

Inversão real e inversão ideal: a crítica da ideologia em *A ideologia alemã*

Real inversion and ideal inversion: the critique of ideology in *The German Ideology*

Gisele Zanola*

gisele.carvalho@usp.br

(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

Resumo: Este artigo apresenta o conceito de ideologia em *A ideologia alemã*, de Marx e Engels, a partir da relação entre a inversão real gerada pela divisão do trabalho e a inversão ideológica, considerando o problema de a ideologia ser caracterizada como a inversão da realidade das relações de produção ao mesmo tempo que a expressão dessas mesmas relações. Por meio da análise do conceito procura-se reavaliar a importância dos manuscritos inacabados de “I. Feuerbach”, tendo em vista que a discussão bibliográfica mais recente atribui ao texto um caráter menor se comparado ao capítulo dedicado a Stirner.

Abstract: This article presents the concept of ideology in *The German Ideology*, by Marx and Engels, based on the relationship between the real inversion generated by the division of labor and the ideological inversion, considering the problem of ideology being characterized as the inversion of the reality of the relations of production at the same time that the expression of these same relations. Through the analysis of the concept, we seek to reassess the importance of the unfinished manuscripts of “I. Feuerbach”, in view of the fact that the most recent bibliographical discussion attributes to the text a minor character when compared to the chapter dedicated to Stirner.

Palavras-chave: Ideologia; Expressão; Inversão; Câmara Escura; Divisão do Trabalho.

Keywords: Ideology; Expression; Inversion; Camera Obscura; Division of Labor.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v27i2p.69-85>

Introdução

No presente artigo, investigamos o conceito de ideologia presente na crítica que Marx e Engels realizam da ideologia nos manuscritos referentes ao capítulo “I. Feuerbach” e no capítulo “III. São Max”, de *A ideologia alemã*, redigidos entre novembro de 1845 e junho de 1846. Em ambos os capítulos, a ideologia é definida tanto como a “expressão ideal das relações materiais dominantes” (Marx; Engels, 2007, p. 47), quanto como um processo de inversão da realidade, em que a ideia ganha estatuto de causa da realidade, e não o contrário. Em vista dessa possível contradição, defendemos que o conceito de ideologia aponta para uma relação entre as inversões, de forma que a inversão realizada pela ideologia expressa idealmente a

* Este texto foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo n° 21/06824-1.

inversão real da prática produtiva gerada pela divisão do trabalho.

Não podemos deixar de enfrentar, nesse percurso, a discussão acerca do valor hermenêutico dos manuscritos que compõem a obra *A ideologia alemã*, em especial aqueles que foram reunidos postumamente sob o capítulo “I. Feuerbach”. Isso porque, segundo a bibliografia de estudos sobre Marx e Engels dos últimos trinta anos, esse capítulo passou por um processo editorial de cunho político desde a sua redescoberta, em 1921, o que teria ocasionado, então, uma sobrevalorização do capítulo “I. Feuerbach” e de *A ideologia alemã* como um todo. Os exemplos dessa bibliografia são Gerald Hubmann e Ulrich Pagel, editores do volume MEGA² I/5, Terrell Carver, Daniel Blank e Sarah Johnson, estudiosos das obras de Marx e Engels.

Os editores do volume MEGA² I/5, publicado em 2017 na ordem lógica, argumentam que a composição de um capítulo coeso que reúne os fragmentos referentes a Feuerbach, pelo fato de não ter sido efetivamente realizada pelos autores, seria resultado de uma escolha editorial do projeto MEGA¹ de 1932, sob a direção de Vladimir Adoratskii, orientada não pela “qualidade histórico-crítica de uma edição completa das obras de Marx e Engels, mas por sua usabilidade no quadro de um marxismo cada vez mais sistematicamente fechado”, qual seja, o stalinismo (Hubmann et. al., in Marx; Engels, 2017, p. 790). A reunião desses fragmentos e a edição feita por Adoratskii incluiu a redação de trechos que faltavam nos manuscritos, bem como títulos e subtítulos nas seções, a fim de produzir, segundo o próprio editor, uma “conexão dialética” entre os fragmentos, a partir do que supostamente teria sido o “modo de apresentação dos autores” (cf. Adoratskii, 1932, p. 561). Com isso, Adoratskii pôde conferir aos manuscritos sobre Feuerbach precedência teórica e sistematicidade em detrimento do capítulo “III. São Max”, escrito de forma paralela aos manuscritos sobre Feuerbach, mas de fato finalizado para publicação pelos próprios autores. Assim, o capítulo editado sobre Feuerbach tornou-se o núcleo de *A ideologia alemã* e foi considerado a primeira formulação de Marx e Engels do chamado materialismo histórico, o que manifestou a intenção de tornar este capítulo um instrumento político em consonância com o programa soviético. Não obstante, a concepção de que haveria uma sistematicidade nos manuscritos em questão permaneceu como base das principais edições posteriores, como a alemã-oriental Marx-Engels-Werke (MEW), publicada em 1958, e a Collected Works, publicada em 1976; essa situação só teria sido desfeita com a publicação dos manuscritos inacabados na *Marx-Engels-Jahrbuch 2003*, em 2004, na esteira da “virada filológica” do projeto MEGA².

Na introdução à edição mais recente de *A ideologia alemã*, Hubmann e Pagel entendem que a obra se volta essencialmente à crítica dos jovens hegelianos, e, por isso, os autores não teriam como principal objetivo a “elaboração sistemática de sua própria posição teórica” (Hubmann; Pagel, 2018, p. 336). Dessa forma, seria

sintomático o fato de o maior capítulo do livro, finalizado pelos autores, dedicar-se exclusivamente à crítica do livro de Max Stirner, *O único e sua propriedade*, ao passo que a parte na qual Marx e Engels teriam elaborado uma crítica da ideologia nos seus traços gerais seria proveniente da própria crítica a Stirner e, enfim, não teria alcançado uma fórmula acabada.

Por sua vez, Terrell Carver e Daniel Blank argumentam que o processo editorial que modificou o sentido dos manuscritos que compõem *A ideologia alemã* não teria começado com Adoratskii, mas com David Riazanov, que o antecedeu na função de diretor do Instituto Marx-Engels, em Moscou. Segundo os autores, a interpretação de *A ideologia alemã* por meio de um primeiro capítulo foi realizada preliminarmente por Riazanov nos *Marx-Engels-Archiv* de 1926, quando os manuscritos dispersos que se referiam a Feuerbach foram reunidos e publicados pela primeira vez. Embora o texto tenha sido apresentado em seu inacabamento original, Carver e Blank dizem que Riazanov “Não só repetia constantemente que tinha sido ele a ‘desenterrar’ fisicamente os manuscritos de *A ideologia alemã*, mas agora também afirmava que tinha sido ele a revelar o seu conteúdo ‘secreto’” (Carver; Blank, 2014a, p. 19). O conteúdo secreto a que o editor estaria se referindo seria a elaboração da concepção materialista da história.

Mais ainda, para Carver e Blank, o que foi largamente entendido como um capítulo de *A ideologia alemã* não teria passado de um “laboratório colaborativo” de Marx e Engels, em que os autores apenas rascunharam suas ideias provenientes da crítica a Stirner (id., 2014b, p. 1). A prova documental disso seria o fato de que os autores riscaram boa parte de suas anotações sem que tivessem chegado a qualquer formulação teórica final. Nessa perspectiva, o que conhecemos como o primeiro capítulo de *A ideologia alemã* “nunca foi escrito, e, portanto, não existe. O que existe na imprensa (desde 1924) é apenas uma coleção de fragmentos incoerentes, escritos em ‘tempos e circunstâncias diferentes’” (id., 2014a, p. 81), ao passo que os capítulos finalizados teriam ficado subsumidos à crítica de tom polemista dirigida aos jovens hegelianos e aos “socialistas verdadeiros” (id., 2014b, p. 1).

Já no que diz respeito à posição de Sarah Johnson, a autora argumenta que, partindo do trabalho filológico, faz-se necessário modificar inclusive o nome com que nos referimos aos manuscritos que conhecemos como *A ideologia alemã*, uma vez que este nome estaria muito vinculado à história política das edições.¹ Para que as edições mais recentes desses manuscritos não recaiam nos equívocos interpretativos do século XX, seria necessário, portanto, “denominar esse material de Manuscritos

1 Segundo Johnson (2022, p. 145), com base no MEGA-Studien 1997/2 (Taubert et al. [eds.], 1998), o nome *A ideologia alemã* foi primeiramente conferido aos manuscritos por Franz Mehring com base em uma anotação de Marx de abril de 1847 na qual o autor faz alusão a um “escrito sobre ‘a ideologia alemã’”; posteriormente, Riazanov recuperou o nome na publicação dos manuscritos sobre Feuerbach na *Marx-Engels-Archiv*, de 1926.

de Bruxelas” (cf. Johnson, 2022, p. 169).

Dessa forma, Hubmann, Pagel, Carver, Blank, como Johnson, questionam, por diferentes vias, a sistematicidade dos manuscritos de *A ideologia alemã*, quando não a própria existência da obra enquanto tal. Para eles, os manuscritos, principalmente aqueles que foram interpretados como o capítulo “I. Feuerbach”, configurariam mais uma tentativa de compreensão dos autores de sua própria posição em relação ao idealismo alemão e aos jovens hegelianos do que a apresentação de um esforço teórico conclusivo. Todos argumentam que o próprio Marx reconhece, posteriormente, no prefácio do livro *Para a crítica da economia política*, que o papel dos manuscritos como um todo foi o de “acertar as contas com” sua “antiga consciência filosófica” (Marx, 1978, p. 131).

Neste artigo, consideramos a grande relevância do trabalho crítico-filológico, principalmente porque ele traz à tona os problemas quanto à construção editorial de um texto unificado, cujo primeiro capítulo conteria as premissas basilares do chamado materialismo histórico. Por outro lado, a conclusão sugerida pelos estudiosos de que os manuscritos não formam uma obra sistemática - e que até mesmo seu nome deveria ser modificado em função da história política para Manuscritos de Bruxelas - não será adotada por nós, visto que a relação entre inversão real e inversão ideológica, que define o conceito de ideologia, seria compartilhada entre os dois capítulos, o que denotaria certa unidade conceitual, mesmo diante da fragmentação dos manuscritos referentes a “I. Feuerbach” e do tom polêmico presente em “III. São Max”.² Trata-se de uma leitura que considera os manuscritos coesos não a partir de sua datação ou da concepção materialista da história, mas a partir de como a crítica empreendida à filosofia nos diferentes momentos da obra se utiliza de certa significação do conceito de ideologia.³

Sumariamente, no capítulo sobre Feuerbach, a exposição de Marx e Engels

2 Notamos que a abordagem da divisão do trabalho como uma inversão real e a ideologia como uma inversão ideal da realidade importa para o fenômeno social a linguagem proveniente da metáfora da câmara escura.

3 Um argumento que sustenta a noção de que há uma significação do conceito de ideologia e que ela não faz parte de um momento específico no desenvolvimento do pensamento de Marx, provém da análise que Jorge Larrain realiza da crítica de Marx às inversões ideológicas, tanto na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, em que “Marx estava bastante consciente de que as distorções teóricas que criticava - as quais ele posteriormente denomina de ideologia - não eram meras ilusões, no sentido de erros puramente lógicos ou cognitivos, mas tinham uma base na própria realidade” (Larrain, 1983, p. 12), quanto em *O Capital*, no qual “o processo de produção e extração de mais-valor, que constitui a base da oposição contraditória entre capital e trabalho, é ocultado pelo funcionamento do mercado, que, por sua vez, se torna a fonte das representações ideológicas” (idem, ibidem, p. 157). No primeiro trecho como no segundo, Larrain argumenta que, para Marx, as representações invertidas da realidade provêm da própria realidade, que se configura, ela mesma, de maneira invertida: no primeiro caso, a inversão real consiste na separação entre sociedade civil e Estado, ao passo que, no segundo caso, a inversão real consiste em que a esfera da circulação das mercadorias oculte a extração de mais-valor. Não nos caberia aqui esmiuçar o modo como o conceito de ideologia está presente em outras obras de Marx, visto se tratar de uma tarefa que extrapola os objetivos do presente artigo.

sobre o desenvolvimento da divisão do trabalho mostra como a divisão entre os trabalhos material e espiritual dispensa uma classe de indivíduos de realizar o trabalho material, que passa a ser responsável exclusivamente pela produção de ideias. Essa classe, a classe dos ideólogos, na ausência da atividade produtiva material, expressa na forma da ideia sua condição de modo que as próprias ideias sejam tomadas como a realidade. Em outras palavras, a inversão real da atividade produtiva do ideólogo é expressa por ele na sua inversão ideológica. Já no capítulo sobre Max Stirner, Marx e Engels mostram como a filosofia de Stirner expressa as condições da classe da qual ele provém, a pequena burguesia alemã. Stirner, então, enquanto ideólogo da pequena burguesia alemã, expressa sua falta de participação prática no mercado mundial ao considerar que o mundo estaria submetido às ideias fixas - ao “Sagrado” -, contra as quais o “jovem berlinense” pretende lutar.

I. Inversão real e ideologia nos manuscritos referentes a “I. Feuerbach”

Nos manuscritos de “I. Feuerbach”, Marx e Engels estabelecem a relação entre processo produtivo e as representações ideais desse mesmo processo na consciência dos indivíduos:

Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas. A consciência [*Bewusstsein*] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [*bewusste Sein*], e o ser dos homens é o seu processo de vida real. Se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmara escura, este fenômeno resulta do seu processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos na retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico (Marx; Engels, 2007, p. 94; *MEGA*² 1/5, 2017, p. 135).

Na passagem que possui a metáfora clássica da “câmara escura”, a consciência dos indivíduos, e, portanto, sua representação da realidade, é entendida como inscrita na própria prática social de produção e reprodução da vida. Isso porque a consciência é consciência da sociabilidade dos indivíduos, pela qual eles representam sua relação com seu meio. Se a prática social - ou prática produtiva, sempre concebida como social - ocorre no interior do desenvolvimento histórico, no qual a produção e o intercâmbio dos indivíduos adquirem formas específicas, então também a consciência representaria as relações de produção estabelecidas em cada um desses momentos específicos. Assim, uma vez que esse processo material passa a ser marcado pela divisão entre trabalho material e trabalho espiritual, diferentes indivíduos são incumbidos de atividades de natureza diversa, isto é, uns passam a ter como atividade a produção material ao passo que outros, a atividade espiritual.

Dessa forma, o trabalho fixado passa a ser constituído, por um lado, como a ação do próprio indivíduo, e, por outro lado, como um poder completamente estranho (*fremd*) a ele e que passa a determinar sua vida (cf. Marx; Engels, 2007, p. 38; *MEGA*² I/5, 2017, p. 37).

Como explicitam Marx e Engels, com o surgimento da divisão entre trabalhos material e espiritual, surge uma “distribuição desigual, tanto quantitativa quanto qualitativamente, do trabalho e de seus produtos”, que permite a parte da sociedade, responsável pelo trabalho espiritual, ser completamente dispensada do trabalho manual (Marx; Engels, 2007, p. 36; *MEGA*² I/5, 2017, p. 33). Se a divisão do trabalho pode ser compreendida como a distribuição das tarefas produtivas, a propriedade privada diz respeito à distribuição dos produtos do trabalho. Os detentores da propriedade privada têm “o poder de dispor da força de trabalho alheia” (Marx; Engels, 2007, p. 37; *MEGA*² I/5, 2017, p. 33). Nesse contexto surge a divisão em classes na sociedade, que, em seu desenvolvimento, universaliza o poder de uma classe sobre outra.

A classe dominante é a produtora de representações ideológicas na medida em que sua dominação ocorre materialmente, como proprietária dos meios de produção material, já que ser proprietária permite-lhe ser dispensada da atividade material mesma. Contudo, a classe dominante não é homogênea. Marx e Engels dividem-na em ideólogos ativos e ideólogos mais passivos e receptivos, sendo que os primeiros produziram as ideias, expressando as relações materiais de dominação, ao passo que os segundos, que constituem a maior parte da classe dominante, apenas as reproduziram, visto atuarem mais ativamente na sua dominação dentro do processo produtivo como proprietários dos meios de produção (cf. Marx, Engels, 2007, p. 47-48; *MEGA*² I/5, 2017, p. 20).⁴ Haveria, ainda, no momento em que a divisão do trabalho está desenvolvida, outras subdivisões que ocorreriam dentro da fração dos ideólogos passivos, a saber, a grande burguesia e a pequena burguesia, classificados por graus de dominação material.⁵

Quanto à classe dos ideólogos ativos, eles “fazem da atividade de formação da ilusão dessa classe sobre si mesma o seu meio principal de subsistência” (Marx; Engels, 2007, p. 48; *MEGA*² I/5, 2017, p. 61). Dessa forma, a representação do ideólogo sobre a realidade, que é, no fundo, a representação da relação que ele possui com sua atividade, expressa idealmente o lugar que ele ocupa dentro do processo produtivo. Dizem os autores: “No que diz respeito à relação entre seu ofício

4 Sobre isso, afirma Matthias Bohlender: “Os intelectuais - para dizer de forma mais moderna - têm a tarefa de ensinar ao capitalista aparentemente impensado e sem ilusões as ideias dominantes sobre sua própria posição nas relações sociais” (Bohlender, 2010, p. 53).

5 Como veremos mais adiante, Stirner, embora considerado pelos autores como um ideólogo ativo, produtor de representações ideológicas, representaria os interesses da fração de classe pequeno-burguesa.

e a realidade, eles criam ilusões tão mais *necessárias* quanto isso já é condicionado pela própria natureza do ofício.” (Marx; Engels, 2007, p.78; *MEGA*² I/5, 2017, p. 120; 123, grifo nosso).

Em virtude da prática social do ideólogo, o que é tomado por ele como realidade é tão somente a realidade da produção espiritual, uma parte do processo produtivo. Segundo os autores, estaria implicada nessa concepção de correspondência entre “processo de vida real” e consciência - neste caso, a consciência do ideólogo - a existência de uma inversão da realidade, proveniente da divisão do trabalho, que teria como consequência uma inversão de tipo ideal, ideológica. Conforme Marx e Engels, a inversão ideológica diz respeito à maneira pela qual o ideólogo, na ausência da prática social material, representa a ideia que produz como a causa da realidade, realizando, assim, uma substituição do fundamento real por um fundamento ideal ou imaginário.

No que diz respeito a isso, Larrain identifica dois tipos de inversão, que se relacionam entre si: a inversão da consciência e a inversão da prática social. A inversão da consciência seria propriamente a ideologia, ao passo que a inversão da prática social, a alienação (*Entfremdung*). Para o autor, “A ideologia esconde a alienação, constitui um reflexo invertido de uma realidade invertida que resulta na negação desta última inversão”. (Larrain, 1983, p. 125). Ou seja, a divisão do trabalho provoca a alienação da atividade social, uma vez que, ao tornar-se um poder objetivo independente da vontade dos homens, provoca um outro tipo de inversão, a inversão na consciência da atividade social, que, por sua vez, oculta a inversão da atividade social como sua origem. A inversão na consciência é causada pela inversão da realidade e constitui-se enquanto inversão pois acaba por apagar a inversão real.

A questão que surge da correspondência entre processo real e sua expressão ideal é em que medida a expressão ideal corresponderia àquilo que expressa se ela tem como operação a negação do seu fundamento, da sua origem. Assim, deparamo-nos com o problema de como a ideologia pode permanecer expressando a realidade se seu princípio é ocultá-la, invertê-la. Mesmo se aceitamos preliminarmente que essa questão possa ser resolvida apenas identificando inversão real e inversão ideal, o fato de a inversão ideal suprimir a inversão real na sua expressão impõe um limite a essa correspondência. Ruy Fausto procura explicar essa relação entre ideologia e realidade como uma “sobre-significação” daquela em relação a esta. Para o autor, há “na ideologia uma espécie de ‘deslizamento’ da significação, que é ao mesmo tempo um excesso de significação. Ela só nos dá acesso ao real se sobre ela se proceder a uma operação de desidealização e desuniversalização” (Fausto, 2002, p. 99). Em outras palavras, porque a ideologia não expressa a inversão real como sua causa, ela tende a ser uma expressão da realidade que extrapola a própria realidade, de modo que as ideias são tomadas como universais, como eternas - sem determinações

históricas -, e, portanto, como autônomas. O índice que atesta a existência de alguma correspondência entre a ideologia e a realidade seria a possibilidade de realização da crítica da ideologia que remete as ideias universais à realidade das quais elas provêm.⁶ Nessa perspectiva, Christine Weckwerth menciona que:

Marx e Engels pretendem explicar a “formação de ideias a partir da prática material”. Nesse contexto, eles veem a filosofia alemã como um espelho ideal das “reais condições alemãs” que ficaram para trás. Esta não é, portanto, uma mera ilusão, mas possui um conteúdo real, ainda que de forma disfarçada. Os autores de *A Ideologia Alemã* veem sua tarefa crítica em desvendar esse conteúdo real da teoria precedente. A crítica tem, portanto, uma função constitutiva essencial. (Weckwerth, 2010, p. 134)⁷

Mesmo diante de a ideologia ocultar sua origem, se aceitamos que a inversão real gera uma inversão ideal de outra ordem que não a corresponde absolutamente em nada, como uma mera ilusão, podemos recair na questão da impossibilidade da crítica da ideologia: como a crítica pretenderia estabelecer as condições reais que correspondem às formações ideológicas sem a possibilidade de identificar na própria ideologia sua base invertida? A possibilidade da crítica da ideologia se dá, segundo os autores, a partir de uma perspectiva alheia, de fora da ideologia, científica, portanto. Essa perspectiva, comumente chamada de materialismo histórico, é a “ciência da história”:

Conhecemos uma única ciência, a ciência da história. A história pode ser examinada de dois lados, dividida em história da natureza e história dos homens [...] quanto à história dos homens, será preciso examiná-la, pois quase toda a ideologia se reduz ou a uma concepção distorcida dessa história ou a uma abstração total dela. A ideologia, ela mesma, é apenas um dos lados dessa história” (Marx; Engels, 2007, p. 86-87; *MEGA*² 1/5, 2017, p. 824-825).

A partir da reconstituição da história dos homens, vinculada à história da natureza, isto é, a partir da reconstituição do desenvolvimento histórico de produção e reprodução da vida material é possível remeter todo produto ideológico à sua base correspondente. A análise da situação política e econômica alemã, *em contraste* com a situação política francesa e com a situação econômica inglesa, faz com que

⁶ Na esteira da compreensão da ideologia como uma espécie de deslizamento de significado em relação à realidade, o autor inglês Terry Eagleton caracteriza a ideologia como um “movimento de inversão e deslocação” (*dislocation*), no qual “as ideias ganham prioridade na vida social, ao mesmo tempo que são desligadas dela. Pode-se perceber facilmente a lógica dessa operação dual: fazer das ideias a fonte da história é negar seus determinantes sociais e, assim, dissociá-las da história” (Eagleton, 1991, p. 78).

⁷ Nesse seguimento, Bohlender argumenta: “A aqui constatada ‘crítica da ideologia’ de Marx e Engels trata-se muito mais do ataque e destruição da ‘pureza’ dessas formas de conhecimento; mas isso só pode ter sucesso se mostrarmos sua origem como produtos de uma divisão social específica do trabalho e uma forma social correspondente de produção e intercâmbio. Nada está ‘errado’ com a ‘filosofia alemã’, nem com seus conceitos, ideias e concepções; tudo nela corresponde às condições sociais sob as quais é continuamente produzida e reproduzida” (Bohlender, 2010, pp. 50-51).

se compreenda a ideologia produzida pelos filósofos alemães: na França, houve a Revolução Francesa de 1789, na Inglaterra, a Revolução Industrial, ao passo que, na Alemanha persistiam estruturas feudais, comércio não desenvolvido e escassas organizações políticas. Assim, se o filósofo alemão expressa o domínio da ideia no lugar do domínio material das relações de produção, isso se deve ao fato de que o próprio domínio material não foi desenvolvido suficientemente.⁸

Contudo, ainda será preciso analisar como a ideologia se autonomizaria cada vez mais em relação à realidade, fenômeno ligado à sua universalização. Isso implica uma incursão na análise que os autores realizam do momento mais desenvolvido da divisão do trabalho, com o mercado mundial, e a atuação do Estado. A divisão do trabalho realiza-se plenamente no modo de organização da produção caracterizado pela grande indústria e pelo mercado mundial (cf. Marx; Engels, 2007, pp. 40, 51; *MEGA² I/5*, 2017, pp. 42, 70). A diferença desse momento produtivo em relação aos anteriores seria a de que nele a divisão do trabalho foi mundializada, o que significou a universalização da propriedade privada, a separação entre cidade e campo, ou seja, separação entre capital e propriedade fundiária. Na ideologia, o mercado mundial adquire uma forma ideal: a universalização do poder estranho aos indivíduos é expressa filosoficamente “como um ardil do chamado espírito universal (*Weltgeist*)” (cf. Marx; Engels, 2007, p. 40; *MEGA² I/5*, 2017, p. 70). Em que pese o fato de o “ardil” do “espírito universal” da filosofia da história de Hegel ocultar as relações produtivas que formam o mercado mundial, sua inversão corresponde à universalização dessas mesmas relações. A sobre-significação ideológica consiste no fato de que o espírito universal não é o próprio mercado mundial, ainda que o expresse.

No quadro da expressão político-ideológica da realidade, a existência de uma comunidade instituída de acordo com a divisão do trabalho erige uma “comunidade ilusória” na forma do Estado (cf. Marx; Engels, 2007, p. 37; *MEGA² I/5*, 2017, p. 33, 37). Essa comunidade seria, tal qual a ideologia, proveniente da contradição real produzida pela divisão do trabalho. Em decorrência de seu poder material, a classe dominante se esforça para participar maximamente do Estado a fim de fazer com que seus interesses sejam alcançados e sua dominação perpetuada. Para isso, ela dá a forma da universalidade às suas ideias e faz parecer que seu interesse é, de fato, o interesse de todas as classes e de todos os indivíduos. Sendo parte integrante do Estado, a classe dominante se faz classe universal, de modo que se uma nova classe quiser alcançá-lo, ela tem de se fazer mais universal que a classe dominante anterior. O que ocorre, no entanto, é que, pela natureza da própria constituição do Estado, de estar em contradição com a realidade contraditória, há momentos nos

⁸ Este último argumento aparece explicitamente na crítica a Stirner, conforme a seção “O liberalismo político” (Marx; Engels, 2007, pp. 192-193; *MEGA² I/5*, 2017, p. 248).

quais ele se universaliza de tal forma que os interesses de alguns membros da própria classe dominante são vetados. A categoria do Estado, assim, possuiria a mesma caracterização do conceito de ideologia: ao mesmo tempo que corresponderia à realidade que deu origem a ele, na formação ideal de uma comunidade ilusória que, na realidade, existiria enquanto comunidade produtiva, fruto da divisão do trabalho, autonomizar-se-ia em relação às suas bases reais ao se universalizar completamente inclusive da classe dominante.⁹

Diante disso, será necessário analisarmos a metáfora da câmara escura, a fim de verificar se ela pode lançar luz à relação entre realidade produtiva e ideologia, inversão real e ideológica, e, em decorrência disso, à questão sobre a crítica da ideologia. Seria importante notar que a analogia entre a câmara escura e a ideologia residiria no fenômeno da inversão da realidade. Marx e Engels, na passagem supracitada, indicam que a inversão da realidade - das relações produtivas - apenas poderia ocorrer na ideologia na medida em que a própria realidade já estaria invertida, como sabemos, pela divisão do trabalho. Como demonstra Sarah Kofman em sua análise, a captura da imagem real na câmara “implica a existência de um ‘dado’ [*datum*] que se apresenta sempre já invertido” (Kofman, 1975, pp. 19-20): de acordo com a óptica geométrica, a imagem projetada no interior da câmara é invertida na medida em que a propagação dos raios de luz ocorre naturalmente de forma retilínea; assim, uma vez que a luz atinge um objeto fora da câmera e projeta-se para seu interior através de seu orifício, tem-se necessariamente a imagem com polos invertidos. Dessa maneira, a imagem invertida que aparece na câmara resulta *necessariamente* da própria estrutura física da realidade que a óptica geométrica descreve. O mesmo aconteceria no fenômeno ideológico, uma vez que a ideologia, as ideias, a filosofia, a jurisprudência, a política, expressam *necessariamente*, no seu interior, uma imagem invertida - a ideia como a própria realidade - da inversão que é inerente à realidade material marcada pela divisão do trabalho.

Certa linha interpretativa visualiza, na metáfora, alguns problemas para a compreensão do fenômeno ideológico, dentre os quais se destacaria o materialismo mecanicista. Raymond Williams, por exemplo, argumenta que a utilização da metáfora por Marx no contexto da crítica da ideologia supõe a possibilidade de um “conhecimento positivo direto”, isto é, um ponto de vista imune à ideologia; isso porque a inversão na câmara escura é capaz de ser corrigida pela adição de outra lente, como a inversão da imagem na retina é corrigida pelo cérebro. Deste modo, constituir-se-ia, a partir da câmara, um “dualismo ingênuo do materialismo mecânico”, em que a separação entre ideias e realidade material, oriunda do

⁹ De acordo com o autor francês Étienne Balibar: “A universalização da particularidade é a contrapartida da constituição do Estado, comunidade fictícia cujo poder de abstração compensa o defeito real de comunidade nas relações entre os indivíduos” (Balibar, 1995, p. 62).

idealismo, é mantida (cf. Williams, 1977, p. 59). Terry Eagleton compartilha dessa posição, principalmente quanto ao fato de que a câmara escura faz com que os autores recaiam em um “ingênuo empirismo sensível”, sendo que para o autor inglês a “metáfora sugere, então, que o idealismo é um tipo de empirismo invertido” (Eagleton, 1991, p. 76).¹⁰

Apesar do problema do materialismo mecanicista, é preciso considerar os ganhos de compreensão a partir da metáfora, a exemplo do modo como ela desenha a imbricação entre ideias e realidade material, entre inversão ideal e inversão real: reforça-se, com a metáfora, a noção de que a inversão é inerente ao comportamento dos raios de luz que entram na câmara escura da mesma forma como o é na realidade material, que, por sua vez, é cindida, fragmentada, pela divisão do trabalho.

II. Inversão real e ideologia no capítulo “III. São Max”

O projeto de *O Único e sua propriedade*, de Max Stirner - pseudônimo de Johann Kaspar Schmidt -, publicado em 1844, divide-se em duas grandes partes, a saber, uma dedicada à história humana e a outra dedicada à luta contra a hierarquia que perpassa a história humana, o que leva à apropriação do mundo por parte do Egoísta.¹¹ Segundo Marx e Engels, a compreensão de Stirner da história é substituída por uma história da filosofia, cujas fases são análogas às fases da vida humana: a infância, a adolescência e a vida adulta, que corresponderiam, respectivamente, ao realismo, ao idealismo e ao que Stirner denomina de “unidade negativa de ambos”. A criança, aquela que se preocupa com aquilo que está por detrás das coisas, é identificada por Stirner à antiguidade; por sua vez, o adolescente, que rejeita o mundo material em favor das ideias, do espírito, é identificado aos modernos;

10 Outro exemplo de crítica à metáfora é a de William J. T. Mitchell, para quem a análise da metáfora deve ocorrer considerando dois elementos fundamentais, a sua utilização precedente por Locke e o estatuto da câmara escura a partir de 1840 com o surgimento do daguerreótipo (processo que permitia o registro fotográfico das imagens projetadas no interior da câmara). Com Locke, a câmara escura funciona como um modelo que explica a aquisição de conhecimento por meio da realidade sensível. Com a invenção do daguerreótipo, “a câmara escura é pensada para produzir imagens altamente realistas, réplicas exatas do mundo visível. Ela é construída de acordo com uma compreensão científica da óptica” (cf. Mitchell, 1986, p. 169). A partir disso, a câmara utilizada como metáfora para a ideologia parece sugerir um sentido totalmente oposto às concepções correntes até então sobre a câmara: em Marx, ela significa distorção, ilusão, o que o autor estadunidense entende capaz de minar a crítica da ideologia que Marx pretendia fazer à filosofia alemã.

11 O nome do capítulo sobre Stirner, “São Max”, deve seu nome à identificação realizada por Marx e Engels do jovem hegeliano com figuras religiosas. Isso é atestado pelo fato de chamarem-no de “Padre da Igreja”, de “Santo”, e seu livro de “O Livro”, em referência à Bíblia, cujas partes I e II corresponderiam ao Antigo testamento e Novo Testamento, respectivamente. Assim, no tom irônico encontrado no modo como Marx e Engels se referem a Stirner, notamos como os autores reiteradamente caracterizam-no como um ideólogo, precisamente na forma sacerdotal (cf. Marx; Engels, 2007, p. 124; *MEGA*² 1/5, 2017, p. 169). Sobre isso, ver também Pagel (2020, pp. 502-503).

quanto ao adulto, que se afirma como possuidor das ideias e das coisas, diz respeito à formação da história do Egoísta (*Egoist*), do Eu (*Ich*), ou do Único (*Einzig*) (cf. Marx; Engels, 2007, p. 134-137; *MEGA*² I/5, 2017, p. 179-185).

De acordo com a crítica de Marx e Engels, a concepção stirneriana da história leva “mais longe do que qualquer um de seus predecessores a crença no conteúdo especulativo da história elaborado pelos filósofos alemães” (Marx; Engels, p. 134; *MEGA*² I/5, 2017, p. 179). Isso porque Stirner adota as expressões filosóficas de cada período histórico como a própria realidade do período, o que por si só já consistiria em uma inversão que a ideologia realiza da realidade; no entanto, o que torna essa inversão ainda mais grave é Stirner considerar, por vezes, não a representação filosófica do próprio período, mas a representação filosófica posterior ao período que se pretende expressar. Dessa forma, “a história da filosofia antiga ocupa o lugar da história antiga e, ainda assim, da história antiga tal como São Max a imagina, baseando-se em Hegel e Feuerbach” (Marx; Engels, 2007, p. 141; *MEGA*² I/5, 2017, p. 189). No caso da caracterização da antiguidade, Stirner assume como verdadeira a representação moderna segundo a qual os antigos dissolvem seu mundo rumo à realização do cristianismo, ou do idealismo. Para que esse esquema seja cumprido na lógica de Stirner, apontam Marx e Engels, tanto a realidade quanto a própria história da filosofia são invertidas. Com efeito, os antigos aparecem como opondo-se ao seu próprio tempo ao invés de criadores dele.¹²

Se o mundo dos antigos era compreendido pela história da filosofia tal como concebida por Stirner, o mundo moderno existirá a partir da história da religião e da filosofia tal como concebida pelo jovem hegeliano (cf. Marx; Engels, 2007, p. 148; *MEGA*² I/5, 2017, p. 195). Com o surgimento do mundo cristão, haveria a entrada na adolescência, uma vez que, para Stirner, o domínio religioso denotaria o domínio das ideias sobre os indivíduos. Entretanto, para Marx e Engels, o domínio da igreja não abrangia, de fato, a maior parte das relações empíricas, como as relações entre os camponeses, suseranos, vassallos e senhores feudais e mestres e aprendizes nas corporações de ofício. Desse modo, Stirner inverte a realidade na medida em que adota a ilusão corrente sobre o domínio da igreja, e, portando, das ideias, no período feudal, colocando-a como causa de um domínio material, real. A dominação real tem sua expressão invertida na concepção de uma dominação ideal.¹³

12 Um exemplo dessa inversão no que se refere à história da filosofia é o de que Sócrates é transformado em um dos predecessores do cristianismo. Conforme o próprio Stirner, para Sócrates “tudo o que é do mundo será vergonhoso, a ponto de até a família, a comunidade, a pátria, etc., serem rejeitadas pela causa do coração, ou seja, da bem-aventurança, da bem-aventurança do coração [...] Esta guerra é declarada por Sócrates, e a paz só se fará no dia em que morre o mundo antigo” (Stirner, 2004, p. 23). Outro exemplo é o fato de Stirner ignorar a filosofia aristotélica no quadro da antiguidade como realismo a fim de evitar noções idealistas - noção de intelecto em si para si, razão que pensa a si mesma e intelecto que pensa a si mesmo - que comprometeriam esse quadro.

13 Conforme Marx e Engels, Stirner “revela, aqui, sua imensa credulidade, ao levar mais longe do que qualquer um de seus predecessores a crença no conteúdo especulativo da história elaborado pelos

A dominação por meio das ideias passa, então, a ser combatida pelo filósofo. Dedicado à luta contra a hierarquia, ou seja, à luta contra a independência da ideia em relação aos indivíduos, Stirner pretende apropriar-se, tornar sua propriedade, tudo o que lhe for alheio. As causas da liberdade, do “Homem”, de Deus, da verdade, da justiça (que considera sagradas, ideias fixas, obsessões, fantasmas), e a propriedade burguesa que, em última análise, é para ele propriedade do Estado, serão incorporadas a fim de que sejam dissolvidas enquanto poder estranho ao próprio Eu.¹⁴

Nesse contexto, Marx e Engels estabelecem uma analogia do procedimento filosófico de Stirner com as lutas travadas pelos personagens Dom Quixote e Sancho Pança contra diferentes inimigos imaginários:

Depois de ter construído, para a sua própria cabeça e dentro do mundo moderno, um “mundo próprio, um céu”, a saber, um mundo de pelejas e cavaleiros andantes, depois de ter concomitantemente documentado a diferença entre si como criminoso cavalheiresco e os criminosos comuns, São Sancho empreende uma cruzada renovada contra os “dragões e arbustos, demônios do campo”, “fantasmas, assombrações e ideias fixas” (Marx; Engels, 2007, pp. 332-333; *MEGA*² I/5, 2017, p. 398).¹⁵

Uma vez validada a concepção de que a ideia é a fonte da dominação sobre os indivíduos, toda a investida de Stirner se volta para o desvencilhamento em relação às ideias, e não em relação à dominação material. Por isso, a analogia sugere que a luta travada por Stirner não passa de uma luta imaginária, cujos desdobramentos não podem ser senão imaginários. Ao postular que as ideias são a realidade, o ideólogo Stirner, como bem aponta o procedimento da câmara escura, vira “tudo de cabeça para baixo” (cf. Marx; Engels, 2007, p. 232; *MEGA*² I/5, 2017, p. 292). Em que medida essa inversão ideal, que confere à ideia o poder de dominação real, expressa idealmente a inversão real somente pode ser compreendida em face das condições produtivas sob as quais Stirner elabora sua filosofia.

Podemos encontrar a noção do ideólogo como aquele que expressa idealmente

filósofos alemães” (Marx; Engels, 2007, p. 134; *MEGA*², 2017, p. 179).

14 De acordo com Balibar (1995, p. 46): “Stirner não admite nenhuma crença, nenhuma ideia, nenhum ‘grande relato’: nem de Deus nem do Homem, nem da Igreja nem do Estado, e nem mesmo da Revolução. E efetivamente, não há diferença lógica entre a cristandade, a humanidade, o povo, a sociedade, a nação ou o proletariado, assim como entre os direitos humanos e o comunismo: todas essas noções universais são efetivamente abstrações, o que significa, do ponto de vista de Stirner, ficções”.

15 Marx e Engels ora se referem a Stirner como Dom Quixote, ora como Sancho Pança, da mesma forma que ora se referem a Szeliga - oficial prussiano, jovem-hegeliano - como Dom Quixote, ora como Sancho Pança. A relação entre Stirner e Szeliga é tematizada pelos autores como se houvesse um intenso diálogo entre eles no texto de Stirner. Segundo Pagel, além da intenção de ridicularizar Stirner, “a decisão de incluir elementos do romance de Cervantes também foi tomada por razões de conteúdo. Assim, o motivo do ‘Cavaleiro da Triste Figura’, que em quase inúmeras variações falha devido à discrepância entre o que é percebido e a realidade, é excelentemente adequado para ilustrar a convicção de Marx (e posteriormente de Engels) de que as tentativas anteriores dos iluministas filosóficos do período anterior à desilusão de 1842-43 estavam equivocadas sobre os fatores de desenvolvimento histórico que eram realmente eficazes” (Pagel, 2020, p. 521-522).

as condições de vida material na sinonímia levada a cabo por Stirner entre *peculiaridade* (*Eigenheit*) e *propriedade* (*Eigenthum*). Nela, tornar tudo propriedade do Eu é tornar tudo o próprio Eu, sua qualidade própria (*Eigenthümlichkeit*). A crítica de Marx e Engels aponta para como essa identidade é uma expressão ideal que o ideólogo berlinense confere à relação da burguesia com as suas condições de vida materiais: “a identidade das relações mercantis e individuais ou também das relações puramente humanas [...] é um produto da burguesia, razão pela qual as relações de regateio foram, na linguagem assim como na realidade, transformadas em fundamento de todas as demais” (cf. Marx; Engels, 2007, p. 226; *MEGA*² I/5, 2017, p. 286).

Mais que uma expressão da burguesia, a filosofia de Stirner é uma expressão da *pequena-burguesia* alemã,¹⁶ visto a própria burguesia alemã possuir um caráter pequeno-burguês. Esse caráter provém da falta de desenvolvimento produtivo na Alemanha: diferentemente da França, da Holanda ou da Inglaterra, o país não passou nem por um desenvolvimento da agricultura, nem do comércio, nem da grande indústria.

Economicamente, a formação pequeno-burguesa da classe burguesa redundou na impossibilidade de sua organização política de maneira independente: tal fragmentação política - inclusive geográfica, em “pequenos principados” e “cidades-reinos” - implicou, portanto, que os interesses dessa classe fossem interesses “mesquinhos”, ou, se pudermos relacionar com Stirner, interesses egoístas (Marx; Engels, 2007, p. 194; *MEGA*² I/5, 2017, p. 249). Em vista disso, da impotência da classe de dominar exclusivamente, o Estado prussiano mantém uma aparência maior de independência, ou seja, de universalização em relação aos indivíduos (tal qual a expressão ideológica das relações de produção). Embora Stirner critique as causas universais de Deus, de liberdade, de verdade, de justiça, e de tudo o que considera sagrado, sua crítica pressupõe que a dominação delas sobre a realidade seja verdadeira. Essa crença no domínio das ideias, que seria compartilhada entre os pequeno-burgueses, expressa sua falta de participação prática no mercado mundial. Sua participação, pelo contrário, foi reduzida a uma participação meramente ideal, de intensa produção filosófica, atestada desde a filosofia de Kant (cf. Marx; Engels, 2007, pp. 192-3; *MEGA*² I/5, 2017, p. 248). Em suma, Stirner só pode atribuir à realidade uma causa meramente ideal em razão da inversão real alemã.

Conclusão

Em vista da apresentação da relação entre a inversão real proveniente da

16 Marx e Engels descrevem a pequena-burguesia, neste capítulo, como composta por contadores assalariados, professores, funcionários do Estado e registradores (Marx; Engels, 2007, p. 356; *MEGA*² I/5, 2017, p. 427).

divisão do trabalho e a inversão ideológica tanto nos manuscritos de “I. Feuerbach” quanto no capítulo “III. São Max”, esperamos ter verificado a presença de uma definição sólida de ideologia, definição esta que não escapa dos problemas próprios a um conceito que é submetido à leitura filosófica. Lidamos aqui com o conceito de ideologia a partir de sua relação essencial, a relação entre inversão ideológica e inversão da realidade, compreendendo que a divisão do trabalho configura a inversão real a partir da qual se erigem as representações ideológicas. Se, por um lado, a ideologia que surge da prática social tem como princípio negar seu fundamento, na medida em que se institui como causa da realidade, por outro lado, sua inversão só é possível porque o ideólogo expressa sua atividade produtiva, a produção de ideias, como a atividade produtiva por excelência. Nesse sentido, a ideologia não seria, enquanto inversão ideal, tão somente a representação fidedigna da realidade, já que, dessa forma, ela não ocultaria as condições de sua produção; tampouco ela se descolaria por completo da realidade, já que, dessa forma, não seria possível realizar sua crítica, isto é, estabelecer seu fundamento.

Referências

- Avineri, S. (1968). *The social and political thought of Karl Marx*. Londres: Cambridge University Press.
- Balibar, É. (1995). *A filosofia de Marx*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro, RJ: Ed. Jorge Zahar.
- Bohlender, M. (2010). „Die Herrschaft der Gedanken: über Funktionsweise, Effekt und die Produktionsbedingungen von Ideologie“. In Bluhm, H. (org.) *Karl Marx / Friedrich Engels: Die Deutsche Ideologie*. Berlin: Akademie Verlag.
- Blumenfeld, J. (2018). *All things are nothing to me: The unique philosophy of Max Stirner*. Winchester: Zero Books.
- Carver, T. & Blank, D. (2014a). *A political history of the editions of Marx and Engels’s “German ideology manuscripts”*. New York: Palgrave MacMillan.
- Carver, T. & Blank, D. (2014b). *Marx and Engels’s “German ideology” manuscripts: Presentation and analysis of the “Feuerbach chapter”*. New York: Palgrave MacMillan.
- Eagleton, T. (1991). *Ideology, an introduction*. London: Verso.
- Fausto, R. (1987). *Marx: lógica e política - Tomo II - investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*. São Paulo, SP: Brasiliense.
- Fausto, R. (2002). *Marx: lógica e política - Tomo III - investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*. São Paulo, SP: Editora 34.
- Feuerbach, L. (1988). *A essência do cristianismo*. Trad. José da Silva Brandão. Campinas, SP: Papirus.
- Geuss, R. (1981). *The idea of a critical theory: Habermas and the Frankfurt School*.

- Nova Iorque: Cambridge University Press.
- Giannotti, J. A. (1966). *Origens da dialética do trabalho*. São Paulo, SP: Difusão europeia do livro.
- Golowina, G. (1980) “Das Projekt der Vierteljahrsschrift von 1845/1846. Zu den ursprünglichen Publikationsplanen der Manuskripte der ‘Deutschen Ideologie’”. *Marx-Engels-Jahrbuch* 3, p. 260- 274.
- Hindrichs, G. (2010). “Arbeitsteilung und Subjektivität”. In Bluhm, H. (org.) *Karl Marx / Friedrich Engels: Die Deutsche Ideologie*. Berlin: Akademie Verlag.
- Hubmann, G. & Pagel, U. (2018) “Introdução (editorial) da Ideologia Alemã - Para a crítica da filosofia”. Trad. Olavo Ximenes. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v.2 n.2, pp. 334-360. Recuperado de: <https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/teoriacritica/article/view/3803>. Acesso em: 19 de jun. 2022.
- Hubmann, G. & Pagel, U. (eds.). (2018). *Marx-Engels-Jahrbuch 2017/18*. Berlin: Walter De Gruyter.
- Johnson, S. (2020). “Os primórdios de ‘modo de produção’ de Karl Marx”. Trad. Olavo Antunes de Aguiar Ximenes. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, Publicação Online Avançada, p.1-69. Recuperado de: <https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/teoriacritica/article/view/4112/3263>. Acesso em: 19 jun. 2022.
- Johnson, S. (2022). “Farewell to The German Ideology”. In: *Journal of the History of Ideas*, Volume 83, Number 1, jan. 2022. University of Pennsylvania Press. DOI: <https://doi.org/10.1353/jhi.2022.0006>
- Kofmann, S. (1975). *Camara oscura de la ideologia*. Madri: Taller de Ediciones Josefina Betancor.
- Larrain, J. (2007). *El concepto de ideologia*. Santiago: LOM Ediciones.
- Larrain, J. (1983). *Marxism and Ideology*. London: The MacMillan Press.
- Leopold, D. (2013). “Marxism and Ideology: from Marx to Althusser”. In Freedon, M. et al. (eds.). *The Oxford Handbook of Political Ideologies*. Oxford University Press.
- Marx, K. (1998). “Erklärung vom 3. April 1847”. In Taubert, I. et al. (eds.). *MEGA-Studien*, 1997/2. Internationale Marx-Engels Stiftung: Amsterdam.
- Marx, K. & Engels, F. (2004). *Die deutsche Ideologie: Artikel, Druckvorlagen, Entwürfe, Reinschriftenfragmente und Notizen zu I. Feuerbach und II. Sankt Bruno*. In Taubert, I. et al. (eds.). *Marx-Engels-Jahrbuch 2003*. Berlin, Akademie Verlag.
- Marx, K. & Engels, F. (2017). *MEGA² I/5: Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke*. Pagel, U. & Hubmann, G. & Weckwerth, C. (eds.). Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Marx, K. & Engels, F. (2018). *Deutsche Ideologie. Zur Kritik der Philosophie. Manuskripte in chronologischer Anordnung*. Pagel, U. & Hubmann, G. Berlin/

- Boston: Walter de Gruyter.
- Marx, K. & Engels, F. (2007). *A ideologia alemã*. Tradução de Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo, SP: Boitempo Editorial.
- Marx, K. & Engels, F. (1978). *Marx-Engels-Werke, Band 3*. Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, K. & Engels, F. (1932). *Marx-Engels-Gesamtausgabe I/5*. Ed. V. Adoratskii. Berlin: *Marx-Engels-Verlag*.
- Mitchell, W. J. T. (1986). *Iconology: image, text, ideology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Musto, M. (2008). “Vicissitudes e novos estudos de *A ideologia alemã*”. Trad. David Maciel. Goiânia: *Antítese, marxismo e cultura socialista*, n° 5, 2008, pp. 8-14.
- Pagel, U. (2020). *Der Einzige und die deutsche Ideologie: Transformationen des aufklärerischen Diskurses im Vormärz*. Band 1. Berlin: De Gruyter.
- Renault, E. (1995). *Marx et l'idée de critique*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Seliger, M. (1977). *The Marxist conception of ideology, a critical essay*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stirner, M. (2004). *O único e sua propriedade*. Trad. João Barrento. Lisboa: Antígona.
- Weckwerth, C. (2010). “Kritik an Feuerbach und Kritik der Feuerbach-Kritiker”. In Bluhm, H. (org.). *Karl Marx & Friedrich Engels: Die Deutsche Ideologie*. Berlin: Akademie Verlag.
- Williams, R. (1977) *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.

Recebido em: 20.06.2022
Aceito em: 11.10.2022

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

