

É possível uma crítica do capitalismo sem crítica da ideologia? Marx além de Nancy Fraser

Is a critique of capitalism possible without the ideology critique? Marx beyond Nancy Fraser

Antonio Ianni Segatto
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP)
antonio.ianni@unesp.br

Pedro Luis Panigassi
Doutorando Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP)
pedro.panigassi@unesp.br

Resumo: A fim de examinar a crise multifacetada do capitalismo atual, Nancy Fraser retoma o problema marxiano da acumulação primitiva, colocando-se aquém de Marx. Em suas palavras, ela pretende encontrar aquilo que está por trás do “terreno oculto” de Marx. Enquanto este olhou para o que está por trás da produção capitalista, Fraser pretende olhar para as condições de possibilidade de fundo que possibilitam essa produção. A nosso ver, porém, Fraser fica aquém de Marx. Ao abandonar a crítica da ideologia, ela não tem instrumentos conceituais para apreender e criticar fenômenos ideológicos contemporâneos associados à recente ascensão da extrema direita. Depois de retomar o sentido de crítica da ideologia em Marx, pretendemos mostrar como é possível compreender o caráter ideológico de tais fenômenos enquanto crenças falsas de segunda ordem.

Palavras-chave: Marx; capitalismo; ideologia; Fraser; crítica.

Abstract: In order to examine the multifaceted crisis of current capitalism, Nancy Fraser returns to the Marxian problem of primitive accumulation. In her words, she intends to find what is behind Marx’s “hidden abode”. While the latter looked at what lies behind capitalist production, Fraser intends to look at the background conditions of possibility that make this production possible. In our view, however, Fraser falls short of Marx. By abandoning the ideology critique, she has no conceptual tools to grasp and critique contemporary ideological phenomena associated with the recent rise of the far right. After returning to Marx’s sense ideology critique, we intend to show how it is possible to understand the ideological character of such phenomena as false second-order beliefs.

Keywords: Marx; capitalism; ideology; Fraser; critique.

Recebido em 30 de junho de 2024. Aceito em 26 de setembro de 2024.

doisPontos, Curitiba, São Carlos, vol. 21, n. 3, nov. de 2024, p. 39-53 / ISSN: 2179-7412
DOI: <https://doi.org/10.5380/dp.v21i3.95979>

Não é exagero dizer que a tradição intelectual conhecida pelo nome de teoria crítica nasceu enquanto crítica do capitalismo. Com efeito, pode-se situar a origem dessa tradição intelectual na obra de Marx, mais especificamente, em seu modelo de uma “crítica da economia política”¹. É preciso lembrar, porém, que uma característica fundamental da teoria crítica é o fato de ser permanentemente renovada, não podendo ser confundida com um conjunto de teses imutáveis e isso significa que “tomar a obra de Marx como referência primeira da investigação não significa tomá-la como uma doutrina acabada, mas como um conjunto de problemas e de perguntas que cabe atualizar a cada vez, segundo cada constelação histórica específica” (NOBRE, 2004, p. 23). Não surpreende, portanto, que em sua crítica ao capitalismo contemporâneo Nancy Fraser pretenda retomar justamente a obra de Marx como referência primeira da investigação a fim de encontrar nela um conjunto de problemas e de perguntas a serem atualizados. Esse retorno a Marx é ainda menos surpreendente, uma vez que em um texto publicado há quatro décadas, Fraser já se valia das palavras de Marx em uma carta a Ruge de 1843 para definir o que entende ser a teoria crítica: “na minha opinião, até agora ninguém melhorou a definição de teoria crítica de Marx, de 1843, como ‘o auto-esclarecimento [...] da época sobre suas lutas e desejos’” (FRASER, 2024a, p. 33). A própria autora explica que essa definição diferencia uma teoria crítica de uma teoria acrítica da sociedade não quanto à sua justificação ou, poderíamos dizer, à sua fundamentação, mas quanto à sua dimensão política: “uma teoria social crítica enquadra seu programa de investigação e sua estrutura conceitual tendo em vista os objetivos atividades dos movimentos sociais de oposição com os quais tem uma identificação militante” (FRASER, 2024a, p. 33). Nesse sentido, a autora retoma de modo *sui generis* aquele princípio da Teoria Crítica discriminado por Horkheimer em seu texto programático “Teoria tradicional e teoria crítica”, a saber: a orientação para a emancipação (HORKHEIMER, 1980, p. 131). Além disso, é preciso lembrar que a definição da teoria crítica como “o auto-esclarecimento da época sobre suas lutas e desejos” traz implícita uma tarefa fundamental que Fraser compartilha parte dos intelectuais vinculados a essa tradição de pensamento: a produção de diagnósticos do presente. Cumpre notar que já em meados da década de 1980, Fraser propunha um diagnóstico da condição “pós-socialista”. As aspas na expressão indicavam uma postura crítica perante o horizonte geral em que o pensamento político se movia naquele momento, marcado pelas seguintes características:

Ausência de qualquer projeto emancipatório abrangente digno de crédito, a despeito da proliferação de frentes de luta; a dissociação geral de política cultural de reconhecimento e política social de redistribuição; o descentramento das reivindicações de igualdade diante da agressiva mercantilização e do crescimento acentuado da desigualdade material” (FRASER, 2022, p. 18).

Em *Capitalismo canibal: como nosso sistema está devorando a democracia, o cuidado e o planeta e o que podemos fazer a respeito disso*, Fraser propõe um novo diagnóstico do presente, agora não mais no horizonte de “um liberalismo econômico ressurgente” (FRASER, 2022, p. 18), mas de uma “crise generalizada” (FRASER, 2024b, p. 16). O nome que Fraser dá a seu novo diagnóstico do presente é “capitalismo canibal”. O adjetivo aqui visa assinalar diferentes dimensões do estado atual de coisas, correspondentes a diferentes sentidos do termo: 1) o ritual de um ser humano comer a carne de outro, denotando aqui a classe capitalista que se alimenta de todos os demais; 2) privar um estabelecimento ou empreendimento de um elemento essencial para seu funcionamento a fim de criar ou sustentar outros, que se assemelha aqui à relação entre a economia capitalista e os terrenos não econômicos, como família e comunidades, habitats e ecossistemas, capacidades estatais e poderes públicos; 3) a atração pelo capital para sua órbita da riqueza natural e social de zonas periféricas do sistema-mundo; 4) o Ouroboros (serpente que engole

¹ Marcos Nobre assinala corretamente, a nosso ver, que “a Teoria Crítica surgiu a partir da apropriação por Marx da crítica de Hegel às ‘filosofias da finitude’, às ‘filosofias do Entendimento’, em especial à filosofia kantiana como ápice de uma tendência mais ampla dos ‘novos tempos’, da modernidade” (NOBRE, 2008, p. 265). É preciso acrescentar, como assinala Habermas (2000, p. 32), que na filosofia hegeliana a crítica do idealismo subjetivo é simultaneamente uma crítica da modernidade. Marx, por seu turno, inspirado em Hegel, decide realizar uma crítica do capitalismo por meio uma crítica da economia política.

a própria cauda), representando um sistema que devora as bases naturais, políticas e sociais de sua própria existência. O termo “capitalismo”, por sua vez, designa mais do que apenas um sistema econômico baseado na propriedade privada e em trocas comerciais; ele denota uma “ordem social institucionalizada”, baseada na dominação de gênero, na degradação ecológica, na opressão racial-imperial, e na dominação política. Daí a crise generalizada ou crise multifacetada de que fala Fraser:

Nem é uma “mera” crise do cuidado ou da reprodução social ou “só” uma crise de migração e violência racializada. Não é “simplesmente” uma crise ecológica em que um planeta cada vez mais quente expõe pragas letais, tampouco “somente” uma crise política de sucateamento de infraestruturas, aumento do militarismo e proliferação de tiranos. Ah, não, a coisa é pior: trata-se de uma crise generalizada de toda a ordem social em que todas essas calamidades convergem, exacerbando-se entre si e ameaçando nos engolir por inteiro. (FRASER, 2024b, p. 15-6)

A fim de pensar essas crises, Fraser retoma o problema marxiano da acumulação primitiva na atualidade, colocando-se aquém de Marx. Em suas palavras, trata-se de buscar aquilo que está por trás do “terreno oculto” de Marx. Se este olhou para o que está por trás da produção capitalista, Fraser pretende olhar para as condições de possibilidade de fundo que possibilitam essa produção. Ela pergunta, portanto, sobre o que deve existir por trás das características centrais que Marx discrimina no capitalismo (propriedade privada dos meios de produção, livre-mercado de trabalho, o valor que “se” expande, o papel distintivo dos mercados na sociedade capitalista) para que elas próprias sejam possíveis. Ao invés de se distanciar de Marx, Fraser retoma o capítulo sobre a “assim chamada acumulação primitiva” no final do Livro I de *O capital*. A nosso ver, porém, Fraser fica aquém de Marx em outro sentido. Ao abandonar a crítica da ideologia, a autora não tem instrumentos conceituais para apreender e criticar fenômenos ideológicos contemporâneos associados à recente ascensão reacionária. Vale dizer que não é ponto pacífico que a crítica da ideologia seja central para o projeto tardio de Marx ou mesmo para toda e qualquer crítica do capitalismo. Nesse sentido, não sustentamos uma relação de necessidade conceitual entre crítica da ideologia e crítica do capitalismo. A necessidade de reabilitar a crítica da ideologia provém, a nosso ver, de uma exigência colocada pela compreensão dos fenômenos mencionados. Desse modo, depois de retomar o sentido de crítica da ideologia em Marx, pretendemos mostrar como é possível compreender o caráter ideológico de tais fenômenos enquanto crenças falsas de segunda ordem. Com isso, pretendemos destacar uma outra forma de pensar a atualidade a partir de Marx, bem como uma forma de pensar Marx hoje para além da apropriação que Fraser faz dele.

1. Considerações metodológicas sobre a crítica da ideologia em Marx e a “eficácia invertida das normas”

O conceito de ideologia, seja no decorrer das leituras marxistas, seja no âmbito da filosofia e das ciências sociais tradicionais, está associado a uma grande variedade de sentidos, que, como indica Eagleton (1997, p. 15-16), não necessariamente convergem entre si. Aqui, temos a intenção de recuperar tal conceito no sentido específico ligado à obra de Marx. Mesmo propondo tal delimitação, nossa tarefa continua um tanto complicada. Isso porque, Marx, em coautoria com Engels, valeu-se da noção de ideologia, ou melhor, de crítica da ideologia apenas nos manuscritos que compuseram postumamente *A ideologia alemã*. Como argumentam os editores dedicados ao trabalho filológico da *Marx-Engels Gesamtausgabe 2 (MEGA 2)*², esse conjunto de manuscritos não compõem uma obra coesa, ou melhor dizendo, sistemática, mas sim um projeto de uma revista filosófica que fora abandonado. Visto que este suposto livro possuía papel central nas interpretações do que se cunhou “materialismo histórico-dialético”, essas novas edições produziram novas reflexões em torno do pensamento marxiano, de modo que o conceito de ideologia (e, sobretudo,

² Sobre as questões envolvendo as novas edições da obra de Marx e Engels ver: HUBMANN, PAGEL, 2018; 2022; PAGEL, 2020; HUBMANN, 2012; XIMENES, 2022; ZANOLA, 2022; CARVER, BLANK, 2014a; 2014b.

a ideia de crítica da ideologia) puderam ser revisitados em seu sentido original, ao menos no interior do marxismo.

No que concerne os interesses específicos deste artigo, não colocamos como pretensão reconstruir o sentido da crítica da ideologia nem nos escritos de *A ideologia alemã*, muito menos na obra toda de Marx e Engels. Nosso interesse é reconstruir aspectos metodológicos do conceito de crítica da ideologia que podem ser apropriados para que autores contemporâneos da Teoria Crítica efetuem uma crítica atualizada do capitalismo. Essa tentativa, inclusive, não é original deste nosso empreendimento. Titus Stahl (2020), Rahel Jaeggi (2008) e Robin Celikates (2006), são exemplos de teóricos críticos contemporâneos que restituíram a crítica da ideologia no debate sobre o próprio conceito de crítica³. Visaremos demonstrar como as ideias de crítica da ideologia e de ideologia inscritas no pensamento de marxiano podem ser recuperadas em termos metodológicos para se pensar elementos para a constituições de uma crítica renovada das formas de “falsa consciência” inseridas nos discursos de justificação do capitalismo contemporâneo. Nessa primeira seção, em específico, iremos nos concentrar justamente nesses aspectos ligados à crítica da ideologia no pensamento de Marx e de Engels.

O ponto central para abordarmos esse problema é a crítica que Marx e Engels direcionam a “falsa consciência” dos jovens hegelianos de esquerda, mais especificamente, Feuerbach e Max Stirner, que constituem respectivamente o primeiro e o terceiro capítulos de *A ideologia alemã*⁴. Concordamos aqui com a interpretação de Gisele Zanola (2022), segundo a qual há uma unidade metodológica entre estes dois capítulos centrada na concepção de crítica da ideologia. Aparecem neles dois sentidos de ideologia, a saber: a) expressão ideal das relações materiais dominantes (MARX, ENGELS, 2007, p. 47); b) processo de inversão da realidade que a ideia aparece como causa da realidade, e não o contrário (ZANOLA, 2022, p. 69).

Esses dois sentidos destacados por Zanola se combinam na efetuação da crítica da ideologia em Marx, ao menos em *A ideologia alemã*. Com a divisão entre trabalho material e trabalho espiritual, criam-se as condições para que a classe que detém os meios de produção possa produzir uma classe de ideólogos. Estes, afastados da atividade produtiva material, passam a formular ideias que se descolam justamente dela, tomando essas ideias como a própria realidade. Essa classe é justamente a classe dominante que, através desses ideólogos, expressa idealmente as relações sociais dominantes. Contudo, expressam de modo duplamente invertido. Primeiro, invertendo a consciência, isto é, colocando as ideias como anteriores a prática social, constituindo o que Marx e Engels chamam de ideologia. Segundo, invertem a própria prática social, entendida como a alienação (*Entfremdung*). Como bem sintetiza Zanola (2023, p. 75), a ideologia esconde a alienação, de forma a constituir um reflexo de uma realidade invertida que resulta na negação desta última inversão.

Tais elementos, que aparecem sobretudo no capítulo sobre Feuerbach, são muito bem explicitados pela crítica dos autores à Max Stirner. Ali, procura-se demonstrar como o projeto filosófico desenvolvido em *O Único e sua propriedade*, no qual apresenta-se uma crítica à religião, é uma expressão da própria

³ Há de se mencionar que este regaste refere-se à posição de Habermas em “Técnica e ciência como ideologia”, em que o autor advoga sobre a “caducidade” de tal forma de crítica. O argumento central é de que a ideologia do capitalismo tardio, a saber, da tecnocracia, torna a própria ideologia “transparente”, de modo que a possibilidade da crítica é bloqueada. Um argumento semelhante aparece no texto “Indústria cultural”, de Adorno e Horkheimer, no qual há também se fala na transparência da ideologia contemporânea refletida nas formas ideológicas propagadas pela indústria cultural (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 137-138). No entanto, diferente de Habermas, encontra-se, ao menos no pensamento de Adorno, elementos metodológicos que concernem a crítica da ideologia, isto é, não houve um abandono propriamente do método subjacente a esta forma de crítica social (sobre este tema, autores visões distintas, ver: COOK, 2001; FLECK, 2016).

⁴ Como referência dos capítulos, tomamos a edição brasileira da Boitempo.

condição de classe de Stirner, a saber, a de um pequeno burguês alemão. Vale ressaltar que se trata de uma Alemanha que ainda compunha o Império Prussiano, com fortes traços feudais e absolutistas, de modo a apresentar um atraso em relação aos desenvolvimentos de países que fizeram tanto a revolução do ponto de vista das ideias iluministas (exemplificados na revolução francesa) quanto do ponto de vista de uma revolução industrial (sobretudo os ingleses), duplo movimento que consolidara o que chamamos de modernidade. Stirner é, desse modo, uma expressão de uma pequena burguesia alemã que pretende romper com as relações feudais (e por isso a crítica da religião), mas que devido ao seu afastamento da atividade material, traçou sua luta apenas no plano espiritual, isto é, das ideias. Nisso, o pensamento do autor torna-se propriamente ideológico quando adota uma concepção de história na qual as expressões da filosofia de cada período seriam sua própria realidade (ZANOLA, 2022, p. 73). Zanola sintetiza bem o problema: “a dominação real tem sua expressão invertida na concepção de uma dominação ideal” (ZANOLA, 2022, p. 80). Em outras palavras, quando ele efetua essa crítica das relações de dominação que partem da igreja, ou seja, compreendendo que o mundo cristão impõe um domínio aos indivíduos através das ideias, ele inverte uma relação que é na verdade iniciada pela relação material de produção, no caso do feudalismo as relações entre suseranos, vassalos, servos e clero.

É a partir dessa desconexão entre dominação material e dominação ideal que Marx e Engels (2007, p. 332-333) traçam uma analogia com de Stirner com a luta imaginária de Don Quixote e Sancho Pança contra os moinhos de vento: “a luta travada por Stirner não passa de uma luta imaginária, cujos desdobramentos não podem ser senão imaginários” (ZANOLA, 2022, p. 81). Compreende-se assim porque o autor pode ser compreendido como um ideólogo, ao expressar as contradições imanentes ao seu próprio tempo histórico, como demonstra Zanola:

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. 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. Em suma, Stirner só pode atribuir à realidade uma causa meramente ideal em razão da inversão real alemã (ZANOLA, 2023, p. 82).

Se concordamos então com a interpretação da comentadora, pode-se compreender que a crítica da ideologia, em seu sentido original no pensamento de Marx e Engels, apresenta-se como um diagnóstico da inversão expressa pela consciência de determinados autores e as condições materiais em que eles estão inseridos. No caso de Stirner, a inversão é expressa pela sua filosofia idealista inserida em uma Alemanha atrasada em relação à França e Inglaterra.

O aspecto fundamental que queremos enfatizar, recuperando esses aspectos destacados por Zanola em *A ideologia alemã*, é justamente essa inversão do ideal e do real, desvelada pela crítica da ideologia. Abre-se uma chave de leitura que remete ao que podemos chamar de “eficácia invertida das normas” (JAEGGI, 2008; CAUX, 2021). Situando novamente o caso de Stirner, ele expressa e justifica a posição da pequena burguesia alemã ao situar-se em um país atrasado em relação aos ideais postos pela burguesia. Com isso, ele opera uma inversão entre material e ideal, isto é, a religião, dominação ideal, aparece como causa da dominação material, no caso, as relações produtivas feudais vigentes na Alemanha. Nota-se que a eficácia invertida está em que a norma evocada por sua teoria filosófica tem a pretensão de superar o atraso alemão e, no entanto, ela é expressão do próprio atraso que quer superar.

Esse funcionamento metodológico da crítica da ideologia pode ser melhor ilustrado na crítica que Marx opera em relação ao liberalismo e aos socialistas utópicos, que está sintetizada na seguinte passagem dos *Grundrisse*:

(...) evidencia-se igualmente a tolice dos socialistas (notadamente dos franceses, que querem provar que o socialismo é a realização das ideias da sociedade burguesa expressas pela Revolução Francesa), que demonstram que a troca, o valor de troca etc. são originalmente (no tempo) ou de acordo com o seu conceito (em sua forma adequada) um sistema da liberdade e igualdade de todos, mas que têm sido deturpados pelo dinheiro, pelo capital etc. Ou ainda, que a história só fez até o momento tentativas malsucedidas de realizá-las de um modo correspondente à sua verdade, e agora os socialistas, como Proudhon, por exemplo, descobriram o verdadeiro Jacob, com o que deve ser providenciada a genuína história dessas relações, em lugar de sua falsa história. Cabe responder-lhes: o valor de troca ou, mais precisamente, o sistema monetário é de fato o sistema da igualdade e liberdade, e as perturbações que enfrentam no desenvolvimento ulterior do sistema são perturbações a ele imanentes, justamente a efetivação da liberdade e igualdade, que se patenteiam como desigualdade e ausência de liberdade. É tão piedoso quanto tolo desejar que o valor de troca não se desenvolva em capital, ou que o trabalho produtor de valor de troca não se desenvolva em trabalho assalariado. O que distingue esses senhores dos apologistas burgueses é, de um lado, a sensibilidade das contradições que o sistema o encerra; de outro, o utopismo, não compreender a diferença necessária entre a figura real e a ideal da sociedade burguesa e, conseqüentemente, pretender assumir o inútil empreendimento de querer realizar novamente a própria expressão ideal, expressão que de fato nada mais é do que a fotografia dessa realidade (MARX, 2011, p. 191).

Ora, do mesmo modo que Feuerbach e Stirner possuem uma crença falsa sob o status das crenças religiosas enquanto a fonte de dominação, os socialistas utópicos têm uma falsa crença de que bastaria que os princípios burgueses da liberdade e da igualdade se realizassem, para que então a sociedade prometida por esses ideais viesse a tornar-se real. Jaeggi (2008) elabora essa questão ao tratar do paradoxo adorniano segundo o qual a ideologia é, ao mesmo tempo, falsa e verdadeira. No caso, a liberdade e a igualdade, princípios jurídicos que regem normativamente a sociedade burguesa, de fato são promessas de emancipação instituídas no mundo burguês. Contudo, ao se contrapor com a realidade material das relações de trabalho, em que aqueles destituídos dos meios de produção necessitam vender sua força de trabalho, isto é, os proletariados, estes não podem usufruir, de fato, de tais direitos. Se eles não aceitarem as condições de trabalho impostas, irão morrer de fome. Pode-se colocar em questão quais as condições reais de liberdade se não podem escolher seu próprio destino? E quais as condições reais de igualdade se quem detém os meios de produção pode impor determinadas situações de trabalho aqueles que não possuem? Ou seja, o que há na sociedade burguesa é uma realização da desigualdade e da ausência de liberdade, como demonstrado na citação acima.

Disso, a princípio, poderia se resolver tal paradoxo entre os momentos de falsidade e verdade da ideologia. Ela, por um lado, compõe na esfera normativa verdadeiramente um sistema da liberdade e da igualdade. Porém, por outro lado, este se falseia na medida em que é realizado materialmente. Tal contradição entre os princípios e sua efetivação é também percebida pelos socialistas utópicos. O problema está em que tal paradoxo não se esgota nessa contradição entre norma e efetividade. O ponto central que Jaeggi (2008, p. 143-146) enfatiza é que os ideais da liberdade e da igualdade são necessariamente falsos em sua realização. Isso porque eles são ideais que são socialmente necessários e eficazes para a realização das instituições sociais burguesas. A eficácia das normas está justamente em sua realização invertida: para realizar as instituições que promovem a ausência de liberdade e desigualdade, são necessários os ideais da liberdade e da igualdade: “sua eficácia consiste precisamente em – e Marx não considera este efeito apenas casual, mas necessário – ela própria, em sua realização, simultaneamente minar seu terreno” (JAECCI, 2008, p. 144). Pode-se dizer então, compreendendo melhor este paradoxo, que a consciência é necessariamente falsa pois responde a uma realidade falsa, isto é, “uma consciência falsa *socialmente induzida*” (JAECCI, 2008, p. 145).

Retomando a citação de Marx dos *Grundrisse*, os socialistas utópicos, ao tentarem resolver as contradições entre norma e efetividade apenas do ponto de vista da realização desses princípios, não percebem a

própria falsidade da realidade capitalista, na qual esses princípios se realizam de forma necessariamente invertida ao serem corporificadas pelas relações de trabalho, sedimentando a desigualdade e a ausência de liberdade. Chega-se à questão polêmica da “falsa consciência”. Tanto os socialistas utópicos quanto os jovens hegelianos de esquerda projetam uma questão ideal na realidade material, invertendo a relação entre ideia e materialidade. No caso de Feuerbach e Stirner, eles denotam uma “teoria geral das crenças” em que o objetivo se explica pelas suas propriedades cognitivas e sua história epistêmica (STAHL, 2020, p. 216). Já os socialistas utópicos, creem que basta a realização de fato dos princípios da liberdade e da igualdade, para que as contradições materiais imanentes à sociedade capitalista desapareçam. Em ambos os casos, o falso é a maneira como os ideólogos postulam a questão de “cabeça para baixo (MARX, ENGELS, 2007, p. 232)⁵ e descrevem suas ideologias enquanto força motriz e como objetivo de todas as relações sociais, quando na verdade expressam as mesmas (STAHL, 2020, p. 216-217).

Desse modo, essas ideologias são socialmente necessárias para que essas relações sociais possam ser sedimentadas, denotando o que foi chamado de “eficácia invertida das normas”. Nisso, a falsidade cognitiva da ideologia se expressa devido uma ordem social falsa que necessita de justificativas falsas para sua manutenção. Nos termos de Stahl: “eles [os julgamentos em práticas ideológicas] são cognitivamente falsos porque expressam distinções práticas cuja legitimidade só poderia ser justificada por crenças falsas de segunda ordem” (STAHL, 2020, p. 231). É a partir desses fundamentos metodológicos da crítica da ideologia que passamos a discutir a proposta de crítica do capitalismo de Fraser.

2. Acumulação primitiva como expropriação e a crítica da ideologia hoje

Como dissemos, Fraser pretende pensar o problema marxiano da acumulação primitiva na atualidade, buscando aquilo que está por trás do “terreno oculto” de Marx. Fraser pretende olhar para as condições de possibilidade de fundo que possibilitam a produção capitalista, aprofundando a “virada epistêmica” de Marx, isto é, a passagem da investigação da exploração para a investigação da expropriação. Esta última, assinala a autora, é um processo contínuo de acumulação que segue ao lado do mecanismo oficial da exploração:

A acumulação age pela exploração. Em outras palavras, a expansão do capital não acontece pela troca de equivalentes, como sugere a perspectiva do mercado, mas precisamente pelo seu oposto: pela não remuneração de uma parte do tempo de trabalho dos trabalhadores. De modo semelhante, quando nos movemos no fim do livro, da exploração para a expropriação, descobrimos um segredo ainda mais vil: por trás da coerção sublimada do trabalho assalariado estão a violência expressa e o roubo descarado. (FRASER, 2024b, p. 28).

Fraser reconhece que esse mecanismo de expropriação não é historicamente circunscrito; ao contrário, trata-se de um mecanismo contínuo, não se limitando às origens do capitalismo. No capitalismo atual, respondem pela expropriação as contradições entre capital e cuidado ou trabalho reprodutivo de maneira geral, entre capital e natureza, entre capital e raça e entre capital e poder político. Curiosamente, Fraser não associa esse mecanismo de expropriação de uma das quatro características centrais do capitalismo apontadas por Marx, a saber: o livre-mercado de trabalho. Ela repete a formulação de Marx, segundo a qual o trabalhador é livre em um duplo sentido: em um sentido jurídico, isso significa que ele não é escravizado, submetido à servidão, fideicometido ou vinculado de alguma forma a um senhor ou lugar; em outro sentido, o indivíduo é livre do acesso aos meios de subsistência e produção. Esse ponto é mencionado por Marx ao menos três vezes no Livro I de *O capital*, mas o *locus classicus* dessa consideração é justamente o início do capítulo. Surpreende, portanto, que ele não tenha lugar no esquema de Fraser, que procura repensar o problema marxiano da acumulação primitiva.

⁵ Sobre esse ponto do “virar de cabeça para baixo”, ver o comentário de Zanola (2022, p. 78-79).

Marx colocava o problema da assim chamada acumulação primitiva no contexto mais amplo da solução de um aparente círculo vicioso colocado pela economia política clássica: “a acumulação do capital pressupõe o mais-valor, o mais-valor, a produção capitalista, e esta, por sua vez, a existência de massas relativamente grandes de capital e de força de trabalho nas mãos de produtores de mercadorias” (MARX, 2017, p. 785). A fim de escapar do paradoxo, a economia política supunha uma acumulação primitiva, de acordo com a qual “numa época muito remota, havia, por um lado, uma elite laboriosa, inteligente e sobretudo parcimoniosa, e, por outro, uma súcia de vadios a dissipar tudo o que tinham e ainda mais [...] os primeiros acumularam riquezas e os últimos acabaram sem ter nada para vender, a não ser sua própria pele” (MARX, 2017, p. 785). Como se sabe, Marx recusa essa explicação enquanto uma “anedota do passado”. Aquilo que a economia política chamou de acumulação primitiva corresponde, na realidade, a um processo histórico violento. Como diz o próprio Marx, “a história dessa expropriação está gravada nos anais da humanidade com traços de sangue e fogo” (MARX, 2017, p. 787). Nesse contexto, ele chama a atenção para o fato de que o caráter livre do trabalho na sociedade capitalista é relativamente aparente. A transformação de dinheiro e mercadoria em capital, isto é, em valor que se valoriza, só acontece quando duas espécies bem diferentes de possuidores de mercadorias se defrontam:

De um lado, possuidores de dinheiro, meios de produção e meios de subsistência, que buscam valorizar a quantia de valor de que dispõem por meio da compra de força de trabalho alheia; de outro, trabalhadores livres, vendedores da própria força de trabalho e, por conseguinte, vendedores de trabalho. Trabalhadores livres no duplo sentido de que nem integram diretamente os meios de produção, como os escravos, servos etc., nem lhes pertencem os meios de produção, como no caso, por exemplo, do camponês que trabalha por sua própria conta etc., mas estão, antes, livres e desvinculados desses meios de produção. Com essa polarização do mercado estão dadas as condições fundamentais da produção capitalista. A relação capitalista pressupõe a separação entre os trabalhadores e a propriedade das condições da realização do trabalho. (MARX, 2017, p. 786)⁶

A exploração capitalista do trabalho livre supõe um processo de expropriação que coloca uma nova modalidade de não liberdade para o trabalhador. Fraser tem razão ao dizer que a expropriação é um processo contínuo de acumulação que segue ao lado do mecanismo oficial da exploração. O que passa despercebido aos olhos da autora, porém, é o resultado específico desse processo, a saber: a produção de uma nova forma de dominação que torna o trabalho livre em um trabalho não livre, uma vez que “o tempo de que [o trabalhador] livremente dispõe para vender sua força de trabalho é o tempo em que é forçado a vendê-la” (MARX, 2017, p. 373). Embora a crítica da ideologia não seja retomada de maneira explícita por Marx em *O capital*, não é exagerado dizer que a explicitação do trabalho livre como forma não liberdade em função da desigualdade material é, como vimos na seção anterior, tarefa da crítica da ideologia. Nesse sentido, Rahel Jaeggi tem razão ao exemplificar a crítica imanente de modo geral a partir precisamente desse problema:

Alguns motivos da crítica de Marx ao capitalismo, se não todo seu projeto, podem ser entendidos como crítica imanente. Marx, por exemplo, mostra, com relação às normas de liberdade universal e igualdade dentro do mercado de trabalho capitalista, que as normas ancoradas na autocompreensão da sociedade civil e implícitas na sua estrutura social são anuladas pelas práticas sociais que também existem nessa sociedade. Não só a autocompreensão, mas também as instituições essenciais da sociedade civil – o mercado livre, o trabalho assalariado livre e o contrato de trabalho firmado entre pessoas livres e legalmente iguais – baseiam-se (e geram) essas normas. Ao mesmo tempo, a liberdade e a igualdade são minadas pelas intuições da sociedade burguesa-capitalista, o que significa que não são ou são apenas incompletamente realizadas nela. Como participante do mercado de trabalho, o trabalhador é “apenas formalmente” livre e igual, mas na realidade não é livre e igual. Como “duplamente livre” (como diz Marx incisivamente), ele está livre dos grilhões da dependência feudal, mas também livre para morrer de fome. Aqui, a crítica imanente é a autoridade que estabelece uma ligação sistemática entre os dois achados – o da igualdade

⁶ Esse ponto já havia sido mencionado por Marx em momentos anteriores do Livro I de *O capital*. No capítulo 4, por exemplo, ele escreve: “Para transformar dinheiro em capital, o possuidor de dinheiro tem, portanto, de encontrar no mercado de mercadorias o trabalhador livre, e livre em dois sentidos: de ser uma pessoa livre, que dispõe de sua força de trabalho como sua mercadoria, e de, por outro lado, ser alguém que não tem outra mercadoria para vender, livre e solto, carecendo absolutamente de todas as coisas necessárias à realização de sua força de trabalho” (MARX, 2017, p. 244).

formal e o da desigualdade social – e afirma não só a sua potencial natureza conflituosa, mas também a “contradição” imanente de tal formação social. (JAEGGI, 2014, p. 285)

Em sua obra de introdução à filosofia social, Jaeggi e Celikates destacam a atualidade do problema marxiano na era neoliberal do capitalismo: “aparentes ganhos de liberdade no mercado de trabalho se transformam em novos discursos disciplinares de responsabilidade individual [...] termos que antes faziam parte do vocabulário da crítica social, como autonomia e autenticidade, encontram o seu lugar nos discursos de gestão neoliberal” (CELIKATES, JAEGGI, 2017, p. 116).

Sobre isso, não encontramos nenhuma menção na obra de Fraser. Quem retoma esse problema é Wendy Brown em sua análise do neoliberalismo. Segundo a autora, a economicização do Estado, da sociedade e dos sujeitos, característica da racionalidade neoliberal, faz com que liberdade e igualdade ganhem uma validade exclusivamente econômica: a liberdade é reduzida ao direito ao empreendedorismo, a igualdade dá lugar a mundos amplamente competitivos de perdedores e vencedores. Resulta disso uma combinação do discurso sobre o capital humano com um discurso nacional-teológico de sacrifício moralizado. A liberação dos indivíduos da regulamentação estatal e solidariedade social, o neoliberalismo coloca os indivíduos sob o jugo de novos imperativos econômicos, processo que repete a “dupla liberdade” que Marx apontou como elemento essencial à proletarianização na origem do capitalismo:

Formalmente liberados da interferência legal em suas escolhas e decisões, os sujeitos permanecem, em todos os níveis, identificados e integrados aos imperativos e prédicas do capital. Assim, enquanto a cidadania neoliberal deixa o indivíduo livre para cuidar de si mesmo, ela também o compromete, discursivamente, com o bem-estar geral – demandando sua fidelidade e potencial sacrifício em nome da saúde nacional ou do crescimento econômico. (BROWN, 2018, p. 10)

Embora a interpretação que Brown propõe do neoliberalismo esteja baseada, como ela mesma reconhece, na leitura de Foucault, ela recorre a Marx para diagnosticar o que chama de “inversão paradoxal da liberdade neoliberal”, isto é, o fato de a liberdade neoliberal tornar-se responsabilização e sacrifício do indivíduo⁷.

Em trabalhos posteriores, Brown revê sua interpretação do neoliberalismo à luz da ascensão da política antidemocrática e da extrema direita. Ela enxerga aí uma combinação de elementos aparentemente contraditórios, na medida em que tal política combina elementos próprios do neoliberalismo (favorecimento do capital, repressão do trabalho, demonização do Estado social e do político, ataque às igualdades e exaltação da liberdade) com seus aparentes opostos (nacionalismo, imposição da moralidade tradicional, antielitismo populista e demandas por soluções estatais para problemas econômicos e sociais). Disso resulta a conjugação de retidão moral e conduta amoral e não civilizada quase celebradora, o endosso da autoridade e a agressão pública sem precedentes, o ataque ao relativismo e, ao mesmo tempo, à ciência e à razão, a rejeição de afirmações baseadas em fatos, argumentação racional, credibilidade e responsabilidade. Interessa-nos aqui este último ponto. Brown destaca a existência de um “niilismo crescente que desafia a verdade e transforma a moralidade tradicional em arma de batalha política” (BROWN, 2019, p. 16). A nosso ver, esse niilismo encontra expressão em fenômenos contemporâneos como a produção e disseminação de desinformações por meio de Fake News e como o negacionismo.

Ao introduzir a contradição ecológica do capitalismo e a necessidade de uma ecopolítica transambiental e anticapitalista, Fraser escreve que “ainda que bolsões de negacionismo sejam persistentes, atores políticos

⁷ Em uma nota de rodapé, Brown é ainda mais explícita em sua referência a Marx: “Aqui, os que estudam Marx perceberão uma sinistra inversão, no século XXI, da irônica “dupla liberdade” identificada em *O capital* como pré-requisito à proletarianização. Se, no século XIX, o trabalho teve que ser ‘libertado’ da servidão feudal para que os meios da autossuficiência se tornassem disponíveis à exploração capitalista, hoje, seres humanos precisam ser emancipados de solidariedades anacrônicas, de benefícios do Estado de bem-estar social e de proteções legais, de maneira a tornarem-se disponíveis para o sacrifício cidadão neoliberal” (BROWN, 2018, p. 10).

de diversas matizes estão se voltando para a questão” (FRASER, 2024b, p. 121). Embora mencione o negacionismo, a autora não vê a necessidade de comentar particularmente esse fenômeno e sua importância para o agravamento da crise ambiental e climática. A nosso ver, não apenas a explicação da crise entre capitalismo e natureza exigiria um retorno à crítica da ideologia. As demais crises diagnosticadas por Fraser também estão associadas a fenômenos ideológicos como as Fake News e o negacionismo. Não apenas no que diz respeito à relação entre capitalismo e natureza observa-se facilmente como o negacionismo climático e ambiental, bem como as Fake News que visam descreditar a ciência, impulsionam a crise. Algo parecido pode ser dito da crise resultante da contradição entre capital e cuidado, a exemplo da chamada “ideologia de gênero”, que visa manter as relações de gênero enquanto “estados de dominação”, para retomar uma expressão de Foucault⁸.

A fim de examinar a produção e disseminação de desinformações por meio de Fake News e o negacionismo, convém tomá-los como parte da chamada era da pós-verdade. Como destaca Perini-Santos, “a expressão pós-verdade designa uma suposta mudança no comportamento das pessoas que, aparentemente, passaram a ter crenças para as quais não têm razões epistêmicas” (PERINI-SANTOS, 2022, p. 272). Isso é explicado pela exacerbação de alguns fenômenos que precedem a era da pós-verdade, notadamente, a existência de vieses cognitivos que explicam o desvio de razões epistêmicas. Em particular, pode-se destacar o viés de confirmação, que diminui a exigência evidencial para as crenças que já possuímos e aumenta a exigência para o que vai contra o que já acreditamos. Perini-Santos nota que tais vieses sempre estiveram a serviço da identificação a grupos específicos. Na atualidade, porém, esses fenômenos ganham nova dimensão, devido às seguintes razões: a difusão desregulada da informação favorece a propagação de crenças que não passam por filtros epistêmicos; e isso ocorre porque o fortalecimento da extrema direita se constrói em torno de crenças que não passam por filtros epistêmicos e morais e porque o crescimento da desconfiança nas sociedades se dá em razão do aumento da desigualdade. Mais do que isso, há uma espécie de reforço recíproco desses fatores: “O crescimento da desigualdade e a difusão desregulada de informações na internet reforçam a extrema direita, que se alimenta de tensões e desconfianças que crescem num mundo cada vez mais desigual e prospera em espaços sem filtros epistêmicos e morais” (PERINI-SANTOS, 2022, p. 274). Acreditamos que essa caracterização é correta e, por isso, merece desenvolvimento. As relações entre os fatores mencionados não se devem apenas ao reforço recíproco de seus efeitos, isto é, ao fato de que o crescimento da desigualdade e a difusão desregulada de informações reforçam a extrema direita e esta prospera em espaços sem filtros epistêmicos e morais. A nosso ver, há uma afinidade eletiva entre esses efeitos e o neoliberalismo, sobretudo em sua versão reacionário contemporânea. Perini-Santos lembra que a difusão desregulada da informação está ligada ao crescimento da difusão de crenças que têm um papel identitário. Que se pense, por exemplo, no terraplanismo ou na difusão de desinformação por meio de grupos em aplicativos de mensagem. Esse papel identitário encontra terreno fértil na versão hiper-reacionária do neoliberalismo, segundo a expressão de Fraser (2018).

Wendy Brown mostrou de maneira convincente que “a atual economicização neoliberal da vida política e social se distingue por uma produção discursiva que converte toda pessoa em capital humano – de si mesma, das empresas, e de uma constelação econômica nacional ou pós-nacional, como a União Europeia” (BROWN, 2018, p. 6). No plano da difusão de informações, da produção e difusão do conhecimento e da ciência, esse fenômeno significa autorizar indivíduos e grupos a reivindicarem para si o poder de produzir suas próprias “verdades”. Assim como os indivíduos são livres no sentido de que são “liberados da interferência legal em suas escolhas e decisões” – ainda que isso signifique um novo modo de subjugação, que Brown chama de “cidadania sacrificial” –, eles são também são livres de qualquer compromisso como, por exemplo, intuições científicas – ainda que isso possa significar o sacrifício literal de inúmeras vidas, conforme mostraram as estatísticas sobre pessoas não-vacinadas e o número de mortos por Covid-19 durante a pandemia. Essa liberdade neoliberal é partidária do ataque neoliberal ao social enquanto “local

⁸ Sobre a expressão “estados de dominação”, cf. ALLEN, 2015, p. 120.

em que cidadãos de origens e recursos amplamente desiguais são potencialmente reunidos e pensados como um conjunto (...), em que as desigualdades historicamente produzidas se manifestam como acesso, voz e tratamento políticos diferenciados, bem como o local em que essas desigualdades podem ser parcialmente corrigidas” (BROWN, 2019, p. 38). Wendy Brown mostra como a direita ascendente promove uma combinação de libertarianismo, moralismo, autoritarismo, nacionalismo, ódio ao Estado, conservadorismo cristão e racismo. Nesse contexto, as novas forças reacionárias, ao mesmo tempo, “batem-se contra o relativismo, mas também contra a ciência e a razão, e rejeitam afirmações baseadas em fatos, argumentação racional, credibilidade e responsabilidade” (BROWN, 2019, p. 10). A liberdade neoliberal serve como instrumento à era da pós-verdade e assume uma função identitária para aqueles que se identificam com ideologias de reacionárias e de extrema direita e pretendem desacreditar verdades fundamentadas.

Acreditamos que só é possível compreender o que há de falso nas Fake News compreendendo seu caráter ideológico. Como recorda Stahl, a ideologia em sentido marxiano denota “falhas cognitivas em fenômenos intelectuais (isto é, nas relações intelectuais dos indivíduos com a realidade)” (STAHL, 2020, p. 215). Mais especificamente, trata-se de uma “relação cognitiva ideológica dos indivíduos com a realidade social não porque a ideologia reproduz cognitivamente essa realidade de modo falso, mas porque assume que a ideologia é a expressão adequada de uma falsa realidade” (STAHL, 2020, p. 220). Nesse sentido, o caráter ideológico das Fake News reside em que são fabricadas e disseminadas para justamente produzirem falhas cognitivas, mais especificamente, nas relações intelectuais de indivíduos e grupos com a realidade. Além disso, as Fake News não apenas reproduzem essa realidade de modo falso, mas são também a expressão de uma falsa realidade. Não por acaso muitas das Fake News recentes disseminam misoginia, homofobia, transfobia, etc. Lembre-se do uso indiscriminado de Fake News nas eleições de 2018 no Brasil, quando houve disparos massivos de mensagens por aplicativos de celular, que acusavam o então candidato Fernando Haddad de defender o incesto, a pedofilia, a implantação do comunismo no Brasil e de distribuir, quando Ministro da Educação, um suposto “kit gay” em escolas, incentivando as crianças a serem homossexuais.

Vale lembrar que “a ideologia favorece as crenças cognitivamente falsas (ou seja, não verdadeiras) de segunda ordem” (STAHL, 2020, p. 229). Essa concepção de ideologia remonta, como vimos, à crítica de Marx e Engels à crítica dos jovens hegelianos à religião na *Ideologia Alemã*. Marx e Engels fazem uma distinção entre o *conteúdo* das crenças (ideias, aspirações) e a autocompreensão epistêmica que as sustenta. Por um lado, os jovens hegelianos criticam as ilusões religiosas não apenas por serem falsas em um sentido banal, mas sobretudo porque “os atores religiosos *compreendem mal* a si mesmos quando acreditam que se apoiam no conhecimento de um Deus, quando na realidade desenvolvem crenças a partir de suas próprias qualidades humanas” (STAHL, 2020, p. 216). Por outro lado, porém, Marx e Engels criticam a autocompreensão que os próprios jovens hegelianos têm de suas crenças: “na *Ideologia Alemã*, Marx e Engels tem em mente a crítica da ideologia dos jovens hegelianos como um caso paradigmático do ideológico porque, segundo sua visão, *eles mesmos* são guiados por crenças falsas sobre crenças ao realizar a crítica da ideologia” (STAHL, 2020, p. 216). Em particular, os jovens hegelianos têm uma crença falsa acerca das crenças dos indivíduos religiosos. Eles as tomam como mero resultado de uma projeção e acreditam que tais crenças podem ser explicadas apenas por suas propriedades cognitivas e sua história epistêmica. Os erros cognitivos, segundo os jovens hegelianos, explicam não apenas as crenças religiosas, mas também um *estado de abusos históricos e políticos*, e, portanto, sua crítica cognitiva é necessária e significativa para mudar a realidade política:

As crenças dos jovens hegelianos formam assim um caso exemplar do ideológico porque se baseiam *em falsas crenças sobre o status, o papel social e o funcionamento do intelecto*, ou seja, em falsas crenças de segunda ordem. E com a estrutura do intelecto que passa a ser entendida deste modo, não apenas as crenças singulares, mas *toda a estrutura* torna-se ideológica. Uma vez que a crítica a crenças falsas de segunda ordem é apresentada na *Ideologia Alemã* como o projeto central da crítica da ideologia, a crítica da ideologia não parece criticar *quaisquer* crenças

por sua falsidade, mas critica, em primeiro lugar, a *falsa compreensão das atitudes intelectuais*, as falsas orientações em nossas crenças ou uma falsa estrutura reflexiva de nossa relação cognitiva com o mundo. (STAHL, 2020, p. 216)

Algo similar ocorre com as Fake News. Elas não apenas produzem conteúdos falsos de primeira ordem, mas também servem para que os indivíduos tenham uma relação reflexiva deficitária de segunda ordem com tais conteúdos. Retomando o exemplo mencionado acima, as Fake News que disseminaram a suposta “ideologia de gênero” não apenas têm conteúdos falsos, pois não correspondem à realidade, ao contrário, distorcem deliberadamente a realidade. Mais do que isso, essas Fake News visam a incapacitar os indivíduos a julgar por si mesmos sobre falsidade material de tais conteúdos, isto é, a adotar uma relação reflexiva com eles. Isso tem por propósito a manutenção de relações desiguais e injustas e, por isso, é uma arma utilizada preferencialmente pelo populismo reacionário contemporâneo. Mais uma vez, repete-se a reação do neoliberalismo hiper-reacionário, para retomar a expressão de Fraser (2018), às reivindicações progressistas. Embora Fraser associe neoliberalismo aqui apenas a “um programa econômico expropriativo e plutocrático” (FRASER, 2018, p. 46), pode-se retomar a caracterização de Wendy Brown do neoliberalismo, segundo a qual “a atual economicização neoliberal da vida política e social se distingue por uma produção discursiva que converte toda pessoa em capital humano” (BROWN, 2018, p. 6). A nosso ver, no plano da difusão de informações, da produção e difusão do conhecimento e da ciência, esse fenômeno significa autorizar indivíduos e grupos a reivindicarem para si o poder de produzir suas próprias “verdades”. Pelo lado “hiperreacionário” na expressão de Fraser, responde uma “política reacionária de reconhecimento”.⁹ O fato de políticos como Trump alegarem que as notícias produzidas e veiculadas pela mídia tradicional são Fake News visa, entre outras coisas, a impedir que seus partidários e seguidores possam discriminar quais notícias são de fato verdadeiras e quais são falsas, embaralhando os dois lados. Retomando o que dissemos acima, é possível afirmar com Titus Stahl que aquilo que é falso nas ideologias não é propriamente *no que* as pessoas *acreditam*, mas *a forma com a qual lidam* com as distinções nas quais baseiam suas crenças (STAHL, 2018, p. 226).

Algo similar ocorre no caso do fenômeno associado às Fake News: o negacionismo. A fim de compreender mais precisamente o que exatamente o negacionismo nega é preciso lembrar que ele não se confunde com dúvidas, incertezas e controvérsias legítimas. Esses elementos são parte fundamental do falibilismo da ciência. Assim como se pode dizer que a pós-verdade não é um tipo de verdade e sua explicação passa, como vimos, pela vinculação ao neoliberalismo, o negacionismo não é mera pseudociência no sentido popperiano e sua explicação passa, em parte, por sua associação ao populismo reacionário contemporâneo. Kropf ressalta que o negacionismo científico não resulta da ignorância, mas produz a ignorância de modo deliberado:

Sua definição se dá por seu caráter intencional e articulado para produzir e disseminar desinformações e dúvidas, por meio de estratégias organizadas com o objetivo de contrariar evidências e alegações consensualmente reconhecidas pela comunidade científica. O negacionismo constitui-se como projeto atrelado a interesses extracientíficos. Ainda que dirigido a temas, a teorias ou a ideias específicas, o ataque à autoridade, aos consensos e às instituições científicas que os vocalizam e os sustentam torna o negacionismo ameaça à credibilidade da ciência como um todo. E, como tal, confronta a própria democracia. (KROPF, 2022, p. 201)

⁹ Fraser: “A lista de suas provocações e ações em apoio a hierarquias de status odiosas é longa e assustadora: as várias versões de proibições a viagens, todas direcionadas a países de maioria muçulmana, mal disfarçadas pelo cínico acréscimo tardio da Venezuela; o dilaceramento dos direitos civis no Departamento de Justiça (que abandonou o uso de acordos judiciais) e do Departamento do Trabalho (que parou de fiscalizar a discriminação cometida por empresas contratadas pelo governo federal); sua recusa em defender casos judiciais sobre direitos LGBTQI+; sua reversão da cobertura do seguro obrigatório da contracepção; seu contingenciamento das proteções das Emendas Educacionais de 1972 para mulheres e meninas, mediante cortes no pessoal de fiscalização; e seus pronunciamentos públicos, seja em apoio a um tratamento policial mais violento dos suspeitos, seja pelo desprezo a la “xerife Joe” pelo Estado de Direito, seja em apoio a “pessoas de bem” entre os supremacistas brancos que semearam o caos em Charlottesville” (FRASER, 2018 p. 55).

A negação do negacionismo está dirigida também às instituições e procedimentos que garantam a objetividade do conhecimento. Não causa espanto que os negacionistas pretendam tanto negar teses científicas quanto desacreditar universidades, institutos de pesquisa, órgãos de controle, etc. Repete-se com o negacionismo aquele papel identitário que Perini-Santos identifica no fenômeno da pós-verdade. Kropf chama esse traço de “negação como *ethos*”. A negação serve de elemento de identidade para aqueles que reagem ao “sistema”, assim como reagem ao que Nancy Fraser (2018) chamou de “neoliberalismo progressista”:

O anti-intelectualismo nutrido por governos de extrema direita é, nesse sentido, um dos elementos decisivos para a mobilização negacionista que busca recrutar os que se veem como “o outro lado” em formas de vida referidas aos espaços e aos valores do conhecimento. (KROPF, 2022, p. 201)

Não por acaso variadas formas de negacionismo prosperaram no Brasil durante o governo de Jair Bolsonaro. Rocha, Solano e Medeiros identificam no bolsonarismo uma dimensão “antissistêmica”, responsável por gerar alguns paradoxos, dentre eles, “a possibilidade da direita e da extrema direita continuarem a se apresentar como antissistêmicas mesmo após terem passado a ocupar posições centrais de poder” (ROCHA, SOLANO E MEDEIROS, 2022, p. 57). Mais do que isso, esse paradoxo é constitutivo do governo mencionado e teve um papel relevante em seu projeto autoritário, pois promoveu “uma constante destruição das instituições por dentro, buscando identificar a ‘democracia existente’ ao ‘sistema’ e propondo a identificação da ‘verdadeira democracia’ com o período da ditadura militar” (NOBRE, 2022, p. 178). No plano da ciência e do conhecimento, o negacionismo serviu a essa destruição por dentro das intuições científicas e órgãos de controle. É possível inclusive identificar estratégias de erosão democrática comuns a diferentes regimes autocráticos no mundo, bem como a governos que se colocaram nesse caminho (BRITO et al., 2023). No que diz respeito às políticas de educação, pode-se identificar, por exemplo, alterações na abordagem de fatos históricos, por vezes marcadas pela ausência de respaldo científico e pela reescrita de narrativas e fatos comprovados, interferências na autonomia didático-científica e ataques às liberdades individuais dos acadêmicos, tanto por meio de ameaças como de discursos que desvalorizam os atores educacionais, em especial os que fazem parte da oposição política aos regimes no poder.

Como dissemos, as crises diagnosticadas por Fraser estão associadas a fenômenos ideológicos como as Fake News e o negacionismo. Ambos visam a incapacitar os indivíduos a julgar por si mesmos sobre falsidade material de conteúdos falsos de primeira ordem, isto é, visam a incapacitar os indivíduos a adotar uma relação reflexiva com eles. Isso tem por propósito a manutenção de relações desiguais e injustas e, por isso, é uma arma utilizada preferencialmente pelo movimento reacionário contemporâneo. Sem a crítica da ideologia, a crítica do capitalismo contemporâneo, bem como a ascensão da política antidemocrática permanece sem uma crítica adequada.

Referências bibliográficas

- ALLEN, A. 2015. Emancipação sem utopia: sujeição, modernidade e as exigências normativas da teoria crítica feminista. *Novos Estudos CEBRAP*, vol. 103, pp. 115-132.
- BRITO, A. et al. 2023. *O caminho da autocracia: estratégias atuais de erosão democrática*. São Paulo: Tinta-da-China Brasil.
- BROWN, Wendy. 2018. *Cidadania sacrificial: neoliberalismo, capital humano e políticas de austeridade*. Rio de Janeiro: Zazie Edições.
- _____. 2019. *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão política antidemocrática no ocidente*. São Paulo: Editora Politeia.
- CARVER, T., BLANK, D. 2014a. *A political history of the editions of Marx and Engels's "German ideology manuscripts"*. New York: Palgrave MacMillan.
- _____. 2014b. *Marx and Engels's "German ideology" manuscripts: presentation and analysis of the "Feuerbach chapter"*. New York: Palgrave MacMillan.
- CAUX, L. P. de. 2021. *A imanência da crítica: os sentidos da crítica na tradição frankfurtiana e pós-frankfurtiana*. São Paulo: Edições Loyola.
- CELIKATES, R. 2006. From critical social theory to a social theory of critique: on the critique of ideology after the pragmatic turn. *Constellations*, vol. 13, nº 1, pp. 21-40.
- EAGLETON, T. 1997. *Ideologia: uma introdução*. São Paulo, Unesp/Boitempo.
- FRASER, N. 2018. Do neoliberalismo progressista a Trump – e além. *Política & Sociedade*, vol. 17, nº 40, pp. 43-64.
- _____. 2024a. O que há de crítico na teoria crítica? O caso de Habermas e o gênero. In: _____. *Destinos do feminismo: do capitalismo administrado pelo Estado à crise neoliberal*. São Paulo: Boitempo.
- _____. 2024b. *Capitalismo canibal: como nosso sistema está devorando a democracia, o cuidado e o planeta e o que podemos fazer a respeito disso*. São Paulo: Autonomia Literária.
- HABERMAS, J. 2000. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes.
- HORKHEIMER, M. 1980. Teoria tradicional e teoria crítica. In: Benjamin, Walter et al. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril cultural (Os Pensadores).
- HUBMANN, G. 2012. Da política à filologia: a Marx-Engels Gesamtausgabe. *Crítica Marxista*, nº 34, pp. 33-49.
- HUBMANN, G., PAGEL, U. 2018. Introdução (editorial) da Ideologia Alemã – Para a crítica da filosofia. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, vol. 2 nº 2, pp. 334-360.
- _____. 2022. "A 'Ideologia alemã' não é um livro": conversa sobre a nova edição dos manuscritos da Ideologia alemã. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, vol. 6, pp. 28-56.

JAEGGI, R. 2008. Repensando a ideologia. *Civitas*, vol. 8, nº 1, pp. 137-165.

_____. *Kritik von Lebensformen*. 2014. Berlin: Suhrkamp.

JAEGGI, R., CELIKATES, R. 2017. *Sozialphilosophie: Eine Einführung*. München: C. H. Beck.

KROPF, S. P. 2022. Negacionismo científico. In: SZWAKO, J.; RATTON, J. L. (org.). *Dicionários dos negacionismos no Brasil*. Recife: Cepe.

MARX, K. 2011. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858 – Esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

_____. 2017. *O capital: crítica da economia política*, Livro I. São Paulo: Boitempo.

MARX, K., ENGELS, F. 2007. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo.

NOBRE, M. 2022. *Limites da democracia: de junho de 2013 ao governo Bolsonaro*. São Paulo: Todavia.

_____. Teoria Crítica hoje. 2008. In: PERES, D. T. et al. (org.). *Tensões e passagens: filosofia crítica e modernidade*. São Paulo: Singular/Esfera Pública.

PAGEL, U. 2020. *Der Einzige und die Deutsche Ideologie*. Transformationen des Aufklärerischen Diskurses im Vormärz. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.

PERINI-SANTOS, E. 2022. Pós-verdade. In: SZWAKO, J.; RATTON, J. L. (org.). *Dicionários dos negacionismos no Brasil*. Recife: Cepe.

ROCHA, C., SOLANO, E., MEDEIROS, J. Bolsonarismo. In: SZWAKO, J.; RATTON, J. L. (org.). *Dicionários dos negacionismos no Brasil*. Recife: Cepe.

STAHL, T. 2020. Crítica da ideologia como crítica das práticas sociais: uma reconstrução expressivista da crítica da falsa consciência. *Cadernos de Filosofia Alemã*, vol. 25, nº 1, pp. 213-233.

XIMENES, O. A. A. 2022. *Dois laboratórios de Karl Marx: a "Ideologia alemã" e os Grundrisse*. Campinas: Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

ZANOLA, G. 2022. Inversão real e inversão ideal: a crítica da ideologia em *A ideologia alemã*. *Cadernos de Filosofia Alemã*, vol. 27, nº 2, pp. 69-85.