

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA – UFU
INSTITUTO DE FILOSOFIA

NÉLIO GONÇALVES

Gênese e desenvolvimento histórico-filosófico do conceito de
***Ideologia* em Marx e Engels**

UBERLÂNDIA – MG
2019

NÉLIO GONÇALVES

Gênese e desenvolvimento histórico-filosófico do conceito de
Ideologia em Marx e Engels.

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Coordenação do Curso
de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito à
obtenção do títulos de licenciatura e bacharel em filosofia

Área de concentração: Ética e Filosofia Política

Orientador: Professor. Dr. José Benedito de Almeida Junior.

Uberlândia-MG
2019

Gênese e desenvolvimento histórico-filosófico do conceito de *Ideologia*

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à
Coordenação do Curso de Graduação em
Filosofia da Universidade Federal de
Uberlândia, como parte dos requisitos para a
obtenção do título de Licenciado em Filosofia.
Área de concentração: Filosofia Política

Uberlândia, 12 de Junho de 2019.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Benedito de Almeida Jr.

(Orientador Universidade Federal de São Paulo USP e Universidade Federal de Uberlândia -
UFU)

Prof.^a Dr.^a Ivete Batista da Silva Almeida

(Instituto de História – Universidade Federal de Uberlândia – INHIS/UFU)

Prof.^a Ms. Luciana Xavier de Castro

(Escola de Educação Básica – Universidade Federal de Uberlândia – ESEBA/UFU)

À minha querida mãe, irmãos, amigos,
professores pelo estímulo, compreensão,
paciência para comigo em toda essa jornada.

AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal de Uberlândia e ao Departamento de Filosofia (IFILO) pela oportunidade de realizar este curso.

Ao CAFIL IFILO LAEFI, PIBID, amigos professores e demais, que estiveram presentes me incentivando e ajudando de diversos modos

À minha família, em especial, que me apoiou.

“A produção de ideias, de representações, da consciência, está, de início, diretamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, como a linguagem da vida real”
(MARX; ENGELS, 1987)

RESUMO

Esta pesquisa tem por objetivo compreender e explicar, em linhas gerais, o processo de desenvolvimento, histórico-filosófico, do conceito de Ideologia em Karl Marx (1818 – 1888) e Friedrich Engels (1820 – 1895) mais precisamente, a partir da obra *A Ideologia Alemã*. Desejamos compreender o que o faz ser um conceito tão caro ao marxismo e para a filosofia moderna, forte influência sobre o pensamento contemporâneo, evidenciando sua importância dentro do sistema capitalista. Queremos entender como a ideologia é articulada e utilizada na construção de discursos a partir da perspectiva dominante, sua função na obtenção de poder político e a manutenção deste sistema. Todavia, para explicitação de algumas causas, será preciso recuar até a Grécia e alguns de seus principais representantes filósofos: Parmênides, Platão, Aristóteles. Isto será decisivo para revelar as sérias implicações filosóficas na constituição de *ideologias*. Procuraremos entender que o idealismo transcendente de Platão, tanto quanto a teoria das quatro causas de Aristóteles, são dois caminhos pelos quais se desdobram processos que possibilitaram a permanência de um sistema de hierarquização, dominação por meio da alienação via concepções idealistas. Tais concepções são determinantes de uma realidade mistificada, cujos processos reais são ocultados em função de uma certa perspectiva de mundo estimulando uma consciência “invertida dessa própria realidade”, cujas causas, segundo Marx e Engels, emergem das relações de produção material e espiritual.

Palavras-chave: Ideologia. Marxismo. Materialismo Histórico. Dialética.

ABSTRACT

This article aims to understand and explain, in general terms, the development process, historical-philosophical, of the concept of Ideology in Karl Marx (1818 - 1888) and Friedrich Engels (1820 - 1895) more precisely, from the work *The German Ideology*. We wish to understand what makes it a concept so dear to Marxism and modern philosophy, strong influence on the contemporary thought, evidencing its importance within the capitalist system. We want to understand how ideology is articulated and used in the construction of discourses from the dominant perspective, its function in obtaining political power and the maintenance of this system. However, to explain some causes, some must go back to Greece and some of its principal philosophical representatives: Parmenides, Plato, Aristotle. This will be decisive to reveal the serious philosophical implications in the constitution of ideologies. We will try to understand that idealism transcendent of Plato, as well as the theory of the four causes of Aristotle, are two paths by which unfold processes which allowed the permanence of a system of hierarchization, domination through alienation through idealistic conceptions. Such conceptions are determinants of a mystified reality, whose real processes are hidden in function of certain perspective of the world stimulating an "inverted consciousness of this very reality," whose causes, according to Marx and Engels, emerge from the relations of material and spiritual production.

Keywords: Ideology, Marxism, Historical Materialism, Dialectic

SUMÁRIO

Introdução – Etimologia do conceito de <i>Eidos</i> e <i>Logos</i> -----	10
Definição de <i>Eidos</i> -----	10
Definição de <i>Logos</i> -----	13
 Capítulo 1 – A ideia na história da filosofia: de Parmênides à Aristóteles -----	16
1.1 - Parmênides e a concepção de eidos, realidade e pensamento -----	16
1.2 - Platão e a concepção de eidos, de realidade e as formas universais-----	21
1.3 - Aristóteles e a concepção de eidos, de movimento grego, as quatro causas e suas implicações com a concepção moderna de ideologia. -----	24
 Capítulo 2 –Filosofia, ciência moderna e conceito de ideologia -----	28
2.1- As implicações filosóficas e científicas da modernidade no conceito de ideologia-----	28
2.2 - Destutt de Tracy – formulador da primeira concepção de Ideologia -----	32
2.3 - Hegel e o idealismo absoluto. -----	34
2.4 - Hegel e seu Método Dialético– -----	36
 Capítulo 3 – Acepção moderna do conceito de ideologia e seu desenvolvimento em Marx e Engels -----	39
3.1 - A construção de uma concepção de ideologia em consonância com o Materialismo Histórico Dialético-----	39
3.2 - Relações de produção como base da ideologia -----	41
3.3 - A Ideologia sob análise de estudiosos e suas três fases de desenvolvimento -----	43
3.4 - Relação do homem e natureza gerando a própria história. -----	48
 Considerações finais -----	56
 Referências bibliográficas -----	59

Introdução

Etimologia dos conceitos de *Eidos* e *Logos*

Neste capítulo investigaremos gênese do o conceito de Ideologia, evidenciando a sua origem, significado e processo de desenvolvimento ao longo da história da filosofia. Retomar sua evolução histórica é primordial para entender por que, apesar de ter assumido variações de significados, essa concepção somente, seria definida na Modernidade, no início do século XIX. Interessa-nos saber o que, na língua francesa, se expressa como *idéologie* e cuja constituição origina-se da aglutinação de duas palavras - *Idea* e *Logos* – que são oriundas de concepções filosóficas grega antiga adquirindo uma diversidade de significado distintos ao longo da história da filosofia e da tradição metafísica. E, mais ainda, do sentido que Karl Marx (Tréveris, 5 de maio de 1818 - Londres, 14 março de 1883) empregará ao termo conferindo-lhe uma função original e crítica. A questão primordial para Marx e Engels era a formulação de um método de análise, cujo objetivo era investigar e analisar os processos constitutivos da história permeados por estruturas conceituais de caráter idealista que, ao cindir as ideias da própria realidade, fizeram surgir formas de pensamento que asseguram uma determinada visão de mundo. Haja vista, que o idealismo acabou por legitimar e assegurar todo um processo de dominação. Desta forma, constituiu-se uma nova visão e definição conceitual da história e, para compreendê-la, reformularam o conceito de *ideologia* no processo de elaboração do método. Embora o conceito tenha surgido no período Moderno, seus elementos constitutivos tiveram origem na filosofia pré-socrática, especialmente com Parmênides, cujas concepções dos primeiros teóricos exerceram influências determinantes sobre Sócrates, Platão, Aristóteles, assim como em filósofos da Modernidade e da Contemporaneidade e de suas respectivas correntes filosóficas. Nesse sentido, a investigação sobre o conceito aponta, imediatamente, para dois outros conceitos primários: *Idea* e *Logos*.

Definição de *Eidos* (εἶδος).

A definição do termo *eidos* diz respeito, primeiramente, ao seu caráter polissêmico que, em sentido geral, nos conduz ao seu intrincado conteúdo e nos remete ao problema

intrinsecamente contido nele. Etimologicamente, o termo, na concepção geral da cultura grega, sofre algumas alterações adquirindo variações de significados que, a princípio, não se relacionam à terminologias técnicas. Em geral, o que se percebe é que na fase de elaboração das doutrinas filosóficas pré-socráticas dispensava-se essas modalidades técnicas empregando, por outro lado, o termo, forma. Este termo, por sua vez, aparece antes desse tipo de linguagem técnica, à medida que esta linguagem adquire outras significações, relacionando-se, com maior destaque, à *visão*, ou, de outro modo, como aspecto das coisas vistas. Mais especificamente, a investigação etimológica nos remete ao termo grego *eidos*, que se traduz-se por *idéia*. Tanto o primeiro, quanto o segundo estão relacionado ao ato de *ver*. O que se pode observar é o fato do termo *eidos* ser afirmado em escritos, que remontam à uma fase de relevância histórica e bastante específica como fundamento da formação da cultura grega envolvendo toda a fase homérica. O conceito implica também uma relação complexa, de apreensão difícil entre termos, pois envolve o a palavra grego *μορφή* (*morphē*), distante historicamente, traduzido por forma como delimitação exterior de um determinado corpo, cuja procedência não é muito clara. Haja vista, que a existência de uma variedade de terminologias gregas mencionadas dentre as quais abrangem o termo *fenômeno* (*φαινόμενα* - *phainomena*), cuja significação aponta para algo que *se manifesta à primeira vista*, exteriormente, ou seja, trata-se das aparências, remetendo ao termo originário *φαίνω* (*phainō*)¹, que significa: revelar, declarar, brilho de significação similar, *eidos*.

Numa definição geral atribuída ao conceito de *eidos* (*εἶδος*), fornecida pelo Dicionário Ferrater Mora (1996, 201), tratar-se de um termo, para o qual fora utilizado em um sentido mais estritamente técnico, por uma variedade de pensadores, entre eles, Platão e Aristóteles. Segundo Mora, o seu significado poder ser substituído por determinados termos, tais como; forma, essência, ideia, entretanto, deve-se, além disso, contar entre as significações, o que ele aponta como sendo uma certa noção de aspecto, que se traduz igualmente por *espécies* (*species*): “(...) a noção de aspectos (*Species*) que uma realidade oferece quando é vista (...)” (MORA, 1996, p.201). Por isso mesmo, refere a certos aspectos, os quais, por sua vez, estão relacionados à um certo tipo de aparência visível, um modo de ver aquilo que se oferece; uma forma de ver e captar os fenômenos.

¹ - * *†Φαί.νω* (*φην*): significa: revelar, declarar, denunciar.

**Brillus* – Do Latim *brillus* “qualidade daquilo que emite luz ou dá reflexos”.desviando do Grego *beryllos*, o nome de uma pedra que devolveia intensamente a luz.. / (Aurélio: do lat. Beryllu < grego: béryllos.)

Pode-se dizer que se trata de uma relação inerente com a realidade, como ele nos dirá em seguida, afirmando que, “Deste ponto de vista, o *eidōs* é o tipo de realidade a que pertence (...), o tipo de realidade que algo é, é visível, ou supõe-se que é apreensível por meio de alguma operação intelectual, o *eidōs* é entendido igualmente como a ideia da realidade (...)” (MORA, 1996, p.201). Aqui nos deparamos com outro intrincado problema de cunho etimológico, conceitual, epistemológico do termo.

A utilização da concepção de *eidōs* e de *logos* priorizará neste estudo aquelas definidas por Parmênides, Platão e Aristóteles, de modo mais técnico. Importante ressaltar que, ainda que se possa expressar o *eidōs* por meio de concepções como *ideia*, *essência*, *forma*, a concepção de aspecto (*species*) que nos é apresentado através de uma determinada realidade quando a observamos. Nessa realidade o *eidōs* se estabelece, como tal. Desta forma, podemos então dizer que o *eidōs* é, pois, um determinado modo de realidade na qual se constitui e da qual faz parte; de outro modo, trata-se de dizer que ele é algo, uma certa coisa. Isso porque a forma de realidade em que determinada coisa é, é visível, que pode ser percebida, assimilada, ou por outro lado, se imagina que essa determinada coisa possa, assim, ser captada, à medida que se opera com determinada faculdade intelectual. Em virtude disso, o *eidōs* passa a ser compreendido como uma espécie única intuível dentre uma multiplicidade de objetos, no sentido platônico-aristotélico, pertencente à realidade. Em outras palavras, o *eidōs* não deve ser outra coisa senão, a ideia da própria realidade enquanto tal.

Sendo assim, podemos entender então o *eidōs*, por sua vez, na sua condição como aparência, um aspecto, cuja especificidade indispensável, tende a apresentar, por isso, um duplo aspecto, distinto, todavia, não menos relevante: o primeiro que diz respeito ao real, enquanto o segundo implica o de apreensão; inteligibilidade e o conceitual, etc. da realidade. Mas, como se constitui a conceptualização do *eidōs*? Isso ocorre à medida que se estabelece a unificação de ambos aspectos, constitui-se, desse modo, essa *espécie* única intuível na multiplicidade, ou seja, a ideia relativa ao *eidōs*, na condição de uma natureza que é e se constitui, concomitante e necessariamente, um conceito.

Pode-se dizer também o *eidōs* constitui-se em uma dupla forma de expressão, simultânea, manifestando-se como uma coisa dotada de realidade, assim como uma coisa também dotada de caráter conceitual (constitui-se de um tipo objetivo e também um tipo formal). Desse modo, percebe-se a existência de uma variedade de formas, por meio das quais é possível explicar a concepção desse *eidōs*. O que se pode afirmar é que, tanto Platão quanto Aristóteles, tornaram-se representantes, dentre outros, dessas concepções,

visto que, o que os distinguem, está relacionado ao modo como explicam o conceito e também está relacionado ao processo como cada qual compreende, ontológica e epistemologicamente, a relação realidade e pensamento. Em outras palavras, isso ocorre por meio do processo que estabelece uma determinada separação e afastamento do *eidos* em relação àqueles que tomam parte nele. Através do processo de separabilidade, realizado por Platão, o *eidos* e indivíduos situam-se em campos distintos, ao passo que, em Aristóteles, o processo entre *eidos* e aqueles nos quais esse *eidos* se realiza ocorre de forma simultânea, constituindo-se em um campo de *imanência*, necessariamente. Desse modo, efetiva-se um instante peculiar, muito específico. Trata-se de uma concepção (imanente ou não) de uma dada realidade ou, sucintamente, o instante que compõe uma determinada realidade. Refere-se, pois, àquilo que podemos denominar como *ente*, cuja natureza é, seguramente, intelectiva.

Definição de *Logos* ²(*λόγος*).

Por outro lado, é necessário também investigar o segundo termo, que é parte fundamental do conceito ideologia; o termo *Logos* (*λόγος*) ³. A definição de *logos* (*λόγος*)

² Diante de novas formas de se perceber a realidade, Heráclito (Éfeso, aproximadamente 535 a.C. - 475 a.C. considerado o pai, da dialética), para o qual é atribuído, segundo o Abbagnano (2007), a elaboração conceitual do termo *logos*, fruto de uma concepção dinâmica relacionada ao ato de pensar a natureza na sua totalidade, definindo esse *logos* como um certo tipo de racionalidade que se constitui como um modo de governo, uma lei cósmica, cuja finalidade é estabelecer, na multiplicidade, uma ordenação. A maneira como ele compreende essa razão em relação a natureza, fica explícita no modo como ele a constitui e a define, por meio de seu dinamismo, ou seja, trata-se, do que se pode denominar, de um dinamismo da razão na maneira como o *logos* capta, compreende e determina sobre essa natureza mesma.

³ “*LOGOS* (grg. *λόγος*; lat. *verbum*). Trata-se, pois de um conceito que se difundiu e adquiriu uma diversidade de significações históricas associando, constituindo e fundamentando doutrinas. Sobre as significações a respeito do conceito de *Logos*. Reale (1995, p.154) nos afirma que, dentro da concepção grega, ele assume um dimensão bastante ampla de significados, as quais adquirem uma diversificação de acordo com as correntes de pensamento que fizeram ou fazem seu uso. Todavia, a correspondência de significações equivalentes em idiomas da atualidade, pode se dizer que em qualquer delas, não há equivalência, como tal. Todavia, alguns significados nos são fornecidos, uma vez que eles podem indicar essencialmente, conforme Reale (Idem); “o que é expressão da razão e de racionalidade (da palavra, ao discurso, ao pensamento, ao raciocínio, à relação e à proporção numérica, à definição e assim por diante”. Reale também diz que a utilização de termo, o qual adquiriu o sentido de caráter técnico, tem em Heráclito (I, 75ss; 70ss)” seu surgimento, constituindo, a partir disso, o que se denominou como *doutrina do logos*. Entretanto, ainda não fora atribuído um caráter examinador, essencialmente especulativo, o que ocorrera somente com o surgimento do Pórtico. A rigor, o que se percebe é que no pensamento de Filon também é possível, segundo ele, encontrar o conceito, que acabara por se constituiu como um de seus sustentáculos. *Nesse sentido, pode-se afirmar que trata-se, com efeito, de um conceito relevante, à medida que foi possível fundamentar uma doutrina do *Lógos*, conferindo-lhe destaque ao seu conjunto de textos definidos como *Corpus Hermicum*. Para além destes, também consta em Plotino, cuja acepção adquire um caráter inovador adquirindo, no cristianismo, uma significação importante.

Vale ressaltar a relevante significação assumida pelo conceito no interior da Escola Estoica, sendo identificado como ser divino, à medida que também assume um caráter ontológico, ético e se identifica com a verdade na lógica, conforme Reale (Ibd.) “Na filosofia estoica o *Lógos* é o fogo artífice, razão seminal de todas as coisas, força que produz e governa, Deus, e portanto é *Heimarméne* e *Pronóia*. (...), o *Logos* estoico não só tem relevância ontológica, mas também ética onde desempenha o papel de princípio normativo, e na lógica onde desempenha o princípio de verdade (III, 273ss)”. Assume, entretanto, um caráter religioso no Pensamento de Filon de Alexandria, segundo Reale (Ibd) “Em Filon de Alexandria, o *Logos* carrega-se de significados religiosos e teológicos de origem bíblica embora

implica compreender, antes, o vocábulo cuja raiz está relacionada ao verbo grego *logein*, e cuja significação, habitualmente, pode ser traduzida por pelos verbos enunciar ou mesmo afirmar. A rigor, o que se pode afirmar do *logos* é o fato dele assumir estas significações, tanto de enunciado quanto de afirmação. Nesse sentido, a demonstração de um *logos* ou relato, como descrição de uma coisa qualquer torna-o inteligível, claro, possibilitando compreender o que o fundamenta. Porquanto, razão, racionalidade, raciocínio, argumentação e evidência são, com efeito, o conjunto de significações atribuídos ao *logos*, que também encerra um difícil problema conceitual-filosófico-histórico.

Para uma melhor compreensão, retoma-se, pois, a história, em específico, a história grega, a qual concebe o mundo como sendo uma totalidade que não fora criada, sem princípio e sem fim, existindo desde sempre. Podemos situar essa concepção em duas fases; uma na qual os mitos constituíam-se como fontes de explicação de todos os aspectos e/ou acontecimentos passíveis de observação da *fisis*, ao passo que a outra, transfere-se toda possibilidade de explicação para a razão, como capacidade humana de investigar, inquirir acerca dos acontecimentos e formular teorias. Nota-se, pois, que o processo de transição, da primeira fase para a segunda, implica um algo de relevância, pois é por meio desse processo que podemos adentrar e decifrar certos problemas conceituais históricos. À medida em que se estabeleceu, no mundo grego, essa transição e que foi possível o rompimento com as explicações mitológicas à respeito dos fenômenos da realidade. Desse modo, a razão adquiriu primazia e autonomia transformando o cosmos, a realidade sensível e inteligível, em objeto de investigação. Constituiu-se, assim, uma concepção de mundo sistemática, racional, uma nova forma de perceber a realidade,

mantendo também algumas valências de especulação grega (...) Filon (...) distinguir três aspectos de Logos: a) um logos junto a Deus (...) intelecto divino; b) um *Logos mediador*, causa exemplar e eficiente do mundo e c) um Logos imanente (...) vínculo que mantém unida a realidade (...)”. De acordo como Reale, no período de transformações ocorrido no interior da doutrina de Filon, tinha implicação direta com a “clássica teoria das Ideias”, a qual estava sujeita às novas determinações que deveriam vir da inovação conceitual do *Lógos* (IV, 253ss).

Importa notar as variações de significados que apresentam mesmo dentro do Cristianismo, como no caso do hermetismo, o qual considera a Segunda Pessoa da Trindade intrinsecamente relacionado ao que se designa “segundo-gerado” que figura na Inteligência do deus platônico, o Demiurgo, situando-o como *Lógos*, que ele partilha a mesma essência, mesma a natureza do Pai. Pressupõe-se tratar-se de uma definição que possui influência do pensamento de filoniano, conforme Reale (Idem, p.155): No hermetismo, o *Logos* (provavelmente por influxo de Filo) designa o Filho de Deus, consubstancial com relação ao segundo-gerado que é o Intelecto demiurgo (IV, 382)”. Por um outro viés, temos Plotino, que procura aproximá-lo ao seu significado original grego, cuja definição recai numa “força racional” criadora, intrínseca à alma, que faz surgir o cosmos como apresenta ainda Reale (Ibd.) “Em Plotino designa fundamentalmente a *força racional que está na alma*, da qual e segundo a qual são constituído todas as coisa e todo cosmo físico (...) não hesita em dizer que tudo é *Logos* (...)”. Por fim, a doutrina cristã, propriamente dita, da qual o hermetismo se aproxima mais, cujas variações são sutis, trata-se pois, de *Jesus Cristo*, ainda segundo Reale (Ibd.): “Na doutrina cristã, *Lógos* significa o Filho de Deus, o Verbo feito carne, o próprio Cristo. (...)”.

Como se nota, a diversificação conceitual fora ampliada, es sua complexidade e densidade tornou-se muito peculiar de cada doutrina ou filosofia.

visto que o intelecto passa a compreender o mundo de forma conceitual, ao passo que os sentidos o percebem na sua multiplicidade, ausência de ordenação.

Requer cautela compreender a distinção existente entre duas concepções de *logos*, de forma a não confundi-las, transferindo, equivocadamente, a função de uma à outra. Essa distinção diz respeito, propriamente, à um *logos* que, por um lado, implica em um tipo de razão que tem a função de instaurar ordenação à realidade, enquanto que por outro, diz respeito à linguagem e à forma como os indivíduos pensam racionalmente. Estabeleceu-se, assim, um modo, por meio do qual seria possível manifestar essa forma racional da natureza. Porquanto, essa definição de *logos* está intimamente relacionado à linguagem que se trata de uma causa primária do pensamento racional ou mesmo de uma causa primária de forma inteligível em relação ao mundo.

CAPÍTULO 1

A Ideia na história da Filosofia: de Parmênides a Aristóteles.

1.1 - Parmênides e a concepção de *eidos*, realidade e pensamento

A concepção grega, tanto do conceito de *Eidos* quanto do conceito *Logos*, didaticamente, se mostram separadas, cada qual com suas significações, *epistemes* próprias, todavia, articulam-se de forma a estabelecer e fundamentar uma concepção de mundo, de realidade, a qual possibilitou Parmênides (Eleia, Grécia, 530 a.C. – 460 a. C) elaborar seu método, sistematizando seu pensamento e formulando sua própria ontologia. Trata-se de uma investigação que visava expor um problema inerente ao mundo sensível, procurando fornecer os fundamentes para investigar a relação complexa entre realidade e pensamento. Desta forma, estabelecia-se uma determinada concepção de realidade como totalidade absoluta. Entretanto, para que haja uma compreensão dessa concepção de totalidade absoluta deve-se, antes, pensar a relação existente entre dois princípios oriundos de duas formas perceber mundo, radicalmente, opostas; identidade e contradição. São princípios que explicam uma relação complexa e de difícil apreensão.

Haja vista, que todas as coisas que foram explicitadas e certificadas historicamente, acerca do pensamento de Parmênides, de forma conclusiva, à medida que ele estabeleceu um método próprio, este adquiriu um caráter muito específico e fora muito utilizada na estruturação de correntes filosóficas do ocidente. Trata-se, de uma concepção filosófica de caráter idealista que tem em vista destacar ideia. Porquanto, uma vez que a *ideia* se torna o ponto de partida, o real se constitui, ou seja, a *ideia* torna-se condição para a existência do realidade, Para tanto, constitui-se uma concepção formalista, cuja origem, torna-se outro modo de denominar a postura filosófica idealista, visto que o termo, *forma*, adquire o mesmo nível de significação que o conceito de ideia (*eidos*). Nesse sentido, o que se pode constatar é que, a faculdade intelectiva ou razão, pode elaborar tanto a concepção de *forma* quanto de *ideia*, o que pode ocorrer de modo completo, perfeito, sem abrir possibilidade para surgir contradição: o quente é quente e frio é frio, ou seja, expressando de forma comum: pão é pão, carne é carne. Trata-se, pois, de duas coisas distintas, impossíveis de se equivocar quanto ao que é característico de

uma e o que é característica de outra. Nossa faculdade racional de pensar irá sempre estabelecer uma distinção entre ambos alimentos, entretanto, essa operação separativa, a qual jamais poderá ser realizada, nem pela atividade de mastigação e, tampouco, pelo aparelho digestivo.

Com isso, abre caminho para se pensar o fato de que, aqueles que admitem o modo de pensar idealista/formalista parmenidiano, acabam por estabelecer, como norma para compreender e explicar o existente, o real, a forma idealista. Em outras palavras, é essa *forma idealista* que torna-se chave de investigação e interpretação da realidade, o que significa o surgimento de um pensamento formal em detrimento e exclusão de uma possível contradição. Estabelece-se, pois, o Princípio de Identidade, no qual A é A e não pode ser não-A; o branco é branco e não pode ser não-branco. O que ocorre é que, o branco e o não-branco, lados opostos que se encontram, em certo sentido, inseridos em uma relação de dependência recíproca, estabelecendo um vínculo determinante. Com efeito, o que se pode inferir disso, é a afirmação de que; o Princípio de não-contradição ou de Identidade atua, conjuntamente, como determinante da lógica do pensamento formal, constituindo-se como norma pela qual se pode bem conduzir o pensamento. Conclui-se que a contradição torna-se, por isso, sinônimo de falsidade de um pensamento que não esteja determinado pelo princípio de não-contradição. Desse modo, a filosofia parmenidiana, que instituiu o *Ser*, estabelecia sua base no *Princípio de não-contradição*.

Não menos importante, entretanto, é ressaltar o fato da *metafísica* ser decorrente da doutrina eleática, o que implica que ela seja um modo pelo qual se utiliza para investigar, analisar e apreender os fenômenos que se manifestam e compõem a realidade. Nesse sentido, todos seus princípios e fundamentos estão postos no Princípio de Identidade ou Princípio de não-contradição. O que se percebe, todavia, é que, à medida em que Parmênides operava com sua doutrina filosófica, estabelecendo uma *ontologia* acerca do *Ser*, Heráclito (Éfeso - Jônia, 540 a.C. - 470 a. C), considerado pai da *Dialética*, exercia sua doutrina acerca do *devir* (lat. *devenire*, chegar), do movimento.

A medida em que Parmênides foca no caráter indenitário, como constitutivo conceitual do termo, procura justapô-lo, ou melhor, emprega-lo ao real, com intuito de imprimir-lhe uma forma, ao passo que Heráclito, por outro lado, se detém no caráter o *múltiplice*, variável, da qual decorre, conseqüentemente, os contrários e a negação no interior da realidade, direcionando, por isso, sua reflexão e investigação para contradição dos fenômenos. Portanto, o que se percebe é o fato do *Logos* não poder dispensar essa

negação oriunda dos contrários e, por isso, deve-se tomá-la como objeto de investigação rigorosa.

Nota-se, portanto, que a realidade passou a ser um problema com o emergir da razão, pois, por meio dela, o problema do *Ser* foi inserido e efetivado tornando-se, por conseguinte, um problema ontológico. Trata-se de uma questão inerente à própria estrutura dessa realidade, com qual também Parmênides se deparou, estabelecendo uma concepção de *Logos*, como sendo uma unidade entre Ser, pensar e linguagem, procurando, por meio dela, dar conta de tal questão. A unidade de Ser e pensar, constitutivo do *logos* parmenidiano, que implica um *logos* divino, um ser divino, o qual realiza essa comunicação e possibilita conhecer o caminho verdadeiro. É ele quem determina, estabelece leis e apenas ele pode e deve, necessariamente, fazer as afirmações acerca do *Ser* e, por outro lado, somente a ele, também, cabe estabelecer uma negação acerca do *não-Ser*. De forma oposta, os sentidos tendem a atestar o *devir*, as mudanças que fazem surgir e desaparecer, pois, o *Ser* se estabelece simultaneamente junto ao *não-Ser*.

Se por um lado, a concepção heraclitiana implica uma razão dinâmica sobre a natureza, por outro, a concepção de *logos* parmenidiano se dá por meio unificação de pensamento e realidade ou verdade e realidade, imobilidade, e que não se trata de duas coisas separadas, pois se assim fosse, nenhuma seria. Ser e pensar devem, necessariamente, ser um, para Parmênides; “[...] pois o mesmo é pensar e ser” (SANTOS, 2002, p.15). Ora, trata-se de uma concepção da qual decorre a ideia de uma razão que compreende, em si, uma *fisis* determinando-a e constituindo a ideia de uno, do esférico, do imobilismo absoluto. Platão, diga-se de passagem, irá compartilhar, de forma favorável à concepção do *Uno*, sem contudo aderir à concepção de um imobilismo absoluto defendido por Parmênides, pois tratar-se-ia de uma racionalidade ausente de qualquer dinamismo, visto que qualquer forma de sensação de movimento sensível não passaria de equivoco, engano dos sentidos. Porquanto, a concepção de imobilismo, de unidade, possibilitou unificar e ajustar pensamento e realidade sob as mesmas leis, as leis do *logos*.

Adentrar o pensamento de Parmênides, situado no interior das concepções gregas tradicionais, é substancial para compreender tal questão, com a qual ele se deparara. Problema que está situado na realidade é o problema do *devir*. O fato desse filósofo conceber um mundo-não-criado é fundamental para elaborar suas teses e dizer que nada pode vir do nada, o que implica na afirmação de que o Ser é e não pode não-ser,

ao passo que o não-Ser não é e não pode Ser. Trata-se do estabelecimento de uma razão, a qual se torna absoluta e que tudo determina. Para ele, os sentidos percebem uma multiplicidade em desordem, que compõe a realidade, todavia, agora será o pensamento quem determinará em qual esfera se encontra a verdade, se na do não-Ser ou do Ser. Ser e o Pensar devem se ajustar sob as mesmas leis, visto que, abstrair do movimento, foi a forma encontrada por ele para identificar a verdade na realidade.

A concepção histórica de *eidos* (ideia), pressuposta em Parmênides, irá fundamentar a elaboração da concepção de *eidos* em Platão, uma vez que esteja vinculada à concepção de *logos*. Nesse sentido, para compreender o longo processo histórico que possibilitou, do conceito, o surgimento da *ideologia*, é necessário ter claro que houve uma cisão radical, operada pelo pré-socrático, com concepções gregas tradicionais (mitologias), que permitiu uma nova forma de filosofia, uma *ontologia* do *Ser* que se relaciona à uma determinada *cosmologia*:

Parmênides (...) Sustenta uma nova tese (...) que passará a distinguir e caracterizar uma área do saber: a filosofia. Ela reside na constatação de saber, antes de estar no conhecimento das coisas, se achar naquilo que o constitui como saber (...) Parmênides faz assentar esse critério de validação na capacidade para a definição: 1) do objetivo do saber; e 2) da exposição do método que considera adequado e lhe é próprio. Essa inovação formal implica como consequência material a ‘superação’, ou a mera subsunção (integração) da problemática própria da cosmologia e pela ontologia (...). A inovação de Parmênides reside no modo como a reflexão vai separar essas duas questões uma da outra. Aceitando a ordem como fato”, desinteressa-se de sua origem para se concentrar no saber. Ou seja, em vez de perguntar qual é a origem do cosmo e de responder ‘é a água’, ou ‘o ar’ ou ‘os contrários’, opta por se concentrar na natureza própria do saber, que demonstra ser indissociável do Ser. É assim que a ontologia se sobrepõe à cosmologia (SANTOS, J.T., 2002, p.61)

Trata-se, pois, de uma nova concepção de mundo, de pensamento que fora inaugurada por Parmênides, à medida outorgava atribui maior importância à razão, ao pensamento em detrimento do mundo sensível. Ou seja, ao introduzir uma novidade formal, que implica na superação de uma problemática entre cosmologia e ontologia, que se dá partir de uma rigorosa reflexão, faz com que sua concepção de mundo fosse fundamentada, agora, por uma ontologia e não mais por uma cosmologia, pois o que lhe possibilitou isso foi um redirecionamento da investigação, que agora se detém na natureza do saber unida ao Ser, e não mais da origem desse cosmo. Desta forma, estabelece-se o a esfera do Ser ao passo, que tudo que pressupõe movimento, toda sensação, como sendo da esfera do não-ser. Como, então, alcançar a verdade utilizando um método de

investigação que é fonte de todos os enganos? Para Parmênides é impossível alcançar uma verdade (*alétheia*) quando se estabelece um caminho incerto, o caminho das opiniões (*doxa*), dos erros, haja vista que esses são os dois caminhos apontados em seu poema *Sobre a natureza e sua permanência*; afirma:

(...) os únicos caminhos de investigação que há para pensar: um que é, que não é para não ser, é caminho da confiança (...) o outro que não-é, que tem de não-ser, este te indico ser caminho em tudo ignoto (...) pois o mesmo é pensar e Ser (SANTOS, J.T., 2002, p.14-15)

Compreende-se, nesse processo, a existência de um caminho, no qual o que é, é e não-pode-não-ser, ao passo que, aquele que não-é, é necessário, que não-possa-Ser. Seguramente, seu pensamento se efetivou por meio de um discurso de caráter *ontológico*. que assegura uma concepção de mundo imóvel, uno, como fora dito, que se afirma pelo diálogo; “(.) Parmênides: o uno será, portanto, ilimitado, visto não ter princípio, nem fim. -Aristóteles: É ilimitado. – Parmênides: Consequentemente, não terá figura, pois não é recto nem redondo (...)” (PLATÃO, 1989, p.37) ⁴. Haja vista que pode-se sintetizar seu pensamento e a forma como ele se expressa por meio das seguintes princípios: O *Ser* é uno e imóvel; a realidade sensível é ilusão; O *Ser* deve, necessariamente, ser uma unidade absoluta, imutável, permatente, que não seja gerado, mas eterno; as imagens retidas pela visão são aparências, ilusões, enganosas; o que é *Essência* de todas as coisas é imutável, infinita. Nessa direção, o fato de denominar o par de opostos; *Ser* e não-*Ser* é apenas apenas outro modo que procura estabelecer uma relação de contrários, daquilo que compreende por positivo em oposição ao negativo. Haja vista, que este último se torna apenas negação do primeiro, uma negação de contrários (*dialética*), já que ambos não mudam, não esboçam movimento: -“Parmênides: Portanto, o *uno* não muda de lugar indo a qualquer parte, nem atingindo qualquer coisa, nem girando sobre si mesmo, nem tão-pouco sofre qualquer alteração (...) O *uno* não tem, portanto, nenhum movimento. É absolutamente imóvel”. (PLATÃO, 1989, p.42).

Por isso, é impossível haver em Parmênides um *vir-a-ser*, uma vez que a mudança, o movimento, não passam de enganos sensoriais, o que explica que só possa haver o *Ser* e seu oposto, o não-*Ser*. É em razão disso, que a *metafísica* difundida no ocidente, encontra seus princípios no pensamento deste pré-socrático, que mostra a negação do não-*Ser* pelo *Ser*, implicando na união *Ser* e *Pensar*, constituintes do *Logos*

⁴ Trata-se de um *Diálogo* de Platão, intitulado – *Platão ou das ideias* (Ed. Inquérito, 1989) no qual um dos personagens também se denominava *Aristóteles*, anterior ao estagirita.

parmenidiano, como fora dito. Por conseguinte, o que há é uma totalidade obtida pelo estabelecimento de uma relação necessária entre verdade e realidade, em que a verdade compreende a realidade e esta aquela: “Verdade e ‘realidade’ são, portanto, uma e a mesma. É por isso que são saber. Mas então, se assim é, também o saber será isso mesmo: realidade e verdade – duas coisas iguais uma terceira são iguais entre si” (SANTOS, J.T., 2002, p.64)

1.2 - Platão e a concepção de *eidos*, realidade e as formas universais.

A medida que a história avançou, adquiriu novos desdobramentos na forma de conceber e sistematizar a *ideia*. Foi assim que a filosofia parmenidiana encontrou, no pensamento de Platão (Atenas – 428/427 a.C.– 348/347 a. C.), um lugar de relevância e, desse modo, exerceu nele forte influência sobre sua filosofia, porque corroborou com o legado deste e também dos pré-socráticos, ao sistematizar os pressupostos de sua teoria. O propósito desse processo é explicado em Abbagnano (2007, p. 360 e 608) que ao abordar a conceituação do termo ideia (*eidos*) e suas variações de linguagem menciona a respeito de dois tipos de significados distintos. “1º como uma espécie única intuível numa multiplicidade de objetos; 2ª como um objeto qualquer do pensamento humano, ou seja como representação em geral” (ABBAGNANO, 2007, p. 608). O que se pode compreender, ainda, na primeira significação é sua definição de unidade visível na multiplicidade, que possui, por assim dizer, uma especificidade distintiva no tocante ao seu caráter múltiplice, visto que é compreendido no aspecto de essência ou substância daquilo que se define como múltiplice, ou seja, que se manifesta de várias formas, considerando o caráter ideal ou o que se pode dizer, no sentido de modelo. Esta concepção compreende a visão de Platão, visto que no diálogo – *Parmênides* - considera o próprio Sócrates como responsável pelo conceito de *ideia*, ao adquirir a significação da unidade visível na multiplicidade dos objetos, o que implica, nesse sentido, sua espécie (*eidos*).

Giovanni Reale (1995, p. 85), em vista disso, explica que na concepção platônica, o conceito de *εἶδος* (*eidos*), diferente da concepção pré-socrática, assume uma forma técnica de uso. Para tanto, adquire uma significação sinônima do termo *ἰδέα* (*ideia*) tornando-se, por isso, expresso um significado, o qual pode ser entendido como resultado necessário, que decorre, porquanto, da forma platônica de investigação, a *Segunda navegação*, que diz respeito ao que fora denominado por forma inteligível. Porquanto, o

que se percebe é que, em Platão, essa questão fica expressa no que fora definido por *Teoria das Ideias* ou *das Formas*, os Universais. Nesse sentido, a concepção platônica nos diz a respeito do conhecimento dos objetos, dos corpos, tal qual eles o são, um conhecimento que ocorre apenas mediante uma aproximação deles. A rigor, isso implica em uma certificação desses objetos e requer, para tanto, uma observação atenta dos aspectos vistos, das linhas que os delimitam e definem sua forma externa, seus contornos estabelecendo, assim, em termos platônicos, o *eidos* como a representação mental, a ideia separada. Observar e acompanhar as ideias dos objetos trata-se de um processo, no qual também deve, por consequência, acompanhar também a linha que delimita tal objeto ou, conforme Schuback: "(1) Esse limite não vem do ver da nossa visão, mas do dar-se a ver das coisas e, mais, do já ter visto na medida em que já vigoramos em tudo que se dá a ver, retraindo-se e velando-se. É esse o vigorar da verdade ou seja, *a-letheia* (...)" (SCHUBACK, 1999, p172). Trata-se de uma ação que Platão entende que vigora e intensifica essa verdade, pois é desse modo que ele observa os fenômenos, os objetos, o que lhe permite dizer que é por meio desse processo, que temos *ideias* e isso favorece sistematizar sua concepção de mundo, o *Mundo das Formas*.

Em todo caso, Platão desenvolveu um modelo filosófico a partir de princípios que estão relacionados à *ontologia* parmenidiana, pois é ela que permite estabelecer uma separação da realidade, uma dualidade de mundos, possibilitando que a realidade material adquira o sentido de negatividade, tornando-se um mero simulacro, sinônimo de falsidade, ao passo que nas *ideias* se alojam as formas perfeitas, a verdade. Disso decorre a seguinte afirmação platônica:

Lembrei-me disso e receei que minha alma viesse a ficar completamente cega se eu continuasse a olhar com os olhos para os objetos e tentasse compreendê-los através de cada um de meus sentidos. Refleti que devia buscar refúgio nas ideias e procurar nelas a verdade das coisas. É possível, todavia, que esta comparação não seja perfeitamente exata, (...) a observação ideal dos objetos — que é uma observação por imagens — seja melhor do que aquela que deriva de uma experiência dos fenômenos. Entretanto, será sempre para o lado daquela que me inclinarei. (PLATÃO, 1991, p. 175)

Ressalta-se, aqui, que desde a filosofia pré-socrática, a começar por Tales (Mileto, 623/624 a.C. – 546/548 a. C.) os filósofos se preocuparam com o fenômeno da aparência, entendido como aquilo que se mostra à primeira vista, que esboça um sinal de aparente mudança. Essa preocupação suscitou o questionamentos sobre o que provoca mudanças na coisa e ou fenômenos? A resposta para a esta pergunta aponta para a

substância, como sendo aquilo que, sem dúvida, permanece após os movimentos e transformações, atribuindo se, assim, a *substância* como algo, efetivamente, existente. Porquanto, a concepção daquilo que se definiu como aparente tornou-se objeto de questionamento, mas, qual seria a posição da *forma* em relação à *substância*? Platão se utilizou de outras terminologias para dar significação àquilo que, por tradição, foi nomeado por forma ou ideia, que entre as nomenclaturas tradicionais consta; como *morphé*, *idea*, *eidos*, *parádeigma*, as quais são inclusive elencadas terminologias como *génos*, *phýsis* e *ousia*. Para ele, o que poderia ser atribuído e elevado à um nível maior e mais intenso de realidade seriam as formas/ideias (substanciais) por isso afirma: - “Volto a uma teoria (...) por ela começo: suponho que há um belo, um bom, e um grande em si e do mesmo modo as demais coisas” (PLATÃO, 1991, p. 175), as quais por meio de suas particularidades puramente abstratas, imutáveis, permanecem inalteráveis em detrimento de uma realidade material, que pensamos conhecer captando fenômenos pelo uso de nossos sentidos.

Para Platão, se o real é efêmero, logo não há verdade. Na matéria, as formas ou essências de tudo o que existe são propriedades distintas das coisas comuns e que se sobrepõem àquilo que é transitório, como coisas autônomas, que tomam parte das essências verdadeiras. Em virtude disso, ele desenvolve a *Teoria das formas* em seus Diálogos sistematizando todo seu pensamento, tendo em vista que na *República*, aborda ideias/formas com o objetivo de solucionar a questão dos universais, nos quais estão todas as formas e ideias perfeitas; do Bem, do Belo, do Homem, etc. encerrando na materialidade as cópias imperfeitas, que são fontes de erros, considerando um equívoco procurar a verdade na realidade material e não nas ideias. Daí afirmar, conforme esse filósofo, que se os homens “(...) fossem soltos de suas cadeias e curados da ignorância (...) que até então ele só vera coisas vãs, ao passo que agora estava mais perto da realidade e via de verdade, voltando para objetos mais reais” (PLATÃO, 1996, p. 318).

O que se nota, é que Platão tomou quatro tipos de particularidades, a partir das quais elaborou e estabeleceu uma determinada definição acerca da natureza das ideias. Em que consistem tais particularidades? Elas consistem no caráter da espiritualidade, realidade, imutabilidade e, por fim, no caráter de pureza. A espiritualidade se define-se por um caráter inteligível, acessível à compreensão. Em outras palavras, é aquilo que não se pode ver, todavia, que é possível captar e entender racionalmente. A realidade, por sua vez, seria um caminho confuso e repleto de enganos. Na concepção de Platão, ideias,

como representações mentais de objetos concretos ou abstratos, não podem ser compreendidas como conceitos abstratos da alma, tampouco pensamentos operados pelo Espírito divino, ao contrário disso, se definem como realidades que existem sem depender do sujeito pensante, individualizadas e, por isso, são definidas como objetos que pertencem à campo científico e assim procedem da realidade terrena. Outros dois aspectos são da imutabilidade e pureza, que possuem sua origem na realidade, entretanto, a imutabilidade remove toda possibilidade de deslocamento, de transformações, tendo em vista o caráter eterno das ideias. A pureza, por sua vez, possibilita tornar real a essência, inteiramente, de forma que esteja ausente de qualquer composição, visto que cada ideia, posta dentro de sua ordem, pode ser definida como sendo perfeita. Grosso modo, formas/ideias estão fora daquilo que conceituamos como espaço/tempo, não sujeitas a alteração, a corrupção, ao deslocamento, que implicaria movimento e mudança. Toda ordenação da realidade, para este filósofo grego, encontra sua causa nessas *formas*.

1.3 - Aristóteles e a concepção *eidos*, de movimento grego, as quatro causas e suas implicações na concepção moderna de ideologia.

A concepção de Aristóteles (Estagira 384 a.C – Cálcis 322 a.C.) acerca do conceito de *εἶδος* (*idea*) adquire uma outra direção e finalidade, embora utilize do mesmo termo que Platão, porém, também lança mão de outras variações. Em Giovanni Reale (1995, p.85) encontra-se certas causas que respondem sobre a oposição de Aristóteles em relação Platão e ao idealismo deste último e seus universais, de modo que isso se relaciona a adoção do conceito e seu novas significações. Tratar-se, pois, de uma acirrada controvérsia, levantada por Aristóteles contra à questão das *ideias* serem elevadas à transcendência em relação à realidade sensível, o que o fez refutar a afirmação da existência de substâncias separadas. Reale menciona o fato de Aristóteles não discordar da existência da forma, visto que se trata de uma essência captável, que pode ser compreendida. Essa afirmação, em decorrência disso, implica em uma causa primeira que deve ser posta como fundamento. Entretanto, trata-se de algo que ocorre no nível da realidade, simultâneo, não algo externo, uma forma imanente à realidade e tudo que ela envolve.

Com efeito, o estagirita, segundo Reale, não dispensa o uso do conceito *εἶδος* (*eidos*), mas o utiliza para certificar a existência da forma, a qual está, intrinsecamente,

vinculada à matéria, definindo-a como sua *essência*, sua *substância* necessária. Ora, o fato de mencionar a “*Metafísica* (Z 7, 1032 b s) (cf.II, 355ss; 359ss.)”, implica apontar em qual sentido passou a ser utilizado o uso do termo *eidos*, que se ajusta à imanência da forma (*μορφη*), propriamente dita. As inteligências, enquanto tais, na concepção de Aristóteles, segundo a afirmação de Reale, somente elas são formas possíveis de concebê-las desvinculadas da materialidade. Além disso, o que se nota é que o termo espécies (*Species*) trata-se, pois, de outro termo adotado para indicar a mesma significação do termo *eidos*. Nesse sentido, ao conceber *eidos* como a imanência da forma concebe também, nessa imanência, o Múltiplo e Uno, como é apontado em Ferrater Mora (1996, p.350) “(..) O que sucede, na realidade, é que ‘o *Uno* está unido [é imanente] ao Múltiplo (...) as ideias são ‘imanentes’ às coisas sensíveis. De outro modo, não se entenderia como as *ideias* podem atuar e, de passagem, explicar a realidade sensível”.

Portanto, o *eidos* aristotélico deve ser um *eidos* da realidade enquanto tal. De todo modo, como entender a relação entre sua concepção de *eidos* em relação à concepção de movimento, grego? Isso ocorre, a medida que Aristóteles adota e desloca o termo *eidos* para tratar, não de uma transcendência, mas de uma imanência, também passa a conceber outras significações terminológicas como; *Species*, *forma*. O deslocamento da transcendência para a imanência possibilita desenvolver uma *metafísica*, cuja investigação se dá no interior realidade sensível e, por meio desse processo, a imanência possibilitará desenvolver uma teoria das quatro causas, que implica a concepção de movimento. É através da imanência e das quatro causas que se pode pensar e explicar a realidade e seus fenômenos, possibilitando retomar a concepção de movimento. Essas concepções estão inerentes aos processos históricos, visto que determinaram as três formas de relações de produção; gregas, medievais e modernas e engendraram princípios que culminariam na concepção de alienação e de ideologia, muito posteriormente. Nesse ponto, é relevante ressaltar, de antemão, que foram os gregos quem desenvolveram uma forma de pensamento fundamentada na *physis* e na leitura de suas leis e, a partir destas, criaram concepções que passaram a fundamentar e justificar uma certa visão de mundo assim como das relações sociais entre os homens. Dessa visão, origina-se a concepção grega do movimento⁵, propriamente dita, como mudança, deslocamento, processo de

⁵ O significado Movimento tem origem grega e significa (gr. *κίνησις* lat. *Motus*...) (...) mudança ou processo de qualquer espécie.” (ABBAGNANO, 2007, 798) “Platão distinguia duas espécies de Movimento: alteração e translação (Teet. 181); Aristóteles distinguia quatro: além dos dois acima, o Movimento substancial (geração e corrupção) e o

transformação. Haja vista que, o movimento se tornaria um conceito peculiar da cosmológica grega e se constituiria por quatro de causas: “mudança qualitativa (...) quantitativa, (...) lugar ou locomoção, (...) geração e corrupção dos corpos” (CHAUI, 1984, p.7). São estes movimentos, que estão diretamente relacionados à teoria aristotélica das quatro causas: material, formal, eficiente, final ⁶ que procura dar respostas ao problema epistemológico do movimento. Para que fosse possível alicerçar sua teoria, Aristóteles também concebeu quatro modalidades de movimentos que segundo o Abbagnano (2007, p. 798) compreendem: “Movimento substancial (geração e corrupção), e o Movimento quantitativo (aumento e diminuição)”. E a estes acresce responder ao problema das duas outras modalidades de movimentos que são oriundas da concepção platônica: alteração e translação e que comporia o sistema aristotélico.

A Teoria das quatro causas se efetiva como forma de explicação de toda realidade material, isto é, das alterações, causas, finalidades, da matéria. Diante disso indagamos: Qual será a relação existente entre essa concepção de (movimento) quatro causas aristotélicas e o conceito de Ideologia? A resposta a essa pergunta encontra pistas no próprio Aristóteles, quando estabelece uma determinada hierarquia entre as causas, atribuindo valores distintos à duas delas; para a eficiente, atribui uma menor importância, ao passo que, para a causa final, sua relevância seria maior. Mas, qual é a implicação dessa hierarquização? Para que uma determinada realidade exista é necessário haver a atuação das quatro causas. O pressuposto é que tudo o que foi criado tem um propósito para o qual houve essa criação. Ora, pensar o propósito de uma hierarquização de causas justifica-se quanto se pensa o tipo de sociedade, sua concepção de mundo e de homem, na tentativa de fazer passar por uma hierarquização natural, aquilo que é construído social e historicamente, cujo propósito é assegurar as bases desse processo, que acaba por estabelecer interesses de classes distintas. Isso reforça a concepção grega de cidadão, por meio da qual podemos inferir que a sua existência e liberdade requer uma causa eficiente (ou motriz) o escravo, que transforma a matéria, dando-lhe uma forma determinada e um

quantitativo (aumento e diminuição) (Fís., III, 1, 201 a 10) (...) 1) - O M. em geral é definido por Aristóteles como ‘a enteléquia daquilo que está em potência’ (Fís., III, 1, 201 a 10): definição que permaneceu célebre durante séculos. Significa que M. é a realização do que está em potência (...) 2) – Em específico, M. local ou translação. Aristóteles afirma a prioridade desse M. sobre os outros três, que podem ser reduzidos a este último, único que pode pertencer às coisas eternas, aos astros (Fís., VIII, 7, 260 b)”. (ABBAGNANO, 2007, p. 798).

⁶ Teoria das Quatro Causas: material, formal, eficiente, final – (Aristóteles Metafísica; Trad G. Reale São Paulo. Volume I; 2001, Cap.3, p.53)

objetivo (causa final), que seria o senhor. Portanto, nas relações sociais e produtivas, a teoria do movimento e das quatro causas acarretam sérias implicações no contexto histórico, social, político e filosófico das sociedades antigas com o surgimento da concepção de democracia que colocaria fim à escravidão declarada.

Trata-se de uma teoria *metafísica*, que torna inteligível os fenômenos físicos (física) e, de igual modo, as manifestações que se encontram na esfera dos fenômenos, que envolvem as ações humanas (ética/τὰ ἠθικά, política/*politiké* e técnica/*tekne*). Quanto às relações sociais de produção, a sociedade grega se fundamentava na escravidão, ao passo que a medieval, consistia na relação servil. Ambas dividem os homens em duas categorias: na Grécia, a dos súperos, os cidadãos que gozavam da liberdade e a dos inferiores, escravos. Por outro lado, no período medieval, temos os servos da gleba, que mantinham relações servis com os senhores.

Além do mais, essa interpretação do movimento e a *metafísica* grega pressupõem a existência de uma determinação prévia dos tipos de relações, que sob um olhar metafísico, teriam origem em determinações naturais. Por isso, a divisão social no mundo grego pressupunha a concepção de finalidade e de uso e seriam estabelecidas, conforme o modo como os homens conduziram-se historicamente. De todo modo, nestas sociedades o trabalho ocupava uma posição secundária, inferiorizada, considerados apenas como meio, instrumento para a objetivação de fins materiais do senhor. O trabalho era como sinônimo de degradação, função desempenhada por pessoas sem nobreza, condição que seria modificada com o advento da concepção burguesa de trabalho.

CAPITULO 2

Filosofia, Ciência moderna e o conceito de ideologia

2.1 - As implicações filosóficas e científicas da modernidade no conceito de *ideologia*.

Nos séculos XVI-XVII, inicia-se a Revolução Científica Moderna marcada pelas obras: Francis Bacon (Londres, 22 Janeiro de 1561 – Londres, 9 de Abril de 1626); Galileu Galilei (Pisa, Florença, 15 de Fevereiro de 1564 – Florença, 8 de Janeiro de 1642); René Descartes (La Haye em Touraine, 31 de Março de 1596 – Estocolmo, 11 de Fevereiro de 1650), Isaac Newton (Wootsthorpe-by-Colsterworth, 4 janeiro 1643 - Kensington, 31 de março de 1727), seus expoentes. São obras que romperam com a física aristotélica e com a concepção de cosmos finito. Em razão disso, houve um rompimento com a visão naturalista, orgânica e instaura-se uma visão mecanicista e racional do mundo e dos fenômenos. Trata-se de uma reformulação da concepção de mundo, de instauração de uma nova concepção de movimento e de natureza, cuja ideia de um movimento mecânico, a partir de relações de causa e efeito, uma vez que, as causas material e formal, se tornariam meras simplificações de operação e ação. Fora eliminada a concepção de existência de vontade e liberdade humana em detrimento de uma concepção de *ser* que age movido pela lei da causa motriz, de uma causalidade eficiente tal como o movimento mecânico da natureza, da qual surgiria uma visão do ‘corpo humano como máquina, conforme se nota em Descartes (*Prefácio*).

Habitados a viver num meio modelado pela ciência e pela técnica temos a dificuldade de imaginar o mundo e mentalidade dos séculos anteriores às conquistas científicas do século XVII. A física então dominante era a da Escolástica, procedente de Aristóteles. Quantitativa, descritiva e classificatória, de intenção contemplativa, ela se baseava na ideia de que o mundo forma uma totalidade, ordenada, em que todas as coisas tem um lugar definido, como num imenso organismo. O século XVII rompe com essa imagem do mundo e com esses hábitos de pensamento para constituir uma física quantitativa, matemática, suscetível de inúmeras aplicações e na qual o mundo é apreendido como uma imensa máquina – (DESCARTES, 1996, p. XIV)

Eis, pois, os pressupostos filosóficos geradores do pensamento moderno que eliminam as causas finais do plano da natureza e as explicações antropomórficas que impediam o desenvolvimento da Ciência Física, que ocorreria mediante a explicação do corpo humano (anatômica e fisiologicamente) como corpo natural eficiente, como máquina que opera sem a intervenção da vontade e da liberdade, porque se tornariam autômatos por leis mecânicas. As implicações negativas dessa concepção de homem geram um tipo de corpo composto pela junção de dois fatores fundamentais: um corpo-máquina operado de forma mecânica aliado a uma vontade finalista, determinada. Além disso, ocorreu uma inversão e separação entre o homem e a natureza, sendo que a natureza deixa de ter uma forma de hierarquização relativa aos seres quanto às causas, ao passo que, no humano, se restabelece novamente uma subordinação da causa eficiente à causa final, sobrepondo o teórico ao prático. O pensamento teórico se sobrepõe à ação, conforme se pode ver em Marx e Engels *Ideologia*:

A divisão do trabalho torna-se divisão apenas a partir do momento que surge uma divisão entre trabalho manual e espiritual. A partir desse momento (...) a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e entregar-se a criação da teoria, da teologia, da filosofia, da moral (...) a fruição, e o trabalho, a produção e o consumo - caibam a indivíduos diferentes (...) (MARX; ENGELS, 1987, p.45)

A concepção de homem livre, de origem grega gera, na modernidade, a concepção de homem universal, porém, essa liberdade está atrelada à condição de trabalho assalariado moderno, ou seja, ao fato dele receber um pagamento que o transforma em homem moderno, que vende sua força de trabalho e, dada essa condição, passou a ser sujeito universal. Trata-se de uma forma de mascarar a real condição de exploração dos trabalhadores. Nesse sentido, a moderna concepção de homem livre e de corpo-máquina visa um determinado fim, o trabalho, assumindo uma concepção burguesa, que apregoa a superação das condições servis e escravocratas. O fato de não possuírem os meios de produção da vida material são obrigados a venderem sua força de trabalho, como forma de subsistência. Portanto, o que o processo de desenvolvimento do capitalismo engendra é o processo de separação entre o trabalhador e a propriedade das condições de seu trabalho. Para tanto, o resultado do processo de exteriorização que Marx desenvolve nos *Manuscritos econômicos filosóficos* ao fazer sua investigação envolve o a concepção de estranhamento:

“(...) do trabalhador em seu produto (...) seu trabalho se torna objeto, uma existência externa (...) uma potência autônoma (...) a objetivação, a produção

do trabalhador, e nela o estranhamento, a perda do objeto, do seu produto”. [MARX, 2010, p.81]. Nisso aponta outras duas formas, a religiosa e econômica: “A propriedade privada material, imediatamente sensível (...), é a expressão material-sensível da vida humana estranhada (...) O estranhamento religioso (...) somente se manifesta na região da consciência (...), mas o estranhamento econômico é da vida efetiva (...)” [MARX, 2010, p.106].

Haja vista, que não se trata de um processo natural, mas criado como um fator decisivo na fundamentação do sistema capitalista de acumulação, o que implica a geração de novas formas intensificadas de separação e, conseqüentemente, uma concepção equivocada de homem livre, alicerçada numa nova divisão social do trabalho que tem, de um lado, o burguês, possuidor dos meios de produção e, de outro, o trabalhador, que vende sua força de trabalho para sobreviver.

Estabelece-se, assim, uma relação que apenas renova as formas de exploração e subjugação. Instaura-se uma luta de classes irreconciliável que tem, no trabalho alheio, a fonte de acumulação e, por consequência, o empobrecimento dos trabalhadores. Nessa relação, o homem livre, física e espiritualmente do trabalho, é o burguês, o qual determina os fins do trabalho do outro; ao passo que, o lado mecânico e corpóreo do trabalho é exercido pelo trabalhador, e os frutos desse trabalho são, para ele, estranhos. De todo modo, a liberdade está reservada ao burguês, ao passo que para o trabalhador, transformado em autômato, empobrecido, há a pura necessidade. Portanto, não há nada de natural nas relações sociais capitalistas. Tratam-se de formas que são impostas numa realidade criada com base na simples aplicação das capacidades teóricas, através do puro esforço do pensamento, pautam-se por uma suposta neutralidade conceitual. Fundam-se em processos e princípios científicos de observação e investigações metafísicas para engendrar uma realidade contraditória. Busca-se, assim, explicar uma realidade ilusória com base em ideias dissociadas de todas as circunstâncias sociais históricas, conforme Mézaros (Budapeste, 19 de Dezembro de 1930 – Londres, 1 Outubro 2017):

(...) Marx (...) salientou o papel da divisão do trabalho na formação de ilusões que a filosofia possuía sobre si mesma. Mas se apressou a acrescentar que tais desenvolvimentos, por meio dos quais a filosofia etc., se encontravam em contradição como as relações existentes (...) Desse modo, o problema foi identificado como uma contradição profunda da própria divisão social do trabalho que fazia a filosofia se apropriar indevidamente – juntamente com outras formas ideológicas – da dimensão da universalidade. (MÉSZAROS, 1993, p.125)

A análise, subsequente, consiste em mostrar, que essa realidade é, de fato, construída pelos homens que, ao mesmo tempo em que constroem a sua vida material,

constroem também a sua história e cultura. Portanto, tal realidade não implica em um campo distinto das coisas, pois matéria e pensamento atuam mutuamente, na constituição de seres reais, que ao estabelecerem relações com a natureza, constituem a si mesmos, material e espiritualmente. As relações dos homens com a natureza, mediadas por suas relações sociais, que os transformam em seres culturais. A depender da divisão social do trabalho estabelecida em cada cultura criam e imprimem significados. Seria um equívoco afirmar a existência de uma dualidade, na qual, em uma extremidade esteja a *coisa-em-si*, à medida que na outra, esteja a *coisa-para-nós*. O campo das relações reais unifica isso, no ser e sentido, constituindo um campo de significação para o que denominamos de *coisa*, objeto. Isso configura, conforme Marx nos *Manuscritos econômicos filosóficos*, em um duplo erro:

Um duplo erro em Hegel 1) distingue-se mais claramente na ‘Fenomenologia’, enquanto lugar de nascimento da filosofia hegeliana (...) toda história da exteriorização e toda a retirada (...) da exteriorização não é, assim, nada da história da produção do pensar abstrato. O estranhamento, que forma, portanto, o interesse intrínseco dessa exteriorização e a suprassunção dessa exteriorização, é oposição do em-si e do para-si, de consciência e consciência-de-si, de objeto e sujeito, isto é, a oposição do pensar abstrato e da efetividade sensível ou da sensibilidade efetiva no interior do pensamento mesmo. (MARX, 2010, p.121).

Nesse sentido, o idealismo compreende a realidade no plano das ideias, representações. Conhecer a realidade, implicaria que o conhecimento dela fosse reduzido ao mero exame de dados, do mesmo modo que das operações realizadas pela consciência (*intelecto*), visto que isso significa uma ação que produz as ideias fornecendo sentido à realidade, de modo que elas possam fazer que existam para nós. Em outras palavras, ele toma os dados da consciência como expressão do real. Contrariamente a esta concepção, o *Materialismo histórico-dialético* considera estas formas de análises do real como processos reducionistas, parciais e busca analisar as relações sociais em sua totalidade, ou seja, considerando-as em conjunto com a natureza, como um processo histórico que se constitui no espaço e tempo e, dessa forma, considera a realidade como um processo construído pelos homens e dotando-a de significados.

É a partir desse processo, em que os dados da consciência são tomados como expressão do real, que se pode compreender a gênese do conceito de *ideologia*, elaborado sob determinadas condições históricas. Para tanto, não se pode conceber a história como uma mera sucessão de fatos, ou mesmo se pode dizer que seja progresso de ideias. A definição de história, ao contrário, deve partir da própria origem das relações sociais, que

determinam a forma como produzem os meios de vida, o que define como vivem, criam, pensam e criam cultura. E estas ações ocorrem dentro de um processo histórico constante e em determinadas condições sociais que se constroem coletivamente e que institucionalizam um modo de viver, o qual se encarrega do controle social e de submeter e transmitir costume e valores. A partir disso, passam a formular e criar certos tipos ideias e suas respectivas representações como forma de explicar a compreensão de determinados eventos históricos.

2.2 - De Tracy - formulador da primeira concepção de *ideologia*.

Esta fase significa uma etapa de rompimento com as filosofias de caráter idealista por conta de um equívoco histórico. Dito isso, compreende-se que o desenvolvimento dos processos históricos culminam no auge da Modernidade, século XVII, na qual destacou-se, contemporaneamente a Hegel, Antoine-Louis-Claude Destutt, Conde De Tracy (Paris, 20 de Julho de 1754 — Pais, 10 de março de 1836). Trata-se de renomado filósofo e político, o qual atuou como militar francês assumindo a vanguarda da escola filosófica francesa, de caráter sensualista, cujo fundador fora Étienne Bonnot de Condillac (Grenoble, 30 de Setembro de 1714 – Beaugency, 3 Agosto de 1780) também filósofo francês, cujo histórico o coloca como discípulo de Francis Bacon (Londres, 22 de Janeiro de 1561 – Londres, 9 de Abril de 1626) e de John Lock (Wrrington, 29 de Agosto de 1632 – Essex, 28 de Outubro de 1704).

A Escola que se menciona aqui se define como uma Escola *Sensualista*, na qual vieram a ser taxados, de forma equivocada, de ideólogos, dentre os quais, além do Conde De Tracy, também Pierre Jean Georges Cabanis – (Cosnac, 5 Julho de 1757 – Meulan, 5 Maio de 1808), uma vez que este exercia as funções na área das ciências médicas, além disso dedicava-se à filosofia e *ideologia*. Consta-se também Constantin-François Chassebœuf de La Giraudais, conde de Volney (Craon, 3 Fevereiro de 1757 – Paris, 25 de Abril de 1820), dedicado às atribuições como escritor e também exercia a filosofia - ideólogo de caráter orientalista; também figura-se entre os seus membros, Pierre-Claude-François Daunou (Boulogne, 18 de agosto de 1761 – Paris, 20 de junho de 1840), que se dedicava ao exercício das atribuições do Estado, além do que cumpria a função de historiógrafo, responsável pelo estudo da Revolução Francesa e do Império e, por fim, e

não menos importante, Dominique Joseph Garat (Baionna, 8 de setembro de 1749 – Bassussarry, 9 de dezembro de 1833) também dedicado à função da escrita, como também exercia um cargo de político na França Moderna entre outros.

Se, por um lado, na Alemanha destacava-se uma corrente de caráter *idealista*, a qual encontrava, na realidade prussiana, elementos para seu desenvolvimento, por outro na França, palco de uma Revolução burguesa, além dos iluministas, destacava-se também os ideólogos oriundos dessa famosa corrente denominada *sensismo*. Trata-se, pois, de um período em que, de fato, se estabelece o conceito de *Ideologia* com a obra *Eléments D'Idéologie* (1801-1815) de De Tracy, o qual por seu turno, se volta ao desenvolvimento de uma ideologia de caráter mais racionalista, ao passo que seu companheiro Cabanis, por sua profissão médica, procura desenvolver uma ideologia que envolvia a fisiologia humana. Com efeito, as pretensões dos filósofos, equivocadamente, chamados de ideólogos, entretanto, diferiam, em grande medida, do que viria significar posteriormente o conceito.

Destutt de Tracy cunha filosoficamente o termo *Idéologie* ao debater a pertinência de manter o uso do termo *metafísica* no âmbito da nascente ciência do homem. O termo encontra-se ferido de uma carga de significados que dificulta a restauração do seu sentido como ciência dos primeiros princípios do pensamento. Condillac prefere o termo “psicologia”. Bonnet não se opõe. Garat sugerirá “análise do entendimento”. Tracy, por seu turno, vê nesse termo “psicologia” resquícios de concepções datadas. Proporá o termo *Idéologie* por lhe parecer poder resumir o sentido de uma investigação rigorosa e preocupada não já com a especulação em torno das causas obscuras dos fenômenos humanos, mas com a observação dos seus efeitos e consequências práticas (Destutt de Tracy, 1992, pp. 70-71). Aplicada ao estudo das faculdades, a inspiração ideológica segue o ar do tempo: o seu propósito será o de contribuir para a redução das questões mais obscuras e para a demonstração de que a procura dos fundamentos deve tornar investigação da origem natural das ideias, ou seja, dos mecanismos do pensamento. (HUMBERLINO, L. A.. 2008, 499 / pdf p.5)

Porquanto, a definição do termo, embora não exprimisse um caráter filosófico pejorativo, adquiriu por meio dele, um caráter voltado ao estudo científico, ciência dos primeiros princípios, cuja investigação situa como objeto as idéias enquanto estados de consciência, representações mentais relativas à determinadas coisas concretas ou abstratas e sua *gênese*, mediante os seus processos dos quais decorrem. Ressalta-se, pois, não ser correto definir esses ideólogos como idealistas, visto estarem fundamentados em princípios materialistas elaborados por Pierre Jean Georges Cabanis os quais se deslocavam-se do “Sensualismo” de Condillac, por influência do Conde Tracy.

A conotação negativa do conceito nasce de uma inversão realizada, anteriormente, por Napoleão ao dar-lhe um caráter de transcendência sobre o que é material, empírico, sobre a realidade. O fez como forma de criticar os primeiros ideólogos, entre eles, em específico, Destutt de Tracy (*Idólogie*, 1801), o qual acabou por desenvolver uma determinada teoria fundada na observação, análise e síntese, quando parte da análise das sensações e das ideias, focando sua investigação sobre suas origens. O objetivo consistia na elaboração de uma nova forma pedagógica e, além do mais, de uma nova moral. Para tanto, Refuta teorias teológicas, metafísicas e regimes monárquicos,

Elaboram uma teoria sobre as faculdades sensíveis, responsáveis pela formação de todas as nossas ideias; querer (vontade), julgar (razão), sentir (percepção) e recordar (memória). Os ideólogos franceses eram antiteológicos, antimetafísicos e antimonárquicos. Pertenciam ao partido liberal e esperavam que o progresso das ciências experimentais, baseadas exclusivamente na observação, na análise e síntese dos dados observados pudesse levar a uma nova pedagogia e a uma nova moral (CHAUÍ, 1984, p.22).

O que deve ficar claro, é o fato de ser o próprio Napoleão quem se torna um ideólogo, não estes intelectuais, propriamente ditos. O faz ao peiorar, de forma pública e equivocada, suas concepções teóricas e políticas, uma vez que eram opostas às suas. Por um lado, essa teoria constituía-se uma crítica às concepções metafísicas, abstrações, certos discursos, antecipando, de forma superficial, o que viria fazer, posteriormente, Marx e Engels, ser contra o *Idealismo*. Entretanto, os dois materialistas históricos dialéticos situam o conceito dentro de um processo histórico, fazendo com que alcançasse uma dimensão sociopolítica e sobretudo, histórico-filosófica, para além de uma concepção de ciência das ideias, uma forma de combater concepções burguesas.

2.3 - Hegel e o idealismo absoluto

A história da filosofia seguiu seu processo e, nesse sentido, esperou mais de vinte séculos, desde Platão, para o surgimento de um novo expoente do idealismo, o que se deu com Hegel. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (Stuttgart, 27 de agosto de 1770 – Berlin, 14 novembro de 1831), por sua vez, não menos importante que os demais, tornou-se um grande expoente, não apenas para a história do pensamento filosófico como também para a filosofia alemã, sendo definido como expoente do Idealismo alemão do final do século

XVIII, entre outros como Emanuel Kant (Konigsberg, 22 Abril de 1724 – Konigsberg, 12 Fevereiro 1804), Johann Gottlieb Fichte (Rammenau, Saxonia 19 Maio de 1762 – Berlin, 27 de Janeiro 1814) e Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (Leonberg, Alemanha, 27 de Janeiro 1775 – Bad Ragaz, Suíça, 20 Agosto 1854). O Sistema filosófico elaborado por Hegel fora definido como sendo Idealismo Absoluto. Trata-se, pois, de um sistema filosófico, que tinha em vista a compreensão, de forma discursiva desse absoluto. Haja vista, que em sua obra *Fenomenologia do Espírito* (*Phänomenologie des Geistes*) (1807 – *Prefácio*) é esboçado sua concepção filosófica, tal qual nos apresenta:

17- [*Es Kommt nach*] Segundo minha concepção – que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema - , tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como substância, mas também, precisamente, como sujeito. Ao mesmo tempo, deve-se observar que substancialidade inclui em si não só o universal ou a imediatez do saber mesmo, mas também aquela imediatez que é o *Ser*, ou a imediatez para o *saber* - (HEGEL, 2013, p.32).

Em certa medida, é possível estabelecer algumas definições gerais sobre a filosofia de Hegel, tais como: uma filosofia que pretende uma totalidade, que requer um conhecimento completo incontestável; uma filosofia que pensa o *telos* da história; uma filosofia, a qual infere, conclui da totalidade do real tomando como ponto de partida, o conceito, assim como da identidade, a qual não compreende ou concebe espaço para o eventual, o contingencial, da mesma forma que não concebe espaço para a diferença. Nesse sentido, Hegel tornou-se o pensador que elaborou, de forma sistemática e abstrata, um determinado tipo de Estado, que deu forma a um determinado tipo de ideia, ou seja; “O conceito, em que o espírito, dobrando-se sobre si próprio, se compreendeu (...) e a direção do seu pensamento sobre ele dá ao mesmo a forma e determinação do pensamento” – (HEGEL, 1974, p.345). Elaborou, para isso, um sistema filosófico que pretendia dar conta de toda história da filosofia, assim como da totalidade do real, do mundo, por meio de uma *dialética* própria. Esta tinha por objetivo captar a progressão de todo movimento consecutivo devendo, necessariamente, se colocar como uma forma de superação dos conflitos, das contradições inseparáveis do movimento predecessor. O movimento que pode ser assim explicado:

O germe quer apenas produzir-se a si próprio e extrinsecar o que contém, para depois voltar a si mesmo e recolher-se de novo na unidade donde saíra (...) Este movimento é (...) uma série de desenvolvimento, que não se deve representar à maneira de uma linha reta (...) mas a maneira dum círculo (...) desenvolvimentos que giram sobre si mesmos. (HEGEL, 1974, p. 342 - 345).

Trata-se pois, do movimento do Espírito na História e de sua dialética. A rigor, a dialética hegeliana opera em sentido oposto à lógica clássica, na qual o ser é idêntico a si mesmo, a medida em que refuta o seu oposto, ao passo que a dialética hegeliana afirma que o real, necessariamente, é composto de mudanças, ou melhor a realidade implica transformações incessantes, o que possibilita o *devir*, transição e deslocamento simultâneo do positivo e do negativo para o lado oposto, de forma que ocorre uma assimilação de contradições para estabelecer o movimento. Em certa medida, a função de sua filosofia forneceu uma relevância ontológica ao papel da contradição, tal qual ao negativo que fazem mover a história, sem contudo dar margem para que não houvesse qualquer equívoco, evitando que pudesse haver qualquer tipo de círculo triangular ou qualquer triângulo quadrado, o que seria um contra-senso e uma negação da própria razão.

De todo modo, Hegel pretendia uma filosofia teleológica que culminasse no estabelecimento da *ideia* (Estado, razão) como determinante na história. Trata-se, pois, de um processo realizado pelo pensamento puro, que tem em vista exaltar a razão em detrimento da realidade, cujo motor são as contradições históricas por meio das quais se dão as manifestações do Espírito, efetivadas no *devir*. Nesse sentido, significa um processo que procura explicar a realidade e suas alterações e resolver intrincadas questões do homem, da natureza, suas relações a partir de uma transposição do plano material para o plano de ideias. Para solucionar tais questões desenvolve seu *método dialético* (*dialéktiké - διαλεκτική*), por meio do qual, as contradições que permeiam a realidade tendem a serem dissolvidas.

2.4 - Hegel e seu Método Dialético

Na *Ideologia*, entretanto, Marx e Engels articulam os elementos fundamentais do *Materialismo histórico dialético*, que os levaram a elaborar seu método. Este dispensa toda significação e propósito idealista, que a envolvia e o tornava exclusividade da consciência, visto que não abarcava a realidade, como tal. Ou seja, a concepção *materialista-dialética*, crítica e revolucionária, desenvolvida na *Ideologia*, embora tenha sua base na concepção dialética de Hegel, tomam a História e os processos que

engendraram as contradições, procurando dissolvê-las no interior da própria realidade. Em sentido hegeliano, a *dialética* é, porém, compreendida pelo fato dela haver incorporação as contradições como motor do movimento na realidade, mas, no plano da ideias: “Hegel reivindica o conceito de contradição, não como sintoma de falsidade, mas como motor do movimento real (...)” na história (MARX e ENGELS, 2007, p.11)., como fora dito, tendo em vista, que fora refutada pela lógica formal de Aristóteles, para o qual a definição de “verdade” dispensa qualquer noção de contradição, como movimento, focando no Princípio de não-contradição, o que em síntese, se explica pela fórmula: “A é = A e não pode ser, ao mesmo tempo, diferente de A” (MARX E ENGELS, 2007, p. 9).

Em Hegel, todavia, torna-se, não mais princípio de falsidade, mas uma maneira de captar a dinâmica dos fenômenos, ou seja, o movimento em Hegel, por meio da dialética, apreende os fenômenos da contradição na realidade, esse movimento o transfere para o pensamento. Nele se torna o movimento do espírito, mistificação, idealismo que se dá pela separação da realidade e consciência. Trata-se, nesse caso, da inserção de elementos inovadores na dialética hegeliana (negação, incorporação, superação), de forma que tomou-se duas formas diversas, uma na qual indaga sobre a concepção de objetividade. Diante da complexidade da questão, torna-se necessário, porém, uma difícil tarefa dar respostas claras e objetivas, por parte de Hegel, quanto as questões sobre a contradição, à mistificação, que costumam inquietar e serem compreendidas como algo meramente natural, dadas, ou seja, algo que se manifesta à consciência, de forma imediata, sem qualquer processo de construção histórica. Haja vista, que trata-se de um equívoco, entretanto, a medida que suscitam determinadas perguntas; o como e por que a realidade, como tal, na sua integralidade, na sua complexidade, acaba sendo percebida por nós, habitualmente, como separada? É correto que o mundo não apresente uma relação, necessária, com o sujeito pensante? Não se trata, pois, de questões postas de forma alheatória e, tampouco, que podem ser respondidas como neutras. Ao contrário, possuem um caráter muito objetivo.

O conceito de Trabalho, já anteriormente desenvolvido por Hegel, assim como a questão do conceito de alienação, leva-o demonstrar uma perspectiva crítica quanto forma negativa empregada nessa atividade humana e o que dela resultaria, quando diz que; “a alienação de todo o meu tempo de trabalho e da totalidade da minha produção converteria em propriedade de outro a substancia de toda minha atividade, realidade e personalidade” (HEGEL, Ícone, 1997, p.88). Inserido por Hegel, portanto, tornou-se chave de compreensão do problema ao elaborar a dialética do senhor e o escravo, visto que o

conceito torna-se um fator que transforma o homem em um ser histórico na perspectiva de Marx e Engels. Desse modo, são dissolvidas concepções naturalizadas e o problema passa a ser analisado dentro da concepção materialista histórica. Aqui ele adquire uma nova dimensão, que define o modo por meio do qual os homens se diferem dos animais, como se relacionam e modificam a natureza e a realidade que os cercam. Transforma a concepção de trabalho em um conceito histórico, por meio do qual a *alienação* é engendrada.

As novidades radicais da *dialética* hegeliana vão em duas direções. A primeira, a do questionamento dessa concepção de objetividade. Para Hegel, o desafio maior é explicar o que costuma ser aceito como dado: por que o mundo aparece com uma grande cisão entre sujeito e objeto? Por que o mundo nos aparece como alheio? Para responder a essas questões, Hegel introduz no pensamento filosófico a noção de *trabalho*, uma noção altamente corrosiva para as pretensões a-históricas e sistemáticas do pensamento tradicional. O conceito de trabalho – posteriormente redefinido por Marx em termos históricos (...) o exemplo da dialética do senhor escravo é utilizado como a forma mais clara da relação de interdependência das determinações aparentemente opostas (...) A apreensão da verdade do real consiste justamente na explicação da forma pela qual o real se desdobra em sujeito e objeto. Para Hegel há dois movimentos. O primeiro, em que o mundo perde sua unidade, cinde-se, duplica-se, produzindo a dicotomia entre o mundo sensível e o mundo supra-sensível. Surgem o estranhamento e a alienação, consciência que não se reconhece no mundo e o mundo como realidade alheia à consciência. (MARX; ENGELS, 2007, p. 10-12).

O *idealismo* alemão, especificamente, o de Hegel, porquanto, constitui-se como uma explicação da realidade a partir de sua concepção de *idéia*, (abstração), de um movimento teleológico do espírito absoluto, de interiorização e exteriorização. O espírito passa a se reconhecer em suas obras; na arte, na religião, na filosofia. Trata-se, pois, de um movimento de negação interna entre termos, cujo motor desse movimento é a contradição. Em síntese, observamos que no interior dessa espécie de relação, na qual compreende negação recíproca entre termos, de forma que essa negação só pode existir no interior dessa mesma relação, não fora dela. Neste processo, portanto, estão postas todas as bases constitutivas de ideologias. Ademais, a compreensão de Marx acerca Feuerbach, implica que este havia feito uma crítica contra sistema hegeliano, tendo em vista que a perspectiva filosófica materialista feuerbachiana, identificava a existência de uma exacerbada absolutização das ideias, por parte desse idealismo, o que resultava em mistificações, distorções decorrentes de todo esse processo.

CAPÍTULO 3

Acepção moderna do conceito de *ideologia* e seu desenvolvimento em Marx e Engels

3.1 - Construção de uma concepção de *Ideologia* em consonância com o *Materialismo Histórico Dialético*

O século XIX situa-se como um período marcado por grandes acontecimentos históricos no campo do pensamento filosófico, nas ciências (novas ciências, Psicologia, Sociologia), na indústria, com o surgimento de novas formas de comunicação (telégrafo), novas técnicas e métodos de trabalho que favorecerão a formação de uma consciência proletária, de uma consciência de classe, da qual Karl Marx e Friedrich Engels (Barmen, 28 de novembro de 1820 – Londres, 5 de agosto de 1895) se constituirão como as grandes figuras que irão situar a classe protagonista e construtora da história, a classe trabalhadora. A princípio Marx aliou-se aos jovens hegelianos, todavia, percebe neles o desvirtuamento do sistema de Hegel, rompendo com os mesmos, de forma irônica e crítica. Desenvolve, conjuntamente com Engels, seu método filosófico de análise, o *Materialista-histórico-dialético*, à medida que exerce, também, outras atividades no campo econômico, sociológico, jornalístico. Nesta fase, pode-se dizer, que o pensamento fora redirecionado, ou seja, deixou de percorrer as abstrações da consciência, para se alojar na realidade, de fato. Para os polêmicos Marx e Engels, o pensamento deveria ser inserido na realidade prática de forma que se tornasse reflexivo, crítico, revolucionário.

Porquanto, para ambos, o pensamento desenvolve-se à medida em que também se desenvolvem as forças produtivas, reciprocamente, as quais mantêm a vida e dão condições para que o homem adquira capacidades, consciência e faça história. Desta forma, serão também desenvolvidas tanto as filosofias e as ciências, quanto a própria sociedade. “A produção de ideias, de representações da consciência está diretamente entrelaçada com a atividade material (...)” - (MARX; ENGELS, 1987, p.36). Em síntese, a atividade prática, sensível, está agora intimamente relacionada ao ato de pensar. A elaboração do *Materialismo histórico dialético*, por ambos, implicará em um novo marco

histórico, assim como na refutação e rompimento com paradigmas e ontologias de cunho idealistas. O Ser e o pensar tornam-se unidade.⁷ São deslocados de um campo idealista para o campo materialista, deixam de ocupar um espaço abstrato para serem reinseridos, pelo *Materialismo histórico*, na realidade, a medida que adquirem, com ambos teóricos, a dimensão do *ser social*, o ser de relações concretas, socialmente necessária, como eles mesmos afirmam: “E, por outro lado, a consciência da necessidade de estabelecer relações como os indivíduos que os circulam é o começo da consciência de que o homem vive em sociedade” (MARX E ENGELS, 1987, p.44) .

Frosini (2014, p.564) em seu artigo intitulado: *Ideologia em Marx e Gramsci* - refuta algumas hipóteses que, equivocadamente, podem ser utilizadas como argumento para justificar a questão da origem da ideologia, tendo em vista que estas “prováveis respostas” não podem servir para explicar uma causa primordial, para a qual o único fator real e determinante na investigação de sua origem, não pode ser outro senão aquele que, do ponto de vista do *Materialismo-histórico* e, mais precisamente, da *Ideologia Alemã*, implica a separação do trabalho social, no momento em que o trabalho que se executa materialmente, cindi do trabalho espiritual. Trata-se de uma cisão engendrada pela forma de operar do modo de produção capitalista, visto que tal questão já está, suficientemente, fundamentada na *Ideologia Alemã*. O que se observa, por um lado, é que ele dispensa colocações que podem desviar o foco de um fato concreto para uma tipo de resposta que surge de um pressuposto enganoso, que envolve a questão do Ser e do pensar, visto que ambos estão diretamente relacionadas. Nesse sentido, dariam fundamento à um ponto de vista idealista. Por outro lado, existe também, segundo ele, outra afirmação equivocada, que pretende pensar que a suposta causa seja a existência de um determinado Estado, que goze de toda uma independência, de uma liberdade para autogovernar-se. Trata-se de um pressuposto oriundo do pensamento materialista espiritualista de Feuerbach.

O que na *Ideologia Alemã* define as condições de nascimento da ideologia não é uma resposta errada (idealística) à questão da relação entre pensamento e ser, nem uma resposta feuerbachiana autonomização do Estado, mas um fato muito específico; a “divisão do trabalho material e mental”. Somente a partir desse momento “a divisão do trabalho se torna realmente uma divisão (...)” - (FROSINI, 2014, p.564)

⁷ Marx, já nos *Manuscritos económicos filosóficos*, reconhece a distinção entre as duas formas ontológicas entre o *Ser* e o *Pensar*, entretanto, defende a necessidade recíproca de ambos. “Pensar e ser são, portanto, certamente diferentes, mas [estão] ao mesmo tempo em unidade mútua”. (MARX, Boitempo, 2010, p.108)

Marx, em obras anteriores à *Ideologia* (1845/6), já investigara tais questões, todavia, é nessa que ambos sistematizam e analisam de onde e por que torna-se possível surgir *ideologias* que privam e alienam os homens, favorecendo sistemas filosóficos idealistas. Em linhas gerais, nota-se que a gênese do conceito de *ideologia*, o qual viera sendo gerado no interior do pensamento histórico-filosófico encontrou, na modernidade, especificamente, em De Tracy, sua formalização sem, contudo, se definir como conceito filosófico, em sentido de análise marxista, que afirma que isso ocorre a partir de concepções que se estruturam discursos, cujo causa está nas relações de produção.

Grosso modo, a noção de *ideologia* apresenta um histórico que, em determinado período de seu desenvolvimento, se efetiva passando a compor uma concepção filosófica distinta, que demarca uma passagem de relevância histórico-filosófica-política no *Materialismo histórico dialético*. O termo torna-se em instrumento de análise, crítico revolucionário, capaz de confrontar-se as concepções dominantes. Ou seja, por sua capacidade crítica analítica, explica-se o que se encontra oculto no interior de determinada ideologia, considerando uma diversidade de fatores; políticos, econômico, religiosos, filosóficos. O confronto se dá em sentido de desvelar e dissolver certas aparências que se impõe como um tipo de cultura universal.

3.2 - Relações de produção como base da ideologia.

A questão conceitual de trabalho, propriamente dito, embora seja a atividade que transforma o homem um sujeito histórico, em Marx, não é vista como meio de dignificação, devido ao processo de “*objetivação* (produção do trabalhador) e o *estranhamento* (perda do Objeto)” (MARX, 2010, 81). Ou seja, o processo de produção, como tal, torna-se a própria fonte na qual o homem perde-se de si mesmo, no e para o objeto que produz, constituindo-se um objeto de seu produto. A *Ideologia Alemã*, por isso, se constituirá como crítica à uma realidade, que compõe o quadro histórico alemão, constituindo-se num corpo teórico, cujo objetivo é tornar compreensível as questões relacionadas à forma como os homens se organizam historicamente para produzir vida e, com base nesse modo, observar como se relacionam e como disso surge determinadas *ideologias*.

Visto que atividade de produção é a fonte de alienação, resulta que somente na *A Ideologia*, portanto, conforme Marx, “esses elementos serão articulados para construir uma teoria explicativa das condições históricas de produção e reprodução da vida dos homens” – (MARX; ENGELS, 2007, 13). Além do mais, não há qualquer tipo de ruptura entre a *Ideologia Alemã* e obras anteriores, o que implica que são falsas qualquer afirmação nesse sentido. Porquanto, o que de fato se observa, após uma leitura e análise mais aprofundada, é que, ao contrário disso, o que houve foi uma notória evolução teórica, diante das questões esboçadas nos *Manuscritos econômicos filosóficos*. Neles Marx discute problemas sobre as relações de trabalho, alienação e que culminaram na *Ideologia Alemã*, a qual se constitui-se assim, uma estrutura teórica de relevância histórica e filosófica. Sabemos de antemão, que o conceito *alienação*, exposto aqui, foi profundamente desenvolvida por Marx nos *Manuscritos econômicos filosóficos*, que por sua vez, já apontava para tal conceito *ideologia*. Há, entretanto, outros fatores que devem ser considerados, uma vez que foram inseridos a partir de um longo processo constituído por meio do trabalho alienado, do estranhamento, resultantes da fragmentação, separação sujeito e objeto, objetividade e subjetividade, realidade e pensamento, mundo real e mundo ideal, que possibilitaram formas de mistificar a realidade⁸, impondo-se como determinantes sociais, políticos filosóficos. Foi com esse propósito que Marx, ao partir da história, buscou desvendar a origem dessas mistificações, afirmando que: “(...) teremos que examinar a história dos homens, pois quase toda ideologia se reduz ou a uma concepção distorcida da história, ou a uma abstração dela”. (MARX; ENGELS, 1987, p. 24).

A rigor, define-se a *ideologia*, de forma mais exata como ideia dominante de uma época, de um determinado modo de produção. Nesse sentido, o conceito não poderia ser, propriamente, uma falsa consciência, mas a consciência dominante dessa época, determinada pelo modo de produção vigente, que altera as relações e, no interior do processo, o sujeito assume a condição de objeto e o objeto assume a condição sujeito. Haja vista, que essa concepção da realidade também adquire uma equivocada naturalização, pois os interesses particulares são universalizados como interesses de todos. Todavia, não

⁸I. Mészáros, – reflete e critica a respeito da assimetria entre duas ideologias conflitantes, posto que o caráter mistificador torna-se o fator de desproporção, à medida que se põe como privilégio de uso da ideologia dominante, como se vê: “A esse respeito, a posição das ideologias conflitantes é decididamente assimétrica. As ideologia críticas, que procuram negar a ordem estabelecida, não podem sequer mistificar seus adversários, pela simples razão de não terem nada a oferecer, nem mesmo subornos ou recompensas (...) Portanto, o poder de mistificação sobre o adversário é privilégio da ideologia dominante” – (MÉSZÁROS, I. 1993, P.10).

são mais que interesses de uma classe. Portanto, trata-se de um processo construído historicamente e não é natural. Grosso modo, o conceito de *ideologia* abriu espaço para a formulação de uma crítica que encontra sua fundamentação no *Método Materialista Histórico Dialético*, que foi amplamente difundido e polemizado. Passou a ser utilizado para além das fronteiras de teóricos marxistas, também pelos não marxistas e mesmo pelo senso comum, adquirindo um caráter polissêmico. Trata de desdobramentos pós modernos variando de concepções simples às mais complexas, cujos objetivos implicam em uma pluralidade de interesses; sociais, políticos, econômicos. Para tanto, focaremos o processo, que possibilitou a Marx conferir-lhe relevância histórico-filosófica, compreendidas em três fases, explicitadas de forma objetiva.

3.3 - A Ideologia sob análise de estudiosos e suas três fases de desenvolvimento.

Cabe aqui explicar o processo de reelaboração conceitual realizado por Marx e Engels, sua contextualização histórica, que permitiu que o conceito fosse deslocado de um campo de análise das origens das ideias para um campo de investigação crítico revolucionário. A existência de fatores que deram razões para ambos formularem uma crítica às concepções e correntes filosóficas alemãs, retomando nos primeiros escritos, elementos fundamentais para rearticulá-los na formulação na obra *Ideologia Alemã*. Isso tem sua motivação na necessidade e desejo de compreender a anatomia da realidade alemã, fenômenos políticos, sociais, os quais identificaram como sendo responsáveis pelo atraso alemão, dando uma resposta à uma realidade contraditória; grande desenvolvimento cultural, intelectual, artística, filosófica, porém, carente, de uma base material, presa à estruturas políticas e sociais arcaicas, pré-capitalistas. A forma como perceberam essa realidade teve uma implicação direta no forma com a definiram.

Importa observar que Engels sintetizou e definiu o conceito pelo o caráter de consciência falsa, como explicitado em sua carta de 1893 a Franz Mehring. Entretanto, conforme Frosini menciona, que o conceito possuiria duas interpretações distintas, geral e particular. Todavia, percebe-se que a definição de Engels está mais diretamente relacionada ao caráter particular, apontando uma diversidade de formas distintas pelas quais se manifesta, como se vê:

(...) Se considerarmos o *Marx-Engles Verzeichnis*, que em 1989 concluiu a publicação dos *Werke*, o termo *Ideologia* é distinto em duas grandes acepções, um geral e uma particular. Em geral, a ideologia equivale a *Überbau* (superestrutura); em particular, essa, por sua vez, significa “a forma da consciência social de caráter idealístico e limitada por uma perspectiva de classe”. Mais adiante, voltarei à primeira acepção. No momento, nos deteremos na segunda. Esta, como se mostra evidente, gira em torno do manuscrito que os editores póstumos intitularam, em 1932 (...) *Ideologia* (A Ideologia Alemã) Mas, muito antes, essa se tornou popular na Segunda Internacional, por Engels que, em carta ade 1893 a Franz Mehring cunhou (...) uma definição sintética (...) “oficial”: a ideologia é a “falsa consciência. As formas principais da ideologia são, segundo Engels, o “poder estatal”, o “direito público e privado”, a “filosofia” e a “religião” Esta última “é a mais distante da vida material e parece ser a mais estranha. - (FROSINI, 2014, p.560 - 562)

O que se observa com relação à estas formas apontadas por Engels, pelas quais a ideologia burguesa se manifesta, a sua funcionalidade nas estruturas sociais através de seus determinantes ideológicos tem um resultado direto na formulação de doutrinas, na articulação de discursos, na estruturação de formas de pensamento e ações, configurando um caráter objetivo.

Terry Eagleton⁹, (Salford, 22 de Fevereiro de 1943) em sua obra *Ideologia uma introdução* (1997), ao desenvolver sua análise aponta três sentidos diversos entre si, pelos quais Marx, possivelmente, poderia não ter sido mais claro, visto não estabelecer relações simétricas entre eles, abrindo espaço para variações de sentido estabelecendo certo conflito, como afirma:

(...) A ideologia pode denotar crenças ilusórias ou socialmente desvinculadas que se veem como o fundamento da história e que, distraindo homens e mulheres de suas condições sociais efetivas (inclusive as determinantes sociais de suas ideias), servem para sustentar um poder político opressivo. O oposto disso seria um conhecimento preciso, imparcial das condições sociais práticas. Por outro lado, a ideologia pode designar as ideias que expressam os interesses materiais da classe social dominante e que são úteis na proporção de seu domínio. O contrário disso poderia ser o verdadeiro conhecimento científico ou a consciência das classes não-dominantes. Finalmente, a ideologia pode ser ampliada para abranger todas as formas conceituais em que é travada a luta de classes como um todo, o que, presumivelmente, incluiria a consciência válida

⁹ * Terry Eagleton – crítico marxista da cultura. *Ideologia – Uma introdução*. Trata-se de uma obra, de caráter introdutório, todavia, não menos complexo. Obras de 1997 na qual tem em vista investigar concepções de vários pensadores marxistas e não marxistas, cujas definições remontam do período iluminista ao contemporâneo. Teóricos apresentam vários graus de complexidade de análise conceitual, distinguindo as que são de caráter marxista das não-marxistas. Nietzsche, Schopenhauer, Freud. Questiona a noção de *ideologia* ter sido preterida em uma realidade conflituosa, de disputas de caráter ideológica acirradas. Examina todo um período com a finalidade de demarcar, desfazer vagas e difusas definições, e assim elaborando e dando acuidade à sua análise particular com originalidade. Percebe como cada teórico desenvolve sua análise conceitual distintamente dos demais, aplicando meios e formas de análise de acordo com sua percepção da realidade e as diretivas de sua interpretação, resultando em um conjunto complexo, uma textura diversificada decorrentes do encontro de discordâncias históricas. Realiza um síntese bem definida, compondo uma preparação conceitual para o marxismo. Estão na lista de concepções acerca de análises de concepções filosóficas investigam a funcionalidade, a forma como tais concepções se estruturam para intervir em uma determinada estrutura social, política e os meios que se utilizam para alcançar e manter uma visão, hegemônica, de mundo.

das forças politicamente revolucionárias. O que o contrário disso poderia ser é, presumivelmente, qualquer forma conceptual correntemente não envolvida em tal luta (EAGLETON, 1997, p.82).

De todo modo, a investigação de uma determinada realidade permitiu, em um primeiro momento, identificar a existência de uma multiplicidade fenômenos sociais constitutivos dessa realidade, a existência de processos históricos engendrados e inter-implicados e, num segundo, propiciou uma sistematização conceitual e análise dos mesmos, compreender a forma como eles se relacionam entre si, permitindo uma práxis. Nesse sentido, compreende-se, também que o amadurecimento de seu pensamento fora determinado por um conjunto de fases decisivas na elaboração conceitual;

Em contraste com uma leitura puramente sincrônica dos escritos de Marx, é necessário considerar o conceito de ideologia dentro do contexto das várias fases do desenvolvimento intelectual de Marx, mesmo que não se admita qualquer “ruptura epistemológica” dramática entre tais fases” (BOTTOMORE, 2013, p. 293).

Esse desenvolvimento, como fora mencionado anteriormente, compreende três fases, estreitamente, relacionadas. Por meio delas, é possível identificar o lugar no qual situa-se o termo, na composição estrutural da obra marxista.

A primeira fase trata-se, pois, de um período, o qual envolve os trabalhos iniciais de Marx, e diga de passagem, se estendendo até meados de 44, e se consolida pela ocorrência de discussões de caráter teórico e, de um ponto de vista crítico, se dá acerca das concepções filosóficas hegelianas se confrontam com as concepções filosóficas feuerbachianas e seu materialismo espiritualista. Trata-se de uma fase caracterizada pela ocorrências habituais dessas discussões de grande relevância histórica. Nesse período, o que se observa, é o fato de não se encontrar, expressamente, na obra de Marx, o conceito, mas, os elementos concretos fundamentais que irão constituir-lo, são possíveis de serem percebidos na crítica que ele faz acerca das doutrina religiosas. Trata-se também de críticas que envolvem os pressupostos concebidos por Hegel, pela forma de conceber um tipo de Superestrutura ideológica, a qual se define por inversões que mascaram, dissimulam a realidade.

Na segunda fase, abre-se caminho para o desenvolver importantes elementos conceituais. Nela é possível observar, que seu início está marcado por meio de um processo que ocorre em seu distanciamento, gradativo, com as concepções filosóficas de Feuerbach ocorrido em 45 e que tem seu término no ano 57. Trata-se, pois, de uma fase

em que ocorre a predominância de um esforço teórico com vista à elaboração, propriamente, do *método Materialista-histórico* em que, tanto Marx quanto Engels, se ocuparam. Porquanto, o que se nota, é que nessa fase são engendradas os princípios teóricos que irão envolver uma investigação tanto da sociedade, quanto da história, por uma lado, enquanto que por outro, toda e qualquer concepção materialista de Feuerbach, seria postas de lado, de forma conclusiva. Ora, o conceito, nesse período, adquire destaque ao ser inserido como tal, com suas peculiaridades, conservando o teor conceitual contido na concepção de inversão. Ocorre também alargamento de sua capacidade analítica-crítica possibilitando envolver tanto as investigações sobre a religião quanto o idealismo hegeliano, tendo em vista, que o sistema de Hegel, por meio dos neo-hegelianos, passava por um processos de desenvolvimento.

Na terceira fase há outros fatores de relevância que também são considerados, pois, sabe-se de antemão, que os processos decorrentes da fase anterior implicaram na forma como se desenvolveram-se nesta. Seu início marcado pela elaboração dos *Grundrisse* no ano de 58 e que se definiu pelo estudo e análise do modo, objetivamente, material das novas e modernas formas de relações sociais engendradas pelo sistema do capital. O que se nota é que a obra *magna* - *O Capital* - se constituiu como resultado desse processo. O termo vai deixando de ser usado, não aparecendo, de forma constante, nos escritos. Embora não se tenha feito uso do conceito em certas obras, não significou numa perda de sua dimensão filosófica, de seu conteúdo. Efetivamente, a importância, a qual fora atribuída ao exame da questão da economia em relação ao conceito, mostrava com maior clareza, que culmina no processo gradual de um novo trabalho sobre a relevante concepção de inversão. Marx obteve uma compreensão bastante clara e conclusiva a este respeito.

A conclusão disso implicou na investigação de uma causa, que funcionasse como um determinado dispositivo, provocando uma inversão do real. Trata-se de ideias distorcidas que fariam com que a própria realidade, a princípio, fosse posta de forma invertida, possibilitando a constituição desses tipos de representações. Um processo que exigia, pois, também que a relação ocorresse de forma não intermediada. Nesse ponto, compreende-se que no processo de desenvolvimento de uma análise mais exclusiva e detalhada, envolveria certas formas de relações, que se constituíam sob as determinações do capital. Isso conduziu Marx a obter resultados de caráter mais progressivos em vista da questão, que estabelecia uma relação entre duas concepções determinantes; uma na qual surge a “consciência invertida” e outra, como forma de “realidade invertida”. Nessa

relação, entre ambos tipos de consciência, nota-se que segunda determina a primeira. Trata-se, pois, de formas de relações e simulações que ocorrem em níveis inferiores da realidade, mas que acabam criando e determinando aspectos distorcidos nela mesma.

No que concerne ao âmbito das formas de manifestação desse fenômenos, em vista disso, por serem eles compostos e organizadas pelo modo de operar das relações no âmbito da produção e do comércio, da concorrência. Ou seja, realidade invertida e consciência invertida são formas fenomenais, que são determinadas pela forma de operar na esfera da produção e pela esfera da troca, favorecendo disputas, peculiares à um tipo específico de sociedade. Estas formas aparecem invertidas no âmbito produtivo. Elas estabeleceram certos níveis ilusórios que, efetivamente, adquiriram formas de manifestar em nível inferior àqueles que estruturam e potenciam relações objetivamente existentes, determinando-a.

A delimitação de cada fase se define por características muito próprias que permitem identificar, mais de perto, fatores específicos e um universo de significados e aspectos tiveram influências diretas e determinantes em cada uma delas na elaboração e articulação desses elementos, imprimindo-lhe um caráter estritamente histórico-filosófico-conceitual. Nesse sentido, a ocorrência ou não de uma ruptura epistemológica dogmática entre as fases de amadurecimento intelectual e desenvolvimento do conceito não pode se sobrepor ao fato da existência delas. Além do mais, o processo de desenvolvimento objetivo precedeu e determinou o desenvolvimento subjetivo, intelectual. O método dialético desenvolvido por ambos, portanto, não se restringiu a uma determinada época, como pretendem ideólogos, posteriores a Marx e Engels, como se nota na afirmação de Eagleton:

A crítica marxista faz parte de um corpo teórico mais amplo de análise teórica que tem por objetivo a compreensão das ideologias – as ideias, valores e sentimentos através dos quais os homens tomam consciência, em diversas épocas, da sociedade que vivem (EAGLETON, 1976, p.11).

Entre os defensores do “fim da ideologia”, se encontram; Raymond Aron (Paris, 14 Março de 1905 – Paris, 17 Outubro 1983), Edward Shils (Springfield, 1 de Julho 1910 – Chicago, 23 Janeiro 1995), Daniel Bell (Nova Iorque, 10 Maio 1919 – Cambridge, 25 Janeiro 2011), Seymour Martin Lipset (Nova Iorque, 18 Março 1922 – Condado de Arlington, 31 Dezembro de 2006). Estes procuraram se ajustar à realidade dada e se apoiar nos discursos de neutralidade política, filosófica, justificando o sistema vigente, em detrimento das análises e críticas da ideologia.

3.4 - Relação do homem e natureza gerando a história

Compreender a *Ideologia Alemã* significa compreender uma crítica às concepções filosóficas, que negam ou desvinculavam a história de todos os processos reais da vida dos homens, separando a realidade material do pensamento, à medida que separam o homem da natureza. Essa obra se constitui, dissolvendo em sua crítica, paradigmas conceituais distorcidos, que potencializam fenômenos de uma consciência abstrata, à medida que rompem com essa consciência e estabelecem uma posição crítica partindo de uma perspectiva da histórica e de uma realidade concreta. Trata-se de uma obra na qual Marx e Engels definiram como sendo ajuste de contas, com o *Materialismo* de Feuerbach e com o *Idealismo* Hegel: “O manuscrito (...) dando-se por satisfeitos por terem ‘compreendidos a si mesmos (...) ‘ajustado as contas’ com sua ‘consciência filosófica anterior’” (MARX; ENGELS, 1987, p. 7).

Os manuscritos (1845/6) que o compõe a obra, os quais estiveram incógnitos até 1932- foram intitulados como *A Ideologia Alemã* - conforme Marx e Engels (1987, p.7), visto que a dificuldade de encontrar quem os publicasse, acabaram sendo “abandonados à crítica roedora dos ratos” (IDEM), como afirma Marx no *Prefácio* de 1859 que introduz a obra, *Crítica da Economia Política*. Estes manuscritos constituíram-se como documento que comprovam esse ajuste de contas e a inserção de uma nova concepção filosófica de valor histórico, constitutivo de um programa revolucionário, que procura ancorar uma nova teoria materialista na realidade humana; um novo paradigma filosófico histórico. Trata-se de uma filosofia de *práxis*, que estabelece uma relação simétrica como a realidade. Na obra, o que é substancial, é a presença de elementos fundamentais, oriundos dos primeiros escritos, constitutivos da primeira fase. Dentre as obras, estão; *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843 a 44), *Manuscritos econômicos-filosóficos* (1844). Todo esse conjunto de elementos constitui um instrumental teórico que fornecem as bases do *Materialismo Histórico* em *A Ideologia Alemã*. Configuram assim a segunda fase (1845 a 57), sistematização do método, fase também decisiva no rompimento com todos os pressupostos feuerbachianos, conforme Meszáros:

De fato o desenvolvimento de Marx seguiu um caminho bem diferente. Ele se recusou explicitamente a modelar a filosofia pelas ciências naturais, já que as considerava “abstratamente materiais” e sujeitas às mesmas contradições na totalidade da *práxis* social, que não só separam a teoria da prática como também produziram uma fragmentação crescente entre si, em vez de sustentar seu desenvolvimento unificado numa estrutura integrada (MÉSZAROS, 1993, p. 135)

Com efeito, tomam os fatos históricos com o objetivo de refutar afirmações contraditórias e desfazer equívocos cometidos contra essa mesma história, cuja tese¹⁰ defendida consiste em que; as questões de caráter filosófico, quanto as de caráter político e moral, assim como as questões relacionadas à crenças religiosas, segundo Marx, estariam inteiramente vinculadas a um princípio material comum, ou seja, esfera das relações de produção opera como determinante daquelas formas ideológicas. A rigor, essas relações implicam diretamente no modo como elas se organizavam e se estabeleciam dentro de um determinado estágio da história, propriamente dita, ou seja, como se organizavam e se estabeleciam no interior de cada estágio da história econômica. Nesse sentido, o objetivo, de ambos, foi re-significar e reestabelecer as relações, na sua totalidade, entre os homens e a natureza, relações que foram rompidas, por meio da divisão social do trabalho – material e espiritual - com a própria história, tornando-se meras concepções fragmentadas, o que acarretou, diga-se de passagem, no rompimento de relações essenciais entre os indivíduos e uma fragmentação de sua subjetividade, diluindo-se em processos abstratos, como afirma o próprio Marx:

Toda concepção histórica, até o momento, ou tem omitido completamente esta base real da história, ou a tem considerado como algo secundário, sem qualquer conexão com o curso da história (...). A produção da vida real aparece como algo separado da vida comum, como algo extra e supraterrrestre. Com isso, a relação dos homens com a natureza é excluída da história, o que engendra a oposição entre natureza e história (MARX; ENGELS, 1987, p. 57).

Porquanto, a investigação foca nas relações de produção como determinante da realidade social. Entretanto, não se trata de quaisquer relações, mas relações especificamente burguesas capitalista e o modo como estas se constituem. Por um lado, isso implicou um prodigioso esforço para dar resposta objetivas a partir de uma realidade objetiva, concreta, um esforço de inserir uma nova forma de conceber a história como processo e, por conseguinte, os homens como sujeitos históricos, *práxis* humana sensível. Além do mais, definir a história como processo é perceber, com maior clareza, sem mascaras, que ela compõe-se de períodos em que as ações humanas, por um lado, gozam de avanços, ao passo que, por outro, sofrem também retrocessos. Hegel define uma concepção de história contraposta à concepção Marx e Engels. Ele a compreende como movimento. Ora, na concepção de movimento, os indivíduos, enquanto construtores dessa

¹⁰ Abbagnano (2007, p.615) trata-se da tese de Marx, a qual “(...) afirmara que as crenças religiosas, filosóficas, políticas e morais dependiam das relações de produção e de trabalho, na forma como estas se constituem em cada fase da história econômica. Essa era a tese que posteriormente, foi denominada de materialismo histórico”

história, os verdadeiros protagonistas, são simplesmente colocados em segundo plano dela, tendo em vista que o idealismo hegeliano visa outro propósito, *telos* da razão na história, não afirmação dos indivíduos, enquanto tais, afirmação de sua individualidade, mas afirmação da *Ideia*.¹¹

¹¹ Aqui se insere alguns pontos, essenciais, a tratar em Engels em seu artigo de *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, obra que fora escrita em 1886, publicada nesse mesmo ano, segundo pesquisadores, na revista *Die Neue Zeit*, (Os novos Tempos) de 1886. Pela importância do trabalho, surge nova edição em Stuttgart, em 1888. Ademais, o texto traz consigo uma dupla finalidade, conforme nos aponta o próprio Engels, em sentidos distintos: por um lado, pretende confrontar o pensamento de Marx, suas análises, contra o hegelianismo que vigorava na Alemanha, deturpando riquezas no método e no sistema de Hegel e estabelecendo concepções filosóficas além de abstratas, distorcidas. Por outro lado, como nos afirma o autor, na Alemanha também grassava o renascimento de uma nova forma de idealismo que apoiava os interesses da burguesia. Tornava-se, então, necessário que fosse rejeitado e combatido em seu próprio campo. Ele nos diz que; à medida que o as críticas de Marx se avançava para além das fronteiras, na Europa, além de países nos quais imperava a alta intelectualidade, permeados de filosofia. Por outro lado, a filosofia clássica alemã também lançava raízes noutros territórios, especialmente Inglaterra e na região escandinava, onde ressurgia com novas formas. Ele explica e critica não apenas a tese central do sistema de Hegel, que diz que: “‘Todo o real é racional e todo o racional é real’”, mas complementa afirmando que “‘(...) para Hegel nem tudo o que existe é real pelo simples fato de existir. Em sua doutrina, o atributo da realidade só corresponde ao que, além de existir, é necessário; ‘a realidade, ao revelar-se, revela-se como necessidade. (...) o irreal era a monarquia, o real era a revolução’” (ENGELS, 2012, p.133 e 137). Além do mais, aponta a fundamental distinção entre materialismo e idealismo ao revelar que: “‘Enquanto para o materialismo o único real é natureza, no sistema hegeliano esta representa não somente a ‘alienação’ da ideia absoluta, algo assim como uma degradação da ideia; em todo caso, aqui o pensar e seu produto discursivo, a ideia são o primário, e a natureza o derivado (...) contradição’” - (IDEM, p. 137). Ou seja, aos olhos de Engels, Hegel faz um gritante inversão.

Com relação a Feuerbach, ele o exalta pelo fato de ter se deslocado de um idealismo absoluto em direção ao materialismo, com a obra *A essência do cristianismo*, e afirma que “‘(...) restaurando de novo o trono, sem mais delongas, ao materialismo’” - (IDEM). Entretanto, critica-o pelo fato de ter feito isso de forma parcial, ou seja, apenas deslocou-se do idealismo em direção ao materialismo, sem contudo, chegar no real, detendo-se em um materialismo espiritualista. “‘A trajetória de Feuerbach é a de um hegeliano – não de todo ortodoxo – que caminha em direção ao materialismo; trajetória que ao chegar a uma determinada fase, supõe uma ruptura total com o sistema idealista de seu predecessor’” (IBDEM, p. 140). A crítica de Engels à Feuerbach vai além do fato dele se esbarrar com um materialismo espiritualista, recai também em sua teoria da moral quando este fala sobre questão da Bolsa, da especulação, corrobora com as concepções capitalistas, conforme nos mostra: “‘Dito em outros termos, a moral de Feuerbach é feita sob medida, para a atual sociedade capitalista’” – (IBDEM, p.149). O que Engels quer é afirmar, em conformidade com Marx, a existência de um assunto controverso, de cunho histórico-filosófico, na filosofia moderna, que remete à relação entre o ser e o pensar e nega que ideias, sensações. não derivam do modo de funcionar do corpo, todavia, assevera o fato de que a matéria precede o espírito, a única real, sensível, captável, tornando-se fundamento desse espírito, não o inverso, da qual este surge como seu melhor produto, que para ele: “‘A matéria não é um produto do espírito, e o próprio espírito não é mais que o produto supremo da matéria’” – (IBDEM, p.140) Ou seja, a consequência lógica dessa relação invertida é a criação de um idealismo e suas formas degeneradas de abstrações que, supostamente, esse idealismo se prontifica a “solucionar” as contradições reais por meio de um método dialético idealista, que opera apenas no pensamento puro. Essa crítica se direciona tanto a Hegel, quanto a Feuerbach e aos hegelianos. O modo como Engels confirma essa

Em relação à Feuerbach, para Marx e Engels, ele possui algum mérito ao esboçar uma crítica, parcial, às concepções de Hegel, todavia, parte de uma concepção de homem genérico. Trata-se, segundo o próprio Marx, de uma aproximação do homem de sua própria realidade. Homem ativo, que modifica seu entorno, pelo seu trabalho, todavia, não os concebe em sua conexão social. Pelo fato de não perceber essa conexão, tão essencial à realidade humana, equivocadamente, acaba por também excluir o sentido da história e a própria história, conforme Marx e Engels (1987, p.70) “Na medida em que Feuerbach é materialista, não aparece nele a história, e na medida em que toma a história, não é materialista”. O que se observa é que ele elimina também a *dialética* despida do “véu” da mistificação. Entretanto, ela agora é aplicada com o intuito de explicar a realidade a partir das próprias contradições dessa realidade, não a partir das ideias. Importa apenas que ela seja crítica, revolucionária. A crítica de Marx ao *materialismo* abstrato e parcial de Feuerbach tem em vista o fato dele não conceber a atividade humana real e pensar essa realidade material não mais que um simples forma *de* objeto ou intuição. Compreende os indivíduos apenas como um produto dela. Em consequência, exclui a *história*, logo exclui os indivíduos reais, sujeitos históricos, como *práxis* humana sensível, deixando de reconhecer a categoria – trabalho - e, portanto, transforma os homens apenas em objetos sensíveis, anistóricos.

Feuerbach tem a sobre os materialistas a vantagem de compreender que o homem é também um ‘objeto’ sensível (...) não ‘atividade sensível’ (...) Não (...) concebe o mundo sensível como atividade sensível (...) Não consegue nunca, portanto, conceber o mundo sensível como a atividade sensível, viva, e total, dos indivíduos que o constituem” (MARX E ENGELS, 1987, pp. 69-70).

É pelo trabalho que o homem modifica a realidade, modifica a si mesmo; possuindo uma constituição física diferenciada; é por meio do trabalho que estabelece relações, cria linguagem que é consciência, consequentemente, cria cultura. Em vista disso. Marx afirma que um dos pressupostos da história seja a linguagem que nasce da necessidade e da carência de estabelecer relações criando a consciência dessa realidade:

precedência da matéria, da natureza, sua realidade em relação ao espírito, à ideia, é apontar para as grandes descobertas e avanços que foram feitos e aplicados no campo das Ciências Naturais empíricas, conforme ele (p. 153) como por exemplo, a química, a fisiologia, a geologia, mencionando especialmente três desses avanços que foram na descoberta da célula; a transformação da energia; os processos de evolução pela química, (IBDEM, p.152), etc., que podemos constatar a partir de uma perspectiva Materialista Histórica Dialética.

A linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem é consciência real, prática, que existe para os outros homens e, portanto, existe também para mim mesmo; e a linguagem nasce, como a consciência, da carência, da necessidade de intercâmbio com outros homens. Onde existe uma relação, ela existe para mim: o animal não se relaciona (MARX; ENGELS, 1987, p. 43).

A *Ideologia*, como instrumento de análise, crítica revolucionária, visa mostrar as discrepâncias ideológicas, dualismos reais, dissimulações geradoras de conflitos que resultam dos efeitos de uma fragmentação oriunda da divisão social do trabalho – material e espiritual – agravadas com surgimento das máquinas, que provocam o declínio das condições humanas. Sua superação parte da investigação desses processos visando captar tanto os fenômenos da natureza, conexos aos fenômenos humanos e sociais. Isso possibilitou a Marx examiná-la e entendê-la sob duplo aspecto, que segundo ele, por um lado, compreende a história humana, que em geral, envolve suas relações, o modo como vivem, procriam, desenvolvem os meios de produção para a sua própria subsistência, o modo como desenvolvem sua consciência, sua linguagem, sua cultura, etc. Por outro lado, a história da natureza, propriamente dita. Trata-se de duas histórias, que embora distintas, estão direta e, necessariamente, relacionadas.

Conhecemos apenas uma única ciência, a ciência da história. (...) examinada sob dois aspectos: a história da natureza e história dos homens. Os dois aspectos, contudo, não são separáveis; enquanto existirem homens, a história da natureza e a história dos homens se condicionarão reciprocamente, mas teremos que examinar aqui a história dos homens, pois quase toda a ideologia se reduz ou a uma conexão distorcida desta história, ou a uma abstração completa dela. A própria ideologia não é senão um dos aspectos desta história (IBDEM, p. 23, Nota).

Em que consiste a concepção de Marx sobre história? Consiste em que ela acaba por se resumir em um legado de gerações contínuas, na qual ocorrem desenvolvimentos, contidos em processos sucessivos, na forma de produzir e se relacionar, a partir dos quais a geração posterior se desenvolve sobre as bases da anterior. Nesse sentido, a história torna-se, de fato, uma história do homem, na medida em que o define como um sujeito histórico. Ou seja, a história humana só passa existir à medida que se desenvolve os meios que possibilitam produzir a sua própria existência dotando-a de significações. É um fato, portanto, que os indivíduos façam a história, entretanto, não implica que ela seja feita à maneira que bem entendem. A história humana, que contém as fases de desenvolvimento produtivo e formas de relações de produção, que são aspectos determinantes sobre modo

como elas se estabelecem, pois a totalidade das relações, constitui a estrutura econômica, conforme Marx, no *Prefácio* 1859:

“(...) na produção social da vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. A totalidade destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real (...) - (Prefácio de 1859, 1978, p. 129)

Importante ressaltar a existência desses dois aspectos, mencionados anteriormente fazem surgir a história humana conexa à natural. Todavia, há outros três aspectos, os quais estão, especificamente, relacionados a história humana, propriamente dita, e se inscrevem como condições de sua existência. Se a análise fornece uma história humana distinta, porém, necessariamente vinculada à natural, isso se deve à forma como esses três aspectos se articulam entre si e forneçam condições que possibilitem que a história humana, possa ocorrer. Trata-se, pois, das forças produtivas, das relações sociais e da consciência. Resulta, que essa relação engendra conflitos oriundos da fragmentação do trabalho, ou seja, todo processo decorre da separação homem com a natureza. Além do mais, essa separação possibilitou, simultaneamente, dois outros processos: a forma de produção acompanhada do modo de organização da vida material e também organização da produção da vida espiritual. A estratégia do sistema visa controlar os meios de produção material; determinar sobre os processos e produzir a forma de viver, de pensar, de agir e, por conseguinte, controlar um determinado modo de produção espiritual.

Em suma, Engels e Marx consideram que os três aspectos que são condições para que haja história – força de produção; relações sociais e consciência - podem entrar e efetivamente, entram, em contradição com o resultado da divisão social do trabalho material e intelectual, porque agora o trabalho, a produção e o consumo aparecem como realmente o são, isto é, cabendo a indivíduos diferentes (CHAUI, 1984, p. 67).

Nesse caso, é importante nos ater ao fato de que a existência dos indivíduos, o modo diversificado de relações, constitui o pressuposto da história humana, que contribui para afirmar, que não é preciso se valer de nenhum ato de abstração, para comprovar que se trata de um fato histórico. Isso levou Marx refutar toda e qualquer acusação de ser uma afirmação arbitrária, tampouco baseada em dogmatismos. Com efeito, ele apresenta três pressupostos históricos que fundamentam toda a estrutura de sua argumentação fazendo

avançar de uma base empírica para fundamentar uma base teórica e filosófica, consistindo em que:

1º Pressuposto É preciso ter condições de viver (comer, beber, vestir, morar) para poder fazer história (...). 2º Pressuposto: satisfeita a primeira necessidade (...) conduzem (...) produção de novas necessidades é o primeiro a Ato histórico- (...). 3º Pressuposto: - terceira condição que já de início intervém no desenvolvimento histórico é que os homens, (...) começam a criar outros homens, a procriar (...) (MARX; ENGELS, 1987, pp. 26, 39-41).

Segue-se, pois, que esses pressupostos envolvem, diretamente, aqueles três aspectos: forças produtivas, relações sociais e desenvolvimento da consciência.

Não menos importante que essa consideração, entretanto, é atentar para um outro aspecto da investigação sobre a História, cujo o propósito dos teóricos foi percorrer fases muito peculiares, nas quais foi possível determinar em que momento se instauraram e se desenvolveram determinado modo de produção; sob que condições ocorreram e que consequência trouxeram sobre as fases posteriores. Trata-se, pois, de três momentos onde se dão formas determinadas propriedade, destacando-se como fundamentais para se definir como fases históricas do desenvolvimento das forças produtivas, que ali foram geradas sob formas de relações específicas e origem do processo de divisão social do trabalho. São elas: “tribal, comunal ou estatal, feudal ou estamental” - (IBDEM, 29-35). Delas surgem formas pensar de e agir dos indivíduos, por conseguinte, as formas ideológicas; a filosofia, a religião, a política, cuja base é o modo como se reúnem e se organizam, socialmente, para produzir, sendo determinadas pelo grau de avanço dessas forças produtivas desenvolvidas no interior cada uma delas.

O predomínio de uma consciência histórica ampla foi decisivo para; “demolir” pressupostos falsos, fonte de ideologias negativas; permitir um potencial crítico a massa, tornando-a consciente de suas condições e das contradições; reajustar relações necessárias e históricas; dissolver equívocos que concebem realidade como meramente dada, reafirmando uma realidade coesa, complexa desse todo social, em mudança; reformular uma concepção distorcida da história e defini-la como processo. Não se trata, pois, de pensar esses processos de forma independentes, desconexos, como fazem determinadas ciências, à medida que isolam, desarticulam ou rompem um multiplicidade de relações constitutivas do Ser social, fetichizando certos termos, frases vazias, (trata-se dos determinantes ideológicos) visando solucionar, de forma absoluta, problemas históricos e ontológicos. Portanto, são fatores reciprocamente ativos, inter-implicados entre

estrutura social e política com a produção. A perda da dimensão desse nexo, nos torna reféns de ideologias negativas.

O processo de divisão social do trabalho não se refere a um fenômeno peculiar na modernidade. Antes, porém, remontam à forma de produção primitiva, determinada. Decorre do tipo de organização familiar, conforme afirma Marx: “As diversas fases de desenvolvimento da divisão do trabalho representam tantas formas diferentes de propriedade (...)” - (Marx; Engels, 1987, p. 29). Portanto, coube à modernidade, cujos avanços, técnicos, científicos, aplicados às máquinas, novos métodos, intensificar e acelerar outros tantos processos de fragmentação.

Considerações finais.

Compreender o capitalismo pós-moderno e os mecanismos ideológicos dominantes, que o estrutura e assegura uma determinada visão de mundo, implica em um exercício de compreensão de uma realidade complexa e contraditória. Requer, portanto, um retorno à história. Todavia, não se trata de um mero retorno em busca de dados e fatos, mas acima de disso, de causas lógicas, coerentes com o seu processo de desenvolvimento e, nesse sentido, requer antes, um retorno consciente, uma consciência histórica-crítica. É preciso ter claro que há uma conexão, necessária e ampla, entre história humana e a outra natural. História humana, consequência de determinadas relações, não obra de algum acaso e, por isso, o homem se constitui sujeito histórico. Nesse sentido, conceber a história como processo é a forma de evitar recair numa concepção de movimento hegeliano que, em síntese, determina uma história *teleológica*, justificando formas de dominação, à medida que esconde mecanismos de ideologização, naturalizando-os.

Surgem, entretanto, perguntas que podem ser norteadoras na investigação das causas. Elas possibilitam desvendar esses mecanismos, na medida que permitem também refletir criticamente sobre os desdobramentos desse processo histórico na complexa realidade pós-moderna. Seria correto afirmar que os processos de dominação, que implicam relações determinadas, podem ser justificados como base na naturalização? Se não, como ocorrem? Como se estruturam? E por qual (s) motivos a classe dominada conforma-se? As respostas possuem causas específicas e diversas, mas a conclusão que se chega é que partem sempre causas materiais, não inscritas em leis determinadas ou em qualquer forma de abstração, porém, contidas nas relações de produção, na divisão social de trabalho e atuam como determinantes no modo de pensar e agir.

O que se pode perceber é que, por um lado, o capitalismo moderno possibilitou grandes avanços no campo científico, desenvolvendo forças produtivas à medida que rompeu como o medievalismo e, por outro, precisou romper também com a concepção negativa de trabalho, que adquiriu a conotação, equivocada, de “dignificação do homem”. A razão disso ficou oculta. Trata-se de uma concepção de trabalho do ponto de vista burguês, do início da modernidade, que determina fortemente o inconsciente do homem pós-moderno.

O desenvolvimento científico possibilitou que fosse ultrapassada barreiras para que a humanidade se emancipasse, todavia, inovações técnicas se desvincularam da

ciência, da filosofia (o tecnicismo), associando e se submetendo à determinadas formas de governo, instrumentalizando-se, criando um certo tipo de estrutura e configurando-se em um moderno aparelho de dominação, coerção e exclusão social em detrimento, proporcional, do desenvolvimento humano. O problema é que o capitalismo propôs transformar e “revolucionar” a realidade, desenvolvendo determinadas capacidades dos indivíduos que, entretanto, foram redirecionadas, canalizadas para atender certas finalidades. Trata-se de uma forma de desenvolvimento que deixou de exercer um papel social, adquiriu um caráter universal, mas focou na realização do interesses particulares, acirrou contradições e conflitos, aprofundando exploração e as diferenças sociais. Haja vista, que os processos de distorção, inversão, permeiam toda a realidade, deformam-na e dificultam sua compreensão. Isso ocorre porque a base das relações de produção ainda não foram revolucionadas impedindo a formação de uma consciência social . Grosso modo, não houve emancipação, mas a constituição de mecanismos técnicos e ideológicos de massificação, exclusão e destruição de forças de trabalho. Propiciou um processo de desenvolvimento do mundo das máquinas em detrimento das relações sociais, no intuito de multiplicar capital e assegurar uma visão de mundo.

Em qualquer sentido, o caráter do capitalismo é produzir riquezas, explorar mão de obra e concentrar rendas, escondendo todos os processos e mecanismo usados para tal, Isto só se tornou possível no interior de uma produção social, como Marx demonstra e critica em *O Capital - O Processo de produção de capital* (Livro 1, Vol.1), no qual o trabalho é responsável pela produção, transferência e conservação de valor.

Nas 6 horas de fiação conserva e transfere ao produto um valor em matéria prima seis vezes maior, embora acrescente a cada quilo de matéria-prima um valor novo seis vezes menor. Isso demonstra que a propriedade por meio da qual o trabalho conserva valores é essencialmente diversa da propriedade pela qual, no mesmo processo indiviso, produz valor. Quanto maior o tempo de trabalho necessário aplicado (...) maior o valor novo (...) Enquanto o negócio vai bem, está o capitalista demasiadamente concentrado na mais valia para pensar nesse dom gratuito do trabalho (...) (MARX, 1980, pp.226 e 232).

Na contemporaneidade, percebemos um excesso de uso do termo *democracia* ((δημος e κράτος), inexistente, que se torna-se um termo vazio de sentido, místico. Sob os ditames do capital financeiro, as democracias sucumbem, mas a representação mística do termo permanece. Além do mais, a democracia grega e a burguesa, em certo sentido, pouco se diferem, uma vez que no interior desse tipo de democracia a classe trabalhadora não se vê inserida. Apenas duas categorias pôde preencher essa “democracia”; o homem

livre grego e o burguês moderno. Tornou-se, desde os gregos, em certa medida, um lugar restrito, configurando-se em um termo impreciso, um determinante ideológico, fortemente usado em discursos, cuja finalidade são variadas. Na democracia grega, assim como na burguesa, fazem passar por democrático aquilo que é decidido por oligarquias, uma elite; impõe-se pela força, pela propaganda mistificadora, uma concepção de mundo particular em detrimento da vontade geral.

Atualmente, percebemos uma enorme concentração de *mais-valor* propiciada pelos modernos e inovadores mecanismos técnicos de exploração de mão de obra barata, de bens e serviços; causando o sucateamento das instituições públicas, o enfraquecimento e crise de governo, que se associa a crise econômica. À medida que, por um lado, esse processo levou ao enfraquecimento do Estado, por outro, fortaleceu grandes corporações e instituições financeiras, multiplicando capital, sem gerar trabalho. Nessa conjuntura sócio-política, a ideologia dominante vende a ideia de uma falsa solução via privatização. O que se pode afirmar é que, a concepção de desenvolvimento do modo de produção capitalista, ao contrário do que afirmam, atrofia todas as formas pelas quais seria possível um desenvolvimento real, à medida que destrói o meio no qual se instala. A perguntas que devem ser feitas são: como foi possível constituir tal estado de coisas? Por meio de um Estado que opera com todo seu aparato de poder e coerção, poder de controle ideológicos na preservação de um modo produzir segmentado, constitutivo de relações conflitantes, criando uma realidade conflituosa e consequentemente, consciências distorcidas da mesma. Como se resolve? Com a posse do poder político e econômico, que possibilita criar e elevar o predomínio de uma consciência crítica, humana e revolucionária

A tarefa, portanto, é pensar estratégias de enfrentamento que possam intervir, de forma eficaz, no interior da conjuntura social e política, fortalecendo e incentivando os movimentos orgânicos. Promover o desenvolvimento de uma práxis revolucionária através do entrelaçamento de ideias e ações de enfrentamento que tenham em vista, acima de tudo, essa tomada do poder político-econômico, que é a base de transformações sociais efetivas, como fora frisado. Nesse sentido, desenvolve-se os potenciais humanos, propiciando mecanismos de constituição da autonomia e da individualidade o que significa, entre outras coisas, uma transformação radical de caráter histórico, que consistiria em erradicar as formas de dominação de uns sobre outros, na extinção das classes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. 5 ed. ver e ampl. São Paulo: Martins Fontes, 2007

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. G. Reale. São Paulo; Loyola, 2001.

BOBBIO, N.; MATTEUCI, N.; PAQUINO, G. **Dicionário de política**. Tradução de Carmem C. Varriale. 8º ed. Brasília, D.F. Editora Universidade de Brasília, 1995.

BORNHEIN, G.A.(org.). **Os filósofos pré-socráticos**. 3ª ed. São Paulo: Cultrix, 1998

BOTTOMORE, T. **Dicionário do pensamento marxista**. Tradução Waltensir. 7 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. 705p (PDF- Digital)

BRUGGER, W., **Dicionário de Filosofia**. 3ªed. São Paulo, EPU, 1977.

CHAUÍ, M. S. **O que é ideologia**. São Paulo: Abril Cultural / Brasiliense, 1984. (Coleção primeiros passos; 7)

DESCARTES. **Discurso do método**. Trad. Maria Ermantina. São Paulo; Martins Fontes, 1996 (Clássicos).

EAGLETON, T. **Ideologia - uma introdução**. Tradução Silvana Vieira, Luís Carlos Borges. São Paulo, Boitempo, 1997.

ENGELS, F. **Ludwig e o fim da filosofia clássica alemã. Germinal**: Resumo do artigo publicado em: Marxismo e Educação em Debate, Salvador, nº 4 e nº 2, p.131 – 166, dez, 2012.

_____. **Ideologia da estética**. Trad. Mauro Sá Rego Costa. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

_____. **Marxismo e crítica literária**. Trad. Antônio Sousa Ribeiro; Afrontamento, 1976.

FROSINI, F. **Ideologia em Marx e em Gramsci**. Revista: Educação e Filosofia, v.28, nº. 56, p.559-582, jul/2014. 23p.

HEGEL, G.W.F – **Princípios da filosofia do direito**. Tradução Norberto de Paula Lima. São Paulo: Ícone, 1997.

_____. **Fenomenologia do espírito**. Trad. Paulo Menezes. 8ªed. Vozes: Petrópolis, RJ., 2013,

HUMBERLINO, L. A. **Amor, família e gênero em *D'el amour* de Destutt de Tracy**. Revista Filosófica de Coimbra, vol.17, nº 34, Outubro 2008. Disponível em:

https://www.uc.pt/fluc/dfci/public/publicacoes/amor_familia_genero,

https://www.uc.pt/fluc/dfci/public/publicacoes/vol17_n34

Acesso em: 19 de setembro de 2017 e 23 de Abril de 2019

LALANDE, A. **Vocabulário técnico e científico de filosofia**. 2ªed. São Paulo: Martins Fontes, 1996

_____. **Vocabulário técnico e científico de filosofia**. 3ª ed. São Paulo :Martins Fontes, 1999

LARA, TIAGO A. **Caminhos da razão no Ocidente: a filosofia nas origens gregas**. R. J. (Petrópolis): Vozes, 1989.

MARX, K; ENGELS, F. **Ideologia alemã**. Tradução Rubens Enderle; Nélcio Schieider; Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **Ideologia alemã**. 6 ed. São Paul: Hucitec, 1987.

_____. **Manifesto do partido comunista**. Tradução Marcus Mazzari. Introdução Ricardo Musse. São Paulo: Hedra, 2010.

_____. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. 3 ed. Tradução Rubens Enderle; Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **Manuscritos econômicos filosóficos**. Tradução, apresentação e notas Jesus Ranieri (4º reimpressão); São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **O capital: crítica da economia política**. Tradução de Reginaldo Sant'Ana. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980. [Livro I, Vol. I, Cap. VI. Capital constante e capital variável].

_____. **O Capital: Crítica da economia política**. Tradução de Reginaldo Sant'Ana, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974. [Livro III, Vol. IV, Cap XII. Observações complementares – 1. Causas de Modificação no Preço de Produção].

_____. **O Capital: crítica da economia política**. 3ª ed. Tradução de Regeis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1988. [Os economistas].

_____. **Prefácio de 1859**. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. 3ªed. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2013.

MÉSZÁROS, I. **Filosofia, ideologia e ciência Social** – ensaios de negação e afirmação. Tradução Laboratório de Tradução do CENEX/FALE/UFMG. São Paulo: Ensaio, 1993.

_____. **O poder da ideologia**. Tradução de Paulo Cesar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2004.

MORA, J. Ferrater. **Dicionário de filosofia**. Trad. Roberto L. Ferreira e Álvaro Cabral. 2ª ed. São Paulo; Martins Fontes, 1996.

PLATÃO. **Parménides ou das ideias**. 18º ed. Trad. A Lobo Vilela. Lisboa: Ed. Inquérito (Cadernos Culturais), 1989.

_____. **Fédon**. 5ª ed. Trad. José C. Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1991 (Os Pensadores-Diálogos).

_____. **República**. 8ª ed. Trad. Mª Helena. R. Ferreira. Lisboa: Calouste, 1996.

REALE, G. **História da filosofia antiga**. Vol.5. Trad. Marcelo Perine e Henrique C. de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 1995.

SANTOS, J.T. **Parmênides: Da natureza**. Trad. José Trindade Santos. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. **As cordas serenas de Ulisses**. In: *Ensaio de filosofia - Homenagem a Emmanuel Carenerio Leão*. Márcia S.C. Schuback (org.). Petrópolis: Vozes, 1999, p. 172.

TRACY, D. **Elementos da Ideologia**. Trad. Nuno Melim, 1997 (a partir da 3ª ed. de 1817). disponível, em:

<https://www.google.com/search?q=TRACY%2C+D.+Elementos+da+Ideologia.+Trad.+Nuno+Melim%2C+1997&oq=TRACY%2C+D.+Elementos+da+Ideologia.+Trad.+Nuno+Melim%2C+1997&aqs=chrome..69i57j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8>

(Acesso em 19 Setembro de 2017 e 14 de Abril de 2019).