

A REAÇÃO DE FEUERBACH A HEGEL E A CRÍTICA MARXIANA À “IDEOLOGIA ALEMÃ”: BASES PARA UMA CRÍTICA DA IDEOLOGIA NA CONTEMPORANEIDADE¹

Wécio Pinheiro Araújo²

Resumo: este trabalho constitui-se enquanto uma análise de corte sincrônico relativa a algumas questões atinentes à crítica desenvolvida por Marx e Engels à filosofia alemã/hegeliana, na obra que ficou conhecida como *A ideologia alemã* (*Die deutsche Ideologie*). Partimos do imbróglio da consciência (*Bewusstsein*) situado em Feuerbach, travejado pela herança hegeliana, e sob a presença do uso que Marx e Engels fazem do conceito de ideologia. No resgate das fontes filosóficas fundamentais ao pensamento marxiano, explora o debate envolvendo ser e consciência, e suas implicações para a questão da ideologia. Por fim, formula uma chave de leitura a partir da crítica marxiana e algumas possibilidades filosóficas que ela oferece para uma crítica da ideologia na contemporaneidade.

Palavras-chave: Consciência. Feuerbach. Crítica. Atividade sensível. Ideologia.

FEUERBACH'S REACTION TO HEGEL AND THE MARXIAN CRITICISM TO "GERMAN IDEOLOGY": BASIS FOR A CRITICISM OF IDEOLOGY IN CONTEMPORARY

Abstract: This work is constituted as a synchronic analysis related to some questions related to the critique developed by Marx and Engels to the German/Hegelian philosophy, in the work that became known as *The German Ideology* (*Die deutsche Ideologie*). We start from the imbroglío of consciousness (*Bewusstsein*) situated in Feuerbach, crossed by the Hegelian heritage, and under the presence of the use that Marx and Engels make of the concept of ideology. In rescuing the fundamental philosophical sources of Marxian thought, it explores the debate involving being and consciousness, and its implications for the question of ideology. Finally, it formulates a key for reading from the Marxian critique and some philosophical possibilities that it offers for the critique of ideology.

Keywords: Consciousness. Feuerbach. Criticism. Sensitive activity. Ideology.

Introdução: a crítica à “ideologia alemã” e seus “ideólogos”

“Não é a consciência que determina a vida, mas a
vida que determina a consciência”
Marx e Engels

No conjunto dos manuscritos que na edição brasileira compõem a primeira parte de *A ideologia alemã* (MARX; ENGELS, 2007), afora passagens mais rápidas pelo debate com “São Bruno” – referência irônica de Marx e Engels ao contemporâneo Bruno Bauer, a partir de

¹ Este artigo corresponde à versão revisada e ampliada do trabalho apresentado no XVII Encontro Nacional da ANPOF. As atualizações aqui incluídas decorrem do próprio avanço da pesquisa enquanto um *work in progress*.

² Professor e pesquisador na UFPB (graduação e pós-graduação). Doutor em Filosofia pelo Programa de Doutorado Integrado UFPE/UFPB/UFRN, com estágio sanduíche na Alemanha (CAPES/PDSE) junto à Hochschule für Grafik und Buchkunst (HGB/Leipzig). Coordenador do Grupos de Estudos em Filosofia e Crítica Social (GEFICS/CNPq). e-mail: wecio.araujo@academico.ufpb.br

uma igualmente irônica alusão ao Concílio de Leipzig³ na Alemanha –, o alvo principal da crítica ali formulada estava em Ludwig Feuerbach (1804-1872). Este posicionamento justificou-se precisamente no fato de Marx e Engels identificarem nele o único crítico sério e que logrou algum avanço relevante com relação ao pensamento daquele que magnetizava todo o debate filosófico no seu tempo: G. W. F. Hegel (1770-1831).

Neste contexto, duas questões norteiam esta exposição. Em primeiro lugar: a forma como estava sendo feita a crítica ao sistema hegeliano; e em segundo: a questão da consciência humana e suas formas de representação – ou a “autoconsciência” (*Selbstbewusstsein*), se preferirmos um termo em moda à época entre os estudiosos de Hegel. Vale salientar que um ano antes – 1844, ainda no exílio em Paris –, nos seus *Manuscritos Econômico-filosóficos*, Marx já havia avançado na sua crítica aos fundamentos ontológicos da dialética hegeliana (incluindo severa crítica ao próprio Feuerbach), trabalho no qual ele apontou na *Fenomenologia do Espírito* o ponto de partida e peça nuclear de todo o sistema hegeliano, embora já tivesse iniciado sua crítica aos *Princípios da Filosofia do Direito*, obra tardia de Hegel, ainda nas suas núpcias no distrito alemão de Kreuznach – entre os meses de março e agosto de 1843. Durante a sua lua de mel em Kreuznach, Marx leu dezenas de autores (Diderot, Voltaire, Rousseau etc.), com destaque para Hegel, em uma jornada que lhe rendeu os cadernos que mais tarde ficaram conhecidos como a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (MARX, 2005a). Também conhecidos, por motivos óbvios, como *Manuscritos de Kreuznach*, estes escritos não foram publicados em vida pelo próprio Marx, tendo ocorrido a publicação em 1844, apenas de uma *Introdução (Einleitung)* que, juntamente com *A Questão Judaica* (MARX, 2009), constou no primeiro e único volume dos *Anais Franco-Alemães*.

Neste período, o pensamento de Hegel, consignado na sua obra *Princípios da Filosofia do Direito*, publicada em 1821, passou a ocupar um lugar central no debate político alemão envolvendo a problemática das relações entre o Estado e a sociedade civil-burguesa [*bürgerliche Gesellschaft*]⁴. Marx então resolve radicalizar essa questão a partir de uma crítica

³ De acordo com os tradutores da edição brasileira de *A ideologia alemã*, utilizada neste trabalho, “O Concílio de Leipzig” designou, na época, a primeira reunião geral da Igreja católica alemã, que se deu a 26 de março de 1845 sob a liderança de Robert Blum e definiu os “princípios e determinações gerais da Igreja católica alemã”. Os delegados negaram o primado do papa e seu poder hierárquico, o celibato, o culto aos santos, as indulgências, os jejuns e as romarias. O uso do termo por Marx e Engels é uma analogia irônica a Bruno Bauer e Max Stirner, os “Padres da Igreja” hegeliana cujos escritos haviam sido publicados em Leipzig pelo editor Otto Wigand.

⁴ Segundo Konder (1991, p. 16), “Em alemão, a expressão *bürgerliche Gesellschaft*, usada por Hegel, significa tanto ‘sociedade civil’ como ‘sociedade burguesa’, já que a única forma de sociedade civil que podia ser pensada era aquela que nascia com a burguesia. Nela se combinavam, então, a garantia da propriedade privada e a proteção aos direitos do homem e do cidadão”.

contundente da filosofia do direito de Hegel, na qual irá analisar como o Estado moderno reflete a existência de um sujeito político definido por uma ruptura estabelecida na essência do seu ser e suas formas de sociabilidade, isto é, a cisão entre, de um lado, o trabalhador situado na esfera social e, de outro, o cidadão situado em uma esfera política separada e alienada da vida social⁵.

A importância deste momento está no fato de que, na sua filosofia do direito, Hegel coloca diante de Marx a contradição fundante da sociedade civil-burguesa: a questão de que todos os valores morais e ético-políticos desta sociedade, que têm seu corolário na liberdade proclamada no e pelo Estado racional enquanto ideal moral da vida ética (*Sittlichkeit*), na verdade, estão assentados no egoísmo e na alienação da propriedade privada dos meios de produção e, portanto, esta seria uma falsa liberdade, pelo fato de ser uma liberdade apenas política e formal. Marx não hesitará em radicalizar politicamente esta contradição, ao acrescentar um elemento político que se tornará essencial a todo o seu itinerário intelectual: o caráter de classe do Estado moderno; em outras palavras, a liberdade burguesa detém uma determinação de classe.

Evidentemente sob a influência da reação crítica de Feuerbach⁶ à filosofia hegeliana, Marx escalou sua postura política diante da filosofia do direito de Hegel, declarando abertamente a centralidade da questão da divisão dessa sociedade em duas classes sociais fundamentais, portadoras de interesses políticos opostos e irreconciliáveis, a saber: burguesia e proletariado. A partir disto, Marx situa o papel social da filosofia no contexto histórico daquela época, no qual, segundo ele: “Na Alemanha, o proletariado está apenas começando a se formar, como resultado do movimento industrial [...]” (MARX, 2005, p. 156). Considerando que o proletariado estava ainda apenas a surgir enquanto antagonista político da classe burguesa, para Marx, a crítica teórica deveria se tornar uma crítica da vida prática, isto é, uma crítica da vida social e política, “elevando-se assim aos problemas humanos autênticos” (MARX, 2005, p. 149). Por sua vez, no arremate da questão, encontrado nas últimas linhas da sua Introdução (*Einleitung*) à crítica da filosofia do direito de Hegel, Marx escreve o seguinte: “Assim como a filosofia encontra as suas armas materiais no proletariado, assim o proletariado tem as suas armas intelectuais na filosofia” (MARX, 2005, p. 156).

Neste contexto, em torno da obra hegeliana, duas leituras operaram uma rígida polarização, marcada por acirrado debate não somente filosófico, mas sobretudo político. Cada

⁵ Para maior aprofundamento dessa questão, ver ARAÚJO, 2011; 2018a; 2018b.

⁶ Para aprofundar a questão da influência de Feuerbach na formação filosófica de Marx, bem como sua reação crítica a este, ver também TONDA, 2021.

uma destas leituras reivindicava “a correta” interpretação de Hegel: a primeira, baseada na compreensão de que a realidade humana se desenrola na história conforme os desígnios intocáveis da Razão enquanto Espírito do mundo; e uma segunda leitura, que postulava a necessidade da realidade ser submetida à crítica radical da Razão, o que inevitavelmente apontava para a transformação social. Na primeira interpretação, tínhamos os conservadores que ficaram conhecidos como a “direita hegeliana” e, com a segunda, os inquietos jovens denominados “hegelianos de esquerda” – aos quais se alinhou o tão jovem Karl Marx, recém-chegado a Berlim, ainda por volta de 1836/37.

Na esteira desse debate, em meados de 1845/46, Marx e Engels se dão conta da fragilidade teórico-metodológica desses “hegelianos de esquerda”, aos quais atribuíram a pecha de “ideólogos” – leia-se nomes como Bruno Bauer, Max Stirner e consortes –, em face de que, segundo eles, estes realizavam uma crítica insuficiente e superficial, conforme se pode ler na obra que hoje conhecemos como *A ideologia alemã* (MARX; ENGELS, 2007). A razão desta ácida e irônica crítica, que faz alusão ao imbróglio ocorrido na época em que o próprio termo ideologia surgiu na França napoleônica⁷, se justificava no fato de que, segundo Marx e Engels, em cada um deles e entre si, ocorria uma mesma operação: inicialmente isolavam algum aspecto do pensamento de Hegel, para, em seguida, dirigirem este mesmo aspecto isolado, seja contra o próprio sistema hegeliano, seja contra elementos igualmente isolados pelos outros. Não obstante, incomodava a Marx e Engels – assim como expressam no tópico *A ideologia em geral, em especial a alemã* (MARX; ENGELS, 2007, p. 83-87) – a constatação de que com tal operação teórico-metodológica, os supostos críticos não conseguiram sequer encontrar a saída do kafkiano labirinto hegeliano, a despeito das suas convictas declarações em ter superado Hegel.

⁷ Conforme narra o sociólogo chileno Jorge Larraín, em seu livro *The Concept of Ideology (O Conceito de Ideologia)* – sem dúvida um dos melhores livros até hoje produzidos sobre o tema, infelizmente ainda sem tradução no Brasil –, foi com Napoleão que o termo ideologia adquiriu o sentido pejorativo utilizado por Marx e Engels. O imperador francês, inicialmente teve como aliado o grupo do filósofo Destutt de Tracy, autodenominado de “ideologistas” (do francês “idéologues” – que poderíamos traduzir como “cientistas das ideias”). O grupo atuava para a consolidação dos propósitos políticos napoleônicos no campo da educação e da ciência, sob o projeto de construção do Instituto da França. Porém, por conta destes intelectuais não aceitarem os excessos do seu autoritarismo, Napoleão se revolta e acusa a sua própria elite intelectual e filosófica de serem doutrinadores sob a alcunha pejorativa de “ideólogos” (do francês “idéologues”). Àquela altura, todo intelectual que manifestasse opinião crítica ao governo napoleônico era acusado de fazer doutrinação ideológica. Assim, os ideólogos rapidamente tornaram-se seus inimigos, e o próprio conceito de ideologia – ironicamente – ingressou no campo da luta ideológica. Significava agora que o liberalismo político e o republicanismo estavam em conflito aberto com o autoritarismo bonapartista. É precisamente este sentido pejorativo que mais tarde será adotado pela ácida crítica de Marx e Engels à filosofia alemã por volta de 1845, no sentido de “falsa consciência”, sobretudo com relação ao grupo que ficou conhecido por “hegelianos de esquerda”.

Por outro lado, para Marx e Engels, Feuerbach seria o único a conseguir lograr, com o seu materialismo de inflexão antropológica, algum avanço à medida que assenta as fraseologias da consciência tão discutidas por esses ideólogos alemães, no próprio homem tomado em sua universalidade enquanto gênero e espécie humanos situados na sua relação com o mundo e a natureza, ou seja, “o homem em geral” (*Menschen im allgemeinen*), nos termos feuerbachianos (FEUERBACH, 2009; 2014). Enquanto isso, os pretensiosos ideólogos alemães estavam circunscritos ao debate endógeno e abstrato da consciência fechada em si mesma, girando em torno de conceitos circunscritos à reflexão pura e descolada da realidade social dos indivíduos concretos situados na vida em sociedade. Conforme explica Sinnerbrink:

Ludwig Feuerbach desenvolveu uma versão “antropológica” radical do humanismo hegeliano, argumentando que a reconciliação entre razão e liberdade exigia uma reconciliação com a natureza externa e com a nossa própria natureza corpórea. Em *A essência do cristianismo* (1841), Feuerbach argumentou que os seres humanos não são feitos à imagem de Deus; Deus é antes uma projeção transcendente dos seres humanos que estão alienados da sua própria essência humana. A explicação crítica da religião de Feuerbach foi radicalmente realizada por Bruno Bauer, que argumentou que a filosofia de Hegel não resulta em teísmo ou panteísmo, mas em ateísmo (SINNERBRINK, 2017, p. 92).

Chegamos então à questão central da nossa problematização: assim como expõem Marx e Engels, para Feuerbach, o homem é o único ser para o qual sua própria universalidade (condição humana), isto é, seu próprio gênero, lhe é “objeto sensível” (*sinnliche Objekte*); em outras palavras, seu gênero aparece-lhe como objeto da sua própria consciência; vejamos.

Feuerbach e a questão da consciência: “objeto sensível” versus “atividade sensível”

“Mas qual é a diferença essencial entre o homem e o animal? A resposta mais simples e mais comum, também a mais popular a esta pergunta, é: a consciência.”

Feuerbach⁸

Marx e Engels não hesitam em reconhecer o mérito de que Feuerbach situa a questão da consciência enquanto elemento determinante da essência humana, que diferencia o homem do animal, embora não mais à maneira dos ideólogos alemães. Na sua inflexão antropológica, ele desemboca em um materialismo para o qual a consciência aparece situada no próprio homem e suas relações com o mundo e a natureza, marcadas pelo fato deste ser (humano) possuir a sua própria condição universal de espécie enquanto objeto sensível para si.

⁸ Cf. FEUERBACH, 2009, p. 35.

Em outras palavras, o seu próprio gênero ou a sua “essência genérica” (*Gattungswesen*) – nos termos de Marx em 1844 –, lhe aparece como objeto sensível do qual ele é consciente. Portanto, Feuerbach realinha seu ponto de partida teórico, que não mais estava na consciência assumida como uma abstração em si mesma, mas no próprio homem enquanto ser consciente do seu próprio gênero.

[...] porque consciência no sentido de sentimento de si próprio de capacidade de discernimento sensorial, de percepção e mesmo juízo de coisas exteriores conforme determinadas características sensoriais, tal tipo de consciência não pode ser negada aos animais. Consciência no sentido rigoroso existe somente quando, para um ser, é objeto o seu gênero, a sua quiddidade. De fato, é o animal para si mesmo como indivíduo – por isso tem ele sentimento de si mesmo – mas não como gênero – por isso falta-lhe a consciência, cujo nome deriva de saber (FEUERBACH, 2009, p. 35).

Ao destacar que o termo “consciência” deriva de “saber”, Feuerbach nos permite resgatar a etimologia da consciência na *conscientia*, palavra latina que provém de *scire*, “saber”. Importa ressaltar que a língua alemã foi análoga à latina na formação desta palavra: derivando do verbo *wissen* – por meio das conjugações *wusste* e *gewusst* –, a palavra *Bewusstsein*: “consciência”. Por isso pode-se, em alemão – como faz Feuerbach –, dizer “*Bewusstsein, welches seinen Namen vom Wissen ableitet*”⁹. Na sua crítica ao cristianismo e ao hegelianismo, Feuerbach defende – segundo Marx e Engels – que aquilo que na religião aparece como essência humana encontrada em Deus, na filosofia (leia-se: idealismo alemão/hegeliano) aparece como religião traduzida na forma de ideias e representada na noção abstrata e idealista de consciência. Assim, ele declarava ter superado a religião e a filosofia com seu materialismo. Mas este é precisamente o ponto de embate elencado por Marx e Engels com aquele que respeitosa e ironicamente – mas não sem alguma ironia – nomearam de principal expoente filosófico daquilo que vieram a classificar criticamente como “A ideologia alemã”. Nesta direção, para maior clareza desta exposição, quatro pontos nevrálgicos requerem a nossa atenção.

I

Segundo Michael Inwood (1997, p. 78), o termo *Bewusstsein* (“consciência” ou “ser consciente”) foi criado por Wolff como equivalente do latim *conscientia* e serviu para substituir a *Apperzeption* de Leibniz, que ainda continuaria a ser usada por Kant paralelamente a *Bewusstsein*; embora não por Hegel, Feuerbach ou Marx. Com isto queremos destacar a presença do *Sein* (Ser) na composição da palavra em alemão usada por esses filósofos para designar a consciência de modo a enfatizar de que não se trata de qualquer consciência, mas

⁹ Cf. FEUERBACH, 2009, p. 35 (Nota do tradutor).

daquela consignada a uma compreensão ontológica situada no *Sein* (Ser), precedido pelo radical *Bewusst* que, como vimos, na língua alemã é derivado do verbo *wissen* (saber) no tempo perfeito do indicativo, *gewusst*. Temos então *Bewusstsein*, ou seja, “o ser que sabe” em livre tradução; ou ainda, *Selbstbewusstsein*, que pode ser traduzido como “autoconsciência” – leia-se: “o ser que sabe de si” ou “o ser que se sabe” –, este último, um termo bastante disseminado entre os hegelianos, tachados por Marx e Engels de “ideólogos alemães”. Este detalhe é importante, porque em detrimento da autoconsciência (*Selbstbewusstsein*), termo que julgava por demais idealista, Marx não só conservou o uso enfático do termo *Bewusstsein* na sua crítica ao idealismo alemão, referindo-se à consciência no sentido hegeliano – e, por um lado, concordando com Hegel –, assim como também, por outro lado, irá dialeticamente radicalizar a divergência tanto com Hegel quanto com Feuerbach. De maneira mais específica, Marx simultaneamente irá conservar e negar essa ênfase que ele considerou excessiva, ao apontar que a consciência não pode ser outra coisa que não o “Ser consciente” (*bewusste Sein*). Diante disto, Marx, não raro, usou o termo composto, “*bewusste Sein*”, em suas anotações situadas em boa parte dos manuscritos d’*A ideologia alemã*. Este detalhe permite-nos interpretar a ênfase marxiana ao caráter consciente do ser humano socialmente determinado e historicamente condicionado como sujeito, que ele assentará na práxis¹⁰ enquanto atividade consciente sensível (objetiva) que tem a sua essência no trabalho (*Arbeit*) – categoria primacial na sua ontologia.

Marx reabilita na sua crítica o caráter filosófico e ontológico da atividade humana, colhido em Hegel¹¹, ou melhor, da consciência (*Bewusstsein*) humana como autoatividade determinada pela práxis que revela a centralidade ontológica do processo de trabalho para este ser consciente (*bewusste Sein*). Porém, o próprio Feuerbach não escapará da crítica de Marx e Engels. Na síntese marxiana, é possível afirmar que no acerto de contas com a filosofia alemã,

¹⁰ No debate historicamente acumulado da categoria práxis, temos célebres estudos, a saber: Adolfo S. Vázquez, com a obra de 1967, *Filosofia da Práxis*; Karel Kosik, com sua *Dialética do Concreto*, de 1976; também se destaca o trabalho do francês Henri Lefebvre, intitulado *Sociologia de Marx*, no qual discute práxis tomando enquanto ponto de partida a relação entre hegelianismo e marxismo que, segundo ele, “não cessará tão cedo de apresentar enigmas e de oferecer temas para a pesquisa” (1968, p. 17). Ou ainda, o húngaro György Lukács, do qual destacamos sua “Grande ontologia”, concluída em 1969, e publicada postumamente sob o título de *Para uma ontologia do ser social* (LUKÁCS, 2012; 2013), assim como também uma obra posterior, conhecida como “Pequena ontologia”, publicada como *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*, de 1984.

¹¹ Ainda jovem, nosso crítico irá partir do que considerava o lugar de onde uma análise sobre o sistema hegeliano deveria se iniciar, a *Fenomenologia do Espírito*, o que justifica no fato de Hegel enxergar a relevância do trabalho: “A grandeza da ‘Fenomenologia’ hegeliana e de seu resultado final — a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador — é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo, a objetivação (*Vergegenständlichung*) como desobjetivação (*Entgegenständlichung*), como exteriorização (*Entäußerung*), e suprassunção (*Aufhebung*) dessa exteriorização; é que compreende a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como o resultado de seu próprio trabalho.” (MARX, 2008, p. 123).

a práxis adquire um status ontológico concreto no sentido histórico e social da compreensão do ser humano pela filosofia, que perde toda e qualquer autonomia sob uma genuína orientação praxiológica para a forma como o pensamento deve proceder diante da realidade.

II

Em segundo lugar, Marx e Engels dirigem sua crítica a Feuerbach concentrada naquilo que consideraram uma espécie de resquício idealista, mesmo na sua inflexão materialista de caráter eminentemente antropológico, vejamos: para eles, ao situar a essência humana no “homem em geral”, isto é, como ser genérico e sujeito consciente do seu próprio gênero, Feuerbach repõe o homem – que segundo ele, a religião havia substituído por Deus e a metafísica pela Ideia – no centro da questão no debate filosófico acerca da sua própria essência. No entanto, segundo Marx e Engels, o faz apenas enquanto “objeto sensível”, demonstrando não compreender este ser genérico como “atividade sensível” (*gegenständliche Tätigkeit*), ou seja, como homem concreto em suas relações reais situadas na produção e reprodução das suas condições materiais de existência.

É certo que Feuerbach tem em relação aos materialistas “puros” a grande vantagem de que ele compreende que o homem é também “objeto sensível”; mas, fora o fato de que ele apreende o homem apenas como “objeto sensível” e não como “atividade sensível” – pois se detém ainda no plano da teoria –, e não concebe os homens em sua conexão social dada, em suas condições de vida existentes, que fizeram deles o que eles são, ele não chega nunca até os homens ativos, realmente existentes [...]. Não nos dá nenhuma crítica das condições de vida atuais. Não consegue nunca, portanto, conceber o mundo sensível como atividade sensível, viva e conjunta dos indivíduos que o constituem [...] (MARX; ENGELS, 2007, p. 32, grifo nosso).

III

O terceiro ponto também diz respeito a outro aspecto atinente à relevância da noção de práxis. Não por acaso, encontramos uma anotação de Marx algumas páginas à frente da passagem supramencionada, na qual ele faz uma referência clara à noção filosófica de atividade consciente objetiva, isto é, práxis (MARX; ENGELS, p. 35, nota de rodapé), a saber: “Minha relação com meu ambiente é minha consciência” (“Mein Verhältnis zu meiner Umgebung ist mein Bewusstsein“). A chave da questão está no termo *Verhältnis* (*relação*), ou seja, onde existe uma relação social entre seres humanos e suas condições objetiva de vida, aí temos inevitavelmente a presença do “ser consciente” (*bewusste Sein*); isto é, sujeitos para os quais as suas vidas lhe são não apenas objeto de contemplação ou consciência puramente reflexiva ou perceptiva, mas sobretudo atividade consciente objetiva (práxis). Este aspecto define a forma como este ser existe enquanto autoprodução – seja de linguagem enquanto expressão prática da

consciência que se materializa no discurso e nas práticas discursivas, seja especificamente como atividade produtiva de caráter material. Quando se trata do ser humano, a relação (*Verhältnis*) com seu ambiente não é de um tipo qualquer, mas é sempre e especificamente de atividade consciente objetiva (práxis).

Para Marx e Engels, “o homem em geral” meramente contemplativo de Feuerbach, apesar do avanço que representa, continua prisioneiro da reflexão pura justamente porque permanece situado puramente na reflexão genérica e ainda isolado do seu processo de vida real. Ao contrário, o homem se revela como essencialmente social, e sua razão de ser deve ser buscada no modo como estes homens produzem suas condições materiais de existência. A crítica de Marx e Engels afirma contra o sensualismo feuerbachiano do homem e seu gênero como “objeto sensível”, o indivíduo enquanto ser histórico e social que existe somente à medida que se autoproduz não apenas de maneira consciente, mas sobretudo objetiva, no e pelo processo de trabalho. Nesta direção, a consciência tem na linguagem a sua expressão prática e real, “que existe para os outros homens e que, portanto, também existe para mim mesmo” (MARX; ENGELS, 2007, p. 34). A linguagem surge exatamente da necessidade irremediável dos seres humanos estabelecerem relações entre si na forma de práticas discursivas.

IV

Por fim, ainda em outra anotação para *A ideologia alemã* (2007, p. 34, nota de rodapé), Marx alerta que “os homens só têm história porque têm de produzir sua vida, e têm de fazê-lo de modo determinado: isto é dado tanto por sua organização física, tanto quanto por sua consciência”, e, diferente dos animais, para os quais, a sua relação com os outros não existe como relação consciente de si em sentido rigoroso, os seres humanos têm de produzir sua vida como uma totalidade de relações sociais, e têm de fazê-lo de acordo com suas possibilidades objetivas, o que inclui a consciência. Marx insiste na observação de que o homem tem também “[...] ‘espírito’, e que esse ‘espírito’ ‘se exterioriza’ como ‘consciência’” (MARX; ENGELS, 2007, p. 34, nota de rodapé/aspas do original). Este é o caminho que leva nossos autores à famosa máxima: “Não é a consciência (*das Bewusstsein*) que determina a vida (*das Leben*), mas a vida que determina a consciência” (MARX; ENGELS, 2007, p. 94). Trata-se aqui da vida humana em sua complexidade social compreendida enquanto uma totalidade (*Totalität*) historicamente determinada, o que jamais poderia ocorrer sem a presença de consciência, embora esta não possa mais ser tomada de forma isolada dessa totalidade social, como se a

consciência fosse algo exógeno a este todo – ou ainda, inversamente, sob algum suposto determinismo econômico¹².

No corolário da sua crítica a Feuerbach, Marx e Engels apoiam-se em pressupostos concretos concebidos na história do ser humano e de seus primeiros atos históricos: desde o aparecimento do processo de trabalho enquanto atividade consciente objetiva (práxis) que, ao permitir satisfazer determinadas necessidades, inevitavelmente cria novas outras em um processo *ad infinitum*; até o instante inevitável e irreversível no qual os seres humanos estabelecem relações vitais entre si e com a natureza e, conseqüentemente modificam a si mesmos à medida que transformam, criam e recriam as condições sociais da sua própria existência em um vetor histórico de inércia irreversível, de modo que este ser que trabalha também é trabalhado.

Ao longo do desenvolvimento deste ser social fundado no e pelo trabalho, surgem formas de sociabilidade que, para além da vontade individual, se estabelecem enquanto teias de conexões nas e pelas quais a raça humana se desenvolve como a única espécie que faz história, justamente por ser o único gênero que tem de produzir a sua própria vida. A partir disto, Marx e Engels convenceram-se estar diante de um ser consciente que produz a si mesmo na constante e simultânea negação e conservação dos seus limites naturais, ou seja, na supressão (*Aufhebung*) das suas próprias condições biológicas originárias. Sem abandonar inteiramente a sua condição de animal e os seus limites naturais, o ser humano supera dialeticamente essa mesma condição à medida que a afirma pela sua própria negação a partir do momento que os primeiros indivíduos da espécie realizaram atividade consciente na transformação da natureza com fins à satisfação de uma determinada necessidade. Somente a partir de tais pressupostos é que Marx e Engels irão admitir o ser humano enquanto ser consciente (*bewusste Sein*), de maneira que, em *A ideologia alemã*, refutarão de uma vez por todas, qualquer aceção que se incline a tomar a consciência de maneira isolada ou descolada dessa totalidade social fundada ontologicamente no e pelo processo de trabalho. A partir de então, para eles, a consciência só poderá ser compreendida como um processo social e histórico composto nas e pelas ações e interações do ser humano concreto situado em suas relações sociais enquanto desenvolvimento da sua vida real, compreendida a partir da produção material. Mesmo quando a consciência

¹² Em setembro de 1890, Engels demonstra claramente seu incômodo com qualquer nível de determinismo econômico, ao escrever a Joseph Bloch: “[...] o elemento determinante da história é, em última instância, a produção e reprodução da vida real. Nem Marx, nem eu dissemos outra coisa a não ser isto. Portanto, se alguém distorce esta afirmação para dizer que o elemento econômico é o único determinante, transforma-a numa frase sem sentido, abstrata e vazia.” Cf. ENGELS; MARX, 1977, p. 34.

adquire capacidade de se imaginar outra coisa distinta do processo de trabalho e pode representar algo que não corresponda diretamente à realidade, estando então em condições de elevar-se do mundo e lançar-se à construção da teoria, da filosofia, da arte, da cultura etc. (MARX; ENGELS, 2007, p. 35-36); mesmo assim, ela não deixa de ser um produto social, pois não há como a desconectar de sua base histórica¹³.

Desse modo, a consciência aparece sempre estabelecendo mediações inelimináveis com seu processo de vida real fundado na e pela práxis enquanto generalidade concreta e universalidade histórica – conforme arrematou Marx em suas famosas “Teses sobre Feuerbach”. Ou ainda, como podemos ler na afamada máxima encontrada em *A ideologia alemã*: “A consciência (*Bewusstsein*) não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente (*bewusste Sein*), e o ser dos homens é o seu processo de vida real” (MARX; ENGELS, 2007, p. 94).

Para além d’*A ideologia alemã*: uma chave de leitura para a crítica da ideologia na contemporaneidade¹⁴

Nesta seção, iremos ensaiar uma chave de leitura para a crítica da ideologia na contemporaneidade, que consideramos possível ser extraída da nossa problematização acerca da crítica marxiana à “ideologia alemã” – comecemos pela seguinte formulação: é na contextura das relações sociais e como essas constituem a experiência dos indivíduos na vida em sociedade que se produzem os discursos e “racionalizações” com a função social de traduzir o conteúdo dessas relações sociais em formas ideológicas destes serem vivenciados. Em outras palavras, as formas de sociabilidade produzidas a partir do trabalho expressam-se também como formas ideológicas. Neste processo, por meio dessas formas ideológicas – a exemplo de comportamentos e crenças que se traduzem em práticas discursivas e vice-versa –, estes indivíduos vivenciam o conteúdo das relações sociais produzidas no e pelo trabalho. E é neste conduto de passagem que age a ideologia¹⁵ e acontecem, por assim dizer, as operações de

¹³ E obviamente, Marx não deixa de reconhecer a capacidade da obra de arte em transcender seu próprio tempo, posto que, na própria arte em sua forma social, está presente a busca da universalização.

¹⁴ Embora não seja o caso nesta exposição, o presente autor discute em uma pesquisa iniciada em momento posterior à produção deste texto a problemática da ideologia na era digital, situada na relação entre a imagem e os algoritmos como formas tecnológicas de dominação social, Cf. ARAÚJO, 2021.

¹⁵ É inegável a vasta gama de teorias acerca do polissêmico conceito de ideologia, dentro ou fora do espectro do legado marxiano e da tradição marxista, envolvendo uma constelação de pensadores em torno do tema, do Iluminismo à Escola de Frankfurt, desde Destutt De Tracy, Schopenhauer, Nietzsche, Sorel, Freud e Lacan, até

natureza ideológica na urdidura dos conteúdos e formas sociais que determinam aquilo que estes indivíduos reconhecem como real na experiência da vida em sociedade. Portanto, para além do debate da consciência ao qual estavam circunscritos Marx e Engels no contexto específico d'*A ideologia alemã*, situamos a ideologia justamente na forma como os indivíduos vivenciam o conteúdo das relações que constituem a experiência social. O ponto de partida do argumento aqui é o seguinte: para além do sentido da ideologia resgatado por Marx e Engels, em larga medida, pejorativo, há uma relação entre ideologia e consciência que se mostra essencial ao processo de formação do sujeito moderno e, portanto, não se reduz à “falsa consciência”¹⁶.

Como produto, não de indivíduos isolados, mas de uma sociedade, as ideias enquanto valores, crenças, convicções, discursos, comportamentos etc., exercem a função social de fornecer e modelar formas subjetivas ao conteúdo daquilo que os indivíduos reconhecem como real na experiência social. Somente assim estes indivíduos poderão produzir e reproduzir ações e reações que lhes servirão como formas de vivenciar o conteúdo das relações sociais na experiência da vida em sociedade enquanto sujeitos políticos. Todo este processo é precisamente aquele que forma (e deforma) os diversos sujeitos políticos de uma sociedade (grupos, classes etc.), assim como a própria sociedade como sujeito, que, na modernidade, atende pela forma capital em termos mais amplos, e pela forma mercadoria enquanto fenômeno celular da sociedade capitalista. Mas como podemos compreender melhor essa relação estabelecida entre, de um lado, a consciência como um produto social e histórico, e de outro, a ideologia não apenas como conteúdo, mas sobretudo como forma? Vejamos.

O filósofo Paulo Arantes, ao tomar de empréstimo algumas acepções da Escola de Frankfurt, acerca do debate historicamente acumulado no tocante à crítica da ideologia (*Ideologiekritik*), nos traz um ponto de corte para o debate contemporâneo:

Para eles [os **frankfurtianos**], o termo ideologia não é mais pejorativo, a ponto de constatarem que a ordem capitalista regrediu tanto que nem mais ideologia produz. A ideologia sempre tem um fundamento de verdade. Ela não é inteiramente falsa, nem é inteiramente verdadeira, não é um mero engodo. A ideia de ideologia como uma manipulação de massa, em que se ludibria os indivíduos, é uma ideia iluminista, é denúncia da superstição. A novidade do materialismo de Marx é que ele rompe com essa tradição iluminista, com a história do erro, com a ideia de que a difusão das luzes

Karl Marx, Friedrich Engels, Antonio Gramsci, Georg Lukács, Karl Mannheim, Lucien Goldman, Henri Lefebvre, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Pierre Bourdieu, ou mesmo Slavoj Žižek.

¹⁶ A compreensão da ideologia como “falsa consciência” parece ser um construto defendido muito mais por Engels, do que pelo próprio Marx, posto que se tem importantes distinções na forma e no conteúdo do pensamento de cada um deles, apesar das inúmeras identidades e convergências. Veja-se o caso deste trecho de uma carta escrita por Engels a Franz Mehring: “A ideologia é, de fato, um processo realizado conscientemente pelo assim chamado pensador, mas com uma falsa consciência” (ENGELS; MARX, 1977, p. 42).

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 11	n. 25	Janeiro - Junho 2022	p. 165 - 184
--------------------------	--------	-------	----------------------	--------------

dissipará as trevas. E por si extrai da filosofia clássica alemã a **ideia substantiva de aparência**, que se converterá na ideia materialista de **aparência socialmente necessária**. A simples crítica raciocinante (como queriam os iluministas) não faz com que essa aparência se dissolva no ar (ARANTES, 1992, grifo nosso).

A partir da crítica marxiana a Feuerbach, conforme expusemos na questão da consciência, a compreensão de ideologia, se apreendida conforme desenhamos nesta chave de leitura aqui apresentada, permite-nos ir além da caricata noção de imediato falseamento do real pela consciência. Explicamos: se fosse o caso de reduzir a ideologia à mera noção de “falsa consciência”, significaria ainda estar tomando a realidade apenas como “objeto sensível” e que, representada de maneira enviesada, implicaria unicamente em uma falsa consciência para o sujeito consciente de sua própria realidade, de modo que esta lhe apareceria apenas como objeto de contemplação adulterado ou distorcido pela operação ideológica. Ao contrário, cabe lembrar que, em detrimento da consciência apreendida apenas como mera consciência do objeto, os autores d’*A ideologia alemã* insistem na percepção de “atividade sensível”. Portanto, a partir da crítica marxiana, surge-nos a possibilidade de aprofundar essa compreensão no desenvolvimento de uma crítica da ideologia, mesmo que dela Marx não tenha se ocupado explicitamente.

Nesta direção, a ideologia não implicará mais meramente em direto reflexo passivo da realidade e suas contradições na consciência, mas em algo inteiramente mais complexo. Vejamos¹⁷: se a consciência é “atividade sensível” – ou seja, é ser consciente enquanto práxis (atividade consciente e objetiva) – e não apenas contemplação, logo, a consciência é sempre consciência de um sujeito que age e reage nas formas de vivenciar o conteúdo das relações sociais que constituem a sua realidade enquanto experiência social. Sendo assim, a percepção dessa realidade requer não apenas representações que possam ser subjetivamente julgadas facilmente como falsas ou verdadeiras, mas se trata de a consciência poder agir e reagir na sua realidade imediata por meio de um comportamento ativo, leia-se, um discurso prático (linguagem e ação) capaz de “harmonizar” as contradições imanentes à própria realidade, que se realizam por meio de uma dinâmica que envolve simultaneamente revelação e ocultamento das suas determinações e mediações concretas. Este processo impõe-nos a necessidade de ir além da representação e da falsa consciência na crítica da ideologia – explicamos a seguir.

¹⁷ Especialmente a partir deste ponto somos claramente devedores da célebre obra do filósofo britânico Terry Eagleton, intitulada *Ideologia* (1997), embora desenvolvamos outras mediações além daquelas investigadas e apresentadas pelo autor na referida obra.

No cotidiano ativo da relação com a realidade que constitui a sua própria experiência social, a consciência requer uma tradução das relações sociais em termos de uma linguagem mais imediata, pois necessita de formas de vivenciar o conteúdo das relações sociais, que permitam aos indivíduos elaborar modalidades de discursos práticos e funcionais acerca dessa realidade em sua experiência enquanto atividade consciente objetiva (práxis). A questão é que esta tradução não estará livre da própria mistificação inerente aos processos sociais determinantes dessa própria realidade, a exemplo dos efeitos ideológicos disparados pelo fetichismo da mercadoria, conforme aponta Marx em *O Capital*, embora sem mais recorrer ao termo ideologia. Neste sentido, a operação ideológica revela-se como uma forma social determinada pelas contradições imanentes ao conteúdo social objetivo que constitui a própria experiência social. Assim, a forma ideologia passa a exercer determinações no fluxo de mediações entre realidade e consciência, que se traduzirão sendo ditas como formas de vivenciar o conteúdo das relações sociais expressas no discurso e no comportamento dos indivíduos. Estas formas de vivenciar o conteúdo das relações sociais correspondem a formas e/ou modalidades de consciência e, por conseguinte, tendem a exercer determinações reativas às próprias condições objetivas que as determinaram primariamente, criando, assim, um fluxo de determinações e mediações intermutáveis que se retroalimentam numa via de mão dupla em suas próprias contradições entre realidade e consciência. Em outras palavras, ao mesmo tempo que o ser humano produz o conteúdo das relações sociais a partir do processo de trabalho, ele também é trabalhado, ou seja, sem perceber, o ser que ideologiza também é ideologizado; portanto, o mesmo ser que “deforma” a natureza para satisfazer suas necessidades por meio do trabalho também é “deformado” em sua consciência (não apenas no resultado, mas sobretudo no processo), isto é, em suas formas de vivenciar o conteúdo das relações produzidos pelo próprio trabalho enquanto processo que forma e deforma não somente os objetos que trabalha, mas também e sobretudo o sujeito que trabalha os objetos.

Na formação e deformação da experiência social estabelecida historicamente a partir do trabalho, a determinação ideológica ocorre justamente quando um discurso e os esquemas de comportamento e ação que ele significa adquirem capacidade socialmente ativa junto ao comportamento dos indivíduos em sociedade e, neste discurso, um fenômeno social se revela pelos mesmos elementos que se oculta à medida que afirma um aspecto da realidade pela sua própria negação. Ou seja, revela aspectos que permitem ao sujeito dotado de consciência agir naquela realidade de modo que de alguma maneira favoreça as relações que constituem a

sua experiência social positivamente, ao mesmo tempo que afasta aqueles aspectos negativos que podem causar tensão e desconforto a ela.

O ponto chave está no fato de que a ideologia não unicamente falseia a realidade, mas também, obviamente, não reproduz as contradições reais – fosse assim não seria ideologia. A determinação ideológica sofre dos efeitos das próprias contradições da vida social nas quais está irremediavelmente metida a consciência e, portanto, ocorre sob as mesmas mediações subreptícias que formam e deformam a própria consciência. Sendo assim, a ideologia é uma forma de como as contradições objetivas da vida real se manifestam enquanto determinações ao nível da relação estabelecida entre, de um lado, o conteúdo das relações sociais e, de outro, as formas de o indivíduo vivenciar este conteúdo por meio do discurso que se traduz em comportamento e atitudes concretas. Todo este processo forma e deforma os indivíduos na produção dos diversos sujeitos políticos em sociedade, e conseqüentemente ocorre carregado de uma contraditória unidade entre revelação e ocultamento na tradução e processamento da realidade para que, como sujeitos, estes indivíduos possam se posicionar e (re)agir na vida em sociedade. Assim, ideologia diz respeito sempre à experiência social e nunca apenas individual.

Como ocorreria este processo da formação ideológica de indivíduos como sujeitos na experiência da vida em sociedade (vida política)? Vejamos: a forma ideologia não se impõe aos indivíduos; pelo contrário, se constrói a partir dos processos mais profundos da consciência enquanto atividade sensível, isto é, por meio da identidade que une um determinado grupo social e suas crenças, seus afetos e desafetos, seus medos, seus desejos e até mesmo o delírio ou a histeria coletiva. De maneira análoga, a ideologia não escapa ao jogo dialético descrito por Adorno¹⁸ quando escreve sobre o fetichismo na música: “Também na superestrutura, a aparência não é apenas o ocultamento da essência, mas resulta imperiosamente da própria essência”. Reiteramos: na formação social do sujeito, o indivíduo a partir do qual este sujeito é formado, ao mesmo tempo que ideologiza também é ideologizado. E este processo também inclui uma dimensão de deformação.

A ideologia dispõe-se em comportamentos concretos para a vida prática, posto que, como vimos, a consciência é sempre “atividade sensível”, e não apenas “objeto sensível”. A partir desta compreensão, a questão põe-se ainda em maior complexidade: seja deformando ou não determinado conteúdo das relações sociais, à medida que é reconhecida e vivenciada como real, a ideologia não age simplesmente falseando a realidade para a consciência, na verdade, a

¹⁸ Cf. ADORNO, 1999, p. 78.

ideologia abrange sua própria falsidade à medida que afirma para o sujeito aqueles aspectos que reforçam a sua identidade e sua convicção com determinada ideia, discurso ou comportamento, ao mesmo que oculta e afasta seus corolários negativos – em outras palavras, o sujeito ideológico nega sumariamente tudo aquilo que representa a negação das suas convicções. Neste ponto, Eagleton esclarece a questão especificamente no tocante à realidade capitalista – ao mesmo tempo que também nos ajuda a compreender melhor os rumos teóricos de Marx após *A ideologia alemã*:

Se a realidade capitalista abrange sua própria falsidade, então essa falsidade deve, de certa maneira, ser real. E há efeitos ideológicos, como o fetichismo da mercadoria, que não são, de maneira nenhuma, irreais, por mais que possam envolver mistificação. Pode-se sentir, contudo, que, se *A ideologia alemã* corre o risco de relegar as formas ideológicas ao domínio da irrealidade, a obra posterior de Marx coloca-as desconfortavelmente muito perto da realidade (EAGLETON, 1997, p. 84-85).

Uma representação que não se traduz em comportamento concreto sob estas mediações entre revelação e ocultamento num grupo ou sociedade não tem capacidade de ser ideologia; pode ser falsa consciência ou delírio particular, mas nunca ideologia. A ideologia tem como característica concreta uma função social, como demonstra Lukács ao tratar “O problema da ideologia” na sua ontologia:

Antes de qualquer coisa: enquanto alguma ideia permanecer o produto do pensamento ou a alienação do pensamento de um indivíduo, por mais que seja dotada de valor ou de desvalor, ela não pode ser considerada como ideologia. Para que isso aconteça, é necessária uma função determinada com muita precisão, a qual Marx descreve de modo a fazer uma diferenciação precisa entre as revoluções das condições econômicas e “as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em suma, ideológicas, nas quais os homens se conscientizam desse conflito e o enfrentam até solucioná-lo” [aqui nas aspas Lukács cita Marx] (LUKÁCS, 2013, p. 464, grifo nosso).

Ironicamente, apesar da aversão de Marx e Engels ao debate hegeliano da autoconsciência (*Selbstbewusstsein*), como ponto crítico de chegada, a questão fundamental entre ideologia e ser consciente (*bewusste Sein*) estará na consciência de si – ou ainda, na formação desta – que inclui também deformação. A ideologia representa uma verdadeira blindagem no indivíduo com relação a uma suposta consciência crítica de si, pois o maior obstáculo e o mais intransponível é aquele que o sujeito não reage criticamente diante dele; e não reage criticamente porque não há distensão ou incômodo nas formas de vivenciar aquela realidade, posto que as contradições ocorrem ideologicamente “harmonizadas” na e pelas

próprias formas que o sujeito vivencia o conteúdo das relações sociais que constituem a sua própria experiência de vida em sociedade.

Conclusões

Como vimos, Marx demonstrou que seu interesse estava em partir sempre das mediações por meio das quais os seres humanos produzem e reproduzem as suas condições materiais de existência, para só então, passar à forma como essas relações concretas são assimiladas pela consciência humana, por meio da linguagem. Neste campo, sabemos que as relações sociais se realizam sendo ditas e elaboradas por meio de ideias e representações (leia-se: discursos e/ou práticas discursivas), seja no caso dos ideólogos alemães na crítica marxiana à filosofia alemã ou nos indivíduos em sociedade, de modo geral. Em outras palavras, Marx não deixou de reconhecer que o ser humano é também espírito, e que esse espírito se exterioriza como consciência prática (leia-se: a linguagem e suas formas de expressão), isto é, como discurso, como teoria, como cultura etc. Contudo, no seu itinerário intelectual, Marx voltou-se especificamente para a produção material, debate que o levou inevitavelmente à crítica da economia política.

Sob as operações da forma ideologia, a realidade parecerá traduzida e explicada de maneira autêntica para o sujeito imerso na experiência social, pois de fato “é autêntica” à medida que funciona e dá conta dos fatos que constituem o cotidiano, posto que fornece esquemas concretos de comportamento e ação, por meio de práticas discursivas legitimadas ideologicamente pelo seu grupo social. Contudo, isto não significa dizer que a ideologia fornece apenas representação ou percepção – nem muito menos, unilateralmente falsa representação –, é bem mais complexo, e assim ratificamos: a ideologia realiza-se nas formas como os indivíduos vivenciam o conteúdo das relações sociais que determinam a vida em sociedade, e por isto as formas sociais são também formas ideológicas, a exemplo da forma de valor (*Wertform*) ou da forma salário¹⁹, ou, ainda, da forma mercadoria, posto que o trabalho não produz apenas objetos materiais, mas sobretudo produz formas de vivenciar o conteúdo das relações sociais em seus diversos modos de sociabilidade. O pressuposto ontológico desta chave de leitura está no fato de que o trabalho não produz apenas valores de uso ou valor de troca, mas produz realidade em suas formas e conteúdos sociais que constituem a experiência da vida

¹⁹ Sobre a problemática entre ideologia e valor a partir de Marx, ver ARAÚJO, 2018a.

em sociedade. Este processo envolve contradições imanentes aos processos de subjetivação que se traduzem em atividade consciente objetiva (práxis), principalmente na vida política, campo por excelência das operações ideológicas.

É conclusivo que, sob o modo de ser humano, a consciência nunca é apenas percepção, mas sempre ação consciente objetiva (práxis). E se a ideologia não reproduz as contradições do real enquanto conteúdo para a consciência, mas também não unilateralmente apenas falseia essa mesma realidade em suas contradições imanentes, é porque, na verdade, carrega ela mesma em seus determinantes advindos da experiência social, uma contradição enquanto forma de mediação entre realidade e consciência para o indivíduo, na qual o real irá ser reproduzido de maneira prática por meio de uma unidade contraditória entre revelação e ocultamento. Esta unidade dialética se legitima socialmente por meio do conduto de passagem ideológico que simultaneamente revela e reforça aspectos positivos do real, ao mesmo tempo que oculta ou alivia seus corolários negativos. Assim, são geradas modalidades de consciência que se objetivam nas formas que os indivíduos (re)agem na vida em sociedade, de modo que este processo seja aliviado de qualquer tensão que possa advir de alguma tomada de consciência crítica de si (e para si) acerca das próprias contradições sociais.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W. **O fetichismo na música e a regressão da audição**. In: Adorno, Textos escolhidos. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Coleção Os Pensadores).

ARANTES, P. **Entrevista sobre a obra Sentimento da Dialética na experiência intelectual brasileira: Dialética e dualidade em Antonio Candido e Roberto Schwarz**. Disponível em: [http://www.afoiceomartelo.com.br/posfsa/Autores/Arantes,%20Paulo/\(Adoramos.Ler\)%20Paulo%20Arantes%20-%20Sobre%20a%20noção%20de%20ideologia%20\(Marx%20-%20Filosofia%20-%20Adorno\).pdf](http://www.afoiceomartelo.com.br/posfsa/Autores/Arantes,%20Paulo/(Adoramos.Ler)%20Paulo%20Arantes%20-%20Sobre%20a%20noção%20de%20ideologia%20(Marx%20-%20Filosofia%20-%20Adorno).pdf). Acesso em 03. jun. 2019.

ARANTES, P. **Sentimento da Dialética na experiência intelectual brasileira: Dialética e dualidade em Antonio Candido e Roberto Schwarz**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

ARAÚJO, W. P. **A estranha objetividade do valor: trabalho, ideologia e capital no pensamento de Marx**. In: *Revista Trilhas Filosóficas*. Caicó, UERN, ano 11, n. 3, Edição Especial, 2018a, p. 157-175 (Dossiê Bicentenário de Karl Marx). Disponível em: <http://periodicos.uern.br/index.php/trilhasfilosoficas/article/view/3545/1958>. Acesso em 03. jun. 2019.

ARAÚJO, W. P. **A ideologia na era digital: a imagem e os algoritmos como formas de dominação social**. In: *Revista Ethic@*, Florianópolis, v. 20, n. 2, ago. 2021, p. 461-488.

Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/82589>. Acesso em 24. fev. 2022.

ARAÚJO, W. P. **Introdução à leitura dos Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844: Marx leitor de Hegel**. In: *Problemata Revista Internacional de Filosofia*, v. 9, n. 1, 2018b, p. 224-244. Disponível em: <http://www.periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/38724/20156>. Acesso em 16. maio. 2019.

ARAÚJO, W. P. **Sociedade, Estado e política social: contribuição à crítica da alienação política**. In: *Revista Argumentum*, ano 3, n. 3, v. 1, jan./jun. 2011, p. 108-112. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/argumentum/article/view/549/1046>. Acesso em 17. mai. 2021.

EAGLETON, T. **Ideologia**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista: Editora Boitempo, 1997.

ENGELS, F.; MARX, K. **Cartas Filosóficas e outros escritos**. São Paulo: Grijalbo, 1977.

FEUERBACH, L. **A Essência do Cristianismo**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

FEUERBACH, L. **Das Wesen des Christentums**. Köln: Anaconda Verlag, 2014.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses; com a colaboração de Karl-Heinz Effen, e José Nogueira Machado. 5. ed. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista, Editora Universitária São Francisco, 2008.

KONDER, L. **Hegel: a razão quase enlouquecida**. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

INWOOD, M. **Dicionário Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

LARRAIN, J. **The concept of ideology**. London: Hutchinson University Library, 1984.

LEFEBVRE, H. **Sociologia de Marx**. Rio de Janeiro/São Paulo: Forense, 1968.

LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social, 1**. São Paulo: Boitempo, 2012.

LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social, 2**. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

LUKÁCS, G. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípio para uma ontologia hoje tornada possível**. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. 2. reimp. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

MARX, K. **Crítica à Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MORENO TONDA, D. **La crítica del joven Marx a Hegel. El Manuscrito de Kreuznach.** *Antítesis: Revista Iberoamericana de Estudios Hegelianos*, v. 1, n. 4, 2021, p. 111-138.
Disponível em: https://revistas.uam.es/antitesis/article/view/antitesis2021_1_004/13813
Acesso em 03. jun. 2022.

SINNERBRINK, R. **Hegelianismo.** Petrópolis: Vozes, 2017 (Sério Pensamento Moderno).