

**REPAGINANDO “IDEOLOGIA”:
“FILOSOFIA” E “PRÁTICA”
NOS ESCRITOS DE 1844 A 1846
DE MARX E ENGELS***

***REFRAMING “IDEOLOGY”:
“PHILOSOPHY” AND “PRACTICE”
IN MARX AND ENGELS’ TEXTS
BETWEEN 1844 AND 1846***

Felipe Taufer

<https://orcid.org/0000-0002-4137-9999>

ftaufer1@ucs.br

*Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul,
Rio Grande do Sul, Brasil*

RESUMO *Alguns comentadores contemporâneos das obras de Marx e Engels fizeram bem em chamar atenção para a peculiaridade do uso do conceito “ideologia” como “inversão da relação entre processo de pensamento e existência vivida”. Este uso aparece com clareza decisiva nas críticas que Marx e Engels endereçam ao “pós-hegelianismo” e ao “socialismo verdadeiro”. Muitas vezes, porém, torna-se difícil compreender com um certo grau de detalhe o que tal suposta “inversão” significa. Pretendo fornecer uma explicação não exaustiva, mas ainda assim mais assertiva e específica do que estas tradicionais generalidades, da suposta “inversão” neste texto. Trata-se de uma mera repaginação de “ideologia” que tem em vista situar e contextualizar os usos de Marx e Engels deste termo contra o pano de fundo de suas discussões acerca*

* Artigo submetido em: 02/10/2023. Aprovado em: 10/01/2024.

dos limites da atividade filosófica. Por conta disso, minha explicação toma como eixo explicativo do emprego do conceito “ideologia” as relações entre os termos “filosofia” e “prática” (seções 2, 3 e 4). Tento também distinguir dois momentos da aparição do conceito “ideologia”: (i) dois passos analíticos ou notas características que a expressão “ideólogos conceituais ativos” comporta; (ii) o caráter filosófico, normativo e irreflexivamente acrítico de tentativa de solução dos “problemas efetivos da vida” implicado na “ideologia” (seções 5 e 6). A contribuição almejada pelo texto é de mostrar que o conceito “ideologia” tem em vista categorizar e criticar abordagens excessivamente filosóficas tanto para explicações quanto para críticas da realidade social. A contribuição almejada pelo texto é de mostrar que o conceito “ideologia” tem em vista categorizar e criticar abordagens excessivamente filosóficas tanto para explicações quanto para críticas da realidade social. Isso não representa uma invalidação do uso do termo pelas tradições marxistas e da teoria crítica.

Palavras-chave: *Ideologia. Filosofia prática. Normatividade. Marxismo.*

ABSTRACT *Some contemporary scholars of Marx and Engels’ works have done well to draw attention to the peculiarity of their use of the concept “ideology” as an “inversion of the relationship between thought process and lived existence”. This use appears with crucial precision in Marx and Engels’ critiques of “post-Hegelianism” and “true socialism”. However, it is often difficult to understand in any level of detail what this supposed “inversion” means. I intend to provide a non-exhaustive, but nevertheless more assertive and specific explanation of the supposed “inversion” in this text. This is merely a reframing of “ideology” in order to situate and contextualize Marx and Engels’ use of the term against the backdrop of their discussions about the limits of philosophical activity. For this reason, my explanation takes the relationship between the terms “philosophy” and “practice” (sections 2, 3 and 4) as the explanatory axis for the use of the concept “ideology”. I also try to distinguish two moments in the appearance of the concept “ideology”: (i) two analytical steps or typical notes that the expression “active conceptual ideologues” contains; (ii) the philosophical, normative and irreflexively acritical nature of the attempt to solve the “real problems of life” implied in “ideology” (sections 5 and 6). The text’s intended contribution is to show that the concept of “ideology” aims to categorize and critique excessively philosophical approaches to both explaining and critiquing social reality. This does not, however, invalidate the use of the term by the Marxist and critical theory traditions.*

Keywords: *Ideology. Practical philosophy. Normativity. Marxism.*

É preciso “deixar a filosofia de lado” (Wig[and,] p. 187, cf. Heß, Die letzten Philosophen, p. 8), é preciso desembarcar dela e dedicar-se como um homem comum ao estudo da realidade.
(Marx e Engels)

1 Introdução

Deixando de lado os batidos e reconhecidos comentários acerca do primeiro uso do termo “ideologia” por Destutt de Tracy, sua recepção negativa por Napoleão Bonaparte (Drucker, 1972, p. 153; Larraín, 1979, p. 28; Freeden, 1998, pp. 1-2; Triece, 2018, p. 2) e passando por cima da notória variedade semântica do termo (Eagleton, 1997, pp. 16-7), alguns comentadores contemporâneos das obras de Marx e Engels fizeram bem em chamar atenção para a peculiaridade de seus usos do termo. Em linhas gerais, nas obras de Marx e Engels, o termo aparece para criticar a “inversão da relação entre processo de pensamento e existência vivida” (Triece, 2018, p. 2; ver também Ximenes, 2022; Rosen [s.d.]), a qual, ao menos na visão de Marx e Engels, aparece com clareza decisiva nos escritos de três filósofos pós-hegelianos (Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach e Max Stirner) e também nas reivindicações especulativas dos “socialistas verdadeiros”.

Muitas vezes, porém, torna-se difícil compreender com um certo grau de detalhe o que tal suposta “inversão” significa. Neste texto, pretendo fornecer uma explicação não exaustiva, mas ainda assim mais assertiva e específica, do que estas tradicionais generalidades acerca da “inversão”. Generalidades porque apenas mencionam a “inversão”, mas não especificam *qual inversão* está em questão. A explicação aqui proposta visa meramente repaginar “ideologia” contextualizando e situando a aparição do termo “ideólogos conceituais ativos” e a metáfora da “câmara escura” para definir “ideologia” em *A Ideologia Alemã*. Já que nestes dois momentos a crítica que Marx e Engels dirigem à “ideologia” está internamente ligada com sua crítica a modelos excessivamente conceituais de pensamento (ou, se preferirmos, modelos filosóficos de pensamento), acredito que a contextualização deve retroceder no tempo e rastrear as primeiras insatisfações de Marx com a relação entre “filosofia” e “prática”. Esta repaginação sugere que, para compreender a “inversão” operada pela “ideologia”, faz-se necessário compreender os nexos entre atividade conceitual e prática ou, se preferirmos, “entre processo de pensamento e existência vivida”.

Por essa razão, o escopo de análise deve ser ampliado e incorporar os escritos de Marx a partir de 1844. Tomarei como eixo explicativo do emprego do conceito “ideologia” as relações entre os termos “filosofia” e “prática” tal

como elas aparecem nos *Manuscritos de 1844*, em *A Sagrada Família*, no texto conhecido como *Teses Ad. Feuerbach* e nos manuscritos da assim chamada *A Ideologia Alemã*. Farei isso nas três primeiras seções (seções 2, 3 e 4). Após isso, tentarei distinguir dois momentos da aparição do conceito “ideologia” em *A Ideologia Alemã*: (i) dois passos analíticos ou notas características que a expressão “ideólogos conceituais ativos” contém; (ii) o caráter filosófico, normativo e irreflexivamente acrítico, de tentativa de solução dos “problemas efetivos da vida” implicado na “ideologia” (seções 5 e 6). Em minha visão, esses dois passos analíticos explicitam um ponto de chegada à reflexão de Marx e Engels, no qual a própria atividade filosófica é diagnosticada como “ideológica”. Este vínculo interno entre a filosofia que se pretende como solução de “problemas efetivos da vida” e “ideologia” é a chave que serve para repaginar a interpretação da “inversão da relação entre processo de pensamento e existência vivida”. A contribuição deste texto reside tão somente em repaginar a contextualização da crítica da ideologia tal como ocorre em Marx e Engels, no período de 1844 até 1846, para enfatizar os dois passos analíticos (demonstrados adiantes) que caracterizam o uso do conceito “ideologia” e a rejeição do caráter excessivamente normativo das críticas sociais “ideológicas” tal como aparecem nos jovens-hegelianos.

As conclusões a serem tiradas dessa repaginação algo historiográfica não são simpáticas de qualquer tentativa dogmática de desestabilizar ou invalidar as reformulações do conceito “ideologia” que ocorrem dentro de algumas tradições: a marxista (Althusser, Gramsci, Lukács, Markus etc.), a da teoria crítica (Adorno, Horkheimer, Marcuse, Jaeggi etc.), a da teoria social e a do pensamento crítico em geral (principalmente as teorias da interseccionalidade, por exemplo, a obra de Sally Haslanger). Não tenho qualquer intenção de reconstruir estas abordagens e contrastá-las com o que se encontrará ao final da repaginação aqui presente, pois creio haver uma autonomia das noções de “ideologia” presentes nessas três tradições (isso sem mencionar suas diferenças internas) em relação ao conceito tal como aparece em Marx e Engels. Nesse sentido, contrapô-las seria uma forma de não compreender as reinvenções do conceito “ideologia” para lidar com contextos de análise mais amplos. As generalidades desafiadas por esta repaginação são apenas aquelas que mencionam a “inversão da relação entre processo de pensamento e existência vivida”, mas não a especificam. O traço principal de fundo dessa “repaginação” tenta explicitar o potencial crítico de denúncia de um padrão excessivamente filosófico e normativo (fraseológico, por assim dizer) de crítica social feita por Marx e Engels em sua época e que reaparecem de forma irreflexiva por aqui e ali na filosofia prática contemporânea. A ideia geral é que poderíamos

classificar como “ideológicas” as críticas da “existência vivida” que apelam para estratégias de fundamentação filosóficas baseadas em “processo de pensamento” autônomos. Ou melhor, as críticas da “existência vivida” por meio da Filosofia Prática.

2 “Filosofia” e “prática” nos *Manuscritos de 1844* e em *A Sagrada Família*

Gostaria de começar glosando uma passagem do “jovem Marx”, que se encontra algo perdida nos cadernos que compõem o que hoje chamamos de *Manuscritos de 1844*. Ela provavelmente foi redigida durante agosto de 1844 em Paris (Musto, 2009, p. 400):

Percebe-se como, somente na condição social (*gesellschaftlichen Zustand*), subjetivismo e objetivismo, espiritualismo e materialismo, atividade e passividade perdem seu caráter de oposição e, por conseguinte, a sua existência enquanto oposições; percebe-se como a própria resolução das oposições *teóricas* é possível *somente* de modo *prático*, só pela energia prática do ser humano e que, justamente por isso, sua solução de forma alguma é apenas um problema do conhecimento, mas um problema efetivo da vida (*eine wirkliche Lebensaufgabe*) que a filosofia não pode resolver, precisamente porque o trata como um problema *puramente* teórico (M1844, p. 111; OPM, p. 124, trad. modif.).

À primeira vista a proposição que afirma que “a filosofia” só trata “os problemas efetivos da vida” como “problemas puramente teóricos” soa absurda. Soa absurda não só por ser lida em uma época em que costumamos compartilhar uma visão pós-metafísica de filosofia, mas porque parece ser solidária daqueles velhos e comuns ataques do tipo “isso até pode ser correto na teoria, mas não na prática”. Uma certa consciência filosófica contemporânea talvez não tardasse em apontar o completo mal-entendido do “jovem Marx”: mas quem é que disse que a filosofia alguma vez pretendeu resolver os “problemas efetivos da vida”? Pode ser ainda que a história das ideias abafasse o caso ao lembrar que Marx referia-se somente ao rescaldo idealista da filosofia alemã, salientando assim a extrema especificidade do embaraço. Mas e se na contramão de tais objeções iniciais nos perguntássemos em que sentido relevante e significativo pode se afirmar que a filosofia *somente trata* os “problemas efetivos da vida” em específicos “problemas do conhecimento”? E de que forma esta crítica da filosofia poderia ajudar a tratar esses problemas de uma forma que não seja *puramente* teórica? Acredito que algumas considerações que respondem a essas perguntas conseguem tornar essas afirmações um pouco mais palatáveis. Quem sabe, se elas fizeram sentido, os usos do conceito “ideologia” por Marx e Engels venham a sofrer mudanças de sentido de tal maneira que se tornará possível

localizar a crítica da ideologia como um modo de destrinchar essa relação entre “filosofia” e “prática” esboçada já em 1844.

Essa citação – apesar de constituir parte de uma discussão especulativa sobre a resolução prática de certas oposições (caso se prefira, antinomias) que só aparecem se abstraídas da vida social sensível (p. ex., *em abstracto* é possível conceber nossos cinco sentidos como ou ativos ou passivos, mas em nossa prática ordinária, não há como nosso ouvido ser ativo sem a afecção de um movimento sonoro) – antecipa de forma paradigmática toda a controvérsia acerca das relações entre filosofia e prática que viria a ser figura central da crítica da filosofia alemã ao longo do intervalo de tempo que se estendeu do final de 1844 até o começo de 1847. Ora Marx e Engels, ora somente Marx colocaram pressão sobre esse ponto tanto em debates públicos (como n^o *A Sagrada Família*) quanto de forma privada (*Teses Ad. Feuerbach* e os manuscritos da assim chamada *A Ideologia Alemã*).

Por exemplo, em uma polêmica presente em *A Sagrada Família* contra Edgar Bauer, datada de outubro ou novembro de 1844, mas publicada em fevereiro de 1845, Marx comenta:

a filosofia, justamente porque é apenas a expressão transcendente e abstrata da situação existente, e devido a sua transcendência e abstração, devido a sua diferença imaginária em relação ao mundo, tem de, por força, considerar aos seres humanos reais como algo [...] demasiado abaixo dela [...]; ao não distinguir-se realmente do mundo [...] não pode fazer valer nenhum poder distintivo real (*keine reale Unterscheidungskraft*) contra ele, razão pela qual não pode tampouco intervir praticamente, tendo que se satisfazer, no máximo, com uma prática *in abstracto*. A filosofia é excessivamente prática apenas no sentido de que paira excessivamente acima da prática. (SF, p. 52; MEGA¹ I/3, p. 210 trad. modif.)

Além de, no melhor dos casos, ser uma “prática *in abstracto*”, de tratar os “problemas efetivos da vida” somente como “problemas do conhecimento”, agora a filosofia não consegue apontar a resolução de tais problemas porque não é capaz de “se distinguir realmente do mundo”. Enquanto “expressão transcendente e abstrata da situação existente”, a filosofia *reproduz* a “situação existente” no plano da abstração e do conhecimento. Forma de consciência teórica que é, a filosofia não está fora da “situação existente” e não consegue “fazer valer nenhum poder distintivo real” contra a “situação existente”. E se a mácula da “condição social” da “situação existente” for marcada por oposições, a filosofia – abstraída dessa própria “condição social” – não poderá senão transformar essas oposições práticas em oposições especulativas (p. ex., materialismo vs. idealismo). Daí a ironia do “jovem Marx” ao dizer que a filosofia é “excessivamente prática” – excessivamente idêntica à “situação

existente”, só que no plano especulativo. De fato, como se “filosofia prática” não passasse de um oxímoro.

3 “Filosofia” e “prática” nas *Teses Ad. Feuerbach*

Entre março e junho de 1845, em seu caderno de anotações de Bruxelas, Marx rabiscou as famosas *Teses Ad. Feuerbach* e, ao que tudo indica, parece ter progredido em sua tematização crítica da relação entre filosofia e prática.¹ Ele conferiu uma nova roupagem àquelas formulações do verão de 1844 e, enfatizando que “toda vida social é essencialmente *prática*”, na oitava das teses repetiu que “[...] todos os mistérios que conduzem a teoria ao misticismo encontram sua *solução racional na prática humana* e na compreensão dessa prática [...]” (IA, p. 534; MEGA² IV/3, p. 21). O famoso *dictum* da décima primeira dessas teses – “Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (IA, p. 535; MEGA² IV/3, p. 21) – não só lembrava a obviedade de que a transformação do mundo dificilmente seria feita pela atividade dos filósofos, mas sugeria ainda que a filosofia não serviria para “aquilo que importa”. Bem entendida, a célebre tese onze não consiste em um chamado imediato para a prática às expensas do abandono da atividade teórica, mas na tentativa de afastamento (*attempt to leave*, para me valer da expressão que dá título ao estudo de Daniel Brudney) de um *tipo específico* de atividade teórica: a filosofia. Lida comparativamente às formulações do verão e do outono de 1844, a frase não faz mais do que explicitar o que lá já estava pressuposto: rodeios filosóficos para interpretar o mundo de diferentes maneiras, no fundo, *não podem* ter como horizonte específico de sua teorização a transformação prática da “situação existente”. Contudo, se nenhuma qualificação ulterior parece resultar propriamente das teses oito e onze, uma precisão maior do ponto encontra-se na segunda tese: “[...] a questão de saber se ao pensamento humano cabe alguma verdade objetiva não é uma questão da teoria, mas uma questão *prática* [...]” (IA, p. 533; MEGA² IV/3, p. 20). Caso ainda restasse alguma dúvida se o comentário, presente n’*A Sagrada Família*, segundo o qual a filosofia “é apenas a expressão transcendente e abstrata da situação existente” possuía uma conotação elogiosa,² após a primavera de 1845,

1 Cf. Netto (2020, p. 145): “As Teses, formuladas na primavera de 1845 (discrepam os vários biógrafos: provavelmente em março/abril ou entre maio e junho), permaneceram inéditas até 1886, quando Engels [...] anexou-as à edição do opúsculo *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*”.

2 Afinal, censurando Edgar Bauer, Marx adverte que “A opinião de que a filosofia é a expressão abstrata da situação existente não pertence, originalmente, ao senhor Edgar, mas a Feuerbach, o primeiro a caracterizar a filosofia como um empirismo especulativo e místico, *provando-o inclusive*” (SF, p. 52; MEGA¹ I/3, p. 210).

o “jovem Marx” já havia alcançado o autoesclarecimento suficiente de que a verdade da “situação existente” não reside em sua “expressão transcendente e abstrata”, *mas na sua prática*. Quem quisesse continuar a dar murro em ponta de faca na companhia da filosofia, continuaria a cair em “mistérios que conduziram a teoria ao misticismo”.

4 “Filosofia” e “prática” em *A Ideologia Alemã*

Próximo ao final de 1845, provavelmente durante o mês de novembro, ao redigir o material preparatório para uma resposta a um texto de Bruno Bauer,³ escrevendo a quatro mãos, Marx e Engels determinavam substantivamente o conteúdo “daquilo que importa” na transformação do mundo: “para o materialista prático, isto é, para o comunista, trata-se de revolucionar o mundo, *de enfrentar e de transformar praticamente o estado de coisas por ele encontrado*” (IA, p. 30; MEGA² I/5, p. 19). Para efetivar no mundo “o que importa” – a organização comunista da vida social –, a filosofia não passa de um mero registro ocioso. É certo que o adjetivo “prático” que acompanha a profissão de fé materialista de Marx e Engels tem como objetivo principal se contrapor ao materialismo especulativo ou filosófico de Feuerbach (para se defenderem das críticas de Bruno Bauer). Mas olhos de ver conseguirão perceber no substrato dessa caracterização que nenhuma precisão do ponto em questão seria conquistada caso o que estivesse em jogo fosse uma mera especificação substantiva do conteúdo das *Teses Ad. Feuerbach*. Até porque não haveria nada mais redundante do que invocar a revolução para enunciar

Apesar do termo “místico” não ser nada elogioso, a afirmação de que Feuerbach “inclusive provou” que a filosofia é a “expressão transcendente e abstrata da situação existente” carrega consigo uma certa aprovação.

- 3 O manuscrito do qual essa frase faz parte diz respeito a um material separado sob a brochura “Convoluta para Feuerbach”. Como se sabe, do capítulo nunca terminado “I. Feuerbach” restaram apenas fragmentos. Embora esta frase tenha sido escrita em um contexto de polêmica contra Feuerbach e separada para os materiais que viriam a compor o capítulo “I. Feuerbach”, elas foram redigidas em um manuscrito de reação ao texto “Caracterização de Ludwig Feuerbach”, de Bruno Bauer. Mas a essa altura da redação, diga-se de passagem, Marx e Engels ainda não tinham intenção de publicar o manuscrito (Ximenes, 2022, pp. 156-159). Ximenes ainda classifica este como o “primeiro contexto de redação” do que hoje se conhece por “Ideologia Alemã” e lembra que as críticas a Feuerbach em reação ao texto de Bauer se deve ao fato de este último acusá-los de serem discípulos de Feuerbach. O texto, abandonado ainda incompleto por Marx e Engels, apresenta somente um “afastamento privado” em oposição ao “afastamento público” em relação a Feuerbach (Ximenes, 2022, p. 159). As épocas de redação desses manuscritos de “A Ideologia Alemã” são classificadas por Ximenes (2022) em três contextos de redação, sendo o primeiro (outubro e novembro de 1845), o segundo (novembro de 1845 até junho ou julho de 1846) e, por fim, o terceiro (a partir de junho ou julho de 1846 até o início de 1847, senão mais, dado que ao menos até setembro de 1847 existem relatos da busca de um editor para publicá-los). Tudo isso pode ser conferido em detalhe em Ximenes (2022, pp. 155-166), sem dúvida a melhor exposição existente sobre os contextos de redação dos manuscritos da obra hoje conhecida como “A Ideologia Alemã”. Não há como fazer qualquer trabalho interpretativo minimamente sério desses manuscritos sem ler a sua tese.

a simples banalidade de que situações práticas se alteram somente com transformações práticas. Logo adiante, Marx e Engels esclarecem que aquilo que faz com que a filosofia seja ociosa em relação à revolução comunista é o fato de que é *o próprio movimento prático* que cria *uma consciência comunista*: “[...] *para a criação em massa dessa consciência comunista [...]* faz-se necessária uma transformação massiva dos homens, *o que só se pode realizar por um movimento prático*, por uma revolução [...]” (IA, p. 42; MEGA² I/5, p. 44). Quer dizer, o materialismo especulativo de Feuerbach, na mesma esteira dos irmãos Bauer criticados no outono de 1844, não passaria de uma outra “interpretação do mundo”. Mas interpretações filosóficas do mundo que se esquecem de que o estatuto da verdade é prático – coisa que, ao menos na visão de Marx, costumeiramente é o caso –, tendem a interpretar os “problemas efetivos da vida” (o “estado de coisas encontrado”, a “situação existente”) somente como questões teóricas. De nada adiantaria, porém, um novo tipo de materialismo e uma outra representação do mundo (uma virada ontológica, que seja), não fossem os seus modelos teóricos primordialmente orientados *pela prática* e pela compreensão da própria prática. Veja-se: *orientados pela prática*, mas não construções especulativas que, depois de bem arquitetadas, seriam aplicadas como receituários à “situação existente”.

5 “Ideologia” I: a consciência que “imagina ser outra coisa” que não “expressão abstrata e transcendente da situação existente”

Ainda em novembro de 1845, no mesmo excerto, Marx e Engels vão além e afirmam que somente onde existe divisão do trabalho manual e do trabalho intelectual é que “a consciência pode realmente imaginar ser outra coisa diferente *da consciência da prática existente, representar algo realmente sem representar algo real* – a partir de então, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e lançar-se à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc. ‘puras’” (IA, p. 35-6; MEGA² I/5, p. 31 trad. modif.).⁴

4 Aqui e no trecho acima citado de *A Sagrada Família*, preferi a tradução do alemão “práxis” para o cognato português “prática”. Segui aqui a sugestão de Renault (2009, p. 144): “[...] algumas considerações filológicas são cruciais na medida em que a tradução [...] do termo alemão ‘Praxis’ por ‘práxis’ induz uma interpretação enviesada. O termo alemão refere-se [...] à prática no sentido ordinário do termo [...] e a tradução por ‘práxis’ ao invés de ‘prática’ sugere analogias indevidas com a oposição aristotélica entre *praxis* e *poiesis*, dando ao termo ordinário a *aparência de um princípio filosófico profundo que designa uma prática autêntica ou verdadeira*. Ao contrário, as *Teses* usam ‘prática’ para argumentar em defesa de uma desmistificação e um retorno à realidade prosaica da ação ordinária (‘terrestre’, como diz a tese dois)”. Séve (2011, pp. 52-3) levanta ponto parecido em uma introdução à coletânea francesa dos excertos dos escritos de: “A palavra alemã *Praxis* apareceu de forma escandalosa nas *Teses de Feuerbach* em 1845, marcando a mudança revolucionária para um materialismo que vê tudo do ponto de vista da prática. [...] um dos maiores pensadores marxistas, Antonio

Munidos do que chamam de “materialismo prático”, Marx e Engels não se contentam mais em apenas constatar, como Marx fazia em 1844, que é a “diferença imaginária da filosofia em relação ao mundo” que lhe torna carente de “poder distintivo real” para transformar a “situação existente”. Eles avançam dois passos analíticos distintivos aqui: de um lado, a “diferença imaginária” é *imaginária* porque o conteúdo de sua especulação “representa realmente algo sem representar algo de real”; de outro fornecem uma *tese explicativa empírica* acerca da *gênese* da consciência que “imagina ser outra coisa” que não “expressão transcendente e abstrata da situação existente”.⁵ Os dois passos merecem comentários demorados.

Longe de o primeiro ser um erro evidente, uma representação que simplesmente representa algo em desacordo com a “prática existente”, trata-se de uma ilusão objetiva facilitada pela própria separação entre trabalho manual e intelectual.⁶ Formas de consciência que podem “se lançar à construção da teoria [...] ‘pura’” não pairam no ar, elas ocupam um papel no interior da distribuição das atividades de trabalho intelectual de uma sociedade. Aos responsáveis por essa atividade de pensamento e de formação, Marx e Engels dão o nome de “ideólogos conceituais ativos (*die aktiven conceptiven Ideologen*)” (IA, p. 47-8; MEGA² I/5, p. 61 trad. modif.).⁷ Eles tentam responder de forma *séria* a

Gramsci, tendo sido levado [...] pela coerção policial a chamar o pensamento de Marx de ‘filosofia da práxis’ fez com que, a partir de seus escritos prisionais, a fórmula tivesse fortuna e alimentou uma enorme literatura. Tal glorificação da práxis mascarou um fato importante: logo após as *Teses*, Marx abandonou completamente o uso desta categoria, e o termo passou a fazer apenas aparições raras depois de 1846 [...], sempre para designar o sentido simples do cotidiano da palavra ‘prática’. [...]. Contra toda uma tradição, insisto que o pensamento marxista não é uma ‘filosofia da práxis’, mas um materialismo da atividade (*Tätigkeit*)”. Para evitar outros equívocos, como aquele que interpreta “práxis” como “união entre teoria e prática”, optarei por traduzir o termo sempre por “prática”.

- 5 Marx e Engels em uma afirmação extremamente forte, talvez inconsequente, chegam inclusive a dizer: “[...] *todo profundo problema filosófico é simplesmente dissolvido num fato empírico*, como será mostrado mais claramente adiante” (IA, p. 31; MEGA² I/5, p. 20-p. 21). Que a história da formulação da crítica da economia política tenha colocado sob suspeita algumas das ingenuidades dessa afirmação, isto é, que a história do desenvolvimento intelectual de Marx mostra um rompimento com essa concepção, será assunto para outra ocasião.
- 6 Vale a pena aqui recuperar aquilo que alguém como Sohn-Rethel (1978, pp. 197-8) tem a dizer sobre os quatro sentidos em que essa “ilusão” é necessária: “A ‘falsa consciência’ necessária [...] não é uma consciência errônea. Ao contrário, ela é logicamente correta e incorrigível de forma inerente [...] então, ela é necessária (1) no sentido de que é num sentido rigoroso sistematicamente incorrigível; [...] (2) necessariamente determinada geneticamente. [...] (3) [...] falsa por necessidade. A sua falsidade não pode ser corrigida por meios da lógica e de ajustes conceituais [...] a falsa consciência necessária é falsa, não por conta de um erro da consciência, mas errada em relação à ordem histórica da existência social que a causa como sendo falsa [...]; (4) necessária pragmaticamente. Necessária para a perpetuação da ordem social na qual ela adquire validade sobre as mentes humanas.” Essa é uma boa maneira de mostrar que ideologias *não são* falsidades que legitimam as “classes dominantes” e nem simples visões de mundo que explicam antagonismos políticos de qualquer sorte.
- 7 “No que diz respeito à relação entre seu ofício e a realidade, eles criam ilusões tão mais necessárias quanto isso já é condicionado pela própria natureza do ofício. As relações, na jurisprudência, na política, convertem-se em conceitos na consciência; por não estarem acima dessas relações, também os conceitos dessas relações

questões filosóficas que *somente* surgem no interior da “situação existente”, mas não percebem que o aparecimento “filosófico” da própria questão já é uma “expressão abstrata e transcendente” da própria situação *e não a própria situação*.⁸ Uma vez que ocupam uma posição intelectual na divisão do trabalho, tais formas de consciência reflexivas imaginam ser algo superior e diferente da “consciência da prática existente” – da posição sensível que todos nós ocupamos na vida ordinária – e, portanto, ter um acesso privilegiado, teórico, à verdadeira realidade. A decisão por materialismo ou idealismo é uma tarefa somente realizável mediante a criação de conceitos. Porém, os conteúdos especulativos dos conceitos mobilizados para resolver tais questões só “representam *realmente*” uma “expressão abstrata e transcendente” do “algo de real” do qual pretendem ser uma representação.⁹ Podemos tomar um comentário singular que Marx e Engels fazem a respeito do *interesse filosófico* do materialismo de Feuerbach como ilustração desse ponto. Para eles, Feuerbach responde *seriamente* a

são, na cabeça de religiosos, juristas, políticos e moralistas, conceitos fixos; o juiz, por exemplo, aplica o código, e por isso a legislação vale, para ele, como o verdadeiro motor ativo” (IA, p. 78; MEGA² I/5, p. 120; p. 123). De novo, um comentador que parece ter apreendido esse ponto de forma exemplar foi Sohn-Rethel (1978, p. 203): “O modo conceitual de pensamento surgiu na história como a base daquele trabalho intelectual apartado de forma inerente do trabalho manual. O trabalho intelectual *desse tipo* possui uma marca estruturadora e comum: a norma da lógica universal atemporal. Essa é uma característica que o torna **[a ideologia, esse trabalho conceitual – F.T.]** incompatível com a história, seja ela natural ou social”.

- 8 Em *Marx's Attempt to Leave Philosophy*, Brudney (1998, pp. 77-8) faz uma interessante distinção tipológica entre quatro modos de abordagem – que, no fim do dia, são atitudes – que podemos ter em relações à problemas filosóficos: (a) uma abordagem *séria*; (b) uma abordagem “desdenhosa”; (c) uma abordagem deflacionária; e (d) uma abordagem de diagnóstico. Para ele, a abordagem “séria” é a única abordagem realmente “filosófica” de questões de filosofia. As outras, embora lidem com tais questões, não são abordagens com interesse filosófico genuíno. A definição de abordagem séria que aqui invoco é a seguinte: “Uma abordagem séria toma uma questão filosófica como sendo importante e interessante. Muitas das questões que as ciências naturais perguntam, p. ex., sobre a estrutura física do universal, são claramente importantes e interessantes. Também se pensa que as questões de filosofia teórica o são, p. ex., as questões sobre a natureza do conhecimento ou da realidade. E frequentemente se pensa que questões de filosofia prática são importantes e interessantes, pois elas se ocupam de problemas de significado prático, p. ex., nossas obrigações com os outros – ao perguntar tais questões pode ser que estejamos buscando guias de ação ou padrões através dos quais avaliaremos uns aos outros ou nossas instituições sociais. A ideia geral parece ser clara o bastante: algumas questões filosóficas são atrativas e exigem respostas”. Nas páginas que seguem também faço uso das abordagens (c) e (d) para caracterizar as posições de Marx.
- 9 A sugestão feita por Brudney (1998, p. 9) ao lembrar o famoso exemplo do “erro categorial”, elaborado por Gilbert Ryle, é exemplar para compreender este ponto. “Uma questão é levantada sobre um tipo de coisa” (é a consciência que determina a realidade ou a realidade que determina a consciência?), “mas a questão apenas faz sentido se perguntada sobre um outro tipo de coisa” (imagine que a pergunta sobre a prioridade da consciência ou realidade tenha sido uma reação de um filósofo a uma exposição do processo empírico da constituição e modificação da história humana). Nesse caso, um “materialista prático” argumentaria que a própria estrutura da questão filosófica está errada, pois o ponto de interesse da exposição *não é uma questão abstrata da prioridade*, mas mostrar como não existe realidade que não tenha sido modificada pela consciência humana e vice-versa. “O famoso exemplo de Gilbert Ryle é o de alguém que, ao entrar em uma universidade, tendo visto os prédios, os pisos, as faculdades e, assim por diante, pergunta: mas onde está ‘a universidade’?”. Para Marx, “representar realmente algo sem que se represente algo real” é uma espécie de “erro categorial”.

[...] a importante questão sobre a relação do homem com a natureza [...] da qual surgiram todas as “obras de insondável grandeza” sobre a “substância” e a “autoconsciência”, [a qual] desfaz-se em si mesma na concepção de que a célebre “unidade do homem com a natureza” sempre se deu na indústria e apresenta-se de modo diferente em cada época de acordo com o menor ou maior desenvolvimento da indústria [...] Feuerbach fala especialmente do ponto de vista da ciência natural; ele menciona segredos que só se mostram aos olhos do físico e do químico; *mas onde estaria a ciência natural sem a indústria e o comércio?* [...] Nisso subsiste, sem dúvida, a prioridade da natureza exterior, e isso tudo não tem nenhuma na aplicação aos homens primitivos, produzidos por *generatio aequivoca*; *mas essa diferenciação só tem sentido na medida em que se considerem os homens como distintos da natureza*. De resto, essa natureza que precede a história humana não é a natureza na qual vive Feuerbach; é uma natureza que hoje em dia, salvo talvez em recentes formações de ilhas de corais australianas, não existe mais em lugar nenhum e, portanto, também não existe para Feuerbach. (IA, p. 31-2; MEGA² I/5, pp. 21-25)

A própria questão filosófica sobre a “prioridade” da natureza ou da sociedade – ou até mesmo a questão sobre se a consciência tem “prioridade” em relação à realidade ou o contrário – é uma forma de representar *realmente* um problema *abstrato*. É o modo de representação filosófico que deixa de se interessar pelo “algo de real” ao descontextualizá-lo e desistoricizá-lo. A diferença entre o “materialismo prático” e o “materialismo filosófico” é que o primeiro não visa responder *seriamente* a questões abstratamente estruturadas, pois não vê sentido em considerar “os homens como distintos da natureza”.¹⁰ Ou, como argumentou Sohn-Rethel, no último capítulo de um livro que se recusava a interpretar a crítica da ideologia à luz da leitura canônica do *diamat*, “raciocinar sobre a existência do mundo *não é um dos compromissos do materialismo histórico*”. Ainda assim, caso viesse a se envolver no tratamento de problemas dessa natureza, Sohn-Rethel (1978, p. 199) acrescenta que a linha provavelmente seguida por Marx seria a da “crítica histórico-materialista dos padrões de pensamento nos quais a existência do mundo pode vir a ser questionada”.¹¹ A cláusula criticamente acrescentada – “mas essa diferenciação

10 Sigo aqui Brudney (1998, p. 286), para quem essa cláusula é crucial: “Marx está tentando evitar o ponto de vista a partir do qual o problema materialismo/idealismo pode ser formulado”. Muitos anos mais tarde, em um rascunho sobre o livro de Darimon acerca das reformas bancárias, Marx comentou algo similar em relação à soluções utópicas para problemas econômicos: “A questão aqui se coloca é justamente se o problema não manifesta sua própria absurdidade e se, por conseguinte, a impossibilidade de solução já não reside nas condições postas para a tarefa: “[...] muitas vezes a resposta só pode consistir da crítica da própria pergunta, e muitas vezes também só pode ser resolvida à medida que a própria pergunta é negada” (GDR, p. 78; MEGA² II/1.1, p. 61). É mais ou menos isso que penso que Marx está criticando em Feuerbach.

11 Embora não esteja comentando especificamente essas passagens da Ideologia Alemã e faça uso do termo “materialismo histórico”, nunca empregado por Marx, parece-me que Sohn-Rethel foi o precursor de uma leitura atenta do tipo de atitude que o “materialismo prático” de Marx tinha em relação a questões filosóficas. Por exemplo, quando ele diz que: “Grosso modo, a abordagem marxista da história pode ser compreendida como se perguntando a seguinte questão: de que modo deve ser a realidade existencial da sociedade para

só tem sentido na medida em que se considerem os homens como distintos da natureza” – não levanta uma tese substantiva contrária à “diferenciação”, mas historiciza e contextualiza o próprio problema como produto de uma “forma de consciência filosófica” que só existe em certas condições. Essa vertente materialista de crítica à filosofia, portanto, *não a critica pelas respostas fornecidas*, mas tem como alvo *o modo conceitual de armar seus problemas*.¹²

Não foi à toa que alguns comentadores notáveis viram nesse tipo de operação uma concepção “deflacionada” de filosofia presente no “materialismo prático” de Marx. Emmanuel Renault (2009, pp. 145-6) argumentou que esse modo de enfrentar questões filosóficas é deflacionário porque se reduz a um processo triplice de “reflexividade metodológica, síntese do conhecimento geral e função de crítica” cuja “associação íntima com as dinâmicas da ciência positiva e da prática social” está orientada pela seguinte questão de ordem prática: “como podemos criticar as formas inadequadas de consciência que constituem um obstáculo a uma transformação da realidade?”. Daniel Brudney (1998, p. 8) segue uma linha parecida, mas enfatiza que a importância conferida à prática não pode ser confundida com uma “forma de pragmatismo” que tenha por meta uma “utilidade imediata” e queira meramente “melhorar a vida humana”. Para Brudney, o elemento deflacionário de concepção filosófica de Marx reside no fato de que a exposição da história concreta da humanidade, como vimos naquele comentário singular a respeito de Feuerbach, *responde de forma prática* à questão abstrata da “prioridade” da natureza ou da sociedade. O ponto é que “aquilo que necessita de um exame *são as formas variantes [cada forma histórica de produção – F.T.]* e não alguma questão de tipo metafísico” (Brudney, 1998, p. 287). Quer dizer, Marx não estaria interessado em saber se “‘a unidade’ dos seres humanos e da natureza pode logicamente envolver formas particulares de interação concreta entre humanos/natureza”,

gerar necessariamente uma forma de consciência desse tipo?”. Ou ainda, em uma formulação parecida com a de Daniel Brudney: “Então, a realidade a qual Marx opõe de modo crítico às várias formas de consciência dos seres humanos é a realidade histórica de sua própria existência social. Não é a ‘matéria’ ou o ‘mundo material externo e independente de qualquer consciência’. Nossas noções das coisas e os conceitos a partir dos quais empreendemos a sistematização dessas noções são produtos históricos [...]. O materialista histórico tem como objetivo explicar o *surgimento*, bem como a *validade objetiva* da ciência na história e *não a lógica da ciência natural* [...] *para fundamentar os princípios do materialismo histórico*” (Sohn-Rethel, 1978, p. 197; p. 199). Tenho a impressão de que a atitude antifilosófica aqui fica clara. Antifilosófica no sentido de *não responder filosoficamente* questões que *são* filosóficas.

12 Como bem lembra Postone (2014, p. 55), a crítica da ideologia nada tem a ver, ao menos não como meta principal, com a crítica da “função do pensamento para um sistema social de dominação, como dominação de classe”, mas tem como alvo “a *natureza* de tal pensamento nas peculiaridades das formas sociais constitutivas do capitalismo”. Deve-se reconhecer que o primeiro intérprete, e aqui reside todo o seu mérito, que iluminou o aspecto da crítica da ideologia como crítica da natureza do pensamento fundado nas peculiaridades de certas formas sociais foi Lukács em *História e Consciência de Classe*.

já que “perguntar sobre uma forma ampliada de unidade” seria equivalente a “representar realmente algo sem representar nada de real” – ou, diria Brudney (1998, p. 287), cometer um “erro categorial”. Em oposição a essas caracterizações deflacionárias de Marx, em uma interpretação autodeclarada pragmatista de Marx, Tom Rockmore (2016, pp. 25-6) defendeu que “a visão marxiana se assemelha ao instrumentalismo de Dewey ou ao esforço de entender o pensamento em relação a consequências futuras [...]” e em sua “insistência na autorrealização da teoria”.¹³ Tendo a concordar com algo parecido com os modelos de leitura de Renault e Brudney, mas a posição deflacionária de Marx que procura não enfrentar problemas filosóficos *de forma filosófica* parece guardar um componente pragmático quando afirma que *natureza da verdade é prática*. Não tratarei, porém, destes nuances interpretativos aqui. Em suma, quero sugerir aqui que esse primeiro passo analítico que vê na filosofia uma “representação real de algo que não é real” consiste em *deflacionar* o modo de armar problemas filosóficos fazendo com que não sejam “problemas *puramente* teóricos”.

Quanto ao segundo passo analítico, valeria recordar que a tese empírica que tem como alvo explicativo a *gênese* das formas de consciência teóricas “puras” – das quais a filosofia é um caso exemplar – a partir da divisão entre trabalho manual e intelectual não deixa de ser um protótipo da “concepção materialista da história”.¹⁴ Marx e Engels fornecem um *diagnóstico* das

13 Claro que com “consequências futuras” Rockmore não imagina interpretar Marx como ele próprio desrecomenda no Posfácio de 1872 à segunda edição de *O Capital*, a saber, quando diz que seu livro não deve ser interpretado como uma tentativa de “prescrever receitas (comtianas?) para o cardápio da taberna do futuro” (C, p. 88; MEGA² II/6, p. 704). Mas a sua noção de “autorrealização” da teoria parece ignorar as mudanças que a concepção de Marx acerca da relação entre teoria e prática foi sofrendo após 1844. Como o próprio Rockmore diz, e talvez essa seja a principal diferença de leitura, ele assume que Marx é um “idealista alemão”. Sidney Hook (1962, p. 281-2) lembra que, de fato, a segunda tese contra Feuerbach “sugere ao leitor moderno um pragmatismo, mas uma vez que este termo [pragmatismo – F.T.] possui *múltiplas ambiguidades* é aconselhável a reserva no seu uso em prol de uma busca mais direta daquilo que Marx quer dizer”. O ponto de Hook (1962, p. 282) é que Marx “igualava realidade e verdade” e disso se seguiria que “a realidade, portanto, não pode nessa conexão [verdade e realidade] significar existência, uma vez que as falsas ideias existem tanto quanto as verdadeiras”. Falta aqui para Hook o esforço que fez Sohn-Rethel: não é porque uma forma de consciência social é necessariamente falsa que ela não contenha em si mesma uma verdade. Alguma forma de pragmatismo muito específica poderia ser dita de Marx se tivéssemos a caridade de nos entregar a análise do objeto e deflacionar nossas crenças *filosóficas* de que a realidade não pode ser falsa. Quão abstrata uma crença filosófica precisa ser para afirmar com tanto medo que não existe *contradição real*?

14 Segundo os novos achados filológicos da MEGA², Ximenes (2022, p. 169) argumenta convincentemente que “qualquer leitura da DI tem de necessariamente partir do entendimento da complexa história de elaboração e redação desses manuscritos”. Ximenes (2022, p. 168) comenta ainda que enquanto alguns grupos de estudiosos (Ulrich Pagel e Sarah Johnson) dos manuscritos divergem sobre em que momento da redação surgiu a ‘concepção materialista da história’: para o primeiro, o capítulo sobre Max Stirner, redigido entre o final de 1845 até junho de 1846, seria um caso de ‘aplicação’ da concepção materialista da história elaborada na redação desses trechos de novembro de 1845 que agora estou comentando; para a segunda, foi somente durante a redação da polêmica contra Stirner que encontramos o primeiro uso conceitualmente relevante de “modo de produção”. Não pretendo aqui lidar especificamente com a questão de se há nos manuscritos de

condições de existência de um *tipo específico* (a saber, a filosofia) dessa forma de consciência teórica pura. Eles sugerem ainda que, em relação à transformação prática da “situação existente”, a filosofia e seus problemas, tais como os conhecemos hoje, desapareceriam completamente em uma sociedade comunista. Sugestão altamente questionável, dado que Marx e Engels, assim como qualquer um de nós, não tem qualquer meio de provar quais seriam as formas de consciência originadas em uma sociedade *futura*. Deixada de lado essa sugestão, a afirmação de que a *gênese* de certas questões filosóficas depende da divisão do trabalho intelectual e manual parece ser empiricamente plausível. Se o primeiro passo carrega consigo uma concepção *deflacionária* da atividade filosófica, este segundo caracteriza aquilo que Brudney chamou de uma atitude de *diagnóstico* em relação ao interesse e às origens de problemas filosóficos: um tipo de abordagem que localiza “questões filosóficas em um tipo de fonte de tal maneira que se algo muda, seja em nossa própria vida ou nas condições sociais, e remova a fonte, então o *interesse* da questão se dissolveria. A questão não seria mais levada à sério” (Brudney, 1998, p. 79). O *interesse* (no sentido daquilo que torna o problema vivaz) suscitado pelo problema filosófico da diferença entre “ser humano” e “natureza” é *empiricamente dependente* da condição social que o gera *na qualidade de problema filosófico*. Porém, há que se separar o *aspecto genético* que traça o diagnóstico da dependência social do modo conceitual de armar a questão *daquela sugestão* – aquela segundo a qual, superada a divisão entre trabalho manual e intelectual em uma sociedade pós-capitalista, a questão não mais existiria. É possível que essa separação faça certa injustiça às sugestões de Marx e Engels, mas penso que ela ressalta o aspecto mais relevante e plausível de suas formulações. Poderíamos ler esse diagnóstico da seguinte forma: o *interesse* da questão desaparecia em uma sociedade em que trabalho intelectual e manual já não se opõem, porque a oposição ser humano/natureza é uma “expressão abstrata e transcendente” – i.e., um modo conceitual de armar a questão – que depende empiricamente da sociedade separar ou não as atividades mentais daquelas sensíveis. Essa “concepção materialista da história” mobiliza a noção de “ideologia” *também* para explicar como, quando se olha para o “processo histórico de vida real”, a *a partir da lente de tais questões altamente abstratas*, a “situação existente” parece ser abstratamente estruturada. Tal *inversão* (“da relação entre processo

Marx e Engels ou se pode ser reconstruída a partir dos manuscritos uma teoria da história ou não. Para uma interessante exposição acerca do porquê a ‘concepção materialista da história’ não é uma ‘teoria geral da história’ ver o livro de Gustavo Machado (2018, em esp. pp., 147-192). Para uma análise da primeira formação conceitual de “modo de produção” ver o texto Sarah Johnson (2018, em esp. pp., 384-388).

de pensamento e existência vivida”, se quisermos usar os termos de Mary E. Triece) é um apagamento e esvaziamento das determinações práticas e de todos os detalhes que constituem a “situação existente”.

De forma concisa: o primeiro passo analítico é o de que a ideologia infla o modo conceitual de armar problemas filosóficos e faz com que sejam representações *reais* de abstrações ao invés de serem representações *abstratas* da realidade; o segundo, por sua vez, é a precisão de que o interesse ideológico de uma questão é sempre empiricamente dependente da condição social de uma certa “situação existente”.

6 “Ideologia” II: “representações gerais arrancadas da cabeça” que se querem como soluções para os “problemas efetivos da vida”

Parecia a Marx e Engels, porém, que uma outra volta no parafuso ainda era necessária para tornar essa crítica da filosofia mais significativa. Se a implicação ideológica da filosofia fosse apenas a de torná-la irrelevante do ponto de vista prático, então por que dedicar centenas de páginas para criticar a filosofia prática alemã dos jovens-hegelianos? O que enxergava um “materialista prático”, interessado diretamente na militância e na construção prática de uma revolução, de tão especial na filosofia a ponto de criticá-la tão obsessivamente? Deixando de lado o contexto biográfico do radicalismo democrático dos jovens-hegelianos e das associações de socialistas franceses frequentemente povoadas por filósofos em que essa disputa tinha um sentido político, parece-me que há um fator de *importância interna* nessas críticas de Marx.¹⁵ A filosofia *pretende* ser uma “diferença [...] em relação ao mundo” e, nessa pretensão, não se dá conta de que a sua diferença é apenas “imaginária” e, por conseguinte, dela não provém nenhum “poder distintivo real” para intervir no “estado atual de coisas”. Ela imagina “ser outra coisa diferente da *consciência da prática existente*” dos seres humanos comuns, quer dizer, imagina ter – por conta de sua atividade conceitual – um ponto de vista privilegiado para a *crítica das representações*

15 Talvez um pequeno relato de Franz Mehring (1967, p. 87) seja o suficiente para nos transportar àquele ambiente e ver como a ‘esfera pública europeia’ vibrava com disputas políticas fraseológicas em seus jornais: “A Paris daquela época oferecia uma ocasião maravilhosa para realizar o propósito já anunciado por Marx n’A *Gazeta Renata* de estudar o comunismo e o socialismo. Aqui, os seus estudos encontravam-se em um quadro de riqueza de ideias e de figuras que efervescia. A atmosfera espiritual estava tão saturada de germes socialistas que até o *Journal des Débats*, o jornal clássico da aristocracia financeira governamental, ao qual o governo presenteava com claras concessões anuais, não conseguia fugir dessa atmosfera, ainda que se limitasse apenas a publicar em suas páginas aquilo que poderíamos chamar de romances socialistas de Eugene Sue”. Para abordagens teórico-biográficas do contexto, recomendo: Cornu (1948); Breckman (2001) e Leopold (2015).

ordinárias não “filosoficamente” fundamentadas.¹⁶ Essa “diferença imaginária” faz a filosofia esquecer que “[...] a dissolução real, prática, dessas fraseologias, o afastamento dessas representações da consciência dos homens, só será realizada, como já dissemos, *por circunstâncias modificadas e não por deduções teóricas* [...]” (IA, p. 45; MEGA² I/5, p. 52). Daí a “dedução teórica” da necessidade da reconciliação entre Estado e sociedade civil-burguesa em Hegel, daí a “dedução teórica” da crítica da religião de Feuerbach, daí a “dedução teórica” de que a mudança de crença religiosa resolveria o problema do antissemitismo alemão de Bruno Bauer, daí a ideia de que os “problemas efetivos da vida” são consequências de uma educação não suficientemente esclarecida e assim por diante. A formulação de princípios normativos como os da igualdade e da liberdade, por exemplo, poderia levar à ilusão de que o “afastamento das representações” da “consciência prática existente” da vida ordinária dissolveria as supostas representações acríticas do mundo por meio da realização da filosofia.¹⁷ Ou, ao menos, que a filosofia poderia ajudar a “deduzir teoricamente” a solução dos “problemas efetivos da vida”. De certa forma, é como se a ideologia se sentisse mais em casa nos assuntos próprios

16 Penso que Luiz P. De Caux (2021, pp. 98-99) ataca o mesmo ponto quando em *A imanência da crítica* constata que: “[...] Marx enxergou em seu tempo justamente a *autonomização da crítica como o ápice da tentativa idealista*, aquela ‘que se aterra como determinação principal no conceito e no princípio da filosofia’, de efetivar o conteúdo normativo do absoluto hegeliano. Lá se tratava da hipóstase da crítica pela sua transformação ‘em um poder transcendental’, em ‘crítica autossuficiente’ ou ‘que se satisfaz consigo mesma’ à revelia do mundo”.

17 Uma lista de exemplos onde isso ocorre: 1. “A igualdade não é outra coisa senão o eu = eu (*Ich = Ich*) alemão traduzido para o francês, isto é, em forma política. A igualdade enquanto fundamento do comunismo é a sua fundamentação política e é o mesmo que quando o alemão o fundamenta, dessa maneira, apreende[ndo] o homem como autoconsciência universal. A superação da alienação sempre acontece a partir da forma de alienação que é o poder dominante: na Alemanha é a autoconsciência, na França é a igualdade, por causa da política e, na Inglaterra, a carência prática e efetivamente material que só pode ser mensurada junto de si mesma. É a partir dessa constatação que deveríamos reconhecer e criticar Proudhon” (M1844, p. 145; OPM, p. 145 trad. modif.); 2. “A igualdade é a expressão francesa para a unidade essencial humana, para a consciência de espécie e para o comportamento de espécie próprio do homem, *para a identidade prática* do homem com o homem, quer dizer, para a relação social ou humana do homem com o homem. Portanto, assim como a crítica destrutiva na Alemanha, antes de avançar, com Feuerbach, até a visão do homem real, tratava de dissolver tudo o que era determinado e existente através do princípio da autoconsciência, assim também a crítica destrutiva, na França, tratava de dissolvê-lo através do princípio da igualdade” (SF, p. 51; MEGA¹ I/3, p. 209). 3. “Ora, se na concepção do curso da história [...] permanecermos no plano da afirmação de que numa época dominaram estas ou aquelas ideias, sem nos preocuparmos com as condições da produção nem com os produtores dessas ideias, [...] então poderemos dizer, por exemplo, que durante o tempo [...] da burguesia dominaram os conceitos de liberdade, igualdade etc.” (IA, p. 48; MEGA² I/5, p. 62). Ou, como prefere Paulo Arantes (1996, p. 363), “Idealismo vem a ser, no caso, a glosa filosófica dos supostos princípios da Revolução Francesa, e também a primeira vítima desse quiproquó cuja intriga se esboça (na fórmula de Marx: enquanto o rei fantasiava em alemão arcaico, os ‘idealistas’, tomando-o ao pé da letra, pensavam poder filosofar em alemão moderno). Dito de outro modo, a inteligência do teor ‘ideológico’ das ideias (tão puras quanto liberais) coincide com a da regra desse mal-entendido, que é o seguinte, aproximadamente: o politische Tierwelt que é o pequeno mundo alemão, não sendo compatível sequer com a verossimilhança do ideário liberal, não obstante imprime-lhe uma segunda e superlativa vida”.

ao que hoje chamamos de filosofia prática do que em discussões metafísicas do tipo “relação ser humano/natureza”.

Salvo em um caso ou em outro, Marx e Engels jamais explicaram a pretensão criticizante da filosofia por meio de ataques moralizantes de má-fé, hipocrisia, ignorância ou ingenuidade. Qual então a alternativa substantiva para embasar a afirmação de que uma “expressão abstrata e transcendente da situação existente” combate outras representações exclusivamente por meio de “deduções teóricas”? Durante os meses de junho e julho de 1846, rabiscando alguns materiais para o capítulo “I. Feuerbach”, Marx parece acrescentar à sua tese de que a filosofia é a “expressão abstrata e transcendente da situação” um novo componente:

Se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmara escura, este fenômeno resulta do seu processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos na retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico. (IA, p. 94; MEGA² I/5, p. 135)

A filosofia, e especialmente a filosofia alemã pós-hegeliana, não é *apenas* uma “expressão abstrata e transcendente” do “processo histórico de vida”. Também é um discurso conceitual no qual a “situação existente” aparece de cabeça para baixo, invertida, tal como a imagem de uma vela aparece na outra ponta de uma “câmara escura”. A ela parece que o *essencial* da realidade se encontra em abstrações generalizantes. Retomando o exemplo da crítica a Feuerbach: é como se, para ela, o mais importante não fosse as distintas formas específicas dos seres humanos se relacionarem à natureza, mas sim a questão de determinar, no processo de conhecimento dessa realidade, quem possui “prioridade”: os seres humanos ou a natureza? Oferecendo uma resposta *séria* a essa questão, então obteríamos princípios a partir dos quais poderíamos fundamentar nossas ações e crenças. A partir daí a armação real da questão abstrata faria com que esses elementos abstratos *parecessem* ser frutos da reflexão autônoma e pura feita por uma forma de consciência superior à “consciência da prática existente”. Parte da ilusão denunciada por Marx é que a obtenção das respostas a partir daqueles princípios apaga os rastros da autonomização da filosofia frente a um “processo histórico de vida” específico – sem o qual, aliás, ela não poderia existir. O apagamento confere à filosofia a ilusão de que ela conseguiu “se distinguir *realmente* do mundo”. É por essa razão que Marx argumenta que ela é insuficientemente autorreflexiva acerca de sua posição material na “situação existente”. Disso se seguindo que um trato não crítico dessa “inversão” (levar em conta que a filosofia, por ser parte de um “processo histórico de vida”, não escolhe o modo como as questões lhe

aparecem) determina que a única *crítica* que a filosofia pode oferecer é aquela baseada em “deduções teóricas”. Deduções, deveríamos lembrar, baseadas em representações que “representam algo realmente sem representar nada de real”. Talvez tenha sido esse o raciocínio que, por volta de março de 1846, ainda antes da formulação da “câmara escura”, teria levado Marx e Engels a contraporem insistentemente às ilusões da filosofia prática alemã que os “problemas efetivos da vida” não podem ser superados “arrancando-se da cabeça a sua representação geral” (IA, p. 64; MEGA² I/5, p. 95 trad. modif.).¹⁸ E três meses depois, já munidos da metáfora da inversão, a ressaltarem que

[...] uma vez que, segundo sua fantasia, as relações entre os homens, toda a sua atividade, seus grilhões e barreiras são produtos de sua consciência, os jovens-hegelianos [**filosofia prática alemã – F.T.**] conseqüentemente, propõem aos homens o *seu postulado moral de trocar sua consciência atual pela consciência humana, crítica ou egoísta* e de, por meio disso, remover suas barreiras. *Essa exigência de transformar a consciência resulta na exigência de interpretar o existente de outra maneira, quer dizer, de reconhecê-lo por meio de uma outra interpretação* [...] (IA, p. 84; MEGA² I/5, p. 7)¹⁹

Difícil, ao ler esta passagem, não remeter à tese onze, escrita ainda no começo de 1845. Duas coisas merecem destaque aqui. *Primeiro*, agora conseguimos ver com mais precisão que o problema não é a “interpretação do mundo de diferentes maneiras”, mas a *exigência* de “interpretar o existente de outra maneira”. Essa exigência é *resultado necessário* de uma “fantasia”, de uma “ilusão”, que apesar de “representar realmente algo”, representa “inversões” e “abstrações”, as quais resultam do modo de aparecimento do “processo histórico real de vida” em uma determinada etapa da história. *Segundo*, essa exigência não é uma exigência simples da filosofia, mas um “postulado moral” – uma exigência *prática* da filosofia. Isso porque os filósofos (principalmente os jovens-hegelianos, mas não só) criticam as representações feitas pela “consciência prática do existente” a partir de abstrações conceituais pré-modeladas, tais como “o homem” (Feuerbach), a necessidade da “crítica absoluta” (Bauer) e o conceito de “egoísta” (Stirner). Esse segundo ponto carrega três aspectos importantes. 1) os três filósofos alemães compartilham de

18 O manuscrito no qual essa frase aparece também diz respeito àquele material separado por Marx e Engels para a brochura “Convoluta para Feuerbach”. No entanto, ele não foi escrito contra o texto “Caracterização de Ludwig Feuerbach”, de Bruno Bauer. Trata-se de um texto “originalmente concebido como parte do capítulo III. São Max” do projetado primeiro volume do livro sobre a “Ideologia Alemã” e depois separado para compor àquela brochura – provavelmente durante março de 1846 (Cf. Ximenes, 2022, p. 161).

19 Essa frase se encontra no manuscrito H2, provavelmente datado de junho de 1846 (IA, p. 83), época em que “Marx passa a trabalhar em alguns inícios para um possível início do capítulo “I. Feuerbach” (itens H2, H3, H4) na esperança de publicar o material, agora em forma de livro, em um volume duplo ou único”. (Ximenes, 2022, p. 164).

um mesmo tipo de crítica: uma crítica que tem por objeto a “consciência prática do existente” e não a “situação existente”; 2) eles criticam a “consciência prática do existente” a partir de uma “expressão abstrata e transcendente **[alguém deveria acrescentar ‘invertida’ – F.T.]**” da própria “situação existente” – o que eles imaginam ser um “poder distintivo real” e que, na verdade, não tem nada de “distintivo”; 3) Marx parece estar sugerindo que cada um destes, com seus conceitos fundamentais (homem, egoísta etc.), adotam um ponto de vista arquimediano que embasa o “postulado moral”.²⁰ Em suma, a implicação ideológica da filosofia reside no fato de que ela não consegue apontar uma resolução prática aos “problemas efetivos da vida” porque seus critérios de crítica filosoficamente justificados não são diferentes (melhor ainda, são somente de forma “imaginária”) daquilo que ela considera ser “defeituoso”.

Após todos esses rascunhos rabiscados, Marx, em julho de 1846, ensaiou ainda um esboço de prefácio para o conjunto de manuscritos onde se encontram as frases acima analisadas. Ele anuncia que: “o primeiro volume desta obra 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” (IA, p. 523; MEGA² I/5, p. 3, 19-26).²¹ A intenção de publicar um livro com uma crítica da filosofia, tomando por objeto a filosofia alemã dos jovens-hegelianos, era a de “ridicularizá-la” aos olhos da “esfera pública” – especialmente aquela existente entre os movimentos politicamente orientados contra a “situação existente” – para que tal esfera se desse conta da ociosidade da filosofia prática alemã em relação à prática, mas não só. Parece-me que a ideia central era explicitar aos movimentos sociais e políticos de seu tempo que uma crítica da “situação existente” *não poderia ter como* objetivo “arrancar da cabeça” da “consciência da prática existente” as suas “representações gerais”, sob a pena compulsória de reproduzir a estrutura abstrata da “situação existente” na exigência feita por seus “postulados morais”. As noções normativamente estruturantes de qualquer crítica dos “problemas efetivos da

20 Cf. Williams (1985, p. 29): “[...] um ponto arquimediano: algo ao qual até mesmo [...] o cético está comprometido, mas que se, devidamente considerado, mostrará a ele que está sendo irracional, irrazoável ou até mesmo errado”. Penso que Marx faz uma crítica aos jovens-hegelianos similar a que Bernard Williams lança àquilo que ele chama de “teorias éticas positivas”, a saber, teorias que pensam ser possível fundamentar um padrão geral de correção para testar para crenças morais. O cético sempre pode perguntar se há mesmo justificativa filosófica para uma determinada posição prática da filosofia (moralidade, política etc.). Nesse sentido, o cético não joga dúvida no padrão substantivo específico de correção (“homem”, “egoísta” etc.), mas na própria ideia de que há um padrão geral de correção e que, caso ele duvide da existência desse, será irracional. A força justificatória de uma crítica, de um “postulado moral”, viria então desse “ponto arquimediano”.

21 “Primeiro, Marx (e, neste ponto, tão somente Marx) teria escrito em algum momento após julho de 1846 o famoso *Prefácio da ‘Ideologia Alemã’* (Vorrede, item de texto H1, cujo período de redação é estimado entre julho e final de dezembro de 1846)” (Ximenes, 2022, p. 164).

vida”, na busca de uma necessária justificação filosófica da prática correta, levariam necessariamente a um *diagnóstico* errado da “situação existente”. Não haveria aí então um combate de Marx, e também Engels, à filosofia prática como um “oxímoro”?

7 Considerações finais

Tudo somado: para criticar uma formação especificamente histórica da divisão entre trabalho intelectual e manual, a saber, o modo de produção capitalista, de nada adiantaria socorreremo-nos de estratégias de fundamentação filosófica. Não sugiro, com isso, que a crítica da economia política tenha como seu objeto específico somente a divisão entre trabalho manual e intelectual. É difícil encontrar com clareza passagens no manuscrito sobre Feuerbach, acima comentado, acerca das implicações práticas desta separação. E reconstruí-las implicaria na construção de um texto específico para esta temática. Importa observar, porém, que muitos anos ainda levariam para Marx especificar o objeto da crítica da economia política como a oposição imanente entre força de trabalho e capital, gerada pela contradição fundamental entre valor de uso e valor. Faço uso deste recurso aqui meramente para permanecer preso ao comentário de texto d’*A Ideologia Alemã*, d’*A Sagrada Família* e dos *Manuscritos de 1844* e enfatizar que, nesta época, rastreiam-se apenas alguns contornos de especificação histórica deste objeto de crítica. O avanço de Marx e Engels aqui em relação a suas concepções anteriores a 1844 reside na constatação autorreflexiva de que se tentarmos apelar para conceitos normativos a fim de fundamentar nossa crítica, então *voilà l’idéologie*. E que se a crítica a uma determinada configuração social se demorar em estratégias de fundamentação normativa ela somente obterá “postulados morais” ou espelhará de forma abstrata as relações que constituem a sociedade existente e, dessa forma, não conseguirá criticar o seu objeto eficientemente, não é algo difícil de conceder. Mas o que fazer a partir disso? Abandonar toda e qualquer tentativa de justificação normativa? Dedicar-se a um estudo meramente descritivo da formação social capitalista? Essa e outras questões, no entanto, já fogem ao escopo do presente trabalho. Tentei somente ressaltar aqui que, repaginando dessa forma historiográfica o uso do conceito “ideologia”, conseguimos notar a pedra que Marx e Engels colocam no sapato das estratégias de fundamentação filosófica da crítica. Tal repaginação visa meramente mudar o terreno de recepção do conceito “ideologia”. Nesse sentido, a crítica da ideologia parece estar muito mais perto de uma crítica da filosofia (ou da filosofia prática) do que de uma crítica das ideias de legitimação da classe dominante. Trata-se antes de uma crítica da “inversão” operada no

interior do trabalho intelectual da filosofia que critica a “existência vivida” através de “postulados morais”.

Outro ponto a ser considerado é que talvez a essa altura os dois passos analíticos da crítica da ideologia somados com a constatação de que a filosofia prática alemã *pretende* ser uma crítica da realidade já tenham dotado a afirmação de que a “filosofia não resolve os problemas efetivos da vida *porque* os trata como problemas *puramente teóricos*” com um pouco mais de sentido. Ideologia, de acordo com essa repaginação, então: (i) inflação do modo conceitual de armar problemas filosóficos e que, por conseguinte, os torna representações reais de abstrações ao invés de serem representações abstratas da realidade (inversão); (ii) esvaziamento e abandono da pressuposição inevitavelmente sensível de que problemas filosóficos são sempre empiricamente dependentes da condição social de uma certa “situação existente”; e (iii) a ilusão de que critérios de crítica social, caso filosoficamente fundamentados, podem transcender e se dissociar sem se contaminar com as patologias e defeitos do “atual estado de coisas”. Estas três dimensões repaginadas do conceito, no entanto, não exaurem as possibilidades de se fazer uso crítico do termo “ideologia”. Elas apenas tornam mais assertivos os primeiros usos do termo por Marx e Engels.

Referências

- ARANTES, P. E. “Ressentimento da Dialética: Dialética e Experiência Intelectual em Hegel (Antigos Estudos sobre o ABC da Miséria Alemã)”. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- BRECKMAN, W.. “Marx, The Young Hegelians, and The Origins of Radical Social Theory”. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- BRUDNEY, D. “Marx’s attempt to leave philosophy”. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- CORNU, A. “German Utopianism: ‘True’ Socialism”. *Science & Society*, Vol. 12, Nr. 1, pp. 97-112, Winter 1948.
- DE CAUX, L. P. “A imanência da crítica: os sentidos da crítica na tradição frankfurtiana e pós-frankfurtiana”. São Paulo: Loyola, 2021.
- DRUCKER, H. M. “Marx’s Concept of Ideology”. *Philosophy*, Vol. 47, Nr. 180, pp. 152-161, Abr. 1972.
- EAGLETON, T. “Ideologia: uma introdução”. Tradução de L. C. Borges e S. Vieira. São Paulo: Boitempo, 1997.
- FREEDEN, M. Ideology. “Routledge Encyclopedia of Philosophy”. Disponível em: <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/ideology/v1> (Acessado em 2 de Outubro de 2023).
- HOOKE, S. “From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx”. Toronto: The University of Michigan Press, 1962.

- JOHNSON, S. “Os primórdios de ‘modo de produção’ de Karl Marx. Tradução de Olavo Antunes de Aguiar Ximenes”. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, Vol. 2, Nr. 2, pp. 361-434, 2018.
- LARRAÍN, J. “The concept of ideology”. Athens: University of Georgia Press, 1979.
- LEOPOLD, D. “Marx, Engels and Other Socialisms”. In: T. CARVER (ed.). *The Cambridge Companion to the Communist Manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. pp. 32-50.
- LUKÁCS, G. “Para uma ontologia do ser social”. Vol. 1. 2a. ed. Tradução de C. N. Coutinho, M. Duayer e N. Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.
- MACHADO, G. “Marx e a História: das particularidades nacionais à universalidade da revolução socialista”. São Paulo: Sundermann, 2018.
- MARX, K. “Grundrisse”. Tradução de M. Duayer e N. Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011 [GDR].
- MARX, K. “Manuscritos Econômico-Filosóficos”. 2a. ed. Tradução de J. Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2011 [M1844].
- MARX, K. “O Capital, crítica da economia política”. Vol. 1: O processo de produção capitalista. 2a. ed. Tradução de R. Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017 [C1].
- MARX, K. “Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Kommentar von Michael Quante.” Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2009 [OPM].
- MARX, K.; ENGELS, F. “A Ideologia Alemã”. Tradução de R. Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007 [IA].
- MARX, K.; ENGELS, F. “A Sagrada Família”. Tradução de M. Backes. São Paulo: Boitempo, 2004 [SF].
- MARX, K.; ENGELS, F. “Historische-kritische Gesamtausgabe.” I. Abteilung, 3. Band. Frankfurt am Main: Marx-Engels Archiv Verlag, 1932, pp. 174-388 [MEGA¹ I/3].
- MARX, K.; ENGELS, F. “Marx Engels-Gesamtausgabe”. I. Abteilung, 5. Band. Amsterdam: Walter de Gruyter, 2017 [MEGA² I/5].
- MARX, K.; ENGELS, F. “Marx Engels-Gesamtausgabe”. IV. Abteilung, 3. Band. Berlin: Akademie Verlag, 1998 [MEGA² IV/3].
- MARX, K.; ENGELS, F. “Marx Engels-Gesamtausgabe”. II. Abteilung, 1. Band. 1. Teil. Berlin: Dietz Verlag, 1976 [MEGA² II/1.1].
- MARX, K.; ENGELS, F. “Marx Engels-Gesamtausgabe”. II. Abteilung, 6. Band. Berlin: Dietz Verlag, 1987 [MEGA² II/6].
- MEHRING, F. “Carlos Marx: historia de su vida”. 3a. ed. Tradução de W. Roces. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1967.
- MUSTO, M. “Marx in Paris: Manuscripts and Notebooks of 1844”. *Science & Society*, Vol. 73, Nr. 3, pp. 386-402, Jul. 2009.
- NETTO, J. P. “Karl Marx: uma biografia”. São Paulo: Boitempo, 2020.
- POSTONE, M. “O sujeito e a teoria social: Marx e Lukács sobre Hegel”. *Margem Esquerda*, Nr. 23, pp. 53-72, 2014.
- RENAULT, E. “Marx and His Deflationist Conception of Philosophy”. *Actuel Marx*, Vol. 46, Nr. 2, pp. 137-149, 2009.

ROCKMORE, T. Is “Marx a Pragmatist?”. *Pragmatism Today*, Vol. 7, Nr. 2, pp. 24-34, 2016.

ROSEN, M. “The Marxist Critique of Morality and the Theory of Ideology”, p. 1. Disponível em: https://scholar.harvard.edu/files/michaelrosen/files/the_marxist_critique_of_morality_and_the_theory_of_ideology.pdf (Acessado em 16 de Janeiro de 2023).

SÉVE, L. «Introduction: de ‘la philosophie’ au philosophique». In: SÉVE, L (ed.). *Écrits Philosophiques*. Flammarion: Paris, 2011. pp. 7-58.

SOHN-RETHEL, A. “Intellectual and Manual Labor: A Critique of Epistemology”. Trans by Martin Sohn-Rethel. New York: The MacMillan Press, 1978.

TRIECE, M. E. “Ideology in Marxist Traditions”. In: *Oxford Research Encyclopedia of Communication*. Disponível em: <https://oxfordre.com/communication/view/10.1093/acrefore/9780190228613.001.0001/acrefore-9780190228613-e-557> (Acessado em 2 de Outubro de 2023).

WILLIAMS, B. “Ethics and the Limits of Philosophy”. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

XIMENES, O. A. A. “*Dois laboratórios de Karl Marx: a ‘Ideologia Alemã’ e os Grundrisse*”. 2022. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2022.