em outras palavras e ainda seguindo no exemplo da ideologia burguesa, já afirmamos que a imagem do gênero humano forjada e difundida por uma ideologia não é algo etéreo ou fantasmagórico, mas se relaciona com as necessidades surgidas aos sujeitos coletivos em questão, a atuarem sobre as condições materiais existentes. Desse modo, a

difusão supostamente universal do que é particular fundamenta-se no fato de que os indivíduos, continuamente impelidos pela ideologia, necessariamente partilham, antes de tudo, dessas relações de produção burguesa – inclusive para sua própria sobrevivência. Com isso, a subjetividade dos mesmos está, em maior ou menor medida, submetida ao princípio que faz com que relações sociais sejam enxergadas como relações entre coisas (cf. Marx, 1985a, p. 70-78); ali, em seu cotidiano, a espontaneidade e o sentido prático que marcam sua consciência e seus atos carregam – e continuamente repõem – a vinculação entre homens e mulheres uns com os outros dada por meio e a partir do valor em sua manifestação econômica, que obscurece, sabemos, qualquer laço humano que propicia de fato esta vinculação. O resultado só pode ser, enfim, um terreno fértil para a propagação de uma condição particular como falsamente universal, com vistas à dominação e à conseqüente manutenção do *status quo*.

muito antes dos homens poderem tomar consciência do fato de que esses resultados emanam de suas próprias relações sociais, já se apagaram os rastros de sua própria história. E lhes parece, então, que essa lógica pertence à coisa mesma, que resulta, pois, de uma transcendência da coisa em relação aos homens e o que cabe, portanto, é curvar-se diante dela (Silveira, 1989, p. 69)<sup>83</sup>.

---

<sup>83</sup> Vale colocar que alguns intérpretes defendem que Marx posteriormente modifica sua suposta concepção de ideologia presente em *A ideologia alemã*, concebendo esse fenômeno segundo os parâmetros do fetichismo da mercadoria – reflexo aos indivíduos das “características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho” (Marx, 1985a, p. 71) –, tangenciado por nós nas últimas observações levantadas (cf. Renault, 2008; Zizek, 1999a; Zizek, 1999b). Embora não possamos aqui desenvolver as relações estabelecidas entre *ideologia* e *fetichismo* – tanto para não perdermos de vista o objetivo traçado para a presente dissertação, quanto em função de nossas limitações –, convém somente sublinhar que, a nosso ver, trata-se de categorias analiticamente diferentes e, apesar de muito próximas quando consideramos sua inserção na formação social capitalista, não devem ser concebidas indistintamente. Fazê-lo seria perder de vista o peculiar e “indireto” debate das características relativas ao fenômeno ideológico feito por Marx ao longo de sua obra, que nos revelam a contribuição deste para o contraditório movimento do ser social, ao trazer consigo um componente civilizatório – segundo o que afirmamos no capítulo III. A anuência com a fusão indiscriminada dessas categorias faz, ainda, com que alguns autores (não necessariamente os ressaltados acima por nós) atribuam a dinâmica que então é reconhecida como característica da ideologia a uma transmutação da visão do próprio Marx isoladamente, no simples abandono de uma noção para a adoção de outra – obscurecendo o específico modo como são construídas as categorias marxianas e diminuindo a importância do fato de que, em Marx, qualquer modificação pela qual passa o fenômeno ideológico deve ser relacionada ao movimento histórico e à inserção que nele tem tal fenômeno. Além disso, não podemos negar que fundir ideologia e fetichismo tem implicações prático-políticas prementes, pois, na concepção de que a consciência é a própria realidade objetiva promotora da dominação, se encontram estranguladas as possibilidades de rompimento com a condição estranhada vivida no capitalismo, com vistas à emancipação.

Sendo então a transformação da particularidade burguesa em interesses de toda a sociedade ancorada na realidade histórico-objetiva, o processo que dará fim à deformação da universalidade só pode ser igualmente fundamentado na realidade. Com isso, concebamos que, ao seu advento, a burguesia sim se unificou com o interesse geral à época, no combate à ordem social feudal, declinante com a expansão do mercado a nível mundial e com o estabelecimento da mediação do valor nas trocas entre produtos. Entretanto, com a consolidação dessa classe, deu-se lugar a inúmeras contradições, que não mais a permitem se alçar a esse nível geral – a burguesia, então, “somente” reproduz o capital, “mitigando as resistências e amaciando o curso do controle” (Pinassi, 2009, p. 16), com inegável auxílio da ideologia. Ainda assim, o desenvolvimento proporcionado pelo modo de produção capitalista cria ele mesmo a situação para que essas contradições geradas sejam destruídas e para que tenhamos, finalmente, uma condição universal em consonância às potenciais “multilateralidade de suas relações e habilidades” (Marx, 2011b, p. 110), entendidas fora do âmbito do capitalismo, dos indivíduos viventes.

Para tal, é preciso então que o sujeito coletivo formado por todos e todas que se encontram no pólo oposto ao capital se introduza em meio às contradições existentes, ajudando a revelá-las, e localize a proposta de destruição do capitalismo como uma alternativa historicamente viável, em função da apreensão que distingue o grau mesmo atingido por essas próprias contradições, juntamente com as possibilidades por elas abertas. Buscando a transcendência e a superação do modo de produção capitalista ao mesmo tempo em que se constrói a partir dos elementos proporcionados por este, a universalidade forjada no bojo de uma ideologia efetivamente crítica ao capital aponta para e só existe como um empreendido real, possível com a reprodução e a conexão dadas a nível mundial, baseado na concepção de que os homens constroem sua própria história (cf. Mészáros, 2008, p. 82). Em consonância a isso, a imagem de ser humano erigida deve ser, nos termos gerais possíveis de ao momento histórico formular, a do real indivíduo social, aquele capaz de superar a determinação de classe posta pela sociedade burguesa, e que pode tornar-se, assim, membro orgânico da produção social subsumida enquanto poder social e coletivo, favorecedora de uma vivência não mais estranhada. Essa “nova” universalidade e a consequente imagem do gênero, sem dúvida, partem necessariamente de condições particulares presentes na realidade objetiva – as quais, por sua vez, só se podem e poderão

distinguir levando em conta as efetivas condições históricas existentes, de modo que, no seu desenvolvimento, poderão então finalmente revelar-se e encarnar a necessidade objetiva de superação do capital, “em proveito da imensa maioria” (Marx e Engels, 1998, p. 50).

Seguindo o percurso que ao longo dessas páginas explicitamos, vale ponderar: para a eficácia de uma tal representação ideológica, no sentido do encaminhamento da ação dos homens e mulheres para a ruptura e a transformação da conflituosa ordem social capitalista, faz-se necessário que sejam compartilhados e experimentados coletivamente situações, práticas e valores onde seja possível o fomento, ainda que invariavelmente dentro de certos limites, dessa nova condição humana – inclusive para o contínuo fortalecimento desta ideologia e, em consequência, da prática social que, no caso, conforma e é formadora, por sua vez, de cada um dos indivíduos atingidos.

A razão dessa específica conduta, já sinalizada a partir dos aspectos concernentes ao fenômeno ideológico aqui traçados, é ainda melhor explicada pelas próprias páginas de Marx e Engels de onde foram extraídas as grandes polêmicas acerca do fenômeno ideológico, em palavras fundamentadas na não-dicotomia entre objetividade e subjetividade que guiou toda a reflexão apresentada aqui:

eles [proletários comunistas] sabem muito bem que somente sob circunstâncias transformadas poderão deixar de ser “os velhos” e, por essa razão, estão decididos a modificar essas circunstâncias na primeira oportunidade. *Na atividade revolucionária, o transformar a si mesmo coincide com o transformar das circunstâncias* (Marx e Engels, 2007, p. 209, grifo e acréscimo nossos).

## Considerações finais

### Ideologia para viver

Qualquer estudo sobre *ideologia* depara-se, já de início, com inúmeras dificuldades. Temática perpassada por grandes polêmicas, a questão da ideologia foi objeto de reflexão de inúmeros e diversos pensadores, levando a uma amplitude de interpretações que torna a própria definição do conceito, por sua vez, uma empreitada penosa e audaciosa. Com isso, uma avaliação teórica ou um trabalho empírico que tenha este conceito como elemento central e estruturante encontra barreiras até para estabelecer seu ponto de partida. Igualmente, a gama tão ampla de significados não facilita nem mesmo o diálogo entre as múltiplas interpretações e autores, na busca de aspectos comuns e divergentes.

Ao optarmos pela análise do tema sob a ótica do marxismo muitas dificuldades permanecem. A escolha pela teoria de Marx não assegura um consenso entre aqueles e aquelas que, adotando as proposições fundamentais desse autor, visam desenvolver o que é, o que concerne, qual a importância, a inserção etc. da chamada ideologia. Um dos motivos que permitem tal situação é a ausência de sistematização pelo próprio Marx do que seria, para ele, o fenômeno ideológico. Outra razão, a nosso ver, é a dissociação muitas vezes feita das amplas indicações marxianas acerca do tema do conjunto geral de sua obra – abrindo a possibilidade, mais uma vez, para que novas acepções, significados e explicações tenham lugar.

Por estarmos cientes desse cenário de múltiplas interpretações, *não* foi nosso objetivo aqui a tarefa hercúlea (e, em certo sentido, questionável) de *reformular* o conceito de ideologia, com inspiração, então, nas proposições de Marx – inicialmente reivindicadas devido à apreensão de que, com ele, pensar *ideologia* é também pensar o que envolve a manutenção e/ou a mudança da ordem vigente, um questionamento candente atualmente. Reconhecendo neste autor o interlocutor direto ou indireto – “para o bem e para o mal” – do debate sobre o tema em questão empreendido durante todo o século XX e início deste século XXI, propusemo-nos, finalmente, a (re)valorizar suas contribuições teóricas acerca da ideologia, afastando-as de todo o reducionismo que, no geral, a elas se impõe e que obscurece, por isso, suas potencialidades para a explicação de um fenômeno tão central à vida em sociedade – sobretudo nos dias de hoje.

Nosso esforço de (re)valorização teve como caminho elegido o afastamento da concepção de ideologia marxiana de quaisquer fatais aspectos de falseamento, ilusão, engodo, distorção etc. – que vimos só poderem ser imputados, por sua vez, à ideologia na sua manifestação como idéias dominantes – e traduzido, então, no questionamento de como a ideologia pode ser uma *força social* – isto é, como ela pode contribuir para o movimento histórico e para o movimento das formações sociais. Em conseqüência, este questionamento desdobrou-se no esforço de apresentação de uma concepção geral e ampla de ideologia à luz de Marx, aos moldes semelhantes, então, aos de uma categoria geral.

Embora também seja este último empreendimento, sem dúvida, uma árdua tarefa, sua possibilidade é aventada a partir das próprias indicações contidas na obra marxiana. Mais precisamente, as relativamente escassas observações metodológicas de Marx sinalizam que pode o pensamento apontar os constantes traços característicos de um dado fenômeno, através dos quais podemos distinguir sua corrente presença na história e/ou sua emergência em um específico momento desta. Múltiplas e diferentes manifestações “empíricas”, assim, podem ser unificadas sob uma construção teórica capaz de apresentar os limites dentro dos quais podemos compreendê-las, sobretudo na e para sua comparação com outros fenômenos. Desse modo, se em função de certas limitações a serem citadas logo adiante não podemos afirmar que extraímos à exaustão da bibliografia consultada as feições da ideologia enquanto uma categoria geral, fez-se importante atestar a existência de tal empreendimento no bojo das afirmações de Marx e a maneira, por via de regra, como é possível pensá-lo, para que, finalmente, fosse entendida a apresentação de uma concepção geral de ideologia não como deformadora da realidade – e sim como um potencial fio condutor através do qual se pode enxergar justamente o lugar de tal complexo em meio à totalidade social.

Entrementes, o desenvolvimento e a conseqüente compreensão desse procedimento teórico-metodológico onde então se combinam a matéria viva da história e, ao mesmo tempo, o delineamento de tendências (na forma de “leis”) ao decurso desta fundamentam-se no modo como, a nosso ver, equaliza-se a realidade objetiva e o elemento subjetivo na obra marxiana. Em outras palavras, Marx acredita que é através de sua atividade e de sua relação com a natureza, com o meio circundante que os homens organizados e organizadamente desenvolvem todas as manifestações físicas, materiais, intelectuais, espirituais etc. a eles

características. O próprio processo histórico é, assim, alicerçado e desenvolve-se a partir do que chamamos *trabalho*, considerado enquanto elemento originário e central da vida humana e social – na justa medida em que forma o ser humano nos seus traços enquanto ser que vive, produz e se relaciona coletivamente e na medida em que, ainda, é o ponto de partida, com inúmeras mediações, de todo e qualquer fenômeno e/ou fato ocorrido no âmbito das formações sociais em que vive este então *ser social*.

Assim, na clara consideração da importância do *existente*, denotada por Lukács do período da maturidade em uma ontologia onde se capta o específico a tal ser social, a teoria científica deve, se quiser de fato elucidar os aspectos constituintes da realidade, remeter à origem dos objetos considerados na atividade produtiva humana e ao desenvolvimento dos mesmos condicionados por esta. Portanto, há uma interligação entre as formulações teóricas e a prática acumulada historicamente, a qual o pensamento é capaz de esclarecer e organizar, devido a seu próprio “caráter terreno” (Marx, 1999a, p. 12) e com vistas a justamente poder “antecipar”, com base no decurso histórico, aspectos relativos ao objeto, ao fenômeno, ao fato que é então tomado.

Todavia, para além disso, é preciso considerar que a nova equalização da relação entre realidade objetiva e elemento subjetivo, a qual permite, então, uma peculiar apreensão de tal realidade, não se reduz a um simples postulado teórico-metodológico, na compreensão isolada do procedimento apresentado. Ao contrário, nossa dissertação procurou demonstrar que, com o trabalho, na forma como aqui apresentamos, relativa à construção de uma ontologia do ser social, reconhece-se a importância crucial do elemento subjetivo para o próprio mover histórico. Isto é, emergentes com e a partir das necessidades levadas a cabo pelo processo de trabalho, as mais diversas formas de consciência (as quais “englobam” tal elemento subjetivo) desenvolvidas no bojo da atividade humana prática não devem ser elucidadas enquanto mecanicamente determinadas pela base produtiva. Na verdade, a própria determinação material significa, em Marx, que a consciência tardiamente surgida atribui os rumos concretos então tomados pela história, dentro das possibilidades abertas pela base produtiva da qual tal consciência adveio, pois é na intervenção guiada por uma dada representação – ou reflexo – que continuamente vai sendo forjado o arranjo social – e não segundo os ditames de condições objetivas em tudo fatais ou então de uma subjetividade hipostasiada. Assim sendo, a objetividade coloca-se enquanto ponto de

partida efetivo e, por isso, determinante de toda e qualquer ação, conhecimento, fenômeno etc., ao mesmo tempo em que a própria subjetividade internamente à objetividade conformada age como fator atuante para o desenho a ser então adquirido por estes últimos.

Somente tendo em conta esta relação não-dicotômica entre objetividade e subjetividade, na (re)tomada da importância da última, que é possível compreender a atuação da ideologia, quando lançamos nosso olhar à totalidade social gerada com o progressivo desenrolar da atividade produtiva humana – a qual inevitavelmente traz consigo elementos outros que extrapolam a atividade laborativa estrita, no esteio mesmo do trabalho logo acima apontado como elemento fundante da vida social. Nas páginas redigidas, o afastamento do fenômeno ideológico da perspectiva que o qualifica necessariamente enquanto engodo, ilusão, subordinação etc. foi então tecido com a explanação de como se dá, de acordo com a bibliografia elegida, a inserção da ideologia enquanto um complexo componente da totalidade social referida.

O reconhecimento de que à consolidação da última necessariamente se colocam distintos interesses humano-societários, os quais geram conflitos, impasses, questões etc. em meio à vida em coletivo esculpida sobre e a partir da base material, foi a chave para que então elucidássemos a ideologia enquanto representação concernente aos aspectos de organização social, aos variados momentos que caracterizam a formação social enquanto atividade de uma coletividade historicamente organizada. De passagem, nisso se compreende suas distintas formas de manifestação e os distintos objetivos que carregam – consonantes à variedade de interesses e situações de conflito que, tomando o desenvolvimento social do ponto de vista histórico, podem então existir.

Em consonância a isso, na apreensão de que a própria base do ser social, na progressão da atividade produtiva, clama por um fator de regulação, necessário e afirmado à reprodução da mesma, foi possível distinguir de maneira sintética sua inserção e sua caracterização em meio à formação social: através da função social de dirimir os citados conflitos, impasses, questões etc. de cunho caracteristicamente social, emergidos justamente à inevitável confrontação de interesses entre os sujeitos viventes em coletivo. Com o apontamento da função social, afastada de qualquer prévia ideação acerca dos rumos a serem seguidos pela sociedade, enxergamos conjuntamente os fatores principais que compõem o fenômeno ideológico, a saber: sua necessária determinação pela realidade

objetiva, a qual sinaliza as questões e os conflitos a atingir; sua constituição enquanto um momento ideal, a conformar e a guiar a prática dos homens atuantes – prática esta por onde então são efetivadas as soluções trazidas pela ideologia; sua reivindicação de aspectos relativos à condição humana, que lhe permite uma fusão mais densa com a ação; e, finalmente, retornando em certo sentido ao primeiro ponto, sua influência não aleatória sobre a subjetividade, a qual é conformada segundo os parâmetros de conflituosidade e, por isso mesmo, moldada de acordo com a necessidade de que um dado projeto para a formação social seja preeminente.

Foi na consideração dos aspectos relativos à função social, no seio de uma “*concepção universalista de ideologia*” (Tertulian, 2008, p. 71, grifo da edição original), que despontou o caminho que então foi traçado para a compreensão da reivindicada força social. Em outras palavras, na elucidação do porquê da emergência da ideologia e do seu peculiar escopo, revelou-se a exigência de que esta representação seja dotada de um caráter antropocêntrico e antropomorfizante. Com isso, a ideologia deve ser, sim, relacionada às exigências objetivas da produção-reprodução social, as quais são as únicas a possibilitarem seu advento e concretização. Entretanto, para seu êxito, também deve ser progressiva e continuamente incorporada pelos indivíduos e a eles “fazer sentido” – à medida que os próprios objetivos dos quais é prenhe a ideologia impõem que sejam eles mesmos constantemente equalizados e levados a cabo pelos sujeitos, sob pena de influência no processo reprodutivo, juntamente com inevitáveis ressonâncias na conformação do arranjo social e na vivência compartilhada entre os homens que sobre este se assentam.

A partir daí, nosso esforço se concentrou em retirar da bibliografia selecionada os aspectos que, sistematizados, poderiam nos prover um quadro satisfatório da possibilidade da referida incorporação – condicionada sempre pelas possibilidades objetivas abertas historicamente –, como desdobramento das próprias proposições acerca do fenômeno ideológico que até então havíamos apresentado mais condensadamente.

O primeiro passo foi então conceber de maneira mais precisa que só é possível a concretização de uma possibilidade, de uma tendência sócio-histórica por parte da ideologia quando ela, de alguma forma, alia os determinantes sociais que carrega às condições e às relações que são cotidianamente vivenciadas pelos indivíduos os quais se quer atingir. Na verdade, todos os impasses, questões etc. aqui considerados brotam da base mesma da vida

cotidiana e a resposta dada deve a ela retornar para que os mesmos ganhem o rumo pretendido socialmente, na disseminação da saída elegida. Nesse ínterim, a ideologia mobiliza e reivindica valores os quais, compreendidos segundo a perspectiva de posição de finalidade que os aponta como constituídos e constituintes dos atos humanos, possam justamente se adequar aos objetivos visados, promovendo, ao próprio ato que os efetiva, significados que vão moldando a apreensão e a interpretação da realidade. À continuada construção de um reflexo que proporciona uma síntese da realidade social, imbuída dos traços que são então apreendidos através da generalização certamente influenciada por complexos de valores, pretende-se, com e pela ideologia, sublinhar e reforçar objetiva e subjetivamente os conteúdos relativos a tais valores, indissociados de uma opção histórica para o desenvolvimento do ser social. O importante é que, ao diálogo com a cotidianidade onde a conduta dos agentes é invariavelmente imediata, a representação ideológica vai se tornando ainda mais inextrincável com a prática daqueles que atinge, em razão de uma potencial correspondência com as condições e relações sociais então a atuar como fator que “prende” os indivíduos sob a tácita afirmação de uma “verdade”.

No entanto, se os elementos elencados acima já haviam levado a uma difusa compreensão de como ocorre a influência da ideologia – a partir da apresentação de sua interiorização e exteriorização pelos sujeitos –, foi fundamental que tenha sido dado um segundo passo, pois, caso contrário, teríamos perdido a dimensão de que, com a representação ideológica convertida em prática, são consolidados interesses coletivos – e não interesses de indivíduos ou conglomerados de indivíduos isolados. Em outras palavras, após termos focado, dentro dos limites possíveis, o momento ideal, a tomada de consciência característica da ideologia, coube retomar algo que, devido ao grau de abstração, pôde parecer “esquecido” em certos momentos da exposição, a saber: a ideologia é um produto da ação dos indivíduos que só existem, agem etc. condicionados pelas particularidades entrepostas entre eles e a sociedade como um todo, enquanto integração maior.

O fenômeno ideológico, portanto, é subsistente e levado a cabo ao confronto de forças entre grupos sociais (também entendidos à exposição de maneira ampla) – e à medida que a ascensão de tal fenômeno é ditada pelo modo como se organiza a formação social, devido a aspectos a tangenciar esta organização, só seria possível, então, que desse modo o ocorresse, pois a relação historicamente estabelecida com o meio natural e

circundante se dá na interação entre coletividades, as quais adquirem “formas diversas resultantes da mistura e conflitos com outros” (Marx, 1985c, p. 83).

Ainda assim, mantivemo-nos em nosso recorte de pensar a efetividade da ideologia a partir de sua incorporação pelos indivíduos viventes. Com isso, revelamos que ela é capaz de promover uma força agregadora, encaminhando os sujeitos àquele rumo pretendido socialmente, com e na criação de uma espécie de tensão entre os indivíduos considerados e uma coletividade a qual estes então compõem. Por conseguinte, a representação ideológica contém, implícita ou explicitamente, o que então denominamos uma imagem do gênero humano, a qual comporta os parâmetros a serem seguidos socialmente na conformação de um dever-ser que, colocado a partir de valores expressando certas relações sociais a serem então tangenciadas, faz com que interesses coletivos expressos – também implícita ou explicitamente – no âmbito da ideologia sejam vivenciados como interesses individuais próprios. Além disso, na identificação com outro, então, novamente a ideologia age “prendendo” os indivíduos, estabelecendo uma forte vinculação com a prática dos mesmos.

A conjunção dos aspectos citados – a saber: vida cotidiana, valor, generalização, força agregadora, imagem do gênero humano – revelam, a nosso ver, que a ideologia se inclina a agir como uma força social, passível de contribuir ao caminho a ser tomado por uma formação social ao se alçarem a tendências objetivas abertas e quando, em complementação a isso, aos indivíduos que transformarão tal ideologia em uma ação prática, se endereça com o que optamos por chamar de *linguagem da evidência* – esta mesma também o resultado do próprio processo pelo qual se consolida uma ideologia.

É importante deixarmos claro, mais uma vez, que a escolha por desvendar aspectos relativos à dinâmica da ideologia a partir da peculiar conformação da subjetividade do(s) indivíduo(s) singular(es) não obscurece, pelo que vimos, o enfoque da(s) ideologia(s) traçado de acordo com a perspectiva de que temos, no bojo dela(s), uma luta (latente ou manifesta) expressando projetos para a formação social como um todo – um enfoque, sem dúvida, mais difundido a partir da teoria de Marx. Na verdade, convém lembrar que também diagnosticamos e sublinhamos o caráter de projeto das representações ideológicas, o seu compasso com uma produção que vai moldando organicamente a ordem social em sua completude, de acordo com os parâmetros que naquela produção então se estabelecem. Mais precisamente, apontamos que, intervindo aos momentos os quais configuram tal

formação enquanto coletividade organizada, a ideologia equaliza as distintas manifestações individuais potencialmente em atrito não aleatoriamente, e sim de acordo com o que então conviria à emergência e à consolidação de um homem conducente dos interesses coletivos os quais, conscientemente ou não, propaga.

Assim, olhar a partir de como, mais especificamente, a subjetividade é moldada pela ideologia não é diminuir o referido aspecto de que há, com esta, uma disputa em um plano “superior” aos indivíduos tomados singularmente, mas é tomar a mesma questão de uma outra perspectiva, de uma outra parte do prisma, enriquecendo, finalmente, a própria proposição de *projeto* – a qual representa o quanto as ideologias podem, ao condicionamento da apreensão individual, ser “totalizadoras’ em suas explicações” (Mészáros, 2008, p. 9), com ressonâncias em toda parte da vida social. Como afirmamos:

A identificação do fenômeno ideológico com projetos de sociedade em luta, relativos aos seus respectivos grupos sociais, não invalida a sua inserção e compreensão no plano individual, mas se apresenta como fator ativo do próprio desenvolvimento social e como necessário a ele, cuja uma das manifestações é, como vimos, a complexificação da relação entre indivíduo e gênero humano (Ranieri e Silva, 2011, p. 191).

Se pudéssemos ainda fazer algum comentário com base em tudo o que expusemos nas páginas precedentes, numa espécie de “balanço”, gostaríamos de acrescentar que a adoção e a filiação a uma dada ideologia *não é uma questão de esclarecimento*. Com essa assertiva, não nos posicionamos ao lado daqueles que acreditam não poderem ser elucidadas as manifestações, os fenômenos etc. sociais e “o tipo de racionalidade operante na ideologia” (Mészáros, 2008, p. 9), em um viés próximo ao pós-moderno, e nem buscamos diminuir o papel do conhecimento na afirmação e/ou na recusa (principalmente) de uma determinada ideologia. Sobre esse último ponto, basta (re)lembrarmos nossos comentários acerca da mistificação que compõe e organiza a ideologia dominante, a qual, através da distorção, do falseamento, da ilusão, vela aos indivíduos, em maior ou menor medida, as condições de vida que, até hoje, existem baseadas na exploração e na espoliação – abrindo espaço, assim, para que o conhecimento seja de grande valia no rompimento com

uma particularidade falsamente transformada em universalidade, com uma condição de submissão e/ou para a prática com vistas à emancipação.

Todavia, da mesma forma que uma ideologia potencialmente emerge na combinação de certas possibilidades objetivas advindas da estrutura sócio-econômica, a efetivação da mesma só ocorre em diálogo com tais possibilidades. Com isso, a persistência de uma dada ideologia, por exemplo, ocorre porque as relações que lhe servem de base, com as questões e os conflitos a elas adjacentes, constantemente a recriam (cf. Iasi, 2006, p. 198). Ao indivíduo, isso significa que a distinção de qual representação ideológica é ou será por ele adotada não é um movimento regido unicamente pela razão – no sentido, importante dizer, do que está além da mera mediação da consciência, isto é, como *cognição* –, de modo que a ideologia não é – ou, às vezes, não é só – uma escolha, nos termos de inclinação voluntariosa. Mais precisamente, quando se coloca a situação traçada como linguagem da evidência, este indivíduo vivencia objetiva e subjetivamente o cenário a ele apresentado com a ideologia, à medida que experimenta, nas mais diversas relações com o meio que o cerca e com aqueles que o acompanham, as indicações que, claramente ou não, lhe são por esse complexo transmitidas. A ideologia é, assim, a justificativa para o (seu) mundo, com a qual frente a este o homem e a mulher necessária e continuamente se armam – às vezes sem o saber; mas essa mesma justificativa, por sua vez, não exige para si argumento – quando fundada, sem dúvida, às vivências compartilhadas.

Embora tenhamos aqui baseado nossas proposições nas formulações teóricas da tradição lukácsiana de interpretação do pensamento e da obra de Marx, é coerente ao momento darmos licença a algumas palavras de Gramsci (2006, p. 109), que expressam precisamente o que temos agora em mente:

Que se pense, ademais, na posição intelectual de um homem do povo; ele elaborou para si opiniões, convicções, critérios de discriminação e normas de conduta. Todo aquele que sustenta um ponto de vista contrário ao seu, enquanto é intelectualmente superior, sabe argumentar as suas razões melhor que ele e, logicamente, o derrota na discussão. Deveria, por isso, o homem do povo mudar de convicções? (...) Em que elementos baseia-se, então, a sua filosofia? E, especialmente, a sua filosofia na forma que tem para ele maior importância, isto

é, como norma de conduta? (...) O fato de ter sido convencido uma vez, de maneira fulminante, é a razão da permanente persistência na convicção, ainda que não se saiba mais argumentar.

Em função do caráter da presente pesquisa (uma dissertação de mestrado) e de nossas limitações, este trabalho inevitavelmente contém deficiências. Falamos, ao início destas Considerações finais, que não foi possível que tivéssemos apresentado a ideologia no formato de uma categoria geral e que não pudemos expor sua dinâmica à exaustão. Para nós, isso não significa que visássemos expor um “manual”, que apresentasse a ideologia rigidamente, em uma suposta forma perene e/ou imutável. Ao contrário, orienta-nos Mészáros (2008, p. 9):

As características *trans*históricas – mas de modo algum *supra*-históricas – da ideologia, como forma de consciência *sui generis*, só podem ser entendidas no contexto da *reprodução continuada* de algumas determinações estruturais vitais do tipo de sociedade da qual emergem (grifos da edição original).

Nosso trabalho apresentou uma espécie de “retrato”, onde registramos a ação da ideologia como já aderida aos sujeitos viventes, devido ao cumprimento de certos “requisitos” os quais, então, permitem ao fenômeno ideológico a intervenção exitosa em meio à formação social. Não abordamos, de modo específico, e nem citamos ao longo das páginas precedentes aspectos relativos ao movimento de potencial mudança dos valores, o qual, tangenciando um (novo) conteúdo social que então poderia vir a ser internalizado pelos indivíduos, teria grande ressonância na (nova) conformação de uma ideologia. Como nos diz Iasi (2011, p. 26), “Por mais elaborada, sofisticada ou eficiente que seja uma ideologia, ela é ainda a representação mental de certo estágio das forças produtivas historicamente determinadas” e em constante mudança, de modo que, assim, na falta da dimensão da possível modificação dos valores vigentes e do que isso acarreta no âmbito da consciência, a afirmação, por exemplo, acerca da inserção de alienações/objetivações mais efetivas, colocada no quarto capítulo, apresenta-se um tanto frágil.

Com a referida consideração do movimento dos valores, ainda no esteio da compreensão da ideologia no contexto de reprodução continuada acima sinalizado, poderíamos ter dado maior atenção à contradição que pode se instaurar e o desenho da luta colocada a partir da confrontação dos tão reivindicados interesses humano-societários distintos ganharia, então, contornos melhor delineados. Dito de outro modo, em meio à contradição dos e entre valores, abrir-se-ia a possibilidade de pensarmos o *aspecto relacional* que, ao desenrolar da totalidade social, ocorre às ideologias, à medida que, internamente à sociedade, estas ao mesmo tempo em que se afirmam, colocam-se enquanto alternativa a outra manifestação ideológica – (re)lembramos aqui o que dizemos acerca da força agregadora e sua contribuição à tomada de consciência, na delimitação dos marcos onde se move a consciência atingida.

Com isso, muito enriqueceríamos o quadro sobre a ideologia burguesa dominante e sobre a ideologia que a esta se contrapõe – aqui apresentadas somente com vistas a esclarecermos o defendido acerca da peculiar remissão ao aspecto relativo à generalidade feito através da representação ideológica, para ponderarmos acerca da polêmica questão da mistificação e para sinalizarmos brevemente as tendências existentes à confrontação e ao rompimento com a perspectiva dominante, avaliando, ainda que longinquamente, possibilidades objetivas abertas a partir do próprio estudo da ideologia. A contribuição frente ao cenário que muito atrás – na Introdução – traçamos seria patente, na avaliação da atual configuração e das atuais capacidades da ideologia – tanto no sentido de salvaguardar uma ordem social que vem apresentando graves e patentes sinais de desgaste, quanto no sentido de atentar para aspectos relativos a uma outra alternativa hegemônica. Para além disso, porém, poderíamos mais a fundo levantar as relações entre ideologia e outros elementos – para além dos que aqui foram traçados – existentes na totalidade social, como a classe, o Estado etc. – sobretudo tendo em vista o modo de produção capitalista –, de modo a sinalizar e a expor nos seus laços mais estreitos a interdependência entre eles existente e que repercute, sem dúvida, nos moldes da própria ideologia.

A despeito do colocado, ainda acreditamos ter sido expresso um conjunto de fatores que revelam a ideologia como um complexo que é, por sua vez, um *determinado-determinante* e, sem recorrer a tautologias, um *determinante-determinado*. Em outras palavras, mesmo com certas limitações, foi possível, a nosso ver, a exposição de como a

ideologia sofre as imposições que lhe são postas pelas condições objetivas da realidade social e, em contrapartida, é capaz de, assim mesmo, influenciar de maneira decisiva a arquitetura de tais condições.

Nessa via de mão dupla onde o fenômeno ideológico se porta como determinado e como determinante, acreditamos ser ratificada a perspectiva *humanista* da teoria de Marx, na medida em que a questão da ideologia se expressa e é justificada, de modo mais coerente, com base no processo pelo qual há um ininterrupto intercâmbio dos homens com a natureza e, ao mesmo tempo, dos homens entre si – intercâmbio este que vai consolidando, historicamente, os desafios apresentados a estes seres que podem ter espaço para, coletivamente, equalizá-los e, assim, formarem as circunstâncias onde vivem e formarem também a si próprios. Tanto no início quanto ao fim do processo, cercado pelas variadas mediações objetivas e subjetivas, o que surge são os seres humanos – ponto de partida e ponto de chegada de forma nenhuma abstrato e que são, no caso, todos eles pela própria ideologia forjados segundo parâmetros históricos, econômicos sociais, políticos etc. bastante objetivos. Como sintetiza Lukács (1981c, p. 108): “De fato, também na teoria da ideologia se exprime o princípio fundamental de Marx, segundo o qual para o homem a raiz é o próprio homem”.

Apesar das diversas críticas (equivocadas) ao humanismo de cunho teórico e às suas (também equivocadas) implicações políticas (cf. Althusser, 1999), é importante, a nosso ver, sublinhar este viés do qual é dotada a ideologia em Marx – dando novamente sentido a uma ontologia peculiar ao ser social. Entretanto, em sua obra, toda a questão da ideologia não deve ser compreendida enquanto circunscrita a uma questão teórica em si. Ou seja, já n’*A ideologia alemã*, Marx e Engels sinalizaram – e aqui mostramos como e por que: a crítica da ideologia é, sobretudo, uma questão *prática*. Portanto, ainda que tenhamos desenvolvido nossas idéias em um nível de abstração por diversas vezes bastante alto, as proposições as quais chegamos revelam a importância de que, com a análise da ideologia, se pensem os aspectos concernentes aos ajustamentos concretos da produção social, chave para toda a vida social, e uma conseqüente forma de atuação nela. O grau de abstração, assim, não deve escurecer o fato de que essas proposições se fundamentam e iluminam questões de nossa vida ordinária, assim como podem explicitar questões historicamente relevantes.

Finalmente, para sermos de fato coerentes com as idéias daquele que nos inspira, esperamos sim que, das colocações acerca do valor, do cotidiano, da dualidade indivíduo/gênero humano, do (não) esclarecimento, do humanismo etc., possam ser extraídas reflexões sobre a teoria de Marx – no questionamento, então, de reducionismos, de simplismos e, principalmente, de análises que obscurecem o conteúdo social e político que uma formulação teórica e/ou ideológica imanentemente carrega. Contudo, esperamos também que tais colocações inspirem a reflexão acerca de uma prática política fortemente questionadora, tão necessária no cenário atual e que tenha o objetivo de profundamente transformá-lo – e isso, claro, na mais coerente postura de ausência de neutralidade que uma ideologia fatalmente (nos) impõe.



## Referências bibliográficas

- ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. Volume 8. Rio de Janeiro/Lisboa: Presença, 1978.
- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a reprodução*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999a.
- \_\_\_\_\_. “A querela do humanismo (1967)”. *Crítica marxista*, n° 9, p. 9-51, 1999b.
- CAPDEVILA, Nestor. “‘Idéologie’. Usages ordinaires et usages savants”. *Actuel Marx*, n° 43, p. 50-61, 2008.
- CARVALHO, Maria do Carmo Brant de. “O conhecimento da vida cotidiana: base necessária à prática social”. In: CARVALHO, Maria do Carmo Brant de; NETTO, José Paulo. *Cotidiano: conhecimento e crítica*. São Paulo: Cortez Editora, 1994. p. 13-63.
- DIJK, Teun A. van. *Ideologia: Un enfoque multidisciplinario*. Sevilla: Editorial Gedisa, 2006.
- DUAYER, Mario. “Apresentação”. In: MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.
- DURHAM, Eunice Ribeiro. *A dinâmica da cultura: ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- EAGLETON, Terry. *Ideologia: uma introdução*. São Paulo: UNESP e Boitempo Editorial, 1997.
- ENGELS, Friedrich. *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- \_\_\_\_\_. “Introdução”. In: MARX, Karl. *As lutas de classes na França (1848-1850)*. São Paulo: Global, 1986. p. 29-48.
- \_\_\_\_\_. “Prefácio à Terceira Edição Alemã”. In: MARX, Karl. *O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. p. 17-18.

FERNANDES, Florestan. *Ensaio sobre o método de interpretação funcionalista na sociologia*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1953.

FREDERICO, Celso. “Cotidiano e arte em Lukács”. *Estudos Avançados*, vol. 14, nº 40, p. 299-308, 2000.

GENRO FILHO, Adelmo. “A ideologia de Marilena Chauí”. In: \_\_\_\_\_ . *Marxismo, filosofia profana*. (mimeo), 1986.

GIDDENS, Anthony. “Funcionalismo: *après la lutte*”. In: \_\_\_\_\_ . *Em defesa da sociologia: Ensaios, interpretações e réplicas*. São Paulo: Editora UNESP, 2001. p. 115-159.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. 6 volumes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999-2002.

\_\_\_\_\_. *Cadernos do cárcere*. Volume 1: Introdução ao estudo da filosofia/A filosofia de Benedetto Croce. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

GRESPLAN, Jorge. “A crise da sobreacumulação”. *Crítica marxista*, nº 29, p. 11-17, 2009.

HALL, Stuart. “O problema da ideologia: o marxismo sem garantias”. In: \_\_\_\_\_ . *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte/Brasília: UFMG/Representação da UNESCO no Brasil, 2003. p. 265-293.

HEGEL, G.W.F. “A essência como fundamento da existência”. In: \_\_\_\_\_ . *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. Volume I: A ciência da lógica. São Paulo: Edições Loyola, 1995. p. 227-249.

HELLER, Agnes. *O homem do Renascimento*. Lisboa: Editora Presença, 1982.

\_\_\_\_\_. “A herança da ética marxiana”. In: HOBBSBAWM, Eric J. (org.). *História do marxismo*. Volume XII: O marxismo hoje (Segunda parte). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989. p. 103-130.

\_\_\_\_\_. *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

HENRIQUES, Luiz Sérgio N. “Notas Sobre a Relação Entre Ciência e Ontologia”. *Temas de Ciências Humanas*, São Paulo, nº 4, p. 27-40, outubro, 1978.

HOBBSBAWM, Eric. “Introdução”. In: MARX, Karl. *Formações econômicas pré-capitalistas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985. p. 7-64.

IASI, Mauro Luis. *As metamorfoses da consciência de classe: o PT entre a negação e o consentimento*. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

IASI, Mauro Luis. *Ensaio sobre consciência e emancipação*. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

KONDER, Leandro. *A questão da ideologia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

LESSA, Sergio. *Mundo dos homens: trabalho e ser social*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.

\_\_\_\_\_. “Resenha: *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*, de György Lukács”. *Crítica marxista*, nº 32, p. 175-177, 2011.

LIGUORI, Guido. *Roteiros para Gramsci*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

LÖWY, Michael. *Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista*. São Paulo: Cortez, 1993.

\_\_\_\_\_. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002.

LUKÁCS, György. *Estética*. Volumen I: La peculiaridad de lo estético. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1974.

\_\_\_\_\_. *Introdução a uma estética marxista: Sobre a Categoria da Particularidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

\_\_\_\_\_. *Ontologia do ser social: Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx*. São Paulo: Ciências Humanas. 1979.

\_\_\_\_\_. “Il lavoro”. Tradução de Ivo Tonet. In: \_\_\_\_\_. *L'ontologia dell'essere sociale*. v. II Roma: Riuniti, 1981 (mimeo).

\_\_\_\_\_. “Il riproduzione”. Tradução de Sérgio Lessa. In: \_\_\_\_\_. *L'ontologia dell'essere sociale*. v. II Roma: Riuniti, 1981a (mimeo).

\_\_\_\_\_. “Il momento ideale nell'economia e sulla ontologia del momento ideale”. Tradução de Maria Angélica Borges com a colaboração de Silvia Salvi. In: \_\_\_\_\_. *L'ontologia dell'essere sociale*. v. II. Roma: Riuniti, 1981b (mimeo).

\_\_\_\_\_. “Il problema dell'ideologia”. Tradução de Ester Vaisman. In: \_\_\_\_\_. *L'ontologia dell'essere sociale*. v. II. Roma: Riuniti, 1981c (mimeo).

\_\_\_\_\_. “A decadência ideológica e as condições gerais da pesquisa científica”. In: NETTO, José Paulo (org.). *Georg Lukács: sociologia*. São Paulo: Ática, 1981d. p. 109-131.

\_\_\_\_\_. “Prefácio”. In: HELLER, Agnes. *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península, 1994. p. 9-14.

LUKÁCS, György. *Ontología del ser social: El trabajo*. Buenos Aires: Herramienta, 2004.

\_\_\_\_\_. “As Bases Ontológicas do Pensamento e da Atividade do Homem”. In: \_\_\_\_\_. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009. p. 225-245.

MARX, Karl. “Para a crítica da economia política” In: GIANNOTTI, José Arthur (org.). *Os Economistas – Marx*. São Paulo: Abril Cultural. 1982. p. 1-132.

\_\_\_\_\_. *O capital: Crítica da Economia Política*. Volume I, tomo 1: O Processo de Produção do Capital. São Paulo: Nova Cultural, 1985a.

\_\_\_\_\_. *O capital: Crítica da Economia Política*. Volume I, tomo 2: O Processo de Produção do Capital. São Paulo: Nova Cultural, 1985b.

\_\_\_\_\_. *Formações econômicas pré-capitalistas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985c.

\_\_\_\_\_. “O 18 Brumário de Luís Bonaparte”. In: \_\_\_\_\_. *O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997a. p. 10-159.

\_\_\_\_\_. *O método da economia política*. Tradução de Fausto Castilho, edição bilíngüe. Campinas: IFCH/Unicamp, 1997b.

\_\_\_\_\_. “Teses sobre Feuerbach” In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: I – Feuerbach*. São Paulo: Hucitec, 1999a. p. 10-14; 125-128.

\_\_\_\_\_. *Miséria da filosofia: resposta à Filosofia da miséria do Sr. Proudhon*. São Paulo: Expressão Popular, 1999b.

\_\_\_\_\_. *Crítica ao Programa de Gotha: Comentários à margem do Programa do Partido Operário Alemão 1875*. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. Porto Alegre: L&PM, 2002. p. 85-131.

\_\_\_\_\_. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

\_\_\_\_\_. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

\_\_\_\_\_. *Debates on the Law on the Thefts of Wood*. Disponível em: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1842/10/25.htm#n1>. Acesso em 11 de julho de 2011a.

MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011b.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo Editorial, 1998.

\_\_\_\_\_. *A sagrada família: ou A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

\_\_\_\_\_. *A ideologia alemã: Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

MÉSZÁROS, István. *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.

\_\_\_\_\_. *O poder da ideologia*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

\_\_\_\_\_. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2006.

\_\_\_\_\_. *O desafio e o fardo do tempo histórico: o socialismo no século XXI*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

\_\_\_\_\_. *Filosofia, ideologia e ciência social: ensaios de negação e afirmação*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

\_\_\_\_\_. *Atualidade histórica da ofensiva socialista: uma alternativa radical ao sistema parlamentar*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

MIGLIOLI, Jorge. “É só mais uma crise”. *Crítica marxista*, n° 29, p. 19-24, 2009.

NETTO, José Paulo. “Para a crítica da vida cotidiana”. In: CARVALHO, Maria do Carmo Brant de; NETTO, José Paulo. *Cotidiano: conhecimento e crítica*. São Paulo: Cortez Editora, 1994. p. 64-93.

OLIVEIRA, Manoela Hoffmann. *O indivíduo em Marx*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Campinas: IFCH/Unicamp, 2008.

PAULANI, Leda Maria. “Autonomização das formas sociais e crise”. *Crítica marxista*, n° 29, p. 25-31, 2009.

PINASSI, Maria Orlanda. *Da miséria ideológica à crise do capital: uma reconciliação histórica*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2009.

RANIERI, Jesus. *A câmara escura: alienação e estranhamento em Marx*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2001.

RANIERI, Jesus. “Sobre o conceito de ideologia”. *Estudos de Sociologia*, Araraquara, ano 7/8, nº 13/14, p.7-36, agosto, 2002-2003.

\_\_\_\_\_. “Apresentação – sobre os chamados *Manuscritos econômico-filosóficos* de Karl Marx”. In: MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004. p. 11-17.

RANIERI, Jesus; SILVA, Nara Roberta. “A ideologia e sua fundamentação no trabalho”. *Perspectivas: Revista de Ciências Sociais*, nº 39, p. 179-195, janeiro/junho, 2011.

RENAULT, Emmanuel. “L’idéologie comme légitimation et comme description”. *Actuel Marx*, nº 43, p. 80-95, 2008.

RESNICK, Stephen; WOLFF, Richard. “The Economic Crisis: A Marxian Interpretation”. *Rethinking marxism*, volume 22, nº 2, p. 170-186, abril, 2010.

SAMPAIO JR., Plínio de Arruda. “Crise e barbárie”. *Crítica marxista*, nº 29, p. 41-47, 2009.

SEMERARO, Giovanni. *Gramsci e os novos embates da filosofia da práxis*. Aparecida: Idéias & Letras, 2006.

SÈVE, Lucien. “A personalidade em gestação”. In: SILVEIRA, Paulo; DORAY, Bernard (orgs.). *Elementos para uma teoria marxista da subjetividade*. São Paulo: Vértice, 1989. p. 147-178.

SILVEIRA, Nise da. “Filosofia e realidade social”. *Margem Esquerda: ensaios marxistas*, nº 11, p. 129-135, maio, 2008.

SILVEIRA, Paulo. “Da alienação ao fetichismo – formas de subjetivação e de objetivação”. In: SILVEIRA, Paulo; DORAY, Bernard (orgs.). *Elementos para uma teoria marxista da subjetividade*. São Paulo: Vértice, 1989. p. 41-76.

TERTULIAN, Nicolas. “O conceito de ideologia na ontologia de Lukács”. *Margem Esquerda: ensaios marxistas*, nº 11, p. 70-81, 2008.

\_\_\_\_\_. “Nicolai Hartmann e Georg Lukács: uma aliança fecunda”. *Crítica marxista*, nº 32, p. 9-32, 2011.

VAISMAN, Ester. “A ideologia e sua determinação ontológica”. *Ensaio*, São Paulo, nº 17/18, p. 399-444, 1989.

\_\_\_\_\_. “Lukács et la question de l’idéologie”. *Cahiers Philosophiques*, nº 119, p. 79-96, 2009.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Ética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

\_\_\_\_\_. *Filosofia da práxis*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciências Sociais – CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007.

WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1972.

\_\_\_\_\_. “Rejeições religiosas do mundo e suas direções”. In: \_\_\_\_\_. *Ensaaios de sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 1982. p. 371-410.

\_\_\_\_\_. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Volume I. Brasília/São Paulo: UnB/Unimesp, 2004.

\_\_\_\_\_. “A ‘objetividade’ do conhecimento nas ciências sociais”. In: COHN, Gabriel (org.). *Max Weber: sociologia*. São Paulo: Ática, 2008. p. 79-127.

WILLIAMS, Raymond. “Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory”. *New Left Review*, nº 82, p.1-16, 1973.

ZIZEK, Slavoj. “Introdução”. In: \_\_\_\_\_ (org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996a. p. 7-38.

\_\_\_\_\_. “Como Marx inventou o sintoma?”. In: \_\_\_\_\_ (org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996b. p. 297-331.