

A categoria ideologia em Marx e a questão da falsa consciência

Luiz Agostinho de Paula Baldi¹

<https://orcid.org/0000-0002-0096-0250>

¹ Universidade Federal do Rio de Janeiro, Escola de Serviço Social, Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

A categoria ideologia em Marx e a questão da falsa consciência

Resumo: O presente artigo versa sobre a categoria ideologia em Marx e seu debate em torno da questão da falsa consciência. Para tanto, se baseia nas formulações de Marx sobre alienação e fetichismo da mercadoria, que possibilitam apreender esta categoria. Posteriormente, expõe uma aproximação ao debate corrente na tradição marxista, por meio de alguns autores contemporâneos que trabalharam o tema, explicitando polêmicas analíticas que implicam na questão se a ideologia deve ser apreendida apenas em seu sentido negativo, como falsa consciência, ou também num sentido mais amplo, considerando as formulações do campo do trabalho, críticas à ideologia dominante, como positivamente ideológicas, apontando para a superação do modo de produção capitalista. O resultado deste estudo assinala a importância de se apreender a ideologia em seu sentido negativo, considerando a centralidade da dimensão de falsa consciência, desde que compreendida numa perspectiva dialética, como consciência invertida de uma sociedade que se apresenta de modo invertido.

Palavras-chave: Ideologia. Alienação. Fetichismo. Consciência. Falsa consciência.

Ideology as a category in Marx and the issue of false consciousness

Abstract: This article discusses ideology as a category in Marx's thought, and the debate around the issue of "false consciousness." The study is based on Marx's formulations on alienation and fetishism of the commodity, which allows understanding the notion of ideology as a category. The article exposes an approximation of this issue with the current debate in the Marxist tradition, presenting contemporary authors who worked on the subject, explaining analytical controversies that imply in the question of whether ideology should be understood only in its negative sense, such as "false consciousness," or also in a broader sense, considering the formulations of the field – which criticize the dominant ideology – as positively ideological, pointing to the overcoming of the capitalist mode of production. The result of this study highlights the importance of understanding ideology in its negative sense, considering the centrality of the dimension of "false consciousness," as long as it is understood in a dialectical perspective, as an inverted consciousness of a society that presents itself in an inverted way.

Keywords: Ideology. Alienation. Fetishism. Consciousness. False consciousness.

Recebido em 01.10.2018. Aprovado em 20.11.2018. Revisado em 12.04.2019.



© O(s) Autor(es). 2019 **Acesso Aberto** Esta obra está licenciada sob os termos da Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional (https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt_BR), que permite copiar, distribuir e reproduzir em qualquer meio, bem como adaptar, transformar e criar a partir deste material, desde que para fins não comerciais e que você forneça o devido crédito aos autores e a fonte, insira um link para a Licença Creative Commons e indique se mudanças foram feitas.

Introdução

Os tempos atuais são marcados pela radicalização da dominação do capital sobre o trabalho e seus efeitos destrutivos para a humanidade. A questão da ideologia, nesse contexto, coloca-se como um enigma a ser compreendido por aqueles que buscam, por meio da análise crítica do modo de produção vigente, subverter as representações amplamente difundidas e incorporadas de que a sociedade do capital é necessária, natural e perene. O caráter enigmático dessa questão advém do fato de que são os próprios seres humanos – cuja ampla maioria se situa nos segmentos que, no campo do trabalho, padecem das múltiplas formas de miséria que são impostas pelas estratégias cada vez mais intensificadoras de sua exploração – que ao aceitar passivamente as determinações que conformam o atual quadro sócio histórico – aceitação essa, decorrente da inviabilidade de extirpar dessa realidade o véu que encobre suas contradições estruturais – reproduzem a legalidade da sociedade capitalista na dinâmica da vida cotidiana.

Nesse sentido, vemo-nos diante da necessidade de compreender o modo como a sociedade do capital se justifica por meio de uma representação ideal distorcida que opera na subjetividade, conformando os seres sociais à sua dinâmica de funcionamento, o que nos remete à categoria da ideologia, que será abordada, no presente artigo, por meio do exame das formulações de Marx e de outros pensadores que debatem o tema à luz de sua teoria social, tendo em vista que, neste marco teórico e político, a ideologia é tratada pelo prisma do materialismo histórico e dialético em sua relação com a realidade social objetiva. A formulação dessa categoria no pensamento de Marx se perfaz no constructo de sua obra, da juventude à maturidade, tendo como fundamentos os fenômenos da alienação e do fetichismo da mercadoria.

O artigo estrutura-se em duas partes. Na primeira, buscamos explicitar o percurso teórico marxiano que nos permite entender a ideologia, a partir de uma leitura dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, de 1844; d'*A Ideologia Alemã*, de 1845/1846; do Prefácio para *Contribuição à Crítica da Economia Política*, de 1859; e do primeiro capítulo d'*O Capital*, de 1867. Na segunda, aproximamo-nos do debate corrente na tradição marxista em torno dos aspectos conceituais desta categoria; mais precisamente no que se refere aos possíveis sentidos negativo e positivo da ideologia, isto é, a ideologia compreendida centralmente em sua dimensão de falsa consciência e a ideologia compreendida para além desta dimensão, incluindo em sua esfera as construções da classe trabalhadora como ideologicamente positivas no sentido de apontar para a superação da ideologia dominante, na perspectiva da revolução socialista. Este debate é apresentado a partir de elaborações de Eagleton (1997), Löwy (2015), Konder (2002), Iasi (2002; 2017) e Mészáros (2011).

Alienação e fetichismo: determinações nucleares da ideologia

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, de 1844, Marx, iniciando seus estudos em Economia Política para analisar a realidade da sociedade capitalista, constata que o próprio trabalhador, por meio do seu trabalho produtor de mercadorias, se torna, ele mesmo, uma mercadoria; e aponta algumas determinações da alienação. A primeira delas é o estranhamento entre o trabalhador e o produto de seu trabalho. O produto do trabalho é a sua objetivação, isto é, o trabalho que se fixou num objeto, objeto este que aparece ao trabalhador como um ser estranho, que possui existência externa e independente do seu produtor. Assim, o trabalhador, através do seu próprio desgaste, cria um mundo objetivo que lhe é alheio. Este se torna tanto mais poderoso quanto mais pobre se torna aquele que o criou. Destarte:

O trabalhador encerra a sua vida no objeto; mas agora ela não pertence mais a ele, mas sim ao objeto. Por conseguinte, quão maior esta atividade, tanto mais sem-objeto é o trabalhador. Ele não é o que é o produto do seu trabalho. Portanto, quanto maior este produto, tanto menor ele mesmo é. (MARX, 2010, p. 81).

A segunda determinação da alienação é a do estranhamento que se manifesta não somente em relação ao produto do trabalho, mas também à própria atividade do trabalho, que é a sua exteriorização. Esta exteriorização consiste no fato de que a atividade do trabalho não pertence ao trabalhador como ser, pois este não se afirma em seu trabalho, mas nega-se nele, não se sente bem, mas infeliz, não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruína o seu espírito. Desse modo, “[...] a externalidade [...] do trabalho aparece para o trabalhador como se [...] não fosse seu próprio, mas de um outro [...]”. Mais que isso: é como se o trabalhador, no trabalho, não pertencesse a si mesmo, mas a um outro. (MARX, 2010, p. 83).

Destas duas determinações da alienação, Marx extrai uma terceira: a de que o trabalho estranhado afasta o homem também do ser genérico, da sua essência humana. Para Marx, o homem é um ser genérico porque faz do gênero, tanto do seu próprio quanto do restante das coisas, o seu objeto e porque se relaciona

consigo mesmo como um ser universal. A vida genérica do homem consiste fisicamente, em primeiro lugar, que ele vive da natureza inorgânica. Nesse sentido, “[...] a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza [...]” e isto “[...] não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza”. Portanto, “Na medida em que o trabalho estranhado [...] estranha do homem a natureza, [...] [e o homem] de si mesmo, de sua própria função ativa, de sua atividade vital; ele estranha do homem o *gênero* [humano]”. (MARX, 2010, p. 84).

Assim, estranhado do produto do seu trabalho, de sua atividade vital e de seu ser genérico, o homem estranha o próprio homem. O trabalho alienado transforma a vida genérica do homem numa coisa alheia a ele, num meio para sua existência e sobrevivência individual. O trabalho deixa de ser a objetivação pela qual o ser genérico se realiza e passa a ser o que o aniquila. Como afirma Marx (2010, p. 86): “Em geral, a questão de que o homem está estranhado do seu ser genérico quer dizer que um homem está estranhado do outro, assim como cada um deles [está estranhado] da essência humana”.

Na obra *A ideologia Alemã*, de 1845/1846, Marx e Engels procedem a sua crítica à filosofia pós-hegeliana e assentam as bases de sua concepção materialista da história. Buscam explicar as formas de consciência a partir das relações sociais reais e não da autonomização dos conceitos, como faziam os filósofos por eles criticados, cuja produção idealista é vista como ideologia, isto é, uma construção ideal autonomizada da materialidade do modo de produção. A ideologia alemã era marcada por um distanciamento do mundo real, o que resultaria no ser consciente de algo que ele não é, ou seja, na consciência iludida a respeito da sua própria natureza. A possibilidade dessa ilusão surgiu com a divisão social do trabalho, que se sucede na medida em que os homens contraem uma relação social que independe de sua vontade pessoal, e que, agora, aparece na teoria marxiana como uma determinação central da alienação. Para Marx e Engels (2007, p. 32-33), o primeiro pressuposto de toda a história é que: “[...] os homens têm de estar em condições de viver para poder ‘fazer história’” e para isso precisam, “[...] antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais”.

O primeiro ato histórico dos homens é conformado pela produção dos meios para a satisfação dessas necessidades mais básicas, as quais, na medida em que são atendidas, conduzem-nos a novas necessidades. Como afirmam os filósofos da práxis (MARX; ENGELS, 2007, p. 33), “A primeira coisa a fazer em qualquer concepção histórica é, portanto, observar esse fato fundamental em toda a sua significação e em todo o seu alcance e a ele fazer justiça”. Outra condição “[...] que já de início intervém no desenvolvimento histórico é que os homens, que renovam diariamente sua própria vida, começam a criar outros homens, a procriar – a relação entre homem e mulher, entre pais e filhos, a *família*”. (MARX; ENGELS, 2007, p. 33, grifo do autor).

Todos estes aspectos da atividade social “[...] coexistiram desde os primórdios da história e desde os primeiros homens [...]”. E, desde já, “A produção da vida, tanto da própria, no trabalho, quanto da alheia, na procriação [...]” é, além de natural, social, por envolver a cooperação de vários indivíduos. (MARX; ENGELS, 2007, p. 34).

Somente após examinar estes aspectos das relações históricas é que se pode descobrir que o homem possui também *consciência*, que não é *pura*, mas contaminada pela matéria, que “[...] se manifesta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, sob a forma de *linguagem*. A linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem é a consciência real, prática [...]” (MARX; ENGELS, 2007, p. 34, grifo nosso, grifo do autor), que nasce da necessidade de intercâmbio com outros homens. A *consciência* é, antes de tudo, consciência da natureza “[...] que, inicialmente, se apresenta aos homens como um poder totalmente estranho, onipotente e inabalável [...]” e ao mesmo tempo, consciência da necessidade de firmar relações com outros homens, que “[...] constitui o começo da consciência de que o homem definitivamente vive numa sociedade”. (MARX; ENGELS, 2007, p. 35).

No começo, essa consciência é algo animal, como é também a vida social, mas seu aperfeiçoamento se dá por meio do aumento da produtividade, das necessidades e da população. “Com isso, desenvolve-se a divisão do trabalho [...]”, que se radicaliza com a divisão entre trabalho material e espiritual. A partir daí “[...] a consciência *pode* realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente [...]”, tendo condições de “[...] emancipar-se do mundo [real] e lançar-se à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc. “puras” [...] com a *divisão do trabalho* está dada a possibilidade, e até a realidade, de que as atividades espiritual e material – de que a fruição e o trabalho, a produção e o consumo – caibam a indivíduos diferentes [...]”. (MARX; ENGELS, 2007, p. 35-36, grifo do autor).

De acordo com Marx e Engels (2007, p. 36-37), a divisão do trabalho “[...] se baseia na divisão natural do trabalho na família e na separação da sociedade em diversas famílias opostas umas às outras [...]”. Com ela está dada a propriedade, baseada na distribuição desigual do trabalho e dos seus produtos; e a contradição entre “[...] o interesse dos indivíduos ou das famílias singulares e o interesse coletivo de todos os indivíduos que se relacionam mutuamente [...]”. Os autores ressaltam que “[...] esse interesse coletivo não existe meramente na representação, como “interesse geral”, mas, antes, na realidade, como dependência recíproca dos indivíduos entre os quais o trabalho está dividido”.

Enquanto houver a separação entre interesse particular e interesse comum e enquanto a divisão do trabalho se der de forma natural, e não voluntária, a força de produção multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos se constituirá como um poder social que subjuga os próprios homens, estando fora de seu controle. Trata-se de um poder que surge:

[...] como uma potência estranha, situada fora deles [dos homens], sobre a qual [...] não podem mais controlar e que, pelo contrário, percorre agora uma sequência particular de fases e etapas de desenvolvimento, independente do querer e do agir dos homens e que até mesmo dirige esse querer e esse agir. (MARX; ENGELS, 2007, p. 38).

Esse poder social estranhado condiciona a forma de intercâmbio existente, forma esta que os autores denominam de sociedade civil, “[...] o verdadeiro foco e cenário de toda a história [...]” (MARX; ENGELS, 2007, p. 39); este poder social é uma força de produção “[...] que se torna cada vez maior e que se revela, em última instância, como *mercado mundial*”. (MARX; ENGELS, 2007, p. 40, grifo do autor), podendo ser dissolvida apenas pela revolução comunista, que é a superação da propriedade privada por meio de um movimento prático.

A dependência *multifacetada*, essa forma natural da cooperação *histórico-mundial* dos indivíduos, é transformada, por obra dessa revolução comunista, no controle e domínio consciente desses poderes, que, criados pela atuação recíproca dos homens, a eles se impuseram como poderes completamente estranhos e os dominaram. (MARX; ENGELS, 2007, p. 41, grifo do autor).

Numa sociedade de classes, as ideias dominantes “não são nada mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes [...]” de cada época. São, portanto, “[...] a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação”. (MARX; ENGELS, 2007, p. 47). Conforme explicam os autores:

Os indivíduos que compõem a classe dominante possuem, entre outras coisas, também consciência e, por isso, pensam; na medida em que dominam como classe e determinam todo o âmbito de uma época histórica, é evidente que eles o fazem em toda a sua extensão, portanto, entre outras coisas, que eles dominam também como pensadores, como produtores de ideias, que regulam a produção e a distribuição das ideias de seu tempo; e, por conseguinte, que suas ideias são as ideias dominantes da época. (MARX; ENGELS, 2007, p. 47).

Os homens reais, ativos, são os produtores de suas ideias. “A consciência [...] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [...], e o ser dos homens é o seu processo de vida real”. Assim, os autores defendem que o ponto de partida para se compreender a consciência deve ser o processo de vida real dos homens de carne e osso em seu movimento de produção e intercâmbio materiais, pois esta realidade é que determina o pensar humano. Como asseveram, “Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência”. (MARX; ENGELS, 2007, p. 94).

No Prefácio para *Contribuição à Crítica da Economia Política*, de 1859, Marx retoma algumas destas formulações dos anos 1840, entre outras, afirmando que o resultado geral obtido naqueles anos lhe serviu de guia para seus estudos e pode ser resumido assim:

O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência. Em uma certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes, ou, o que não é mais que sua expressão jurídica, com as relações de propriedade no seio das quais elas se haviam desenvolvido até então. De formas evolutivas das forças produtivas que eram, essas relações convertem-se em entraves. Abre-se, então, uma época de revolução social. A transformação que se produziu na base econômica transforma mais ou menos lenta ou rapidamente toda a colossal superestrutura. Quando se consideram tais transformações, *convém distinguir sempre* a transformação material das condições econômicas de produção – que podem ser verificadas fielmente com ajuda das ciências físicas e naturais – e as *formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas sob as quais os homens adquirem consciência desse conflito e o levam até o fim.* Do mesmo modo que não se julga o indivíduo pela ideia que de si mesmo faz, tampouco se pode julgar uma tal época de transformações pela consciência que ela tem de si mesma. (MARX, 2008, p. 48-50, grifo nosso).

No primeiro capítulo d’*O Capital*, Marx desenvolve sua análise sobre a mercadoria e suas determinações de valor. Ela é, antes de qualquer coisa, um objeto que, por suas propriedades, satisfaz necessidades humanas, sejam elas provenientes do estômago ou da fantasia, podendo ser considerada sob duplo aspecto, segundo qualidade e quantidade. A utilidade de uma coisa faz dela um valor de uso, o qual só se realiza com a utilização ou o consumo. “Os valores de uso formam o conteúdo material da riqueza, qualquer que seja a forma social desta”. (MARX, 2017, p. 114-115). Na forma da sociedade capitalista, os valores de uso são, ao mesmo tempo, os suportes materiais do valor de troca. Este se revela de início, na relação quantitativa entre valores de uso de espécies diferentes, na proporção em que se trocam. Qualquer mercadoria se troca por outras, nas mais diversas proporções, por exemplo: uma dada quantidade de trigo pode ser trocada por certa quantidade de ferro. Isso significa que existe algo em comum entre essas duas coisas diferentes.

Esse componente comum entre objetos diferentes é identificável se prescindirmos do valor de uso da mercadoria, só restando-lhe uma propriedade, a de ser produto do trabalho. Ao desaparecer os diferentes valores de uso, desaparecem, também, as diferentes formas de trabalho concreto, restando apenas, a objetividade impalpável do dispêndio de força de trabalho humana, que é o trabalho abstrato, materializado no seu produto, cuja grandeza se mede pelo tempo de trabalho gasto durante a produção. Não se trata do tempo de trabalho individual, que poderia variar, mas de toda a força de trabalho da sociedade, que implica no tempo de trabalho em média socialmente necessário para a produção de um valor de uso qualquer (MARX, 2017).

“Uma mercadoria aparenta ser, à primeira vista, uma coisa óbvia, trivial. Mas sua análise a revela como uma coisa muito intrincada, plena de sutilezas metafísicas e caprichos teológicos” (MARX, 2017, p. 146). Como valor de uso, nada há de misterioso nela, seja na sua função de satisfazer necessidades humanas, seja no fato de ser consequência do trabalho humano. Seu caráter misterioso provém de sua própria forma. “A igualdade dos trabalhos humanos assume a forma material da igual objetividade de valor dos produtos do trabalho [...]” e “[...] as relações entre os produtores, nas quais se efetivam aquelas determinações sociais de seu trabalho, assumem a forma de uma relação social entre os produtos do trabalho[...]” (MARX, 2017, p. 146-147).

O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, *reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existentes à margem dos produtores [...]. É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas.* (MARX, 2017, p. 147, grifo nosso).

Isto é o fetichismo da mercadoria, que surge “[...] do caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias”. (MARX, 2017, p. 148). Somente através da troca dos produtos dos diferentes trabalhos privados que se forma o trabalho social como uma realidade homogênea, assentada no valor de troca. Na troca, os homens equiparam entre si seus produtos de diferentes tipos, “[...] eles equiparam entre si seus diferentes trabalhos como trabalho humano. *Eles não sabem disso, mas o fazem*”. (MARX, 2017, p. 149, grifo nosso).

As formas que convertem os produtos do trabalho em mercadorias e constituem os pressupostos de sua circulação adquiriram, no seu processo de desenvolvimento, a consistência de formas naturais da vida social e levaram os homens a ter na análise dos preços a determinação da magnitude do seu valor. Essa forma, porém, a forma dinheiro, é o que “[...] vela materialmente [...], em vez de revelar, o caráter social dos trabalhos privados e, com isso, as relações sociais entre os trabalhadores privados”. (MARX, 2017, p. 150). A economia política analisou o valor e sua magnitude de maneira incompleta, criando fórmulas que pertencem “[...] a uma formação social em que o processo de produção domina os homens e não os homens o processo de produção [...]” e que são consideradas pela consciência burguesa “[...] como uma necessidade natural tão evidente quanto o próprio trabalho produtivo”. (MARX, 2017, p. 155-156).

Paulo Netto (1981, p. 74) explica que o fetichismo põe necessariamente a alienação, mas que não são idênticos. A alienação é um gênero, no interior do qual se pode distinguir espécies: “[...] o conceito de alienação,

A falsa consciência diz respeito ao conjunto de ideias que constitui o reflexo, na consciência, de uma realidade que, em si mesma, se movimenta de maneira contraditória e se apresenta de maneira invertida.

em si mesmo, cobre fenômenos variados em épocas histórico-sociais diferentes [...]”. Na sociedade em que o fetichismo se universaliza, a *reificação*¹ é a forma particular da alienação. Para o autor, quando Marx consegue colocar integralmente o problema do fetichismo, “a teoria da alienação torna-se um complexo teórico-crítico que passa a abarcar um amplo conjunto categorial onde desempenhará papel-chave a noção de reificação”.

A questão da falsa consciência em debate

Na obra de Marx, podemos identificar dois caminhos conceituais, que conformarão, na tradição marxista, um debate fundamental em torno da questão se a ideologia deve ser apreendida em seu sentido negativo, de distorção e mistificação do conhecimento, isto é, em sua dimensão de falsa consciência, como formulado n’*A Ideologia Alemã*, ou em seu sentido positivo, *sinalizado* por Marx no Prefácio de 1859, nas formas ideológicas (jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas) sob as quais os homens adquirem consciência do conflito histórico e o levam até o fim. Conforme explica Eagleton (1997, p. 16):

De modo geral, uma linhagem central — de Hegel e Marx a Georg Lukács e alguns pensadores marxistas posteriores — esteve muito preocupada com ideias de verdadeira e falsa cognição, com a ideologia como ilusão, distorção e mistificação; já uma outra tradição do pensamento, menos epistemológica que sociológica, voltou-se mais para a função das ideias na vida social do que para seu caráter real ou irreal.

Löwy (2015, p. 19) afirma que n’*A Ideologia Alemã*, o conceito de ideologia aparece como falsa consciência e que “Mais tarde Marx amplia o conceito e fala das formas ideológicas através das quais os indivíduos tomam consciência da vida real [...]”; mas que “Para Marx, claramente, ideologia é um conceito pejorativo, um conceito crítico que implica ilusão [...]”. Assinala que dentro do marxismo estão presentes essas duas linhas de conceituação da ideologia: uma que utiliza o termo em seu sentido restrito, como em Marx, e outra, inaugurada por Lênin², que utiliza o termo em seu sentido amplo, da ideologia como visão de mundo. Konder (2002), reafirma a existência destes vetores, apontando que o termo ideologia tem, basicamente, um significado fraco, que designa conjuntos de ideias e valores que orientam comportamentos coletivos relativos à ordem pública; e um significado forte, que se refere, desde Marx, a uma distorção no conhecimento.

Eagleton (1997, p. 20) defende uma concepção mais ampla da ideologia. Em suas palavras, “[...] algo como uma intersecção entre sistemas de crença e poder político”, independentemente de confirmar ou desafiar determinada ordem social. Afirma que a ideologia considerada como falsa consciência é uma noção bastante impopular nos dias de hoje e aponta que, para alguns teóricos da ideologia, parece mais simples abandonar por completo a questão epistemológica, “[...] em favor de um sentido mais político ou sociológico da ideologia enquanto meio pelo qual, homens e mulheres travam suas batalhas sociais e políticas no âmbito dos signos, significados e representações”. (EAGLETON, 1997, p. 23).

O autor argumenta que a visão da ideologia como falsa consciência não parece convincente, pois implica em considerar que homens e mulheres vivam suas vidas com base em ideias simplesmente absurdas, sendo que “Crenças profundamente persistentes têm de ser apoiadas, até certo ponto, e ainda que de maneira limitada, pelo mundo que nossa atividade prática nos revela [...]” (EAGLETON, 1997, p. 24). Até mesmo em se tratando de em corpo de doutrina religiosa, mitológica ou mágica, “[...] podemos [...] ter uma razoável certeza de que ela contém algo. Talvez esse algo não seja aquilo que os representantes de tais credos acreditam que seja; mas é improvável que se trate de um mero contra-senso”. (EAGLETON, 1997, p. 25).

Löwy (2015, p. 20) resgata a elaboração conceitual de Karl Mannheim no livro *Ideologia e Utopia*, que distingue os conceitos de ideologia e de utopia: enquanto a primeira seria o “[...] conjunto de concepções, ideias, representações, teorias, que se orientam para a estabilização, ou legitimação, ou reprodução, da ordem estabelecida”, a segunda referir-se-ia às ideias, representações e teorias que têm uma dimensão crítica de negação da ordem existente e aspiram outra realidade, ainda inexistente. Mannheim (LÖWY, 2015, p. 20) utilizará, ainda, o termo “[...] ‘ideologia total’” para designar o fenômeno em seu conjunto, isto é, na unidade entre ideologia e utopia.

O autor considera útil tomar a distinção feita por Mannheim entre ideologia e utopia, mas vê a necessidade de “[...] procurar outro termo que possa se referir tanto às ideologias quanto às utopias, que defina o que há de comum a esses dois fenômenos” (LÖWY, 2015, p. 21), que seria o de “[...] ‘visão social de mundo’”. Visões sociais de mundo seriam, portanto, todos aqueles conjuntos estruturados de valores, representações, ideias e orientações cognitivas” unificados pelo ponto de vista de classes sociais determinadas. Uma visão social de mundo ideológica seria orientada “para legitimar, justificar, defender ou manter a ordem social do mundo”, enquanto uma visão social utópica teria “uma função crítica, negativa, subversiva, quando apontassem para uma realidade ainda não existente”. (LÖWY, 2015, p. 21).

Na elaboração de Löwy, o termo *visão social de mundo* aparece como um terceiro conceito, que abrigará, em sua aplicação, ora o conceito de ideologia, ora o conceito de utopia. Sua proposição é uma “[...] tentativa de avançar um conceito que possa dar conta do conjunto de fenômenos designados como ideologias” (LÖWY, 2015, p. 40). O autor assinala que não vê as ideologias simplesmente como uma ou outra ideia, uma mentira ou uma ilusão. Para ele, as ideologias são “[...] um conjunto muito mais vasto, orgânico, de valores, crenças, convicções, orientações cognitivas, de doutrinas, teorias, representações” e que, “[...] à medida que seja coerente, unificado por uma certa perspectiva social, por uma perspectiva de classe [...]”, poderia ser chamado de *visão social de mundo*. (LÖWY, 2015, p. 40-41).

Iasi (2002) se insere neste debate estabelecendo uma diferenciação entre os conceitos de consciência e ideologia em Marx. Afirma que Marx, no Prefácio de 1859, ao tratar de uma caracterização universal da sociedade, utiliza o termo *determinadas formas de consciência social* e não *ideologia* para designar a forma como os seres humanos concebem idealmente sua vida; e que o termo *ideologia* em Marx está “inseparavelmente ligado à necessidade de esta consciência justificar determinada relação de dominação” (IASI, 2002, p. 95). O autor discorda da elaboração de Löwy, descrendo “que a substituição do termo de Marx, ‘consciência social’, por ‘visão social de mundo’ traga maior precisão ao tema” (IASI, 2002, p. 96) bem como que seja válido incorporar a diferenciação de Mannheim entre *ideologia* e *utopia*, atribuindo a esta última o caráter de negação da ordem. Como afirma:

Uma consciência revolucionária, para Marx, está intimamente ligada à capacidade, dos indivíduos ou das classes, de desvendar a causalidade da sociedade e encontrar seu movimento próprio. [...] Se partíssemos do termo ideologia, tal como Marx o define, teríamos que lhe contrapor o termo “consciência revolucionária” em um sentido eminentemente anti-ideológico. A unidade do fenômeno, a meu ver, estaria no fato de que ambas as manifestações seriam formas de consciência, de maneira que toda ideologia é uma forma de consciência, mas nem toda forma de consciência é ideologia. (IASI, 2002, p. 97).

Konder (2002, p. 31) argumenta em favor da acepção marxiana da ideologia, afirmando que “A ideia de uma construção teórica distorcida, porém ligada a uma situação histórica ensejadora de distorção, é, no pensamento de Marx, desde o primeiro momento da sua articulação original, uma ideia que vincula a ideologia à alienação [...]”; e problematiza a apreensão exclusiva que foi feita por leitores de Marx da dimensão da falsa consciência. Explica que, na época em que Marx e Engels formularam sua teoria, o seu conteúdo altamente explosivo era alvo de críticas não só de teóricos conservadores, mas também de escritores progressistas, ligados ao movimento operário, críticas essas que os levavam, por vezes, no debate direto, a dar mais ênfase em alguns aspectos de suas concepções, “[...] deixando [...] de lado outros aspectos, que não tinham tanta serventia direta como arma de combate”. (KONDER, 2002, p. 49).

Nesse sentido, na conceituação de ideologia, alguns textos dos autores “[...] sublinham com certa unilateralidade, em função das necessidades do combate, a dimensão da falsa consciência”. No entanto, para o autor, “[...] não podemos deixar de levar em conta, também, que o processo da ideologia é *maior* do que a falsa consciência, que ele *não se reduz* à falsa consciência, já que incorpora necessariamente em seu movimento, conhecimentos verdadeiros”. (KONDER, 2002, p. 49, grifo do autor).

Iasi (2017), nesta perspectiva, afirma que as discussões sobre alienação e ideologia em Marx ganham forma mais acabada n’*O Capital*, na parte relativa ao fetichismo da mercadoria. Para o autor, “Marx não interrompe a linha de reflexão que percorria ao tratar da questão da alienação e do estranhamento” ao expor “o ser do capital como fundamento da sociabilidade contemporânea” (IASI, 2017 p. 106). O fetichismo e a reificação são as formas mais precisas de apresentar o problema do estranhamento, não alterando, no essencial, aquilo que fora afirmado n’*A Ideologia Alemã*; “ao contrário, é sua plena afirmação”. (IASI, 2017, p. 109).

Em sua análise, ocultamento, inversão e naturalização das relações sociais não implicam em *falsidade* da ideologia. “Aquilo que aparece invertido na ideologia é expressão de um mundo invertido. Não se trata de uma ideia que apresenta os seres humanos como coisas, mas de relações reificadoras” (IASI, 2017, p. 108). A ideologia é, portanto, uma visão de mundo correspondente às relações sociais dominantes que conformam um determinado modo de produção; não caberia contrapor a ela uma concepção de mundo *verdadeira*. Exatamente pelo vínculo com as relações reais que expressa idealmente, a ideologia opera poderosamente na legitimação e justificação das relações existentes, inscrevendo-se como instrumento de dominação de classe, fundamentada “na cisão entre o interesse particular e o interesse geral, apresentando um determinado interesse particular como se fosse geral”. (IASI, 2017, p. 109).

Apresenta-se uma determinada sociedade (a burguesa) como se fosse “a” sociedade; uma forma particular de produzir bens (a forma mercantil capitalista) como “a” economia; uma forma particular de família (a família

mononuclear burguesa) como “a” família; uma forma particular de Estado, Estado burguês, como uma hipotética esfera ético-política universal, cuja substância são os interesses particulares que constituem a sociedade civil burguesa. No quadro de uma ideologia, os valores são sempre apresentados como universais; precisa ser assim apresentados, mas o que determina sua universalidade não é a validade ou coerência em si mesma deste ou daquele valor, mas da relação concreta da qual ele se origina. Não é possível o fenômeno ideológico sem a cisão entre o interesse particular e o genérico, mas essa cisão é, como vimos, historicamente determinada e se funda numa particular divisão social do trabalho. [...] Os interesses burgueses e os valores que a eles correspondem são “universais” porque as relações sociais de produção burguesas são universalmente determinantes. (IASI, 2017, p. 109-110).

Mészáros (2011) assevera que é errôneo enquadrar a posição de Marx acerca da ideologia na redução simplista de falsa consciência. O autor argumenta que:

Na verdade, a ideologia aparece, na concepção marxiana, não em um sentido unilateral, mas com conotações diametralmente opostas. Em um sentido ela é apresentada, em sua negatividade, como uma força mistificadora e contraproducente, que, em grande medida, impede o desenvolvimento social. Por outro lado, no entanto, ela também é vista como um fator positivo vital – servindo ao propósito de superar determinadas restrições e resistências sociais – sem cuja ativa contribuição as potencialidades produtivas da situação histórica dada não poderiam se desdobrar e afirmar a si mesmas. (MÉSZÁROS, 2011, p. 141).

Para o autor, “as tentativas equivocadamente concebidas de reduzir a ideologia à falsa consciência estão frequentemente associadas a uma visão rígida, fetichista de ciência” (MÉSZÁROS, 2011, p. 142). Ideologia e falsa consciência podem ou não estar unidas sob determinadas circunstâncias, mas é a especificidade social e histórica dessas circunstâncias que decide a questão. Para analisar uma ideologia, devemos proceder com o exame crítico das afirmações que dizem respeito ao seu próprio valor de verdade e considerar o “modo pelo qual a *luta de classes* tem um grande impacto sobre as potencialidades e limitações científicas da economia política burguesa” (MÉSZÁROS, 2011, p. 143, grifo do autor), de modo que “a busca da verdade é profundamente afetada pela luta de classes”, tanto em sentido negativo quanto positivo (MÉSZÁROS, 2011, p. 142).

Essa questão da busca da verdade ajuda a traçar a linha de demarcação entre a ideologia positivamente sustentável de um lado, e a ideologia como falsa consciência, de outro. “Uma das principais características definidoras de ideologia é que ela é visceralmente orientada para a prática.” (MÉSZÁROS, 2011, p. 144-145). Isso é válido para uma ideologia particular que define a si mesma no espírito de uma visão prospectiva progressista, ou, ao contrário, de uma visão retrógrada conservadora da ordem social. A base histórica de nossa sociedade, marcada pelos antagonismos de classe, é o que radicalmente separa a *ideologia emancipatória positiva* – incluindo a concepção marxiana em si – da *falsa consciência* da ideologia socialmente apologética da ordem burguesa.

Assim, a ideologia é a *consciência prática inevitável das sociedades de classe*, preocupada com a articulação e afirmação dos conjuntos rivais de valores e estratégias. [...] pelo propósito vital de *levar até o fim o conflito fundamental* na arena social, posto que os conjuntos rivais de valores são inseparáveis de *alternativas hegemônicas* objetivamente identificáveis da situação histórica dada. (MÉSZÁROS, 2011, p. 145, grifo do autor).

O que faz da ideologia das personificações do capital uma *falsa consciência* é o *anacronismo histórico objetivamente prevalecente* da ordem social em si, “cujos valores insustentáveis continuam a afirmar na conjuntura crítica da fase descendente do desenvolvimento de seu sistema” (MÉSZÁROS, 2011, p. 146). Os valores outrora sustentáveis da bem-sucedida expansão produtiva do capital foram transformados, pelo próprio processo histórico, “nos perigosos *contravalores* de uma forma cada vez mais destrutiva de controlar o modo de reprodução social metabólica”. Isso acontece “porque o *sistema do capital em si* perdeu efetivamente seu *mandato histórico* outrora progressista no curso do desenvolvimento sócio histórico objetivamente prevalecente” (MÉSZÁROS, 2011, p. 146, grifo do autor). A continuada autoafirmação do sistema do capital “desconsiderando totalmente as consequências até mesmo em seu impacto sobre a natureza, ameaça a própria sobrevivência da humanidade”, é a razão da ideologia do capital se configurar como uma falsa consciência (MÉSZÁROS, 2011, p. 146).

O critério do *mandato histórico objetivo* também se aplica à avaliação da ideologia do proletariado, que não pode ser imaginada sem o exercício prático de sua autoafirmação emancipatória combativa capaz de abarcar o interesse legítimo dos outros, “como uma parte integrante da *perspectiva geral* que guia seu próprio modo de

‘levar até o fim’ o conflito”. (MÉSZÁROS, 2011, p. 147, grifo do autor). Admitidamente, as dificuldades que precisam ser superadas incluem a relevante circunstância apontada por Marx de que a classe dominante, como controla os meios de produção material, controla também os meios de produção intelectual. No entanto, Mészáros assinala que, mesmo sob circunstâncias sócio históricas em que o controle da produção intelectual pela classe dominante é poderoso, não pode nunca ser *absoluto*, o que é demonstrado claramente pelo próprio conjunto da obra revolucionária de Marx, o que, para a ordem dominante, é uma verdade bastante desconfortável.

Considerações Finais

A questão da falsa consciência pode ser problemática se compreendida no sentido de um conjunto de ideias meramente inventado pela classe dominante para fins da manutenção de sua dominação. Quando Eagleton (1997), por exemplo, discorda desta noção, parece apreendê-la nesse sentido estrito e unilateral. A falsa consciência diz respeito ao conjunto de ideias que constitui o reflexo, na consciência, de uma realidade que, em si mesma, se movimenta de maneira contraditória e se apresenta de maneira invertida. É, assim, uma representação *real* do aspecto fenomênico da realidade, que consiste, fundamentalmente, no fato de que a interação dos seres sociais na produção e reprodução material da vida produz uma força social que lhes *aparece* na consciência como um poder estranho e que os subjuga como vimos nas formulações de Marx e Engels n’*A Ideologia Alemã*.

Em sua formulação sobre o fetichismo da mercadoria, Marx aprimora as construções iniciais sobre alienação, analisando sua particularidade na sociedade capitalista consolidada, na qual a forma mercadoria se universaliza, implicando, como vimos, que uma relação social determinada pelos próprios homens, assume para eles, “[...] a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas” (MARX, 2017, p. 147). Sua análise não deixa imprecisões conceituais para compreender a ideologia, não sendo necessário buscar um novo conceito, como sugere Löwy (2015) ao propor o termo *visão social de mundo*. Convém distinguir, como sugere Iasi (2002), os termos ideologia e consciência revolucionária, que é resultado do desvelamento da ideologia, resultado esse que se obtém nos processos de mobilização e lutas pela superação do próprio modo de produção. Assim, a destruição da ideologia é a destruição das forças materiais que a produzem.

Mészáros (2011) argumenta que podemos apreender a ideologia no sentido negativo, o qual corresponde à ideologia do capital e seu caráter de falsa consciência, e positivo, incluindo aqui a própria obra de Marx como uma ideologia emancipatória positiva. O autor preserva o conteúdo marxiano, e corrobora para seu adensamento, ao analisar a ideologia dominante como falsa consciência. No entanto, nos parece mais adequado considerar a obra de Marx e a tradição de pensamento crítico, por ela engendrada, como expressões da consciência revolucionária que, no terreno histórico do conflito entre as classes, produz conhecimentos desveladores da ideologia.

Deste modo, mantemos a distinção conceitual sugerida por Iasi (2002), acreditando que, com ela, preservamos o sentido marxiano da categoria ideologia. Como afirma Mészáros (2011), é errôneo *reduzir* ideologia à falsa consciência e nisso concordamos, pois a determinação de falsa consciência deve ser entendida apenas como ponto de partida para uma apreensão mais pormenorizada e *dialética* das determinações que conformam a superestrutura em seu dinamismo e complexidade, o que significa não encerrar a conceituação de ideologia como falsa consciência, mas considerá-la como uma determinação central em sua função de distorcer o conhecimento.

O trecho do Prefácio de 1859, citado na primeira parte deste artigo e o qual servem de fundamento para alguns autores argumentarem que Marx teria ampliado sua noção de ideologia, nos indica apenas que os homens vivem *sob* as formas ideológicas (jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas) e que nessa condição adquirem consciência do conflito e o levam até o fim. Marx não diz que é *através* destas formas ideológicas que os homens adquirem consciência, mas *sob* elas. A apreensão da ideologia em seu sentido ampliado, incluindo em sua esfera as construções da classe trabalhadora como ideologicamente positivas, pode, no aspecto conceitual, colocar em risco o próprio entendimento da ideologia, obscurecendo os seus fundamentos e relativizando o seu poder dominante, que prevalecerá enquanto prevalecer o modo de produção ao qual ela corresponde.

Referências

- EAGLETON, T. O que é ideologia? In: EAGLETON, T. *Ideologia: uma introdução*. São Paulo: Boitempo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997. p. 15-40.
- IASI, M. Alienação e ideologia: a carne real das abstrações ideais. In: IASI, M. *Política, Estado e Ideologia na trama conjuntural*. São Paulo: Instituto Caio Prado Jr., 2017. p. 85-112.

- IASI, M. Consciência e revolução no pensamento marxista. In: IASI, M. *O dilema de Hamlet: o ser e o não ser da consciência*. São Paulo: Viramundo, 2002. p. 91-138.
- KONDER, L. A questão da ideologia em Marx. In: KONDER, L. *A questão da ideologia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 30-50.
- KONDER, L. Introdução. In: KONDER, L. *A questão da ideologia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 9-14.
- LÖWY, M. Ideologia. In: LÖWY, M. *Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista*. 20. ed. São Paulo: Cortez, 2015. p. 17-45.
- LUKÁCS, G. A reificação e a consciência do proletariado. In: LUKÁCS, G. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 193-240.
- MARX, K. Capítulo 1. A mercadoria. In: MARX, K. *O Capital: crítica da economia política*. Livro I. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017. p. 113-158.
- MARX, K. Prefácio. In: MARX, K. *Contribuição à crítica da economia política*. 2. ed. São Paulo: Expressão popular, 2008. p. 47-52.
- MARX, K.; ENGELS, F. Primeira parte. In: MARX, K.; ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 29-95.
- MARX, K. Trabalho estranhado e propriedade privada. In: MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 79-90.
- MÉSZÁROS, I. Transformações materiais e formas ideológicas. In: MÉSZÁROS, I. *Estrutura social e formas de consciência II: a dialética da estrutura e da história*. São Paulo: Boitempo, 2011. p. 105-176.
- PAULO NETTO, J. *Capitalismo e reificação*. São Paulo: Ciências Humanas, 1981.

Notas

- 1 Do latim, *res* = coisa, daí reificação. Lukács analisou a reificação, a partir da teoria marxiana sobre o fetichismo da mercadoria, afirmando que o problema da mercadoria é central e estrutural da sociedade capitalista, em todas as suas manifestações vitais; não é exclusivo da economia enquanto ciência particular. “[...] a reificação surgida da relação mercantil adquire uma importância decisiva, tanto para o desenvolvimento objetivo da sociedade quanto para a atitude dos homens a seu respeito, para a submissão de sua consciência às formas nas quais essa reificação se exprime [...]”. (LUKÁCS, 2003, p. 198).
- 2 “Em Lenin, por exemplo, o conceito [de ideologia] ganha o sentido de um conjunto de ideias vinculadas às classes em luta na sociedade capitalista, tendo, desta forma, uma ‘ideologia burguesa’ e uma ‘ideologia proletária’”. (IASI, 2002, p. 96).

Luiz Agostinho de Paula Baldi

luiz.baldi@yahoo.com.br

Mestrado em Serviço Social pelo Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

Doutorando em Serviço Social pelo Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

UFRJ

Escola de Serviço Social

Av. Pasteur, 250 – Urca

Rio de Janeiro – Rio de Janeiro – Brasil

CEP: 22.290-240

Agência financiadora

Não se aplica

Consentimento para publicação

Não se aplica

Contribuições dos autores

Não se aplica

Conflito de interesses

Não há conflito de interesses.

Aprovação por Comitê de Ética e consentimento para participação

Não se aplica