



## IDEALISMO E REALISMO EM A *IDEOLOGIA ALEMÃ*: A CRÍTICA DO IDEALISMO COMO CRÍTICA DA REALIDADE QUE TORNA NECESSÁRIO O IDEALISMO

### Resumo

O que se defende neste trabalho é que, em *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels fazem uma defesa da existência de bases reais para as ideias, inclusive para as falsas ideias dos filósofos alemães do seu período. Afirmar isso significa afastar a interpretação de que as noções ilusórias professadas pelos filósofos idealistas alemães seriam decorrentes de algum tipo de processo subjetivo, tais como o erro, a manipulação, semiconsciente ou mesmo a manipulação consciente. O que argumentaremos neste trabalho é que Marx e Engels defendem a tese de que mesmo as noções falsas e idealistas respondem a necessidades reais.

**Palavras chave:** *A Ideologia Alemã*; idealismo; realismo.

### Abstract

The goal of this work is to defend the existence, in Marx and Engels' *The German Ideology*, of a defense of real bases for the ideas, even for the false ideas of the German philosophers of his time. This hypothesis is in opposition of the interpretation that the illusory notions professed by the German idealist philosophers would be derived from some kind of subjective process, such as error, semiconscious manipulation, or even conscious manipulation. What we will argue in this work is that Marx

**RODRIGO DELPUPO  
MONFARDINI**

Professor do curso de Ciências  
Econômicas da UFF/Campos e  
pesquisador do NIEP-Marx

and Engels defend the thesis that even false and idealistic notions respond to real needs.

**Keywords:** The German Ideology; idealism; realism.

## 1. Introdução

O que se defenderá neste trabalho é que, em *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels fazem uma defesa da existência de bases reais para as ideias, inclusive para as falsas ideias dos filósofos alemães do seu período. Afirmar isso significa afastar a interpretação de que as noções ilusórias professadas pelos filósofos idealistas alemães seriam decorrentes de algum tipo de *processo subjetivo*, como o erro, a manipulação semiconsiente ou mesmo a manipulação consciente<sup>1</sup>. O que argumentaremos neste trabalho é que Marx e Engels defendem a tese de que mesmo as noções falsas e idealistas respondem a necessidades reais.

A famosa frase “[N]ão é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (MARX & ENGELS, 2007, p. 94), de cunho claramente materialista, está presente justamente na obra em que se faz a crítica do idealismo alemão. E logo no começo do escrito “Feuerbach e história”, Marx e Engels afirmam que:

[a] “libertação” é um ato histórico e não um ato de pensamento, e é ocasionada por condições históricas, pelas con[dições] da indústria, do co[mércio], [da agricul]tura, do inter[câmbio] [...]. [E] 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. (*ibidem*, pp. 29-30)

E o mesmo trecho indica as *condições materiais* da própria Alemanha como o fundamento de *concepções idealistas*:

É claro que na Alemanha, um país onde ocorre apenas um desenvolvimento histórico trivial, esses desenvolvimentos intelectuais, essas trivialidades glorificadas e ineficazes, servem naturalmente como um substituto para a falta de desenvolvimento histórico; enraízam-se e têm de ser combatidos. Mas essa luta tem importância meramente local. (*ibidem*, p. 29)

Por isso, pode-se dizer que a crítica ao idealismo envolve uma investigação a respeito das condições materiais para o surgimento desse idealismo. Em outras palavras, a defesa de Marx e Engels da prioridade do real com relação ao ideal não é simplesmente contraposta às concepções que colocam o ideal como prioritário, como é o caso do idealismo; pelo contrário, se o real é prioritário, é a partir dele que se deve explicar o surgimento de concepções aparentemente desconectadas da realidade.

---

<sup>1</sup> Mesmo que isso também possa acontecer, como Marx e Engels apontam em alguns momentos (por exemplo, cf. Marx & Engels, 2007, p. 27), esse não é o foco de sua avaliação, como defenderemos em seguida.

Para defender que o idealismo criticado em *A Ideologia Alemã* responde a necessidades reais, na próxima seção apresentaremos o argumento de Marx e Engels de que as ideias têm bases reais, e, na seguinte, o argumento de que inclusive as falsas ideias têm bases reais.

## 2. Bases reais das ideias

No trecho “Feuerbach e história” (*ibidem*, pp. 29-78), uma tarefa a que os autores se propõem já nas primeiras páginas é estabelecer o que eles chamam de quatro aspectos (ou momentos) materiais da vida social, que são condições antecedentes à existência da consciência. O *primeiro aspecto ou momento* é que “os homens têm de estar em condições de viver para poder ‘fazer história’” (*ibidem*, pp. 32-33), do qual se deriva o segundo momento, que “[...] para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais”. (*ibidem*, p. 33) Esse pressuposto, autoevidente e, por que não dizer, óbvio, tem como implicação não tão óbvia que

[o] primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje [...] tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos. (*ibidem*, p. 33; itálicos adicionados)

Se a primeira necessidade dos seres humanos é, portanto, a manutenção da vida biológica, “a satisfação dessa primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento já adquirido conduzem a novas necessidades – e essa produção de novas necessidades constitui o primeiro ato histórico” (*idem ibidem*). Em outras palavras, a satisfação daquela primeira necessidade conduz a novas necessidades, necessidades que ainda são, em termos lógicos, antecedentes à consciência. *E se as necessidades materiais são antecedentes à consciência, são também antecedentes à falsa consciência*. Por conseguinte, se o idealismo alemão é, como argumentam Marx e Engels, uma forma falsa de consciência, sua existência também responde a necessidades materiais.

Um *terceiro momento* material da vida social é a “procriação”, reprodução biológica, que historicamente levou à formação da família. Nesse momento já é possível observar que a produção da vida aparece, desde o começo, como uma *relação dupla*: uma *relação natural*, como a manutenção da vida biológica, incluindo a reprodução, e uma *relação social*, como a estabelecida no âmbito da família para a reprodução biológica. Somente depois de apresentada essa relação dupla, considerada por Marx e Engels o *quarto*

---

2 E Marx e Engels entendem a história como sendo o resultado das práticas de sucessivas gerações de indivíduos: “[...] um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, que, cada uma delas sobre os ombros da precedente, desenvolveram sua indústria e seu comércio e modificaram sua ordem social de acordo com as necessidades alteradas!” (*ibidem*, p. 30)

*momento* da vida social, pode-se finalmente afirmar que os seres humanos têm também consciência. E só a partir da constatação da existência da consciência torna-se possível falar de formulações aparentemente desconectadas das necessidades materiais, como é o caso das formulações dos chamados idealistas alemães.

Dado que nos quatro momentos materiais da vida social a consciência tem que intervir tanto na relação natural (dado que produzir para satisfazer necessidades é um ato consciente) como na relação social (do que é exemplo o estabelecimento de relações no âmbito da família), Marx e Engels deduzem que ela “não é, desde o início, consciência ‘pura’” (*ibidem*, p. 34), e depois afirmam, com ironia, que “[o] ‘espírito’ sofre, desde o início, a maldição de estar ‘contaminado’ pela matéria [...]” (*idem ibidem*). Isso, além de apontar a importância que Marx e Engels dão ao momento material na explicação das ideias, algo já comumente aceito, é base para indicar, como faremos na próxima seção, que inclusive as falsas ideias são materialmente determinadas e respondem a necessidades reais.

É bastante conhecida a tese de Marx e Engels da determinação material da consciência. Mas se essa tese é correta, pode-se derivar a conclusão, talvez menos conhecida, de que mesmo a falsa consciência é materialmente determinada. É por isso que defenderemos que, para Marx e Engels, as falsas ideias não possuem

como única fonte a manipulação consciente ou semiconsciente, podendo surgir como resposta a necessidades reais. Todavia, essa defesa da determinação material das ideias gerou a crítica de que, em Marx e Engels, as ideias seriam completamente determinadas por condições materiais, e por isso a análise dos autores conferiria um papel totalmente passivo para a consciência, não deixando espaço para o pensar e o agir livres. Esse tipo de problema é expresso por Terry Eagleton (1997):

O termo “práxis” foi utilizado com bastante frequência pela tradição marxista para apreender essa indissolubilidade da ação e da significação. De modo geral, Marx e Engels reconhecem isso muito bem; mas, em seu entusiasmo de derrotar os idealistas, arriscam-se a terminar simplesmente por invertê-las, conservando uma dualidade nítida entre “consciência” e “atividade prática”, mas revertendo as relações causais entre elas. (p. 73)

Com essa crítica em vista, a partir de agora faremos uma breve defesa de que a concepção defendida em *A Ideologia Alemã* comporta a tese da autonomia (relativa) da consciência e de que ela deixa espaço para explicar o pensar e o agir livre dos indivíduos. Enquanto realizamos essa tarefa, defenderemos também que a própria tese da determinação material das ideias requer um papel ativo da consciência, já que é na consciência, e não na realidade, que as ideias são formuladas.

Começando pela defesa da *autonomia* da consciência, da afirmação de Marx e Engels de que a consciência possui uma determinação material, não se deduz, necessariamente, que ela é completamente determinada pelo material. Nos termos utilizados por Lukács (2013, p. 86), é possível dizer que a consciência possui *autonomia* relativa, i. e., que apesar de estar em relação necessária com o material, possui leis próprias, não dedutíveis do material. Indicações disso estão no seguinte trecho:

Na medida em que as experiências de um trabalho concreto são utilizadas em outro, ocorre gradativamente sua – relativa – autonomia, ou seja, a fixação generalizadora de determinadas observações que já não se referem de modo exclusivo e direto a um único procedimento, mas, ao contrário, adquirem certa generalização como observações de eventos da natureza em geral. [...] Isso mostra que a consciência relativa às tarefas, ao mundo, ao próprio sujeito, brota da reprodução da própria existência (e, junto com esta, daquela do ser do gênero), como instrumento indispensável de tal reprodução. Essa consciência se torna certamente sempre mais difusa, sempre mais autônoma, e, no entanto, continua ineliminavelmente, embora através de muitas mediações, em última análise, um instrumento da reprodução do próprio homem. (LUKÁCS, 2013, pp. 86-87)

Nesse raciocínio, a *autonomia* da consciência seria a base real (condição de possibilidade) das concepções idealistas, e o caráter *relativo*

da consciência (relativo ao material) seria o elemento identificado por Marx e Engels e apontado pelos autores como sendo ausente nas concepções idealistas.

A *autonomia da consciência é relativa porque é consciência da realidade material e atua somente em meio a ela*. Sobre isso, Roy Bhaskar, filósofo da ciência do Realismo Crítico, comenta na crítica às posições voluntaristas em ciências sociais:

[D]everia ficar igualmente claro, contra o voluntarismo, que a *subjetividade real requer condições, recursos e meios para o sujeito criativo atuar*. Tais causas materiais podem ser encaradas, caso se queira, como os resultados de objetivações prévias. Todavia, em qualquer ato elas são analiticamente irreduzíveis e efetivamente indispensáveis. Na ação social, o componente “dado” jamais pode ser reduzido a zero, eliminado da análise. [...] [U]ma tal sociedade não pode mais ser concebida como o produto imaculado de decisões humanas incondicionadas (“responsáveis”), livres das restrições (porém, presumivelmente, não das oportunidades) herdadas de seu passado e impostas por seu ambiente. (BHASKAR, 1998, pp. 217; itálicos adicionados)

No próprio argumento de Bhaskar é possível inferir a ideia de que a consciência possui um papel ativo na existência das estruturas sociais: dado que os objetos do mundo social dependem de práticas que os reproduzam, e que essas práticas, por sua vez, dependem de uma pré-conceituação desses objetos, pode-se dizer que

*uma formulação prévia, uma forma de consciência, é necessária para a existência do mundo social.* Essa conclusão, que coloca uma forma de consciência como pré-condição para a existência do material, já indica que a consciência possui autonomia em relação ao real, ainda que ela tenha que estar necessariamente ligada ao real.

Aqui poderia ser apontado um problema: se a consciência é realmente autônoma e é pré-condição das práticas que criam as estruturas sociais, poder-se-ia concluir, contrariamente ao que defendem Marx e Engels, que as condições materiais possuiriam um papel secundário. Em resposta a isso, pode-se argumentar que essas estruturas, mesmo que criadas por ação consciente, depois de surgir, ganham autonomia com relação à consciência e tornam-se um dado para as próximas práticas. Expressa esse raciocínio a seguinte passagem de *A Ideologia Alemã*, na qual Marx e Engels criticam a visão contemplativa de Feuerbach:

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

A consciência, além de agir em conformidade com o material, e além de necessária para a existência do mundo social, deve também dar respostas a problemas colocados pelo material. Qualquer atividade de reprodução da vida deve levar em consideração os materiais existentes e suas propriedades, pois, do contrário, a satisfação de necessidades não seria possível. Mas apesar de os materiais existentes limitarem o conjunto de ações que podem ser realizadas, não determinam exatamente o que vai ser realizado, pois esses materiais podem ser combinados de modos diferentes e utilizados de modos diferentes. Em outras palavras, ainda que se precise partir do que está dado, esse dado fornece um conjunto de alternativas, o que significa que qualquer ação no material pressupõe *liberdade*.

Lukács (2007) comenta que mesmo na estrita atividade de reprodução da vida, mesmo quando se trata do trabalho mais primitivo, i. e. naquele tipo de trabalho em que o conjunto de opções é ainda bastante reduzido, (i) já se requer da consciência um papel ativo e, em conexão direta com isso, (ii) já se apresenta o valor da liberdade. Sobre o papel ativo da consciência, Lukács defende que a presença dessa característica já no trabalho mais simples é, inclusive, pré-condição para a ampliação da consciência do mundo ao longo da história. Por exemplo, em contraposição à formulação de que o ser humano é um ser que dá respostas (formulação da qual se poderia derivar que a

consciência é simples reação a necessidades, destituída de papel ativo), Lukács defende que é a pergunta o elemento que explicaria o tipo de progresso verificado no ser social.

Com justa razão se pode definir o homem que trabalha, ou seja, o animal tornado homem através do trabalho, como um ser que dá respostas. Com efeito, é inegável que toda atividade laborativa surge como resposta que procura solucionar o carecimento que a provoca. Todavia, o núcleo da questão se perderia caso se tomasse aqui como pressuposto uma relação imediata. Ao contrário, *o homem torna-se um ser que dá respostas precisamente na medida em que, paralelamente ao desenvolvimento social e em proporção crescente, ele generaliza, transformando em perguntas seus próprios carecimentos e suas possibilidades de satisfazê-los, bem como na medida em que, na sua resposta ao carecimento que a provoca, funda e enriquece a própria atividade com estas mediações, frequentemente bastante articuladas. Desse modo não apenas a resposta, mas também a pergunta são um produto imediato da consciência que guia a atividade.* (2009, p. 230; itálicos adicionados)

O papel da pergunta no processo de trabalho é ilustrativo do caráter ativo da consciência. Ainda que Lukács admita que “o ato de responder é o elemento ontologicamente primário nesse complexo dinâmico” (*ibidem*), pois “[t]ão-somente o carecimento material, enquanto motor do processo de reprodução individual ou social, põe efetivamente em movimento o complexo do trabalho”, formulação bastante compatível com a defesa de Marx da determinação material

da consciência, o papel ativo da consciência é apresentado como algo imprescindível mesmo em condições de baixo grau de desenvolvimento das forças produtivas, condições nas quais o número de alternativas no processo de trabalho é ainda muito baixo e, portanto, nas quais a liberdade poderia ser considerada ainda ausente como problema social significativo.

Em Marx e Engels, poderia ser considerado que a consciência, por só aparecer depois daqueles quatro momentos materiais da vida social, seria completamente determinada pelas condições concretas. No entanto, em *A Ideologia Alemã*, também é indicado que a consciência funciona ativamente guiando os seres humanos em cada um desses aspectos materiais. Portanto, da afirmação de que aqueles quatro momentos materiais são antecedentes à consciência, não se deduz que eles são livres da influência da consciência. Apesar de sua antecedência, a consciência, quando surge, influencia-os diretamente.

Um resultado dessa relação necessária entre consciência e condições materiais expressa-se em como essas duas se desenvolvem ao longo do tempo. Na passagem abaixo, fica explícita essa relação, sendo a ênfase no desenvolvimento das condições materiais como pré-condição para o desenvolvimento da consciência:

Essa consciência de carneiro ou consciência tribal [a consciência nos modos de vida mais primitivos] obtém seu desenvolvimento e seu

aperfeiçoamento ulteriores por meio da produtividade aumentada, do incremento das necessidades e do aumento da população, que é a base dos dois primeiros. Com isso, desenvolve-se a divisão do trabalho, que originalmente nada mais era do que a divisão do trabalho no ato sexual e, em seguida, divisão do trabalho que, em consequência de disposições naturais (por exemplo, a força corporal), necessidades, casualidades etc. etc., desenvolve-se por si própria ou “naturalmente”. (MARX & ENGELS, 2007, p. 35)

Mas apesar de a ênfase nesse trecho ser de como o desenvolvimento material (no caso, a divisão do trabalho) é pré-condição para o desenvolvimento da consciência, daí não se deriva necessariamente que uma mudança na consciência é completamente determinada por uma modificação na produção material. É possível derivar uma conclusão diferente, pela qual a divisão do trabalho, na medida em que é ampliada por obra de consciências ativas, e na medida em que só pode ser ampliada por meio de igual ampliação da consciência de meios e fins do próprio trabalho, depende também de uma expansão da consciência. A modificação no material pode ser o elemento ontologicamente primário, mas disso não decorre que a consciência não possui um papel ativo nessa modificação.

Segundo Lukács, essa dedução indevida, segundo a qual, se a consciência é materialmente determinada, então possui importância secundária com relação ao material, é consequência

da interpretação dessa formulação de Marx e Engels segundo o espírito do “velho materialismo”, no qual a consciência era uma decorrência estrita de condições materiais:

Essa posição radical [de Marx] – também na medida em que é radicalmente diversa do velho materialismo – foi interpretada, de diferentes modos, segundo o velho espírito; quando isso aconteceu, teve-se a falsa idéia de que Marx subestimava a importância da consciência com relação ao ser material. [...] Marx entendia a consciência como um produto tardio do desenvolvimento do ser material. Aquela impressão equivocada só pode surgir quando tal fato é interpretado à luz da criação divina afirmada pelas religiões ou de um idealismo platônico. Para uma filosofia evolutiva materialista, ao contrário, o produto tardio não é jamais necessariamente um produto de menor valor ontológico. Quando se diz que a consciência reflete a realidade e, com base nisso, torna possível intervir nessa realidade para modificá-la, quer-se dizer que a consciência tem um real poder no plano do ser e não – como se supõe a partir das supracitadas visões equivocadas – que ela é carente de força. (LUKÁCS, 2009, p. 227)

Além disso, o caráter ontologicamente primário do material não significa que a consciência seria destituída de leis próprias, i. e., que não possuiria a característica de *autonomia*. Aliás, essas leis próprias da consciência são pressuposto da modificação do material, pois, como argumenta Lukács, são elas que possibilitam a formulação



de perguntas e respostas no processo de trabalho e, por conseguinte, possibilitam a própria divisão do trabalho.

A dialética entre autonomia da consciência e determinação pelo material está vinculada com a dialética entre ampliação da *liberdade* e manutenção da *necessidade* no processo de trabalho. A seguinte passagem de *A Ideologia Alemã* é uma mostra textual clara desse ponto e é escrita quando Marx e Engels relacionam o processo de divisão do trabalho não apenas com o desenvolvimento da consciência, mas também com o próprio desenvolvimento da liberdade:

Nem lhes explicaremos [aos idealistas alemães] que só é possível conquistar a libertação real no mundo real e pelo emprego de meios reais; que a escravidão não pode ser superada sem a máquina a vapor e a *Mule-Jenny*, nem a servidão sem a melhora da agricultura (MARX & ENGELS, 2007, p. 29).

O trecho acima também é uma forte indicação de que Marx e Engels concebem que a ampliação da liberdade em relação à necessidade (i. e., a ampliação da liberdade em relação às condições materiais) depende de alterações na própria necessidade (i. e., nas próprias condições materiais). Esse é mais um elemento que sustenta a crítica de que em Marx e Engels haveria um determinismo material sobre a consciência. Sobre isso, é certo que Marx e Engels colocam maior ênfase no papel da necessidade em oposição à liberdade, mas, além disso, pode ser explicado quando se tem em vista que as

concepções idealistas, criticadas em *A Ideologia Alemã*, colocavam a ênfase justamente no contrário, no caráter não condicionado da consciência, e a análise do papel da necessidade não deixa de vir junto com uma explicação acerca das condições de possibilidade da expansão da liberdade. Em resumo, apesar de a ênfase ser no aspecto da necessidade, a liberdade e o caráter autônomo da consciência não são temas que ficam de fora de *A Ideologia Alemã*. A dialética entre liberdade e necessidade é uma constante na obra.

*O aumento da divisão do trabalho, a um só tempo, reduz a necessidade no âmbito da natureza e a aumenta no âmbito da sociedade: reduz a necessidade no âmbito da natureza porque possibilita utilizá-la para satisfazer um maior número de carecimentos humanos; e a aumenta no âmbito da sociedade porque impõe um conjunto crescente de estruturas sociais que devem ser levadas em consideração nas ações dos indivíduos. Mas mesmo essa ampliação da necessidade no âmbito da sociedade é acompanhada de ampliação da liberdade, pois, ao mesmo tempo em que se amplia o conjunto de estruturas sociais, pode se ampliar também a liberdade dos indivíduos com relação a outros indivíduos em específico. Por exemplo, em *A Ideologia Alemã*, é indicada como ampliação de liberdade a superação das relações que estabelecem vínculos de dominação diretamente pessoais, como as relações de servidão e escravidão.*

Portanto, essa ampliação da liberdade dos indivíduos uns em relação aos outros vem junto com o aumento de sua dependência com relação às estruturas sociais. Uma possível explicação para a dialética entre necessidade e liberdade no âmbito social é que a superação das relações de dominação direta tem como pressuposto a ampliação da divisão do trabalho, que significa, paradoxalmente, a ampliação do número de laços existentes entre um número crescente de indivíduos. Em outras palavras, relações de dominação direta, como as de servidão e escravidão, são superadas por meio do aumento do número de relações indiretas (mediadas) entre os indivíduos. Esse conjunto crescente de conexões é *necessário* à ampliação da *liberdade*, e o indivíduo deve se inserir nele para que a sua liberdade individual seja possível.

Como defenderemos na próxima seção, essa constituição social específica, de menor dependência direta entre os indivíduos, é inclusive a base concreta para as formas de consciência que afirmam o exato oposto, i. e., que os indivíduos poderiam viver independentemente da sociedade. No momento, o que se pretende defender é que essa dialética entre ampliação da liberdade e reprodução da necessidade, que, segundo Lukács (2013), é base de qualquer valor, está presente em *A Ideologia Alemã*, a despeito da diferença de ênfase na necessidade com relação à liberdade.

Apesar de a superação das relações de dominação direta representar um avanço em termos de liberdade, as relações que as sucedem exercem uma dominação menor sobre a ação dos indivíduos. Estruturas sociais, por serem independentes com relação a uma ação individual específica, devem obrigatoriamente ser levadas em consideração por essas ações, tornando-se uma necessidade para a ação dos indivíduos. No capitalismo, por exemplo, essa determinação pelas estruturas assume uma forma na qual a dominação pessoal direta do trabalho é substituída por uma dominação que Moishe Postone (2006) chama de *impessoal, abstrata*.

O sistema constituído pelo trabalho abstrato encarna uma nova forma de dominação social. Ele exerce uma forma de compulsão social cujo caráter impessoal, abstrato e objetivo é historicamente novo. A determinação inicial de tal compulsão social abstrata é que os *indivíduos são compelidos a produzir e trocar mercadorias para sobreviver. Essa compulsão exercida não é uma decorrência da dominação social direta, como é o caso, por exemplo, com o trabalho escravo ou servil; ela é, antes, uma decorrência das estruturas sociais “abstratas” e “objetivas”, e representa uma forma de dominação impessoal, abstrata*. Em última instância, essa forma de dominação não é baseada em uma pessoa, classe ou instituição específica; seu locus último são as formas sociais de estruturação generalizadas da sociedade capitalista que são constituídas por determinadas formas de prática social. (POSTONE, 2006, p. 176; *itálicos originais e adicionados*).

Um forte exemplo da necessidade que é imposta por uma relação social indireta pode ser encontrado na seção sobre o dinheiro dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (MARX, 2004), texto escrito no ano anterior ao do início da redação de *A Ideologia Alemã*. Nesta seção, o dinheiro é apresentado como forma social que, por um lado, permite acesso aos produtos do trabalho sem a necessidade de submissão do indivíduo a nenhuma relação de dominação pessoal direta, e, por outro, como forma social que conecta necessariamente os indivíduos sob um conjunto de determinações específicas.

O *dinheiro*, na medida em que possui o *atributo* de tudo comprar, na medida em que possui o atributo de se apropriar de todos os objetos, é, portanto, o *objeto* enquanto possessão eminente. [...] O dinheiro é o *alcoviteiro* entre a necessidade e o objeto, entre a vida e o meio de vida do homem. Mas o que medeia a *minha* vida para mim, *medeia-me* também a existência de outro homem para mim. Isto é para mim o *outro* homem... (MARX, 2004, p. 157 *itálicos no original*)

Nesta seção sobre o dinheiro, a determinação sobre o indivíduo, apesar de não ser diretamente pessoal, é considerada tão forte que determinaria não somente o modo como o indivíduo deve se portar, mas determinaria o que o próprio indivíduo é.

O que é para mim pelo *dinheiro*, o que eu posso pagar, isto é, o que o dinheiro pode comprar,

isso *sou eu*, o possuidor do próprio dinheiro. Tão grande quanto a força do dinheiro é a minha força. As qualidades do dinheiro são minhas – [de] seu possuidor – qualidade e forças essenciais. O que eu *sou* e *consigo* não é determinado de modo algum, portanto, pela minha individualidade. Sou *feio*, mas posso comprar para mim a *mais bela* mulher. Portanto, não sou *feio*, pois o efeito da *fealdade*, sua força repelente, é anulado pelo dinheiro. [...] O dinheiro é o bem supremo, logo, é bom também o seu possuidor, o dinheiro me isenta do trabalho de ser desonesto, sou, portanto, presumido honesto [...]. Eu, que por intermédio do dinheiro consigo *tudo* o que o coração humano deseja, não possuo, eu, todas as capacidades humanas? Meu dinheiro não transforma, portanto, todas as minhas incapacidades no seu contrário? (*ibidem*, p. 159, *itálicos no original*)

É depois de realizar um argumento que aponta tamanha força na determinação dos indivíduos por estruturas sociais específicas, que Marx explicita uma concepção do dinheiro como portador material da conexão entre os indivíduos:

Se o *dinheiro* é o vínculo que me liga à vida *humana*, que liga a sociedade a mim, que me liga à natureza e ao homem, não é o dinheiro o vínculo de todos os *vínculos*? Não pode ele atar e desatar todos os laços? Não é ele, por isso, também o *meio* universal de *separação*? Ele é a verdadeira *moeda divisionária*, bem como o verdadeiro *meio de união*, a força *galvano-química* da sociedade. (*idem ibidem*, *itálicos adicionados*).

Todo esse comentário de Marx sobre o dinheiro é um forte indicativo de que a ampliação de

estruturas sociais, ao mesmo tempo em que possibilita libertação dos indivíduos, aumenta a esfera da necessidade no âmbito social. Esse é um tema presente também em *A Ideologia Alemã*, como, por exemplo, quando o mercado mundial é apresentado como poder estranhado que submete os indivíduos (p. 40). Todavia, esse argumento de que a ampliação da liberdade tem por pressuposto o aumento da necessidade pode gerar uma aparente indeterminação: se as relações de dominação pessoal podem ser substituídas por uma dominação tão forte dos indivíduos pelas estruturas sociais, em que sentido é possível dizer que houve um avanço da liberdade? Uma possível resposta a isso é que a dialética entre necessidade e liberdade não elimina o caráter crescente da liberdade, pois além de o número de necessidades satisfeitas poder crescer com o crescimento da divisão do trabalho, essa última, ainda que torne a sociedade uma “segunda natureza” (LUKÁCS, 2013, p. 120), não elimina o seu caráter de poder ser modificada pelas ações dos indivíduos. As ações dos indivíduos, como já defendemos, sempre carregam consigo a característica da liberdade, e isso mesmo nas situações em que o baixo desenvolvimento das forças produtivas e o consequente baixo número de alternativas dos indivíduos poderia sugerir o contrário. Aliás, se em Marx e Engels, as ações dos indivíduos são pré-condição da reprodução e transformação da sociedade, é um truísmo dizer que a sociedade,

apesar de ser necessidade, é uma necessidade que pode ser recolocada e modificada pela ação dos indivíduos.

Esse caráter produzido da sociedade é bem ilustrado no seguinte trecho de *A Ideologia Alemã*, no qual é feita uma crítica à noção de Feuerbach segundo a qual a sociedade, por se apresentar como um dado, só pode ser conhecida de modo contemplativo:

Mesmo os objetos da mais simples “certeza sensível” são dados a Feuerbach apenas por meio do desenvolvimento social, da indústria e do intercâmbio comercial. Como se sabe, a cerejeira, como quase todas as árvores frutíferas, foi transplantada para nossa região pelo comércio, há apenas alguns séculos e, portanto, foi dada à “certeza sensível” de Feuerbach apenas mediante essa ação de uma sociedade determinada numa determinada época. (MARX & ENGELS, 2007, pp. 30-31)

Por ser exercida em meio à necessidade é que Lukács (2013) formula que a liberdade é uma liberdade de movimento em meio ao material (p. 141). Além disso, é possível dizer que uma consciência crescente desse material é pré-condição para as práticas dos indivíduos e, portanto, para a ampliação da liberdade. Essa é uma formulação compatível com a ideia da determinação material da consciência, ao mesmo tempo em que não incorre no determinismo estrito que nega um papel autônomo da consciência e, por conseguinte, que não confere um espaço para

a liberdade. Mas apesar das vantagens desse modelo de explicação, se é defendida a tese da determinação material da consciência, é necessário ainda explicar como formas falsas de consciência podem ser materialmente determinadas. Em outras palavras, se nossas concepções sobre o mundo são materialmente determinadas na medida em que devem possibilitar uma prática eficaz (pois do contrário essas crenças não reproduziriam a estrutura social que lhes servem de suporte e, por conseguinte, não seriam elas mesmas reproduzidas), uma pergunta que se coloca é como é possível que concepções sobre a sociedade que são falsas, e que foram descartadas como falsas ao longo do tempo (como foi o caso dos valores do Antigo Regime, rejeitados e descartados com as revoluções burguesas), possam, por tanto tempo, ter guiado de modo bem sucedido as práticas dos indivíduos. Se é verdadeira a tese de que as ideias são materialmente determinadas, as falsas ideias também devem sê-lo, e é preciso explicar como elas podem ser, ao mesmo tempo, requeridas pela sociedade e guiar de modo eficaz as práticas que reproduzem a sociedade.

Em resumo, se ideias são requeridas por determinada configuração material, se o material é base ontológica das ideias, essa tese também deve se aplicar às falsas ideias. E é uma explicação para esse caráter materialmente determinado das falsas ideias que pretendemos apresentar na próxima seção.

### 3. Bases reais das falsas ideias

Em *A Ideologia Alemã*, é na crítica a um idealismo de determinado tipo que Marx e Engels argumentam a existência de bases reais das falsas ideias. Tendo isso em vista, estruturaremos esta seção do seguinte modo: na primeira subseção, apresentaremos o argumento em que os autores apontam a existência de bases reais das falsas ideias, enquanto na segunda, que terá um caráter ilustrativo do argumento apresentado na primeira, indicaremos o que Marx e Engels acreditam ser a base do idealismo alemão em específico. Na terceira e última subseção, apresentaremos algumas considerações finais.

#### 3.1. Estruturas sociais e formação de falsas ideias

Já no começo do “Feuerbach e história” (MARX & ENGELS, 2007, pp. 29-78), Marx e Engels relacionam divisão do trabalho e a possibilidade da ilusão a respeito das práticas realizadas:

A divisão do trabalho só se torna realmente divisão a partir do momento em que surge uma divisão entre trabalho material e [trabalho] espiritual. A partir desse momento, a consciência pode realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente, representar algo realmente sem representar algo real [...]. (*ibidem*, p. 35; itálicos no original)

Apesar de a divisão do trabalho já ocasionar, para os autores, a possibilidade de ideias não condizentes com as práticas existentes, é

necessário explicar porque determinadas ideias, mesmo não sendo condizentes com as práticas, surgem e vão se reproduzindo com o tempo.

Indicações para responder a essa pergunta vêm logo na sequência:

Mas mesmo que essa teoria, essa teologia, essa filosofia, essa moral etc. [exemplos de ideias que se diferenciam das ideias diretamente ligadas às práticas] entrem em contradição com as relações existentes, isto só pode se dar porque as relações sociais existentes estão em contradição com as forças de produção existentes [...]. [D]evem entrar em contradição entre si, porque com a divisão do trabalho está dada a possibilidade, e até a realidade, de que as atividades [trabalho] espiritual e material – de que a fruição e o trabalho, a produção e o consumo – caibam a indivíduos diferentes, e a possibilidade de que esses momentos não entrem em contradição reside somente em que a divisão do trabalho seja novamente supressumida. (*ibidem*, p. 36)

Quando a divisão do trabalho forma grupos de indivíduos com participação diferente no trabalho e no produto do trabalho, surge a contradição entre esses grupos, e essa contradição não se resolve na eliminação de parte desses grupos. Mas como isso influencia nas falsas ideias? Para responder a isso, primeiro é necessário adicionar que, além da sociedade ser cindida em grupos, existe uma necessária relação entre eles, pois a divisão do trabalho pressupõe a cooperação dos diferentes trabalhos que estão separados. Uma sociedade que, ao mesmo

tempo, contenha uma fratura entre grupos e uma necessária relação entre eles, requer ideias comuns a toda a sociedade para que as práticas dos indivíduos sejam orientadas para uma cooperação, consciente ou não, entre os diversos trabalhos. A seguinte passagem de *A Ideologia Alemã* é ilustrativa desse ponto: “[...] sem dúvida, 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” (*ibidem*, p. 37).

Segundo Marx e Engels, essa divisão em grupos, que tendeu a se fixar com o tempo, gera uma “[...] consolidação de nosso próprio produto num poder objetivo situado acima de nós, que foge ao nosso controle [...]” (*ibidem*, p. 38). Isso é o mesmo que dizer que as práticas dos indivíduos reproduzem estruturas sociais alienadas, e, se é assim, as ideias que orientam essas práticas devem ser compatíveis com a reprodução dessas estruturas sociais.

O próprio desenvolver-se da sociedade tem, como consequência, o surgimento de estruturas sociais nas quais se posicionam os indivíduos na realização de suas práticas. Estruturas sociais são tão existentes quanto os próprios indivíduos e suas práticas, e constituem-se, junto com as demais condições materiais, em base necessária das práticas. Talvez seja esse o sentido quando Marx e Engels afirmam que

a própria cooperação não é voluntária mas natural, não como seu próprio poder unificado, mas sim como uma potência estranha, situada fora deles, sobre a qual não sabem de onde veio nem para onde vai, uma potência, portanto, que 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. (*ibidem*, p. 38)

Pelo fato de as estruturas sociais existirem como “potência estranha” em relação aos indivíduos, uma determinada estrutura que atinja a posição de principal mediadora entre os indivíduos pode ser considerada não apenas a principal mediadora, mas o fundamento último das ações dos indivíduos. Por exemplo, em uma sociedade na qual as classes, que são, por definição, separadas, requerem a ação do Estado para serem conectadas, esse último, o Estado, e não a divisão do trabalho, é visto como o fundamento das relações entre os indivíduos.

Daí que tal concepção [concepção histórica existente até então] veja na história apenas ações políticas dos príncipes e dos Estados, lutas religiosas e simplesmente teóricas e, especialmente, que ela tenha de *compartilhar*, em cada época histórica, da *ilusão dessa época*. Por exemplo, se uma época se imagina determinada por motivos puramente “políticos” ou “religiosos”, embora “religião” e “política” sejam tão somente formas de seus motivos reais, então o historiador dessa época aceita essa opinião. A “imaginação”, a “representação” desses homens determinados sobre

a sua práxis real é transformada na única força determinante e ativa que domina e determina a prática desses homens. (*ibidem*, pp. 43-44; itálicos no original)

Os indivíduos sempre têm que formar ideias verdadeiras no que diz respeito às suas práticas imediatas, o que significa que políticos, sacerdotes ou indivíduos posicionados em determinadas estruturas devem ter uma concepção correta a respeito do objeto imediato das suas práticas. Todavia, isso não exclui a possibilidade de ideias ilusórias a respeito da totalidade das práticas. Como afirma Lukács:

Se agora, partindo do sujeito que põe, lançamos um olhar sobre o processo global do trabalho, notamos imediatamente que esse sujeito realiza certamente a posição teleológica de modo consciente, mas sem jamais estar em condições de ver todos os condicionamentos da própria atividade, para não falarmos de todas as suas consequências. É óbvio que isso não impede que os homens atuem. [N]o próprio trabalho, o homem muitas vezes sabe que pode dominar apenas uma pequena faixa de elementos circunstanciais; mas sabe também – já que o carecimento urge e, mesmo nessas condições, o trabalho promete satisfazê-lo – que ele é capaz de realizá-lo de algum modo. (LUKÁCS, 2009, pp. 230-231)

Em outro texto, Lukács apresenta uma boa ilustração dessa autonomia entre verdade quanto ao objeto imediato da prática e falsidade das concepções a respeito da totalidade:

A história nos mostra uma infinidade de exemplos de como, em estreita conexão com uma falsa teoria, muitos resultados corretos e importantes foram obtidos na prática imediata. Para citar apenas de passagem o nexos ideológico entre o trabalho incipiente e as “teorias” mágicas, embora seus efeitos ainda se fizessem sentir profundamente na práxis medieval, recorde-se apenas o sistema ptolomaico que, tendo se mostrado cientificamente falso só depois de um longo período, funcionou de maneira quase impecável para finalidades práticas (navegação, calendário etc.). (LUKÁCS, 2012, p. 57)

Essas são ilustrações da *possibilidade* de associação entre ideias verdadeiras no âmbito do objeto das práticas e ideias falsas no âmbito da totalidade. No entanto, fica a pergunta: por que, de um conjunto de falsas ideias possíveis a respeito da totalidade, emergem apenas algumas como formulações de ampla circulação? Para respondê-la, a primeira coisa a destacar é que as ideias sobre uma prática específica devem, no mínimo, ser compatíveis com as ideias acerca da totalidade das práticas, o que restringe o escopo de ideias possíveis. No entanto, além disso, Marx e Engels parecem indicar que as ideias formuladas a partir de uma prática específica são base para a formulação de ideias sobre a totalidade. Ilustrativo dessa concepção é o trecho de *A Ideologia Alemã* que começa com o título “Por que os ideólogos colocam tudo de cabeça para baixo”:

Para essa subdivisão ideológica numa classe, 1) *autonomização dos negócios por meio da divisão do trabalho*; cada um toma o seu próprio ofício como o verdadeiro ofício. 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; [...] o juiz, por exemplo, aplica o código, e por isso a legislação vale, para ele, como o verdadeiro motor ativo. (MARX & ENGELS, 2007, pp. 77-78; itálicos no original)

Um elemento importante a enfatizar é que mesmo que com a divisão do trabalho as práticas dos indivíduos sejam necessariamente parciais e, portanto, as ideias dos indivíduos só precisem ser verdadeiras quanto ao objeto imediato dessas práticas, não decorre que possa haver uma ausência de concepções a respeito da totalidade das práticas. Toda prática parcial requer uma formulação sobre a totalidade de práticas na qual se insere, i. e., uma formulação que confira sentido a uma prática que é parcial. Em outras palavras, toda prática parcial, justamente por ser parcial, requer uma formulação sobre a totalidade para que seja exercida.

Se há diferentes grupos de indivíduos em diferentes posições na sociedade, e se cada posição requer dos indivíduos diferentes ideias para diferentes práticas, cada grupo de indivíduos tenderá a entender o mundo a partir dessa visão parcial. No entanto, se para o funcionamento



em conjunto desses diferentes grupos é necessária uma visão de totalidade que perpassasse todos eles, e se essa visão de totalidade virá de indivíduos em uma posição social específica, uma pergunta que se coloca é de que grupo específico virá essa visão de totalidade da sociedade. Uma possível resposta é que a visão de totalidade é a da classe que domina, pelo simples fato de ser a classe que domina.

As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força *espiritual* dominante. A classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios da produção espiritual. (*ibidem*, p. 47; itálicos no original)

A classe que domina é a classe que está em funções de direção na sociedade, como era o caso dos senhores feudais na Idade Média, e como é o caso dos proprietários de grandes capitais na contemporaneidade, que, por estarem na direção da produção, têm suas ideias difundidas em esferas de dominação ideológica e política, como era o caso da Igreja em um momento e do Estado no período recente.

Neste ponto, é necessário fazer duas ressalvas. A primeira é que da afirmação de que a noção de totalidade prevalecente é a noção da classe

dominante, não decorre, necessariamente, a afirmação de que a classe dominante é a única que pode ter noção de totalidade. E também não decorre, necessariamente, que a classe dominante é a que possui a concepção mais adequada acerca da totalidade. A visão de totalidade que pode ser alcançada pela classe trabalhadora, apesar de não ser necessariamente menos abrangente e/ou menos coerente do que a visão de totalidade da classe capitalista, não é a visão de totalidade que é dominante. A visão de totalidade da classe trabalhadora pode ser mais abrangente e coerente. No entanto, só se converte em visão dominante quando dirige, de modo generalizado, as práticas dos indivíduos. Nesse sentido, talvez a frase “as ideias dominantes são as ideias da classe dominante” possa ser reescrita como “as ideias dominantes são as ideias que orientam as práticas dominantes”.

Algo que reforça a tese do caráter prioritário das práticas para qualquer classe, inclusive para a classe dominante, são as passagens de *A Ideologia Alemã* que afirmam que qualquer classe revolucionária, por ter que se apresentar como representante de toda a sociedade, é obrigada a apresentar uma formulação de totalidade que responda melhor aos anseios práticos de uma parcela expressiva das classes de uma sociedade. A seguinte passagem é ilustrativa desse ponto:

[T]oda nova classe que toma o lugar de outra que dominava anteriormente é obrigada, para atingir seus fins, a apresentar seu interesse como o interesse comum de todos os membros da sociedade, quer dizer, expresso de forma ideal: é obrigada a dar às suas ideias a forma da universalidade, a apresentá-las como as únicas racionais, universalmente válidas. A classe revolucionária, por já se defrontar desde o início com uma classe, surge não como *classe*, mas sim como representante de toda a sociedade; ela aparece como a massa inteira da sociedade diante da única classe dominante. (MARX & ENGELS, 2007, pp. 48-49; *itálico no original*)

Isso é um forte indicativo de que as ideias só se tornam dominantes na medida em que são coerentes com as ideias que orientam as práticas das diversas classes da sociedade, e, por isso, qualquer classe que busque ser dominante é obrigada a atender imperativos práticos de outras classes, muitas vezes contra seus próprios interesses. As classes revolucionárias são obrigadas a formular ideias que sejam compatíveis com as práticas das demais classes de sociedade, as quais são, muitas vezes, devido a condições concretas, mais capazes de fazê-lo do que a própria classe dominante.

[A classe revolucionária] pode fazer isso [ser representante de toda a sociedade] porque no início seu interesse realmente ainda coincide com o interesse coletivo de todas as demais classes não dominantes e porque, sob a pressão das condições até então existentes, seu interesse ainda não pôde se desenvolver como interesse particular de uma classe particular. (*ibidem*, p. 49)

Feita essa primeira ressalva, de que ser classe dominante e, portanto, ter as ideias que são dominantes, não significa que a classe dominante é a única capaz de ter noção de totalidade, *uma segunda ressalva a fazer antes de prosseguirmos é que dizer que determinada classe domina não implica dizer que os indivíduos dessa classe estão na direção política da sociedade*. A classe capitalista, por exemplo, define-se por sua posição na produção, e não por uma função política específica. Por isso, um governo pró-capital não requer que haja indivíduos capitalistas no poder, mas indivíduos que reproduzam uma estrutura política pró-capital. E esses indivíduos podem, inclusive, trabalhar de modo autônomo no campo da política e, por vezes, inclusive, entrar em choque com determinados grupos de capitalistas. Uma boa analogia em *A Ideologia Alemã* encontra-se no trecho abaixo, no qual se afirma que a separação de funções dentro da classe dominante pode gerar até certa hostilidade entre frações da mesma classe:

A divisão do trabalho, que já encontramos acima (p. [34-5]) como uma das forças principais da história que se deu até aqui, se expressa também na classe dominante como divisão entre trabalho espiritual e trabalho material, de maneira que, no interior dessa classe, uma parte aparece como os pensadores dessa classe, como seus ideólogos ativos, criadores de conceitos, que fazem da atividade de formação da ilusão dessa classe sobre si mesma o seu meio principal de subsistência, enquanto os outros se comportam diante dessas

ideias e ilusões de forma mais passiva e receptiva, pois são, na realidade, os membros ativos dessa classe e têm menos tempo para formar ilusões e ideias sobre si próprios. No interior dessa classe, essa cisão pode evoluir para uma certa oposição e hostilidade entre as duas partes [...]. (*ibidem*, pp. 47-48)

Mas essa divisão dentro da classe dominante não extingue o seu caráter de ser toda ela classe dominante, pois há condições em que a unidade se reafirma.

[Essa cisão,] no entanto, desaparece por si mesma a cada colisão prática em que a própria classe se vê ameaçada, momento no qual se desfaz também a aparência de que as ideias dominantes não seriam as ideias da classe dominante e de que elas teriam uma força distinta da força dessa classe. (*idem ibidem*)

Até o momento, destacou-se como ideias falsas decorrem, necessariamente, de estruturas sociais. No entanto, poderia ainda ser argumentado que ideias dominantes decorrem de algum tipo de manipulação consciente ou semiconsciente da classe que domina. Apesar de esse processo também ocorrer, o nosso argumento é de que o ponto enfatizado por Marx e Engels é o da existência de um processo objetivo e não-necessariamente consciente por meio do qual essas ideias se tornam dominantes. Em outras palavras, se as ideias dominantes em uma sociedade são as ideias de um grupo específico dentre outros, com práticas e necessidades

específicas, um dos resultados é o surgimento de ilusões sobre a sociedade, que são *necessárias* àquela prática específica; e essas ilusões, justamente por serem uma resposta a necessidades impostas pelas próprias práticas dos indivíduos do grupo dominante, são ideias que não surgem de uma formulação totalmente livre desses indivíduos. Reescrevendo o argumento, uma posição específica na sociedade, justamente por ser uma posição específica, *impõe* necessidades ao grupo que ali está, mesmo que esse grupo seja o grupo dominante.

Portanto, estar em uma posição de classe, mesmo que seja a da classe dominante, não é apenas uma condição de libertação; pelo contrário, justamente por ser uma classe com necessidades práticas dadas, e com ideias necessárias a essas práticas, a posição de classe é também um constrangimento sobre o agir dos indivíduos. Isso é apontado por Marx e Engels mais adiante: “a classe se autonomiza, por sua vez, em face dos indivíduos, de modo que estes encontram suas condições de vida predestinadas e recebem já pronta da classe a sua posição na vida e, com isso, seu desenvolvimento pessoal; são subsumidos a ela”. (*ibidem*, p. 63)

Esse caráter autonomizado da classe, que torna os indivíduos subordinados a ela, mesmo os indivíduos da classe dominante, coloca mais uma dimensão à formação de ideias falsas. Se as ideias decorrem de necessidades práticas de um

determinado grupo, e se uma dessas necessidades é lidar com os conflitos com outros grupos, pode-se dizer que as ideias surgem não apenas das necessidades práticas imediatas de determinado grupo dentro do processo de produção, mas também da necessidade de relação com as outras classes em âmbito não-econômico, como na esfera política. Um exemplo disso é dado também pelos autores: “numa época e num país em que o poder monárquico, a aristocracia e a burguesia lutam entre si pela dominação, onde portanto a dominação está dividida, aparece como ideia dominante a doutrina da separação dos poderes, enunciada então como uma ‘lei eterna’”. (*ibidem*, p. 47)

Dizer que a formação de ideias falsas é uma necessidade implica dizer que a própria classe dominante é *obrigada* a formar concepções falsas. E como, ao longo do tempo, a sociedade tornou-se cada vez mais complexa, passando a ter um número cada vez maior de instituições e esferas que medeiam a relação entre os indivíduos, falsas ideias sobre a totalidade da sociedade passam a ter um referente cada vez mais diversificado, fazendo com que a própria formação de ilusões ganhe uma esfera própria, que teve na religião e seus sacerdotes a primeira forma.

E essa esfera de produção de ideias, tornando-se necessária e relativamente autônoma, pode, em determinados momentos, até mesmo entrar em choque com a esfera da produção material. No entanto, esse choque nunca pode ser destrutivo, já que as duas esferas se pressupõem: “[n]o interior dessa classe, essa cisão pode evoluir para uma certa oposição e hostilidade entre as duas partes, a qual, no entanto, desaparece por si mesma a cada colisão prática em que a própria classe se vê ameaçada [...]. (*ibidem*, p. 48)”

Até o momento viemos comentando o processo de formação de ideias falsas que tem como causa a cisão da sociedade em classes, cisão que tem como causa, por sua vez, a divisão do trabalho. Mas, além disso, é possível indicar na obra de Marx que o desenvolvimento da divisão do trabalho, na medida em que aumenta o volume de estruturas sociais e, por conseguinte, o número de mediações entre os indivíduos, também amplia a possibilidade de ideias falsas a respeito da totalidade da sociedade. Isso ocorre com o processo, descrito na seção anterior, da simultânea superação das relações de dominação direta (como a servidão e a escravidão) e da ampliação do volume de estruturas sociais que os indivíduos devem necessariamente levar em consideração nas suas ações. Essa constituição social específica, apesar de ampliar esse volume de estruturas sociais que devem ser levadas em consideração nas ações dos indivíduos, é a base concreta para as formas de consciência segundo

as quais os indivíduos se veem como vivendo independentemente da sociedade. Segundo Lukács:

Para o homem primitivo, a exclusão de sua sociedade representava uma sentença de morte. Mas a crescente socialidade da vida humana suscita em alguns indivíduos a ilusão de ser independentes da sociedade como um todo, de existir de algum modo como átomos isolados. (LUKÁCS, 2012b, pp. 346-347).

As estruturas sociais, por se apresentarem aos indivíduos como “segunda natureza” (LUKÁCS, 2013, p. 120), não deixam visível, de imediato, o nexos com os demais indivíduos, algo que é explícito nas relações de dominação pessoal. Essa forma de consciência contraditória com o desenvolvimento material é forma de consciência necessariamente decorrente desse desenvolvimento material. Esse é um exemplo claro de como formas falsas de consciência decorrem de modo não intencional da própria organização material. São formas de consciência falsas, não intencionalmente falsas, e socialmente necessárias.

É claro que todas as formas de consciência, na medida em que influenciam as práticas, têm que ser verdadeiras no mínimo em relação aos objetos diretos da prática. Portanto, essa concepção falsa com relação à totalidade da sociedade (falsa porque não descreve a forma social que possibilita essa concepção) é verdadeira em outro âmbito, o da real independência dos

indivíduos com relação a outros indivíduos. As estruturas sociais apresentam-se de modo tão natural quanto a natureza não humana, e não apresentam, de imediato, nenhuma especificidade com relação à ela.

O trecho de Lukács que apresenta essa forma falsa de consciência como decorrência necessária de um desenvolvimento material recebe ainda a seguinte explicação de Medeiros (2013):

Esta ilusão de isolamento é, à primeira vista, incompatível com a própria essência do desenvolvimento social, que não significa outra coisa senão o aumento da complexidade das relações sociais, a ampliação dos canais que conectam os seres humanos entre si. Este aparente antagonismo fica prontamente esclarecido quando dois fatores são levados em consideração. Por um lado, o “recuo das barreiras naturais” – a tendência universal do ser social – confere aos indivíduos, de forma geral, um maior controle sobre as forças da natureza (que se expressa, por exemplo, no aumento da produtividade). Por outro lado, o próprio desenvolvimento social aumenta as mediações entre os indivíduos e a sociedade, entre o agir humano singular e o seu resultado social. Tem origem aí a impressão de que o agir humano opera livre de condicionamentos sociais e, no sentido inverso, a falsa sensação de que os atos singulares não influenciam, de forma alguma, as estruturas, mecanismos e tendências que sintetizam seus efeitos simultâneos. (pp. 125-126)

Nesta seção traçamos algumas notas a respeito das bases reais das ilusões e argumentamos

que é possível compatibilizar a tese de que a realidade determina a consciência com a tese de que há falsas ideias compatíveis com (e necessárias à) realidade social. O objetivo, na próxima seção, é ilustrar esse argumento com a formulação de Marx e Engels a respeito de quais seriam as bases reais de um conjunto específico de concepções, a “ideologia alemã”.

### *3.2. Breve ilustração do argumento: crítica ao idealismo como crítica da realidade que torna necessário o idealismo*

Em *A Ideologia Alemã*, um dos momentos da crítica ao idealismo é que aquele conjunto de formulações, que se propunham realizar um discurso sobre o ser humano em geral, seriam, ao contrário, formulações sobre seres humanos sob condições históricas específicas da região da atual Alemanha. Para demonstrar isso, dividiremos o argumento em dois passos. No primeiro, apontaremos quais são, para Marx e Engels, as condições materiais nas quais surge o idealismo alemão. No segundo, o objetivo é mostrar como, para esses autores, o idealismo alemão é uma resposta, no discurso filosófico, às necessidades que se apresentavam no período.

#### *3.2.1. Condições materiais para o idealismo alemão*

Segundo Marx e Engels, *o idealismo do período está ligado às necessidades concretas da pequena burguesia alemã do período*. Como dizem os autores, “[a] chave para a crítica de São Max [um dos idealistas alemães] e de seus predecessores

ao liberalismo é a história da burguesia alemã. (MARX & ENGELS, 2007, p. 192)”. Para defender essa tese, é necessário apontar quais seriam as necessidades da pequena burguesia alemã no período e como o idealismo responderia a essas necessidades.

O que Marx e Engels chamam de pequena burguesia alemã é aquele grupo de indivíduos que dirige um tipo de estrutura produtiva muito próxima à das antigas corporações de ofício da Idade Média, e uma indicação disso aparece quando os autores afirmam que “[o] comércio e a manufatura criaram a grande burguesia, enquanto nas corporações concentrava-se a pequena burguesia (*ibidem*, p. 57)”. Uma descrição do que seriam essas corporações é apresentada quando Marx e Engels conectam o crescimento urbano na Baixa Idade Média com a estrutura das corporações que se desenvolviam no período:

Nas cidades que, na Idade Média, não foram entregues prontas pela história anterior, mas que surgiram como formações novas a partir dos servos que se tornaram livres, o trabalho particular de cada um era sua única propriedade, além do pequeno capital que trazia consigo e que consistia quase que exclusivamente nas ferramentas indispensáveis. [...] [O] nexos da propriedade comum com um trabalho determinado, a necessidade de estabelecimentos comuns para a venda de suas mercadorias numa época em que os artesãos eram ao mesmo tempo *commerçants* e, consequência disso, a exclusão de indivíduos

não qualificados desses estabelecimentos, a oposição entre os interesses dos diferentes ofícios, a necessidade de uma proteção do trabalho aprendido com esforço e a organização feudal do país inteiro – foram essas as causas da *união dos trabalhadores de cada ofício em corporações*. (*ibidem*, pp. 52-53; itálicos adicionados)

A estrutura corporativa, na medida em que cria proteção à concorrência tanto de outros ofícios como de outros possíveis artesãos, está muito claramente ligada à tradição, e a manutenção da tradição tem, por pré-condição, uma relativa estabilidade na estrutura comercial. O caráter tradicional dessa estrutura manifesta-se num caráter próprio da estrutura de propriedade nos ofícios, propriedade que Marx e Engels chegam a chamar de “capital natural”:

O capital, nessas cidades, era um capital natural, que consistia na habitação, nas ferramentas e na clientela natural e hereditária, e que tinha de ser legado de pai para filho como capital irrealizável, devido ao intercâmbio não desenvolvido e à circulação incompleta. Esse capital não era, como o moderno, calculável em dinheiro e para o qual é indiferente se ele é aplicado em uma ou outra coisa, mas sim um capital imediatamente ligado ao trabalho determinado do possuidor e inseparável dele; era, nessa medida, um capital *estamental*. (*ibidem*, p. 54; itálico no original)

No entanto, por pressupor uma estabilidade no volume das relações comerciais, a estrutura corporativa entra em dissolução tão logo o rápido crescimento do comércio exige um volume

de produção incompatível com a atividade das corporações. Com a ampliação do comércio, as corporações cedem espaço para a manufatura e, posteriormente, para a grande indústria. Ilustrativas desse processo são duas passagens de *A Ideologia Alemã*, a primeira sobre o desenvolvimento da manufatura e a segunda sobre o desenvolvimento da grande indústria.

O comércio e a manufatura criaram a grande burguesia, *enquanto nas corporações concentrava-se a pequena burguesia*, que então já não dominava mais nas cidades como antes, mas tinha de se curvar ao domínio dos grandes comerciantes e manufatureiros. Daí a decadência das corporações, tão logo entraram em contato com a manufatura. (*ibidem*, p. 57; itálicos adicionados)

A grande indústria [...] universalizou a concorrência [...], criou os meios de comunicação e o moderno mercado mundial, submeteu a si o comércio, transformou todo capital em capital industrial e gerou, com isso, a rápida circulação (o desenvolvimento do sistema monetário) e a centralização dos capitais. [...] Destruiu, onde quer que tenha penetrado, o artesanato [forma de trabalho que é base das corporações] e, em geral, todos os estágios anteriores da indústria. (*ibidem*, p. 60)

Esse processo de passagem da corporação à manufatura e da manufatura à grande indústria ocorreu primeiramente na Inglaterra. E quando a grande indústria já alcançava importância na Inglaterra, a Alemanha, devido a barreiras à concorrência com outras nações, ainda possuía

uma estrutura basicamente manufatureira: “a manufatura do linho, isto é, a indústria baseada na roda de fiar e no tear manual, alcançou alguma importância na Alemanha exatamente no mesmo período em que, na Inglaterra, esses desengonçados instrumentos eram substituídos por máquinas.” (*ibidem*, p. 193)<sup>3</sup>

Nos anos 1840, que são os anos em que Marx e Engels discutem com um grupo de idealistas alemães, há um cenário de disputa política, e, portanto, de diferentes necessidades dos grupos em disputa:

Por fim, a concorrência cada vez mais acirrada do exterior e o intercâmbio mundial, do qual a Alemanha cada vez menos podia se abster, aglutinaram e geraram uma certa comunhão entre os interesses alemães locais e fragmentados. Os burgueses alemães começaram, particularmente a partir de 1840, a pensar em assegurar esses interesses comuns; eles se tornaram nacionalistas e liberais e exigiram tarifas protecionistas e constituições. Portanto, agora eles se encontram quase no ponto em que estavam os burgueses franceses em 1789. (*ibidem*, p. 195)

Como apontamos na seção anterior (“Bases reais das ideias”), Marx e Engels defendem que as necessidades reais expressam-se teoricamente, são apreendidas pela consciência de alguma forma; por outra parte, ideias socialmente difundidas são socialmente difundidas por responderem a necessidades. Por isso, as diferentes necessidades dos diferentes grupos em disputa ganham

expressão teórica nesse período, e esse também é o caso do idealismo alemão daquele período. E um dos elementos que Marx e Engels buscam explicar é justamente a quais necessidades responde o idealismo alemão.

Os autores argumentam que as *formulações idealistas são uma expressão filosófica das necessidades da pequena burguesia alemã*. Defendemos, na próxima seção, que entre os idealistas alemães há uma negação do progresso tal como se apresenta na Inglaterra e França, algo que é ilustrado pela rejeição desses filósofos a atividades ligadas à nascente grande burguesia alemã<sup>4</sup>, e uma valorização da tradição, que se manifesta em termos filosóficos pela busca de universais como “o homem” (*ibidem*, p. 30), admitindo a historicidade da sociedade apenas como um movimento direcionado à finalidade de realização desse “homem”, que, segundo Marx e

---

3 Uma explicação para o atraso da burguesia alemã é oferecida no trecho a seguir: “[o] mais significativo é sua posição [dos burgueses alemães] em relação à Holanda. A Holanda, a única parte da Liga Hanseática que alcançou alguma importância comercial, separou-se, cortou o acesso da Alemanha ao comércio mundial, deixando-a apenas com dois portos (Hamburgo e Bremen) e, a partir de então, dominou todo o comércio alemão. Os burgueses alemães eram muito fracos para impor barreiras à sua exploração pelos holandeses. A burguesia da pequena Holanda, com seus interesses de classe desenvolvidos, era mais poderosa do que os muito mais numerosos burgueses da Alemanha, com seu indiferentismo e seus interesses mesquinhos fragmentados.” (*ibidem*, pp. 193-194).

4 Um exemplo de atividades ligadas à grande burguesia alemã é a fabricação dos “detestáveis trens de ferro” (*ibidem*, p. 293), formulação que será apresentada em maior detalhe na próxima seção.



Engels, tem como seu caso acabado o alemão<sup>5</sup>. Essa tese de que o idealismo alemão é a expressão filosófica das necessidades da pequena burguesia alemã do período é a que apresentaremos a seguir.

### 3.2.2. O idealismo alemão dos anos 1840 como expressão filosófica das necessidades da pequena burguesia do período

Ao defender a tese de que o idealismo alemão é expressão das necessidades da pequena burguesia, Marx e Engels retornam a Kant, autor que já expressava essas necessidades:

A situação da Alemanha no final do século passado se reflete plenamente na *Crítica da razão prática*, de Kant. Enquanto a burguesia francesa se alçava ao poder mediante a revolução mais colossal que a história conheceu e conquistava o continente europeu, enquanto a burguesia inglesa, já politicamente emancipada, revolucionava a indústria e subjugava politicamente a Índia e comercialmente o resto do mundo, os impotentes burgueses alemães só conseguiam ter “boa vontade”. Kant se contentou com a simples “boa vontade”, mesmo que ela não desse qualquer resultado, e situou a realização dessa boa vontade, a harmonia entre ela e as necessidades e os impulsos dos indivíduos, no além. (*ibidem*, pp. 192-193; itálicos no original)

Essa é uma concepção que, segundo Lukács (2013), “o dever-ser [moral] se apresenta [...] como algo separado das alternativas concretas dos homens” (p. 101), e, pode-se acrescentar, como algo

desconectado das necessidades reais. Lukács mostra que o próprio Kant afirma formular uma “filosofia prática, em que não temos de determinar os princípios do que acontece, mas sim as leis do que *deve acontecer*, mesmo que nunca aconteça [...]” (KANT, *apud* LUKÁCS, 2013, p. 101).

Outro ponto destacado por Marx e Engels na filosofia alemã é o da negação do progresso tal como se apresenta na Inglaterra e na França, que é o progresso baseado na grande indústria e conduzido pela grande burguesia. Essa negação do progresso, segundo Marx e Engels, é a negação do domínio da grande burguesia. Um exemplo seria a rejeição, pela pequena burguesia alemã, das locomotivas, meio de transporte que surgiu com base na necessidade de transportar o volume crescente de mercadorias produzidas pela grande indústria. A rejeição dos “detestáveis trens de ferro” (MARX & ENGELS, 2007, p. 293) seria a rejeição das bases materiais da grande burguesia, ao mesmo tempo em que o seu oposto necessário, a afirmação das formas tradicionais de transporte, seria a afirmação das bases materiais do domínio pequeno burguês: “[o] núcleo positivo do desprezo ideológico do burguês pelos trens de ferro, oriundo do anseio pelo voo do pássaro, é a preferência pelo carreteiro, pela carreta e pela estrada de chão.” (*ibidem*, pp. 293-294)

---

5 O argumento de Marx e Engels do qual se deriva essa conclusão será apresentado logo a seguir, na próxima seção.

Há uma busca de universais, como expressa a concepção feuerbachiana de “homem”, o que se apresenta em passagens como a que segue: “ele diz ‘o homem’ em vez de os ‘homens históricos reais’. ‘O homem’ é, na realidade, ‘o alemão’” (*ibidem*, p. 30; itálicos no original). Logo à frente, afirma que “ele não chega nunca até os homens ativos, realmente existentes, mas permanece na abstração ‘o homem’ [...]. *Não nos dá nenhuma crítica das condições de vida atuais*” (*ibidem*, p. 32; itálicos adicionados).

Para fazer uma formulação do que é o ser humano em geral, aquele conjunto de filósofos toma como modelo a forma específica do homem alemão. Isso em si já é negação da historicidade. A história, para esses autores, seria o processo que leva a humanidade a realizar “o homem” alemão ao longo do tempo. Isso fica claro na crítica a Max Stirner, autor que considera o desenvolvimento da história como constituído de etapas de crescimento biológico do ser humano, passando por infância, adolescência e fase adulta:

As três simples categorias – realismo, idealismo e negatividade absoluta como unidade de ambas (aqui denominada “egoísmo”) –, que já encontramos sob a forma de criança, adolescente e homem, servem de base a toda a história e são adornadas com várias etiquetas históricas; formam, com seu modesto cortejo de categorias auxiliares, o conteúdo de todas as supostas fases históricas por ele apresentadas. (*ibidem*, p. 134)

E, entre todos os povos, a fase adulta seria, claro, primeiramente atingida pelos europeus:

Segunda nomenclatura, histórica:

I. *Negro* (realismo, criança).

II. *Mongol* (idealismo, adolescente).

III. *Caucasiano* (unidade negativa de realismo e idealismo, homem). (*ibidem*, p. 135)

Em resumo, há uma noção de progresso que exclui o progresso verificado na Inglaterra e França, já que não realiza “o homem” alemão, e há uma noção de historicidade que se reduz às etapas necessárias à realização desse homem. Na opinião de Marx e Engels, essas formulações, de grande difusão na Alemanha do período, possuem difusão justamente por responderem a necessidades da pequena burguesia alemã, grupo que era composto pelos “homens” descritos pelos idealistas alemães e que remetia ao conservadorismo daquelas relações em um momento de crescimento da grande burguesia.

#### 4. Considerações finais

O que se pretendeu neste trabalho foi defender que o objetivo, em *A Ideologia Alemã*, não se reduz a demonstrar as limitações das formulações idealistas de seu período e a contrapô-las a uma formulação segundo a qual as ideias *deveriam corresponder* a necessidades reais. Ao contrário, o objetivo é mostrar que aquelas formulações idealistas, aparentemente desconectadas do

real, *correspondem necessariamente* à reprodução do real tal como existe, pois a realidade social depende não apenas de formulações verdadeiras para se reproduzir, mas também de formulações falsas. O passo relevante da crítica teórica, portanto, não é a demonstração da falsidade de determinada teoria, como a do idealismo alemão do período de Marx, mas, sim, o passo seguinte, que é o da demonstração de por qual motivo aquela teoria, mesmo que falsa, surja e se reproduza socialmente.

## Bibliografia

- BHASKAR, Roy. "Societies." In: ARCHER, Margaret; BHASKAR, Roy; COLLIER, Andrew; LAWSON, Tony; NORRIE, Alan (eds.) *Critical Realism: Essential Readings*. London: Routledge, pp. 206-258, 1998.
- EAGLETON, Terry. *Ideologia: uma introdução*. São Paulo: Boitempo Editorial, 1997.
- LUKÁCS, György. "As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem." In: COUTINHO, Carlos Nelson & NETTO, José Paulo (orgs.). *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009. pp. 225-245.
- \_\_\_\_\_. "Neopositivismo." In: *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.
- \_\_\_\_\_. "Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx." In: *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012b.
- \_\_\_\_\_. O Trabalho. In: *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.
- MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.
- MEDEIROS, João Leonardo. *A Economia diante do horror econômico: uma crítica ontológica dos surtos de altruísmo da ciência econômica*. Niterói: UFF, 2013.
- POSTONE, Moishe. *Tiempo, trabajo y dominación social: una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid: Marcial Pons, 2006.