

A ideologia e sua determinação ontológica¹

Ester Vaisman*

Resumo:

Este artigo objetiva criticar a análise do fenômeno ideológico realizada a partir de uma perspectiva fundamentada gnosiologicamente. O fato de o critério gnosiológico ter se tornado o critério fundamental e praticamente exclusivo na determinação do que é e do que não é ideologia deriva do predomínio no campo filosófico da questão do conhecimento, que acabou por deprimir o interesse pela questão ontológica. Já G. Lukács, ao examinar o problema da ideologia, busca, sistematicamente, a conexão ontológica deste fenômeno com o ser social, refutando, dessa forma, o critério gnosiológico como adequado para a determinação das manifestações ideológicas. Lukács fundamenta-se na constatação ontológica preliminar, contida na afirmação do pensamento marxiano, que é precisamente o reconhecimento do homem ativo no mundo real: o real existe, tem uma natureza e esta existência e esta natureza são capturáveis intelectualmente e podem ser modificadas pela ação cientificamente instruída, ideológica e conscientemente conduzida pelo homem. Postular a ontologia desse modo é resgatar a possibilidade de entendimento e transformação da realidade humana.

Palavras-chave:

Ontologia; marxismo; ideologia; G. Lukács.

The ideology and its ontological determination

Abstract:

This article criticizes the analysis of ideology based on a gnosiological point of view. Due to the dominance of the question of knowledge over the ontological perspective within philosophical studies, the gnosiological perspective has become the fundamental and almost exclusive criterion for the determination of what is and what is not ideology. In his researches on the problem of ideology, Georg Lukács systematically examined its ontological connection with the social being, thus rejecting gnosiological criteria for the determination of ideological phenomena. Taking the marxian statement of active man in real world as a preliminary ontological point of departure, Lukács acknowledges that the real exists, it does have a nature and its existence and nature can be intellectually comprehended and modified by a scientifically focused action, ideologically and consciously conducted by men. This way of postulating the ontological problem implies the resumption of a possibility of apprehension and transformation of human reality.

Key words:

Ontology; marxism; ideology; G. Lukács.

¹ Artigo originalmente publicado na *Revista Ensaio*. São Paulo, Ensaio, n. 17/18, 1989.

* Professora do Departamento de Filosofia da UFMG.

Introdução

O tema deste artigo tem sido objeto de investigação intensa por diferentes correntes do pensamento social. Além disso, autores que procuram constituir uma seriação histórica do problema a partir das origens remotas da preocupação filosófica com a questão da ideologia, como Kurt Lenk (1971) e Hans Barth (1971), são unânimes em indicar que, sob determinado ângulo, esta preocupação já está presente no momento em que, a partir das exigências das ciências da natureza, a filosofia se volta àqueles elementos tidos como exteriores ao campo científico, mas que poderiam exercer perigosa influência nos caminhos da investigação científica.

Não constitui objetivo deste texto o exame crítico do imenso material bibliográfico disponível, mas é possível indicar que, de uma forma ou de outra, a grande maioria dos trabalhos sobre o assunto – dos mais consistentes e densos teoricamente até os mais débeis exemplares da reflexão política – tem como denominador comum o fato de *tomar a questão ideológica a partir do prisma gnosiológico*. Em outras palavras, a preocupação com a questão ideológica, sob certos tipos de orientação teórica, tem estabelecido, de maneira geral, um vínculo estreito entre *ideologia* e a *problemática do conhecimento*.

Assim, com frequência, Francis Bacon é tido como ponto de partida (Lenk, 1971, p. 9) da preocupação com o fenômeno ideológico, ainda que ao tempo dele não tenha recebido esta denominação. Segundo Lenk, “o pensar próprio da ciência natural – um conhecimento sistemático fundamentado no empírico – derrotou nos séculos XVI e XVII, sobretudo na Inglaterra e na França, a especulação escolástica”, portanto, não é casual que na “filosofia moderna a exigência de um conhecimento objetivo da natureza, fundado na observação, na experimentação e nos métodos indutivos, estivesse acompanhada da busca dos elementos atóxicos, perturbadores do pensamento humano” (Lenk, 1971, p. 9). Isto é, para o referido autor a preocupação com a ideologia surge no momento em que a constituição do método das ciências da natureza pressupõe necessariamente uma investigação sistemática dos fatores que conduzem ao erro, ou seja, dos fatores de caráter ideológico.

De acordo com Barth, “o exame crítico da faculdade cognitiva é um imperativo tanto mais urgente caso se parta da ideia de que só sua atividade purificada constituía o pressuposto necessário, seja para o domínio da natureza pelo homem, seja para o ordenamento da sociedade e do estado” (Barth, 1971, p. 31). Desse modo, o interesse em relação à problemática do conhecimento – e, por decorrência, pela ideologia – emerge na medida em que, em um determinado momento histórico, o *conhecimento verdadeiro* é considerado como *conditio sine qua non* para um determinado projeto científico e sociopolítico. As bases mais remotas deste projeto foram desenvolvidas por Bacon na segunda parte de seu *Novum organum*. É aí que, segundo Lenk e Barth, ao desenvolver a famosa doutrina das *ídola*, Bacon pretendia “o pleno desenvolvimento do conhecimento humano. Era preciso evitar tanto a fé cega na autoridade, como a aceitação acrítica das opiniões convencionais” (Lenk, 1971, p. 10). Ou ainda, cabe à doutrina das *ídola* “revelar aqueles produtos do pensamento pseudocientífico que devem a sua origem ao mau uso das funções espirituais” (Barth, 1971, p. 33).

Ao indicar a origem da preocupação filosófica com a ideologia em Bacon, esses dois autores, de imediato, estabelecem uma conexão íntima entre ideologia e a problemática do conhecimento, justificando, dessa forma, o exame daquela pelo prisma exclusivo desta última.

Se em Bacon o objetivo é, através da Doutrina das *ídola*, obter uma análise sistemática e universalmente válida dos fatores que estorvam o pensar, pois o que pretende é esclarecer que fatores perturbam o acesso fiel à reprodução conceitual do mundo empírico, segundo Lenk, “é característico da filosofia ilustrada dos séculos XVII e XVIII discernir nas representações herdadas uma fonte de preconceitos contrários à razão” (Lenk, 1971, p. 12). Esses preconceitos “impedem o homem de realizar a sua felicidade e criar uma construção social racional” (Barth, 1971, p. 50). Através da obra de Holbach, em particular, “se exprime aquilo que constitui a mais profunda aspiração de uma época /.../: a luta pela verdade e contra os preconceitos não é apenas um problema da teoria do conhecimento e da lógica, mas, eminentemente, uma questão política, porque estado e Igreja têm interesse no domínio dos preconceitos” (Barth, 1971, p. 50).

Desse modo, em Bacon a questão da ideologia estaria remetida única e exclusivamente ao campo da preocupação científica, ou seja, a questão da *falsidade* é examinada e combatida no terreno propriamente teórico, ao passo que, com os materialistas franceses, a questão do falso ultrapassa o campo estritamente científico para se tornar um alvo da luta política.

O termo *ideologia* aparece na época da Revolução Francesa e foi cunhado “por Antoine Destutt de Tracy para indicar uma disciplina filosófica que devia constituir o fundamento de todas as ciências” (Barth, 1971, p. 7). Ideologia significa para Tracy a ciência das ideias e ele “circunscreve o papel da ideologia à descoberta das fontes de nossa consciência, de seus limites e de seu grau de certeza /.../ ela indaga a origem das ideias e das leis segundo as quais elas se formam”, para concluir: “evitando-se as falsas ideias, o progresso da ciência está garantido” (Barth, 1971, pp. 9-10). Ou seja, mesmo no caso daquele que acabou por ser conhecido como criador do termo ideologia, mesmo quando entendido no seu sentido etimológico – ciência das ideias –, seu estudo é

remetido ao campo gnosiológico, pois é considerada uma disciplina que proporcionaria a base necessária para a edificação das ciências, na medida em que através dela seria possível evitar as *falsas ideias*. Em relação aos sentidos que o termo historicamente assumiu, tanto na literatura quanto no seu uso generalizado, há efetivamente uma confusão enorme. Arne Næss (*apud* PANIAGUA, 1972, p. 69) e seus colaboradores chegaram a 30 significados diferentes. Dentre eles o significado pejorativo tem sua origem atribuída ao uso que dele fez Napoleão Bonaparte quando da passagem da república democrática à autocracia bonapartista. Aí ideologia é o produto de uma atitude teórica que não corresponde à realidade sociopolítica.

No campo do marxismo, a questão se apresenta também perspectivada de um modo geral pelo prisma gnosiológico, embora se possa reconhecer a existência de duas tendências distintas, mas que muitas vezes se entrecruzam: uma concebendo a ideologia enquanto superestrutura ideal e a outra tomando o fenômeno enquanto sinônimo de falsa consciência. De qualquer forma, esta última – com honrosas exceções, como é o caso de Antonio Gramsci – tem sido colocada como aquela que expressaria rigorosamente a perspectiva de Marx. Desde Althusser, a partir da noção de “corte epistemológico”, até outras interpretações distintas como a de Henri Lefebvre (1969), há uma tendência clara para a contraposição entre ciência e ideologia, ou seja, entre o que seria supostamente verdadeiro e falsidade.

O caso de Althusser, neste sentido, é bastante revelador.

Escapa, porém, aos limites deste trabalho um exame crítico de sua obra, ou mesmo qualquer tematização mais ampla acerca de suas considerações sobre ideologia. Mesmo porque, apesar do modismo que gerou em torno de si num dado momento, na sequência foi alvo de críticas diversas e hoje quase desapareceu de cena. De qualquer maneira, no entanto, é preciso indicar que há em Althusser uma *radicalização do critério gnosiológico na determinação do que é ideologia*. É o que importa ressaltar.

Em *Ler O capital* o pensador francês afirma que “a questão epistemológica é o próprio objeto da filosofia marxista” (Althusser, 1979, p. 13), e em *Lênin e a filosofia*, a propósito do mesmo tema, diz Althusser de forma enfática: “Afirmar que não se passa nada em filosofia é dizer que a filosofia não leva a parte alguma, pois não vai para lado nenhum” (Althusser, 1970, p. 52). Assim, a filosofia não teria propriamente um objeto, mas, simplesmente, uma função no campo da *prática teórica*, a de “traçar uma linha de demarcação no interior do domínio teórico, entre ideias consideradas verdadeiras e ideias consideradas falsas, entre o científico e o ideológico” (Althusser, 1970, p. 60). Neste sentido, a tarefa da filosofia se restringe ao estabelecimento dos fundamentos e dos limites do conhecimento no campo exclusivamente epistemológico, tendo como tarefa essencial a rejeição dos conceitos ideológicos, que de forma frequente são tomados como científicos. Trata-se, portanto, de defender a ciência da intromissão ideológica.

Ideológico, na perspectiva althusseriana, é todo enunciado que, em termos puramente epistemológicos, configura-se de modo oposto àquela que seria a função teórica ou função de conhecimento. Haveria entre a ideologia e a ciência uma descontinuidade drástica, de ordem “qualitativa, teórica e histórica, que podemos designar, com Bachelard, pelo termo ‘corte epistemológico’” (Althusser, 1967, p. 145). Em *Pour Marx*, Althusser vai tematizar a ideologia como um conjunto de relações que ocultam ou representam mal as relações reais. O autor afirma: “Na ideologia os homens expressam, com efeito, não as suas relações nas suas condições de existência /.../. Na ideologia, a relação real está, inevitavelmente, invertida na relação imaginária; relação que *exprime* mais uma *vontade* (conservadora, conformista, reformista ou revolucionária), mesmo uma esperança ou nostalgia que não descreve uma realidade” (Althusser, 1967, p. 207). Assim, a concepção de ideologia, enquanto representação imaginária da realidade, tem como consequência o estabelecimento também de uma oposição entre ciência e ideologia. Essa oposição é confirmada através de outra função que ele atribui à ideologia: em qualquer sociedade em que se manifeste, assegura a coesão social de seus membros, regulando o vínculo que os une às respectivas tarefas. A ideologia seria, neste contexto, uma espécie de cimento da sociedade (*à la* Durkheim), pois permite, segundo ele, que os membros de uma determinada sociedade aceitem sem maiores resistências as tarefas que lhes são atribuídas pela divisão social do trabalho, dado que fornece as normas e as regras de conduta indispensáveis ao funcionamento das engrenagens sociais (Althusser, 1967, p. 204). Portanto, para que a ideologia possa desempenhar essa função de “ajustamento”, ela deve encobrir e dissimular o sistema de divisão de classes e a exploração de uma classe pela outra. E tudo se arredonda na tematização de Althusser com a ideia de que a ideologia é deformante “devido à opacidade da determinação (exercida) pela *estrutura* da sociedade e, por outro lado, pela existência da divisão de classes” (Althusser, 1966, pp. 30-1).

É exatamente por essa razão que, no ensaio sobre os *Aparelhos ideológicos de estado*, apenas na aparência há um esforço de Althusser em desenvolver uma teoria da superestrutura livre da problemática epistemológica. Assim é que neste texto o fenômeno ideológico é referido imediatamente ao processo de reprodução das condições de produção. Segundo ele, o caso específico da “reprodução da força de trabalho evidencia, como condição *sine qua non*, não somente a reprodução de sua ‘qualificação’, mas também a reprodução de sua submissão à ideologia dominante, da ‘prática’ desta ideologia” (Althusser, s/d, p. 53).

Neste mesmo ensaio Althusser desenvolve uma tese que apenas aparentemente entra em conflito com a linha fundamental de desenvolvimento de sua obra: “A ideologia interpela os indivíduos enquanto sujeitos” (Althusser,

s/d, p. 93). Assim, somente na parte final do ensaio é que a questão do *sujeito* aparece enquanto categoria através da qual a ideologia é estruturada e tem garantido seu funcionamento. A função da ideologia, segundo Althusser, é constituir os indivíduos em sujeitos, sem deixar de ser uma “relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência”. A interpelação, mecanismo básico da ideologia, transforma não só imaginariamente o indivíduo em sujeito, mas também tem a função de “conduzir sua autossujeição ao sistema dominante e, por essa via, assegurar a reprodução em seu conjunto” (Laclau, 1979, p. 106). Portanto, ser um *sujeito* é um efeito de *sujeição* à ideologia.

Esse aparecimento súbito e repentino do *sujeito* – resultado da *sujeição ideológica* –, de claras ressonâncias lacanianas, remete-nos a uma importante questão que, infelizmente, aqui só há condições de referir de forma sumariíssima. Trata-se do chamado anti-humanismo contemporâneo, no centro do qual se encontra a destruição do estatuto da subjetividade. Segundo Luc Ferry e Alain Renaut,

a filosofia francesa dos anos [19]68 escolheu resolutamente o partido do anti-humanismo. /.../ Da proclamação foucaultiana da “morte do homem” /.../ até à afirmação lacaniana do caráter radicalmente anti-humanista da psicanálise, depois da “descoberta de Freud” /.../, é a mesma convicção que se afirma: a autonomia do sujeito é uma ilusão. /.../ Se escutarmos ainda Althusser celebrar em *Pour Marx* a “definição de humanismo como ideologia”, apresentar a “ruptura com toda antropologia ou todo humanismo filosófico” como “solidário com a descoberta científica de Marx”, reduzindo “a cinzas o mito filosófico (teórico) do homem”, o diagnóstico de um anti-humanismo geral não poderá mais ser absolutamente posto em dúvida (Ferry; Renaut, 1988, p. 19).

Barth, por sua vez, num esforço de interpretação e síntese de uma possível teoria das ideologias em Marx, afirma que

a ideologia seria a expressão ideal de relações político-econômicas. Estas, enquanto conformarem a pré-história da humanidade, se caracterizam por uma deformação das circunstâncias originárias de vida, que tem por consequência a perda da liberdade e a formação da consciência ideológica (alienação e estranhamento) /.../. A essência da consciência ideológica seria a incapacidade do reconhecimento da situação histórico-social própria e verdadeira, de sua origem e de suas leis (Barth, 1971, pp. 190 ss).

Neste breve arrolamento das concepções que, através do viés gnosiológico, intentam interpretar as posições de Marx a respeito da ideologia, à formulação de Barth pode-se agregar outra, indicada por Lenk, que pretende especificar o fenômeno da ideologia vinculada à sociedade capitalista:

a inversão que se apresenta na consciência dos ideólogos alemães constitui para Marx a expressão teórica de uma inversão real, própria da sociedade capitalista: nesta, o processo de produção e reprodução da vida material se independentizou das necessidades dos homens. Os produtos da mão humana se convertem, no processo de intercâmbio, em coisas autônomas, em objetos valiosos, que parecem possuir uma dinâmica própria, separada da atividade humana /.../. Todos os bens que circulam no mercado capitalista deixam de ser objetos intuitivamente concretos para cristalizarem-se como mercadorias. A forma de valor destas não é percebida como expressão de relações sociais, mas como propriedades das próprias coisas. *Por analogia a esta fetichização do mundo das mercadorias*, os produtos do pensamento são coisificados como forças autônomas que parecem dirigir a história... (Lenk, 1971, p. 24).

Dessa forma, segundo os autores referidos, o caráter ideológico do pensamento para Marx seria o resultado de contradições sociais geradas pela sociedade de classes, onde as formas de consciência estranhada, as ideologias, representam a *ilusão necessária*, requerida pelo sistema capitalista para sua sobrevivência. Assim, a ideologia seria identificada ao falso socialmente necessário, oposto, consequentemente, à ciência, que, por definição, seria a consciência verdadeira.

Em outros campos a questão da ideologia é normalmente trabalhada num entrelaçamento com a problemática dos juízos de valor, cuja inspiração reside, sem dúvida, em Max Weber, pela exigência da neutralidade axiológica nos juízos sociológicos.

O formulador neopositivista T. Geiger, depois de realizar uma diferenciação entre “realidade teórica” e “realidade existencial”, em que a primeira é encarada como “o conjunto dos fenômenos determinados espaço-temporalmente e, portanto, perceptíveis de forma direta ou indireta pelos sentidos” (Geiger, 1972, p. 47), afirma que a “doutrina das ideologias deve partir de uma realidade do conhecimento ou realidade teórica, não de uma realidade existencial ou pragmática”, para acabar concluindo que “o desvio ideológico, em relação à realidade do conhecimento, consiste de que uma preposição não se aplica a algo cognoscível, ou não se limita a ele, mas que contém elementos estranhos à realidade. O enunciado ideológico é, em virtude de sua natureza e de seu objeto, inacessível à confirmação ou refutação empíricas” (Geiger, 1972, p. 47). Portanto, para o autor, “um enunciado incorreto pode estar livre de ideologia”, na medida em que se pode declarar como falso algo que, até aquele momento, foi considerado como verdadeiro, em função da progressão e do avanço do conhecimento científico.

Mas com enunciados ideológicos isso não ocorre nunca, pois eles se referem a “algo acerca do qual jamais – e isto quer dizer por princípio – se poderá realizar afirmação empírica alguma” (Geiger, 1972, p. 48).

Segundo T. Geiger, portanto, o enunciado ideológico é mais falso do que o meramente falso, pela simples razão de que ele faz parte da realidade do conhecimento, mas a uma realidade estranha e oposta a ele. Sendo assim, são ideológicos todos os enunciados não passíveis de confirmação empírica.

Vale lembrar aqui, mesmo que de forma ultrabreve, outra tendência analítica que, mesmo não se valendo do critério gnosiológico na determinação do fenômeno ideológico, também acabou por se debruçar sobre a questão em tela, e é conveniente apontar sua diferença básica com a concepção que desenvolveremos na sequência.

Trata-se da hermenêutica, fundamentalmente na figura de Paul Ricoeur, que estabelece um vínculo de tipo específico com a trajetória de Heidegger e Gadamer, pois procura introduzir, no interior desses parâmetros teóricos, o que ele chama de *crítica das ideologias*.

No seu livro *Interpretação e ideologias*, Ricoeur pretende se afastar das “armadilhas” que são produzidas pelas concepções que tomam o fenômeno ideológico como algo eminentemente falso e dissimulatório, que, além disso, postulam a existência de um “lugar não ideológico” que seria justamente o da ciência. Tendo em vista este panorama geral das teorias sobre ideologia, Ricoeur tem como objetivo, nessa obra, examinar a relação dialética entre ciência e ideologia (Ricoeur, 1977, p. 66).

Para Ricoeur a “ideologia é um fenômeno insuperável da existência social, na medida em que a realidade social sempre possui uma constituição simbólica e comporta uma interpretação, em imagens e representações do próprio vínculo social” (Ricoeur, 1977, p. 75), pois “o fenômeno ideológico /.../ está ligado à necessidade, para um grupo social, de conferir-se uma imagem de si mesmo, de representar-se, no sentido teatral do termo, de representar e encenar” (Ricoeur, 1977, p. 68).

Em relação à questão ciência *versus* ideologia, Ricoeur desenvolve “algumas proposições susceptíveis de conferirem um sentido aceitável ao par ciência-ideologia” (Ricoeur, 1977, p. 92). A primeira é o fato de que todo conhecimento sobre a realidade social

é precedido por uma relação de *pertença* /.../, ao assumirmos essa pertença que nos precede e nos transporta, assumimos o primeiro papel da ideologia, o que descrevemos como função mediadora da imagem, da representação de si /.../. Segunda proposição: se o *saber objetivante* é sempre segundo relativamente à relação de pertença, não obstante pode constituir-se numa *relativa autonomia*. Com efeito, o momento crítico que o constitui é fundamentalmente possível, em virtude do fato do *distanciamento* que pertence à relação de historicidade (Ricoeur, 1977, p. 92).

Embora Ricoeur postule a mediação da ideologia em toda a existência social, considera possível uma *crítica às ideologias* (aqui Ricoeur tenta conciliar Gadamer a Habermas), em função do *distanciamento* e da inclusão da instância crítica que faz parte da nossa estrutura de compreensão. A esse respeito diz ele: “essa hermenêutica dos textos, sobre a qual tento refletir, contém preciosas indicações para uma justa aceitação da crítica das ideologias”, donde “o distanciamento, dialeticamente oposto à pertença, é a condição de possibilidade de uma crítica das ideologias, não fora ou contra a hermenêutica, mas na hermenêutica” (Ricoeur, 1977, p. 93).

Para Ricoeur não há, portanto, uma oposição entre ciência e ideologia, pois não há uma neutralidade – decorrente da situação de *pertença* – no conhecimento. Ao lado disso ele vê como possível uma *crítica das ideologias*, baseada na possibilidade do *distanciamento*, que se inclui em qualquer processo de compreensão. A chave analítica desta possibilidade é a *hermenêutica*.

Assim, vê-se que o tratamento das ideologias a partir dessa vertente não se inclui naquelas que predominantemente se valem do critério gnosiológico. No entanto, é bom ressaltar que esse procedimento deriva de uma concepção ontológica que se postula as *intransparências* do real, em que “toda visibilidade se dá, assim, sobre um fundo do não visível, toda presença sobre o fundo da ausência, toda aparição sobre o fundo da desaparecimento...” (Ferry; Renaut, 1988, pp. 32-2). Ao contrário, como se poderá ver adiante, a tematização lukacsiana de ideologia se fundamenta na constatação ontológica preliminar, contida na afirmação do pensamento marxiano, que é precisamente o reconhecimento do *homem ativo no mundo real*, ou seja, o mundo real existe e essa é uma constatação feita pelo homem ativo no mundo. Em decorrência, este mundo real é capturável pelo homem, pelo seu entendimento. Em síntese, a concepção ontológica da qual Lukács parte é a de que: o homem ativo no mundo real é capaz de capturar o realmente existente.

Lukács e a crítica ontológica

A análise do fenômeno ideológico a partir de uma perspectiva fundamentada gnosiologicamente é, na verdade, o resultado de uma tendência que vem se desenvolvendo há, praticamente, dois séculos no campo da

filosofia. Refiro-me ao fato de, neste período, “o pensamento filosófico ter sido inteiramente dominado pela teoria do conhecimento, pela lógica e pela metodologia, (e) hoje esta dominação está longe de ter sido superada” (Lukács, 1979, p. 38). Ou seja, o fato de o critério gnosiológico ter se tornado o critério fundamental e praticamente exclusivo na determinação do que *é* e do que *não é* ideologia deriva do *predomínio* no campo filosófico da questão do *conhecimento*, que acabou por deprimir o interesse pela questão ontológica. Pode-se dizer que a “interdição da metafísica” se converteu, no pensamento filosófico contemporâneo – dominado que está em grande parte pelo neopositivismo –, numa categórica afirmação de que “toda a questão sobre o ser, toda tomada de posição sobre o problema de saber se alguma coisa é ou não é, constituía um despropósito intempestivo, totalmente destituído de qualquer fundamento científico” (Lukács, 1979, p. 39).

Segundo a argumentação lukacsiana, no entanto, é impossível negar a questão do *ser*, na medida em que ela se encontra intimamente ligada à vida e à práxis. Ou, ainda,

na vida cotidiana os problemas ontológicos se colocam num sentido muito grosseiro. Darei um exemplo bastante simples: quando alguém caminha pela rua – mesmo que seja, no plano da teoria do conhecimento, um obstinado neopositivista, capaz de negar toda realidade –, ao chegar a um cruzamento, deverá por força vencer-se de que, se não parar, um automóvel real o atropelará realmente; não lhe será possível pensar que uma fórmula matemática qualquer de sua existência estará subvertida pela função matemática do carro ou pela sua representação da representação do automóvel (Abendroth; Holz; Kofler, 1969, p. 12).

É evidente, contudo, que a questão ontológica, com toda a sua complexidade, não poderia nem sequer ser delineada, com razoável precisão e rigor, nos limites de um artigo como o presente; de toda forma, fica o registro da decisibilidade da questão ontológica para Lukács, especialmente no campo do marxismo. Para o filósofo húngaro a tematização do ser social representa “a recuperação do marxismo autêntico” (Scarponi, 1976, p. VIII).

Georg Lukács morreu em 1971. Sua morte não permitiu que finalizasse a sua *Ontologia* e muito menos desse início a sua *Ética* e, finalmente, a sua própria biografia, atividades estas planejadas desde a segunda metade da década de 50, quando, no momento em que redige a sua *Estética*, constata a necessidade de elaborar uma ética na perspectiva marxiana. Porém, Lukács, no momento em que se depara com esta questão (que, aliás, é preocupação sua desde a fase pré-marxista), percebe a necessidade de uma fundamentação ontológica para ela e “nasce, assim, a ideia de examiná-la num breve ensaio, que faça o papel de introdução à *Ética*” (Scarponi, 1976, p. XI). Na medida em que o filósofo húngaro vai adentrando na investigação sobre o ser social, este tema “se transforma no argumento de uma obra independente. É o retorno a Marx, a restauração de um marxismo ‘fundado nos fatos’, que impõe enfrentar a questão do ser – e no seu âmbito – sobretudo, do ser social – para restituir a nitidez metodológica do marxismo” (Scarponi, 1976, pp. XI-XII). A *Ontologia* para Lukács possui um significado preciso, que ele já havia anunciado em 1966 nas conversações com Abendroth, Holz e Kofler, em que afirma que “o objeto da ontologia marxista, diferentemente da ontologia clássica e subsequente, é o que existe realmente; a tarefa é a de investigar o ente com a preocupação de compreender o seu ser e encontrar os diversos graus e as diversas conexões no seu interior” (Abendroth; Holz; Kofler, 1969, p. 15).

Segundo Alberto Scarponi,

a escolha do tema, como afirma o próprio Lukács na *Ontologia*, não nasce de uma inclinação pessoal particular, mas da tentativa de reativar o contato com as grandes tradições do marxismo, que compreende a realidade como algo a transformar e não simplesmente como algo para manipular e gerir. É preciso, por isso, que o marxismo se configure como ciência, como conhecimento o mais adequado possível do real, e é propriamente nesta direção que se move a pesquisa teórica lukacsiana, “já que no caos das teorias tortuosamente inventadas, inferiormente niveladoras e falsamente profundas”, a necessária restauração do marxismo tem necessidade de uma ontologia fundada e fundante, que encontre na realidade objetiva da natureza a base real do ser social e esteja ao mesmo tempo, em condições de apresentar a este na sua simultânea identidade e diferença com a ontologia da natureza (Scarponi, 1976, p. XII).

A necessidade de uma *Ontologia* no contexto do marxismo se coloca para Lukács tendo em vista não só todos os problemas que vêm se pondo com agudez sempre maior no campo do marxismo – tanto no plano teórico quanto no plano prático – mas, sobretudo, em função dos contornos essenciais do mundo do capital contemporâneo. Desse modo, a ontologia não se põe para Lukács em função de uma mera preferência pessoal ou por uma simples opção intelectual, mas porque se trata de um desafio histórico-concreto.

Finalmente, a recuperação da ontologia na perspectiva lukacsiana é a afirmação de que o real existe, o real tem uma natureza e esta existência e esta natureza são capturáveis intelectualmente. E, na medida em que é capturável, pode ser modificada pela ação cientificamente instruída, ideológica e conscientemente conduzida pelo homem. Postular, desse modo, a ontologia é resgatar a possibilidade de entendimento e transformação da realidade humana. Em suma, é colocar o fato de que o real não é, afinal de contas, uma ilusão dos sentidos e que nossa subjetividade pode se objetivar na conquista da realidade. Daí porque o interesse de Lukács pela ideologia no contexto de sua

última obra. Assim, tendo em vista o tema específico deste artigo, cumpre ressaltar que Lukács, como veremos a seguir, ao examinar o problema da ideologia, busca, sistematicamente, a conexão ontológica deste fenômeno com o ser social, refutando, dessa forma, o critério gnosiológico como adequado para a determinação das manifestações ideológicas. No entanto, antes de iniciar esta exposição, ou seja, a concepção lukacsiana de *ideologia* contida em *Para uma ontologia do ser social*, convém referir um complexo de questões cuja indicação é imprescindível para situar devidamente, no pensamento de Lukács, o problema que é objeto deste artigo.

Ser social e teleologia

Trata-se da análise de certas posições teleológicas específicas, relacionadas à prática social, que estão voltadas de modo peculiar à resolução de problema postos em certos níveis da vida social, bem como esclarecer a sua relação com as posições teleológicas primárias, aquelas que estão contidas no trabalho. No fundo, trata-se de referir a própria concepção lukacsiana de ser social. Obviamente, um esforço desse tipo, em sentido amplo, escapa totalmente no âmbito deste trabalho. Portanto, para esclarecer esta questão, em nível apenas aforatório, remeteremos a alguns pontos desenvolvidos em outras partes da *Ontologia* e também a outros textos de Lukács referentes ao tema.

Lukács em vários momentos expressou-se de maneira direta e categórica a respeito de uma determinação ontológica fundamental, que, na verdade, perpassa toda a sua reflexão sobre o ser social: “O homem é um ser que responde” (Lukács, 1978, p. 5; 1981, p. 464). Um ser prático que reage às demandas postas pela realidade objetiva, um ser prático que trabalha a natureza como resposta a necessidades determinadas. Isso significa, ontologicamente, que o “homem torna-se um ser que dá respostas, precisamente na medida em que – paralelamente ao desenvolvimento social e em proporção crescente – ele generaliza, transformando em perguntas seus próprios carecimentos e suas possibilidades de satisfazê-los; e, quando, em sua resposta ao carecimento que a provoca, funda e enriquece a própria atividade com tais mediações, frequentemente bem articuladas” (Lukács, 1978, p. 5). Assim, *um ser que dá respostas* é um ser que reage a alternativas que lhe são colocadas pela realidade objetiva, retendo certos elementos que nesta existem e transformando-os em perguntas, para as quais procura a melhor resposta possível. Em outras palavras, o homem é um ser que responde ao seu ambiente e, ao fazê-lo, ele próprio elabora os problemas a serem respondidos e lhes dá as respostas possíveis naquele momento. Essas respostas podem, no momento subsequente, transformar-se em novas perguntas, e assim sucessivamente, de tal modo que tanto o conjunto de perguntas quanto o conjunto de respostas vão formando gradativamente os vários níveis de mediações que aprimoram e complexificam a atividade do homem, bem como enriquecem e transformam a sua existência. Lukács, em outro texto, assim se posiciona a respeito: “tudo que a cultura humana criou até hoje nasceu não de misteriosas motivações internas espirituais (ou coisa que o valha), mas do fato de que, desde o começo, os homens se esforçaram por resolver questões emergentes da existência social. É à série de respostas formuladas para tais questões que damos o nome de cultura humana” (Abendroth; Holz; Kofler, 1969, pp. 170-1).

Além desse caráter prático, o ser social é estruturalmente unitário, o que significa dizer que em seus aspectos decisivos – as posições teleológicas dos homens – não se manifesta uma clivagem radical na constituição ontológica fundamental, entre as posições que se desenvolvem no interior da esfera econômica e aquelas que se põem para além dela. Ao contrário, tanto no trabalho, no intercâmbio orgânico com a natureza, quanto nas outras esferas da prática social, o que há de comum nessas ações é o fato de que em todas elas se encontra uma *tomada de decisão entre alternativas*, o que implica a existência de um *momento ideal*, de uma prévia-ideação como denominador comum a todas elas. Ou seja, o trabalho, que é “o fato mais fundamental, mais material da economia [e que] tem o caráter de uma posição teleológica” (Lukács, 1981, v. II, p. 335), não é apenas um fundamento real/material, mas também o modelo mais geral da estrutura e dinâmica da atividade do ser social, dado que em toda prática social há uma colocação de fins a serem seguidos. Assim, no interior da tematização lukacsiana, sem cair em simplificações esquemáticas, diz-se que o trabalho aparece como protoforma de toda atividade social, na medida em que “todos os momentos da vida sócio-humana, quando não têm um caráter biológico totalmente necessário (respirar), são resultados causais de posições teleológicas e não simples elos de cadeias causais” (Lukács, 1981, v. II, p. 351). Na base de todas as atividades dos homens, desde as mais simples até as mais complexas e elevadas, produzidas pela divisão de trabalho, operam *decisões entre alternativas*, dado que constituem “uma forma elementar e fundamental do ser social” (Lukács, 1981, v. II, p. 351). Na prática cotidiana esta realidade emerge com toda evidência: sempre que alguém se põe a fazer algo, inicialmente decide se e como o fará. Ou ainda, caminhando para a globalidade social: “tanto nos preparativos mentais de um trabalho, seja científico ou apenas empírico-prático, quanto na sua execução efetiva, isto sempre é feito com toda uma cadeia de decisões alternativas” (Lukács, 1981, v. II, p. 350). Desse modo, e num sentido ainda mais geral, que fere as relações entre indivíduo e sociedade, tem-se que: “todo o ato social surge, portanto, de uma decisão entre alternativas acerca de posições teleológicas futuras” (Lukács, 1978, p. 6).

Sem entrar aqui na problemática da *liberdade e da necessidade*, deve ser dito que a necessária ocorrência de *decisões* entre alternativas não implica conhecimento e controle completos do indivíduo sobre as circunstâncias da sua vida e do meio circundante. Examinando, pois, o processo global do trabalho, tem-se que o homem, que *põe* determinadas posições teleológicas, sempre o faz de modo, sem dúvida, consciente, mas nunca em condições de um conhecimento pleno de todos os aspectos e características envolvidas. Para a realização do trabalho ele deve conhecer a legalidade fundamental do processo, caso contrário, a sua ação não atingiria o fim proposto. Um trabalho só pode ser frutífero se posto em movimento por uma colocação teleológica compatível com a ordem causal real. O sujeito do trabalho conhece, mas não se encontra em condições de dominar *todo* o complexo de determinações e circunstâncias que marcam o campo sobre o qual atua, restando sempre um *espaço desconhecido*. Como afirma Lukács: “O trabalho pressupõe um conhecimento concreto, ainda que jamais perfeito de determinadas finalidades e de determinados meios” (Lukács, 1978, p. 8). Desse modo, o trabalho implica o conhecimento mais aproximado possível da rede causal em que é realizado, sem ocorrer, contudo, em qualquer momento, um conhecimento *pleno e perfeito*.

De toda maneira, nesse processo é que se revela a inseparável unidade entre *causalidade e teleologia*, ou seja, daquelas categorias que, consideradas abstratamente, parecem se opor. O necessário conhecimento dos meios, para a realização das finalidades contidas nas posições teleológicas, tem de ser objetivo quanto aos processos materiais sobre os quais incidirá a ação transformadora, para que possam efetivar as finalidades contidas nas posições teleológicas.

Assim, o fato de que a posição teleológica, formulada na consciência (momento ideal), preceda a realização material, não leva, portanto, do ponto de vista ontológico, à existência de dois atos autônomos: um material e outro ideal. Essa divisão é possível somente no pensamento; na realidade, “a existência ontológica de um depende da existência ontológica do outro” (Lukács, 1981, v. II, p. 335). Em termos analíticos eles podem ser considerados separadamente, mas em termos ontológicos eles adquirem o seu verdadeiro ser apenas enquanto componentes do complexo concreto representado pelo trabalho. Lukács, a respeito, afirma: “Na ontologia do ser social não há teleologia, enquanto categoria do ser, sem uma causalidade que a realize. De outro lado, todos os fatos e eventos que caracterizam o ser social enquanto tal são resultados de cadeias causais postas em movimento teleologicamente” (Lukács, 1981, v. II, p. 345). Como consequência não há, do ponto de vista ontológico, uma contraposição entre teleologia e causalidade, na medida em que são componentes do mesmo processo. Em termos precisos, eles se apresentam em *determinação reflexiva*.

Mas, para que as posições teleológicas típicas da esfera econômica possam realmente se realizar e atingir o fim pretendido, surgem outros tipos de posições teleológicas. Estas são tão importantes que

já as primeiríssimas operações laborativas, as mais primordiais consequências da incipiente divisão do trabalho colocam aos homens tarefas cuja execução exige e mobiliza forças psíquicas novas, diversas daquelas requeridas pelo próprio processo laborativo verdadeiro e próprio (pense-se na coragem pessoal, na astúcia e engenhosidade, no altruísmo em certos trabalhos executados coletivamente). As posições teleológicas que aí intervêm, por isso, estão – tão mais explicitamente quanto mais desenvolvida é a divisão social do trabalho – diretamente ligadas ao imediato despertar, corroborar e consolidar nos homens destes sentimentos tornados indispensáveis (Lukács, 1981, v. II, p. 465).

A existência, pois, dessas *posições teleológicas secundárias* pode ser constatada mesmo no nível mais incipiente do desenvolvimento das forças produtivas, na medida em que o processo laborativo coloca aos homens tarefas que só podem ser cumpridas se elas forem acompanhadas por posturas e afetividades adequadas à sua execução. Essa função desempenhada pelas posições teleológicas secundárias é tanto mais fundamental quanto mais complexa for a divisão do trabalho.

Em suma, o desenvolvimento das atividades laborativas “leva àquelas posições teleológicas que intentam provocar um novo comportamento nos outros homens, e as torna sempre mais importantes, no sentido extensivo e intensivo, qualitativo e quantitativo para o processo de produção e para a sociedade inteira” (Lukács, 1981, v. II, p. 464). Encontramo-nos, enfim, no âmbito daquelas posições teleológicas que não pertencem à esfera econômica propriamente dita, mas de cuja existência esta depende para se manter e reproduzir. Ou, nas próprias palavras de Lukács, “o processo de reprodução econômica, a partir de um estágio determinado, não poderia funcionar, nem no plano econômico, se não se formassem campos de atividades não econômicas, que tornam possível no plano do ser o desenvolvimento desse processo” (Lukács, 1981, v. II, p. 376-7). É o caso das atividades não econômicas, “organizadoras da sociedade”, que constituem a superestrutura social, particularmente a esfera jurídico-política, cujo conteúdo pode estar voltado tanto para a manutenção quanto para o desenvolvimento ou destruição do *status quo*, mas cuja existência é determinada, através de múltiplas mediações, pelas necessidades postas pelo desenvolvimento material da sociedade. “Basta recordar como o costume, o uso, a tradição, a educação etc., que se fundam totalmente sobre posições teleológicas deste gênero, com o desenvolvimento das forças produtivas vão continuamente aumentando o seu raio de ação e a sua importância, terminando por se formar esferas ideológicas

específicas (sobretudo o direito) para satisfazer estas necessidades da totalidade social” (Lukács, 1981, v. II, p. 464).

Segundo Lukács, elementos dessas posições já existiam nas chamadas sociedades primitivas, mas elas ganham plena corporificação à medida que avança a divisão social do trabalho, de tal modo que, “com a diferenciação de nível superior, com o nascimento das classes sociais com interesses antagônicos, esse tipo de posição teleológica torna-se a base estruturante do que o marxismo chama de ideologia” (Lukács, 1978, p. 9).

Mas, ao lado da identidade abstrata entre as posições teleológicas primárias e aquelas que compõem a base sobre a qual se estruturam os fenômenos ideológicos, que se verifica pelo fato de que os dois tipos são rigorosamente teleologias, *tomadas de decisão entre alternativas*, deve-se ressaltar sua diferença básica, pois *não constituem posições do mesmo gênero*. Lukács argumenta a respeito que “o mundo dos objetos das posições teleológicas primárias, no intercâmbio orgânico entre sociedade e natureza, é mais determinado e tem uma duração objetiva maior do que aquele das posições cujo objetivo é o agir futuro, desejado de outros homens”. E mais: “aquelas posições que objetivam diretamente o intercâmbio orgânico entre a sociedade e a natureza apresentam diferenças essenciais, tanto subjetivas quanto objetivas, em relação àquelas cuja intenção direta é transformar a consciência de outras pessoas” (Lukács, 1981, v. II, p. 379).

Em que consiste, precisamente, o nódulo principal dessa diferença? Já vimos que no caso do trabalho, embora haja certa margem desconhecida, um *coeficiente de incerteza*, a efetivação do *télos* depende, todavia, de um conhecimento real da parte fundamental dos meios materiais a serem postos em movimento. Já no outro tipo de posições teleológicas “o círculo do desconhecido é incomparavelmente mais amplo”. Isto significa, como já foi visto, que, se no intercâmbio orgânico com a natureza, “as legalidades fundamentais do objeto podem ser conhecidas” (Lukács, 1981, v. II, pp. 490-1), isso não se processa do mesmo modo quando este outro tipo de posição teleológica está em jogo, pois, ao desencadear forças e nexos reais pode propiciar o aparecimento de “novas formas e novas legalidades”, fazendo com que seja difícil, mas obviamente não impossível, “captar as verdadeiras tendências evolutivas” dos fatos (Lukács, 1981, v. II, pp. 490-1). Há, portanto, uma diferença qualitativa importante, que implica “não uma incerteza absoluta, não uma irracionalidade. Os diversos modos com os quais, por necessidade econômico-social, se tem tentado influir sobre os homens têm sempre, mais ou menos, funcionado; o fato de que o coeficiente de incerteza seja mais alto tem simplesmente comportado neste campo uma presença, incisiva e eficiente no caso, da desigualdade do desenvolvimento, muito maior que no trabalho em sentido estrito” (Lukács, 1981, v. II, pp. 464-5). Assim, o grau de incerteza é muito maior do que aquele existente nas posições teleológicas primárias. Além disso, vale ressaltar mais uma vez, “aquelas posições teleológicas que agem sobre outros homens, não podem nunca chegar àquele determinismo unívoco, ao menos imediato, que caracteriza aquelas do intercâmbio orgânico com a natureza, as quais se apoiam em um conhecimento relativamente exato dos nexos naturais relevantes” (Lukács, 1981, v. II, pp. 505-6). Em síntese, na medida em que o objeto, sobre o qual recai essa posição são os próprios homens, “por princípio, nem o objeto, nem o ponto que a posição deve mirar podem ser, assim, claramente precisados” (Lukács, 1981, v. II, p. 465).

Lukács afirma, em outras palavras, que neste caso

a diferença está no fato de que uma posição teleológica coloca em movimento, em definitivo, não uma cadeia causal, mas uma nova posição teleológica. Daí deriva, sobretudo, de um lado, que a situação comum de todas as decisões humanas, a impossibilidade de conhecer todas as circunstâncias do agir, aqui assume um peso maior que no outro tipo de posição; de outra parte, o sentido da intenção aqui é muito mais impreciso. A necessária ignorância do conjunto das condições intervém também no trabalho, mas aqui ela tem, em geral, um efeito muito mais externo (Lukács, 1981, v. II, p. 465).

A diferença básica entre os dois tipos de posições teleológicas é, pois, que, enquanto a primeira desencadeia cadeias causais, a segunda tem por objetivo o comportamento dos outros homens, isto é, provocar a mudança para uma nova posição teleológica. Essa diferença qualitativa tem como consequência: primeiro, a ampliação do círculo do desconhecido; segundo, a problemática da intencionalidade da ação é muito mais complexa.

Em suma, o que identifica todas as posições teleológicas é o fato de que em todas se dá uma tomada de decisões entre alternativas. Ao lado dessa identidade, no entanto, coloca-se uma série de diferenças. A primeira e fundamental: o objeto das posições teleológicas secundárias são os próprios homens, as suas ações e seus afetos na práxis social extralaborativa; decorrentemente, a segunda diferença está no grau de incerteza que permeia essas posições, que é muito maior do que aquele que existe no caso do trabalho, o que não impede que haja um conhecimento racional das tendências em presença, mesmo que este conhecimento, de forma mais acabada, só se dê *post festum*.

No sentido de adiantar uma determinação preliminar, procuramos caracterizar genericamente a identidade e as diferenças entre as posições teleológicas primárias e aquelas que têm por função induzir os homens a assumir as posições requeridas pelo processo de autorreprodução humana e, com isso, estabelecer os limites mais gerais do espaço em que, segundo Lukács, a ideologia surge e opera, passo que é fundamental para o prosseguimento da nossa exposição.

Esse espaço é delimitado pelas respostas práticas dos homens, que se voltam à resolução de problemas que permeiam vários níveis de sua existência. Respostas que podem visar à solução de problemas colocados no nível imediato, na própria vida cotidiana, ou podem estar voltadas à solução de problemas de caráter genérico. Em ambos os planos, elas são mediadas por algum tipo de produção espiritual, formando o conjunto das posições teológicas (excluído, aqui, o trabalho) em que a ideologia desempenha o papel de prévia-ideação. Ou seja, a ideologia, em qualquer uma das suas formas, funciona como o *momento ideal*, que antecede o desencadeamento da ação, nas posições teleológicas secundárias.

A concepção lukacsiana de ideologia tem como ponto de apoio fundamental a noção do homem como um *ser prático*, característica primordial do ser social posta já no *ato do trabalho*, na posição teleológica e no desencadeamento de causalidades que o envolvem. Ontologicamente, essa noção implica o fato de que este *ser prático* age a partir de *decisões entre alternativas*; ser que, não sendo abstratamente independente das necessidades que a história lhe coloca, reage a essas necessidades empregando produtos espirituais que são constituídos, de forma não linear, em função dessas mesmas necessidades.

Se, portanto, de um modo geral, a produção de ideias em geral não tem vida própria, não tem história imanente, mas faz parte da história humana global e é determinada, através de múltiplas mediações, pelo modo como os homens produzem e reproduzem sua vida, o *momento ideal* das posições teleológicas voltadas à prática social pode vir a ser constituído pelo conteúdo dessas produções espirituais em sua possível função ideológica. Ou, nas próprias palavras de Lukács: “as atividades espirituais do homem não são, por assim dizer, entidades da alma, como imagina a filosofia acadêmica, porém formas diversas sobre a base das quais os homens organizam cada uma das suas ações e reações ao mundo externo. Os homens dependem sempre, de algum modo, destas formas, para a defesa e a construção de sua existência” (Abendroth; Holz; Kofler, 1969, p. 40). Assim, ao mesmo tempo em que Lukács nega totalmente a possibilidade do surgimento de uma consciência-histórica, que habita um mundo à parte, ele postula a *especificidade do dado espiritual*, dos produtos da consciência, determinando que entre estes e a base material desenvolvem-se uma série de mediações que tendem, por seu turno, a aumentar e a se diversificar, na medida em que se complexifica o modo de produção social. Desse modo, “quanto mais desenvolvida, quanto mais social é uma formação econômica, tanto mais complexos são os sistemas de mediações que ele deve construir em si e em função de si, mas estes interagem todos de qualquer modo com a autorreprodução do homem, com o intercâmbio orgânico com a natureza, permanecem em relação com ele e são ao mesmo tempo capazes de retroagir sobre ele, no sentido de favorecê-lo ou obstaculizá-lo” (Lukács, 1981, v. II, p. 363).

Caracterizações ampla e restrita de ideologia

Partindo de uma famosa determinação de Marx, feita no “Prefácio” a *Para a crítica da economia política* (1857)², Lukács estabelece, após longa ponderação sobre a *crise e a normalidade*, que: “as formas ideológicas são instrumentos pelos quais são conscientizados e enfrentados os problemas que preenchem (a) cotidianidade” (Lukács, 1981, v. II, p. 446), ou seja, a cotidianidade social apresenta problemas que continuamente devem ser conscientizados e resolvidos: de modo que a presença das formas ideológicas não se manifesta apenas em momentos de crise, mas permanentemente no próprio cotidiano. Estando sempre vinculada à existência do ser social, “a ideologia é acima de tudo aquela forma de elaboração ideal da realidade que serve para tornar a práxis social dos homens consciente e operativa” (446). Por conseguinte ela é o *momento ideal* da ação prática dos homens, expressando o seu ponto de partida e destinação, bem como sua dinamicidade.

Do ponto de vista ontológico, “toda ideologia tem seu ser-precisamente-assim social: ela nasce direta e

² “O resultado a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu-me de fio condutor aos meus estudos, pode ser formulado em poucas palavras: na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada do desenvolvimento das forças produtivas materiais. A totalidade destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo geral da vida social, política e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência. Em certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que nada mais é do que a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade dentro das quais aquelas até então se tinham movido. De formas de desenvolvimento das forças produtivas estas relações se transformam em seus grilhões. Sobrevém então uma época de revolução social. Com a transformação da base econômica, toda a enorme superestrutura se transforma com maior ou menor rapidez. Na consideração de tais transformações é necessário distinguir sempre entre a transformação material das condições econômicas da produção, que pode ser objeto de rigorosa verificação da ciência natural, e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas pelas quais os homens tomam consciência deste conflito e o conduzem até o fim.” (Marx, 1974, pp. 135-6).

necessariamente do *hic et nunc* social dos homens que agem socialmente na sociedade” (446), o que equivale a dizer que a ideologia só tem existência social e que ela se refere a um real específico, que é por ela pensado e sobre o qual atual. A existência social dos homens é implicada pela consciência, ou seja, por seres sociais que medeiam suas ações pela consciência, portanto, a ideologia tem sua gênese determinada pela atividade social dos homens e nasce exatamente aí. Ela surge do *aquí e imediatamente* que coloca problemas. Nesse processo, entre o *locus social* específico da atividade humana e o homem sempre socialmente entendido, a forma *consciência* é a mediação da própria prática social. Do ponto de vista ontológico, estamos, pois, diante do seguinte: o produzido é determinado pela sua produção, o que significa que o *ser* da ideologia é determinado pela sua produção, que é e só pode ser social. E, em termos gerais, portanto, ela está presente em todas as ações humanas, enquanto orientação ideal.

Na medida em que o ser social exerce uma determinação sobre todas as manifestações e expressões humanas, qualquer reação, ou seja, qualquer resposta que os homens venham a formular, em relação aos problemas postos pelo seu ambiente econômico-social, pode, ao orientar a prática social, ao conscientizá-la e operacionalizá-la, tornar-se ideologia. Ou seja, ser ideologia não é um atributo específico desta ou daquela expressão humana, mas, qualquer uma, dependendo das circunstâncias, pode se tornar ideologia. Lukács não se restringe, portanto, em tomar a ideologia apenas em seu aspecto de instrumento de luta de classes, do qual nos ocuparemos mais adiante.

A questão da caracterização ampla do fenômeno ideológico é abrangentemente trabalhada por Lukács, tomando, inclusive, para tal efeito o caso das sociedades primitivas, apontando para o fato de que “alguns tipos de produção ideológica remontam aos primórdios do desenvolvimento social” (459). O que “exige que a sua função social [da ideologia] e por isso sua gênese e ação sejam determinados em termos mais amplos” (459).

Mesmo que as sociedades primitivas estivessem livres de conflitos entre grupos sociais, isto não significa que nelas não se tenha verificado o aparecimento das posições teleológicas secundárias, pois sem a existência delas seria impossível pensar na existência de atividades voltadas para a subsistência, em que elas apareceriam sob a forma de “modos de agir universalmente reconhecidos para regular a cooperação e as expressões de vida a ela associadas (divisão da presa etc.). Deviam existir, por isso, aspectos da seguinte ideologia: uma certa generalização social das normas de procedimento humano, mesmo se elas não se impunham ainda em termos antagônicos no âmbito da luta entre interesses de grupos” (455). Logo, em função das necessidades imediatas, postas pela atividade de subsistência, haveria, nas sociedades primitivas, um conjunto de regras de conduta, reconhecido por todos e que regulava o comportamento grupal. Esse conjunto de normas estaria baseado numa determinada generalização social do comportamento humano. Embora não seja possível, segundo Lukács, conhecer que forma assumiriam realmente estes conjuntos de normas de comportamento social, é provável que tenham sido “os germes dos conflitos entre a comunidade e os indivíduos, porque seria um preconceito metafísico pensar que a consciência social fosse totalmente idêntica em cada homem” (456). Além disso, outra fonte das formações ideológicas nas sociedades primitivas teria sido a utilização do recurso analógico como forma de conhecimento.

Lukács sustenta, assim, que ideologia, bem determinada e compreendida, possui uma caracterização ampla que ultrapassa os limites vulgarmente atribuídos a ela. Do ponto de vista ontológico, ideologia e existência social (em qualquer nível de desenvolvimento) são realidades inseparáveis. Ou seja, onde quer se manifeste o *ser social* há problemas a resolver e respostas que visam à solução destes; é precisamente nesse processo que o fenômeno ideológico é gerado e tem seu campo de operações.

Agora, na medida em que o conflito social passa a fazer parte da realidade dos homens, apresentando-se como problemática vital, a ideologia volta-se à resolução dos problemas agora transpassados por este conflito básico, ou seja, a ideologia passa a se manifestar como um instrumento ideal através do qual os homens e as classes se engajam nas lutas sociais, em diversos planos e níveis.

Nesse sentido, Lukács, baseando-se em Marx, formula uma caracterização mais restrita de ideologia que “consiste no fato de que os homens, com o auxílio da ideologia, trazem à consciência seus conflitos sociais, e por seu meio combatem conflitos cuja base última é preciso procurar no desenvolvimento econômico” (452). Na acepção restrita de ideologia, portanto, ideologia é instrumento de conscientização e de luta social “que caracteriza pelo menos aquelas (sociedades) da ‘pré-história’ da humanidade” (447). Ou seja, aquelas sociedades divididas em classes sociais antagônicas, que por meio da ideologia conscientizam e enfrentam conflitos derivados de seus interesses contrapostos.

Sejam quais forem as distinções entre as acepções ampla e restrita de ideologia, contudo, a compreensão do caráter amplo e também do seu caráter restrito – entendidos seja como generalidade e particularização, seja como dimensões, estados ou momentos de um mesmo fenômeno – só se efetiva “no quadro de seu funcionamento dentro da totalidade do mesmo complexo, /.../ esta totalidade é a sociedade de um dado período, enquanto complexo contraditório que, na práxis dos homens, constitui o objeto e ao mesmo tempo a única base real do seu agir” (447). Segundo Lukács ainda, “é esta totalidade, o seu grau de desenvolvimento, os problemas evolutivos que dela derivam para o homem – já definido por nós anteriormente como um ser que responde – que colocam em movimento aquelas reações que eventualmente se põem como ideologia” (449), tanto em sentido amplo como restrito.

A ideologia como função

Para Lukács, a condição eventual de produto de falsa consciência não identifica um pensamento à ideologia, ou, como afirma o próprio autor: “a correção ou a falsidade não bastam para fazer de uma opinião uma ideologia. Nem uma opinião individual correta ou errônea são em si e por si uma ideologia: podem, somente, vir a sê-lo” (448). Algo, portanto, transforma-se em ideologia, não nasce necessariamente ideologia, e essa transformação depende de vir a desempenhar uma função precisa junto às lutas sociais em qualquer nível destas. Lukács procura ilustrar esta determinação com alguns episódios marcantes da história. “A astronomia heliocêntrica ou a doutrina evolucionista no campo da vida orgânica são teorias científicas, deixando de lado sua correção ou falsidade, e nem isso enquanto tais, nem o repúdio ou o acolhimento delas constituem em si ideologia. Somente quando, com Galileu e Darwin em seus confrontos, as tomadas de posição devieram instrumentos de luta dos conflitos sociais, elas – em tal contexto – operaram como ideologias” (448-49). Desse modo, um pensamento qualquer, certo ou errado, não importa, só se torna ideologia quando vem a desempenhar uma precisa função social. Ou seja, “exatamente ser ideologia não é uma qualidade social fixa deste ou daquele produto espiritual, mas, ao invés, por sua natureza ontológica é uma função social, não uma espécie de ser” (544). Assim, na tematização lukacsiana, o fenômeno da ideologia é analisado sob fundamento *ontológico-prático*, e não sob critério *científico-gnosiológico*, pois a utilização deste último conduz irremediavelmente ao erro na avaliação do fenômeno.

Falar de ideologia em termos ontológico-práticos significa, portanto, analisar este fenômeno essencialmente pela função social que desempenha, ou seja, enquanto veículo de conscientização e prévia-ideação da prática social dos homens.

É certamente verdadeiro, no entanto, “que a imensa maioria das ideologias se funda sobre premissas que não residem a uma crítica gnosiológica rigorosa /.../. Mas isto significa que estamos falando da crítica da falsa consciência” (461), afirma Lukács. “Todavia”, prossegue ele, “em primeiro lugar, são muitas as formulações da falsa consciência que nunca se tornaram ideologia” (461), porque justamente nunca chegaram a exercer a função social específica em discussão; “em segundo lugar, aquilo que se torna ideologia não é de modo nenhum necessariamente idêntico à falsa consciência” (461). Por consequência, “a mais pura verdade objetiva pode ser usada como meio para dirimir conflitos sociais e, portanto, como ideologia” (544). Assim, em termos gnosiológicos, pode-se determinar se um produto espiritual é falso ou verdadeiro, mas não se pode através disso determinar se ele pode ou não assumir função ideológica. Essa identificação só é possível através do critério ontológico-prático, ou seja, através do exame da função que este pensamento desempenha na vida cotidiana efetiva.

Direito e política: formas específicas de ideologia

É dentro de uma parametrização valorizadora do momento ideal da práxis social, que confere *necessidade* às decisões teleológicas alternativas na efetivação de *possibilidades objetivas* da essência econômica, é que Lukács tece sua análise sobre as formas específicas de ideologia. Também é na divisão do trabalho que se especificam as ideologias restritas, num movimento que autonomiza uma atividade peculiar, distante da produção material, mas por esta exigida a propósito de sua própria efetivação.

No caso do *direito*, estamos diante de um processo de complexificação da produção material que demanda operações que parecem ter pouco ou nada que ver com ela, mas que são indispensáveis para a sua consecução. A regulação jurídica “não entra na produção material em si; todavia, esta última, num certo estágio, não poderia mais se desdobrar em ordem sem uma regulação jurídica da troca, dos contratos etc., para cuja realização se torna, também aqui, necessário um grupo de homens que possa viver desta atividade” (447). Desse modo, a esfera jurídica e os juristas de profissão surgem para ordenar e regulamentar atividades materiais decisivas, cuja natureza dista muito do próprio universo jurídico.

A existência de um grupo de profissionais não diretamente ligados à produção, mas à atividade jurídica, é um indicador da “socialização da sociedade e do desenvolvimento da produção” (477-78), pois esta mantém “este estrato de não produtores, o que não seria possível sem uma diminuição, no campo da produção direta, do tempo de trabalho socialmente necessário para a reprodução” (478). Ou seja, a sociedade precisa estar economicamente estruturada de tal forma que possibilite a existência de certa “quantidade de pessoas que podem reproduzir em termos individuais e genéricos a sua vida sem tomar parte na produção material da essência” (478).

Evidentemente, em termos históricos, grupos profissionais deste tipo se originam em momentos precisos, pois “de início é toda a comunidade que se ocupa em dirimir tais conflitos, toda vez que se apresentam; mais adiante devem ser delegados ocasional ou permanentemente a indivíduos singulares ou grupos inteiros; enfim, têm

lugar as diferenciações de que falamos dentro da divisão social do trabalho” (478). E o elo da análise se completa com a indicação de que essa “diferenciação ocorrida com a divisão social do trabalho criou, simultaneamente à doutrina jurídica, também os juristas de profissão. E é somente com este fato que se completa o modo específico de ser do direito como ideologia” (480).

Em suma, o direito nasce a partir da necessidade de resolver e ordenar conflitos derivados do processo produtivo e em apoio a este, e a gênese do direito se dá concomitantemente à diferenciação e complexificação da divisão social do trabalho, de tal forma que, gradativamente, ele se torna uma esfera específica na qual atuam profissionais especializados que vivem de sua atividade. E é só aí, quando se completa o círculo, que Lukács considera preciso falar do direito enquanto ideologia específica. Pois aí sua manutenção, reprodução e transformação passam a depender, digamos assim, deliberada e institucionalmente, dos próprios especialistas. O fato de a manifestação ideológica específica do direito demandar especialistas tem como consequência o autoenaltamento da própria atividade, acabando por afastar esta esfera da realidade econômica. E, dado que as posições jurídicas podem alterar, até certo ponto, esta própria realidade, Lukács prossegue dizendo que “nos discursos efetuados no âmbito das especializações ulteriores geradas nesta esfera (jurisprudência, filosofia do direito etc.), conteúdo e forma do direito assumem a roupagem fetichista de forças soberanas da humanidade” (482).

O fato de a esfera jurídica compor um quadro de especialistas inerente a seu campo tem, ainda, outras consequências, segundo o texto lukacsiano.

Uma delas, das mais importantes para a própria compreensão da natureza das ideologias em geral, traduz o diagnóstico de que é da parte *destes especialistas* que provêm de hábito “as maiores resistências a uma visão ontologicamente correta das ideologias” (482), na medida em que,

de um lado, é sustentado que o comportamento que determina a posição teleológica de uma ideologia seria uma componente insubstituível do ser do homem enquanto homem, e não um simples epifenômeno da divisão do trabalho que alcançou determinados estágios. De outro lado, mas em estreita correlação com tudo que precede, a ligação real entre essência e fenômeno é deixada de lado, como não existente, à medida que a essência seria constituída por comportamentos ideológicos “puramente espirituais”, enquanto a luta real dos homens pela própria vida é posta em segundo plano como desprezível submundo da existência (482).

Nessa operação escamoteadora da esfera jurídica, é sintomático que a escamoteada seja a dimensão ontológica do fenômeno e de sua análise. Para logo em seguida retornar acriticamente a uma “ontologia” meramente imputada, em que a mundaneidade real passa a “desprezível submundo da existência”, e uma pura espiritualidade passa à condição de essência real e explicativa. É dessa forma, segundo Lukács, que o direito se transforma “em ideologia no sentido pejorativo” (482). É evidentemente uma passagem nodal e Lukács acaba por caracterizar o direito de tais especialistas como “uma ideologização da ideologia”, em função exatamente do procedimento que acaba de ser descrito: “só neste ponto as determinações de valor do direito”, diz Lukács, e vale reaglutinar as citações esparsas feitas acima, “se transformam em ideologia no sentido pejorativo. O caráter real do direito, portanto, só pode ser individuado entendendo esta deformação glorificante por aquilo que é: uma ideologização da ideologia, que se verifica necessariamente quando a divisão social do trabalho delega o cuidar dela a um estrato de especialistas” (482).

E com isto abre-se passagem para a exposição, breve como esta, da outra parte ou lado que perfaz a ideologia específica do direito, em sua gênese e características.

A este respeito, afirma Lukács:

formas ideológicas muitíssimo importantes, como o costume, as convenções etc., nascem espontaneamente, e mesmo quando, no curso da diferenciação, se dão ideologias específicas nesta esfera, que às vezes podem adquirir um forte peso, a sua reprodução espontânea, por obra da sociedade, permanece o canal principal de sua existência, continuidade e transformação social. No período de sua gênese o direito não se distingue substancialmente destas últimas formas ideológicas (482).

Apesar de o direito, ao assumir a função de ideologia específica, diferenciar-se de e a partir de outras formas ideológicas, isso não significa que a interrelação permanente entre elas deixa de existir e que o direito continuamente não se alimente dos seus conteúdos. Dessa forma, o direito não poderia ter se tornado um importante instrumento para a resolução dos conflitos, se ele não pudesse recorrer sistematicamente àquelas convicções que brotam espontaneamente. Assim, segundo Lukács, “a real possibilidade social da regulação jurídica surge apenas porque (os) conflitos são evitados pela massa de indivíduos, os quais, por efeito de preceitos espontâneos – dos usos e da moral – renunciam a ações que poderiam obstaculizar a reprodução social” (481). Lukács argumenta dizendo que “se todas as vezes cada um simplesmente roubasse as coisas das quais não tem a posse jurídica, na prática seria quase impossível uma regulação jurídica” (481).

O direito elabora numa linha de normatização generalizadora, assimilando e tornando *abstratos* tanto o regramento social espontaneamente produzido como, em linha de tendência, a inclinação da categoria social

dominante. Tudo isso num andamento altamente mediatizado, desde os eventos de objetivação e alienação dos atos econômicos e em benefício destes até à necessária pretensão de universalidade. O direito como corpo coerente e sistemático, instrumento de resolução dos conflitos sociais cotidianos, reflete de forma aproximada as características da vida econômica, sem, no entanto, configurar um reflexo mecânico e deliberado desta; mas, precisamente para ser instrumento de resolução dos conflitos, cuja direção é dada pelos interesses da classe dominante, para sua real eficiência na resolução daqueles, deve pretender o máximo de universalidade possível naquele momento. Neste contexto, o direito não pode configurar uma reprodução fiel da realidade econômica.

Na análise da ideologia do direito, o critério válido é, portanto, a verificação se, mesmo que falso, o seu ser-precisamente-assim é capaz de desempenhar uma função de regulação e ordenação da vida socioeconômica de forma eficiente. Desse modo, o direito, apesar da reflexão deformante da realidade que lhe é típica, desempenha função social bem determinada pelo “*processo abstrativo objetivante*” (479) que o caracteriza. Adquire essa função ideológica não porque seja falso, mas precisamente porque na sua “falsidade gnosiológica” opera eficazmente em relação a dadas necessidades decorrentes dos conflitos sociais.

Em síntese, a esfera jurídica e os juristas de profissão surgem para ordenar e regulamentar as atividades econômicas, as quais, a partir de certo grau de complexificação, seriam impossíveis sem tal regulagem. O direito é um corpo coerente e sistemático, que serve de instrumento, pois, para a resolução dos conflitos sociais (em sentido amplo) cotidianos imediatos, derivados do contexto produtivo. Resolução essa que é dada a partir da perspectiva da classe dominante, numa expressão, todavia, maximamente generalizante, ao limite da sociabilização concreta alcançada. Assim, o direito, dentre as formas específicas de ideologia, é aquela que desempenha a função mais restrita, ou seja, mais colada à imediatividade da vida cotidiana. Basta pensar que está voltado precisamente à regulação dos conflitos cotidianos mais restritos e *restringíveis*, derivados dos processos de reprodução material. Se bem que indispensável, seria a figura da eficiência máxima sobre o objetivo mínimo, ainda que insuprimível. Talvez possa ser dito que a *abstratividade objetivante* que o marca reflita isso de algum modo: o disposto jurídico tem de ser – *a priori* – *válido e para todos*, ou seja, a sua validade é assegurada porque remete abstratamente a todos, para poder ser, de fato e sem alternativa, eficiente sobre as singularidades concretas quando for o caso.

A política

Outro modo da ideologia em termos restritos, segundo a concepção lukacsiana, é a práxis política, forma pela qual são conscientizados e enfrentados os conflitos que concernem à sociedade inteira. O âmbito, pois, da política é aquele que afeta e envolve a globalidade da formação social. E é o âmbito do conflito. Segundo as próprias palavras de Lukács: “a política é uma práxis que, em última análise, é dirigida à totalidade da sociedade, mas de tal modo que, na imediatividade, coloca em movimento o mundo social fenomênico como terreno da transformação, ou seja, de manutenção ou destruição do existente, e, todavia, a prática assim iniciada é inevitavelmente movida, por via indireta, também pela essência e mira, da mesma maneira indireta, também a essência” (483). Assim, segundo Lukács, “a unidade contraditória da essência e fenômeno na sociedade assume na práxis política uma forma explícita”.

A relação essência-fenômeno é, da perspectiva lukacsiana, uma questão de grande relevo ontológico e metodológico para a apreensão marxiana da sociedade e, portanto, no que nos interessa, da relação entre base material e ideologia. Essa relação, deste ponto de vista, só atinge o seu verdadeiro *tertium datur* em face das posições mecanicista e “autonomista” exatamente a partir da “dialética da essência e do fenômeno”. Convém, por consequência, deter-se um pouco sobre a questão.

Já Hegel, diz Lukács, tratara das características mais importantes da dialética entre essência e fenômeno, e afirma: “a essência é uma espécie determinada, um grau determinado do ser” e “a produção de fenômenos faz parte da essência da essência” (471). Essência e fenômeno não são, portanto, duas entidades excludentes, como na maioria das concepções filosóficas anteriores a Hegel, assim como “no âmbito do ser social o mundo dos fenômenos não pode, de modo nenhum, ser considerado um simples produto passivo do desenvolvimento da essência” (472). Para Lukács, ao contrário, “a interrelação entre essência e fenômeno constitui um dos mais importantes fundamentos reais da desigualdade e da contraditoriedade do desenvolvimento social” (472), ou, por decorrência, a dialética da essência e fenômeno é um dos componentes fundamentais da contraditoriedade social, o que não implica “entender a essência como idêntica à economia e o fenômeno como idêntico à superestrutura” (472); ao contrário, “a separação entre essência e fenômeno passa também através da esfera econômica” (472).

Não havendo exclusão entre essência e fenômeno, e na medida em que integram dialeticamente o complexo em questão, “na realidade social, os limites entre essência e fenômeno, frequentemente se tornam fluidos”, de tal forma que “as diferenças reais” só podem ser “estabelecidas, em alguma medida com precisão somente *a posteriori*, com o auxílio de análises conceituais científicas” (473). Dada essa fluidez entre os seus limites,

“para aquele que age, essência e fenômeno formam uma unidade, indissolúvel na sua imediaticidade” (474). Então, “do ponto de vista imediato das posições teleológicas entendidas como políticas, a inseparável ligação e unidade de essência e fenômeno constitui tanto o seu inevitável ponto de partida quanto o seu necessário objetivo posto” (483). De sorte que o agente tem por base a mesma amálgama de essencialidade e fenomenalidade a que visa teleologicamente como objeto.

A análise, no entanto, só aponta para a verdadeira complexidade da questão quando considera o fato de que, ao dizermos que a “esfera da essência se desenvolve independentemente da vontade e dos intentos dos seus produtores, dizemos, *ao mesmo tempo*, que ela é acionada, porém, por posições teleológicas” (474). O que se mostra aqui é a indissolúvel conexão entre teleologia e causalidade, a efetiva impossibilidade de determinar o que seja autenticamente cada uma delas, quando se quebra pela análise a vinculação dentro da qual elas possuem seu significado real.

De modo que a essência “surge independentemente da finalidade consciente contida nos atos teleológicos” (474), e o seu movimento, portanto, “independentemente da vontade humana, é, certamente, a base de cada ser social”, mas, afirma Lukács, “base em tal contexto quer dizer: possibilidade objetiva” (475). A essência, portanto, oferece à prática, especificamente à prática política, o campo de possibilidades para a atuação dos homens singulares, configurando-se não como uma necessidade inelutável, fatal, mas sim enquanto um círculo de atuação que oferece as alternativas para a decisão política.

Por fim, nessa sumarização da problemática em tela, cabe ressaltar que

o desenvolvimento da essência determina, portanto, os traços fundamentais, ontologicamente decisivos da história da humanidade. Pelo contrário, a forma ontologicamente concreta deriva [das] modificações do mundo fenomênico [economia e superestrutura], que, porém, realizam-se apenas como efeito das posições teleológicas dos homens, nas quais, como meio para resolver os problemas e os conflitos, intervém também a ideologia (475).

A prática política é uma posição teleológica que modifica, como vimos, o mundo fenomênico onde se desdobra o conflito, movimentando as alternativas postas pela essencialidade social e visando, ao mesmo tempo, a transformação da própria essência. Além disso, a relação entre essência e fenômeno que Lukács pretende retomar da tradição hegeliano-marxiana, no sentido de estabelecer o verdadeiro *tertium datur* na questão da ideologia, evidencia como não existe, de um lado, um determinismo mecânico da base material em relação à superestrutura, e, de outro, como as ações humanas não se desenvolvem puramente na base de atos de vontade dos indivíduos singulares, ou reunidos em grupos, mas sim como há uma relação contraditória entre necessidade e possibilidade, onde as posições teleológicas de tipo político expressam e remetem exatamente à “obra plasmadora dos homens”.

Segundo Lukács, nas decisões políticas há duas ordens de fenômenos a considerar: a primeira se refere à eficácia da prática política, ou seja, se o ato tem condições ou não de atuar efetivamente sobre o ponto mais próximo, de modo a intervir sobre o desenvolvimento global; e a segunda é a da duração, do que falaremos mais adiante. O importante é que, para Lukács, a eficácia imediata de uma decisão política não pode ser o único critério para avaliar se efetivamente uma prática ideológico-política se identifica como política e se atinge o ser-precisamente-assim das tendências sociais; necessita-se, para tanto, de outro mais, que é justamente o da *duração*. Chegaríamos “a uma visão superficial, se absolutizássemos este motivo, por muito importante que seja, da eficácia imediata, conforme aparece habitualmente entre os porta-vozes teóricos da assim chamada *Realpolitik*. /.../ Quando acenamos à duração, não pretendemos obviamente nos referir a um lapso de tempo abstrato, determinável em termo quantitativos, mas à questão se, posta de lado a consciência que se tenha deles, os novos movimentos causais, postos em movimento com a posição teleológica, incidem sobre as tendências econômicas determinantes que entraram em crise. A duração, por conseguinte, pode ser o critério de uma decisão política somente quando os efeitos desta nos dizem com clareza se ela, qualquer que seja a motivação ideológica, esteve em condições de agir sobre determinadas tendências reais do desenvolvimento social, se e de que modo as séries causais por ela postas em movimento tenham incidido sobre esse desenvolvimento /.../. E neste sentido a eficácia do agir político se realiza somente na duração” (488). Portanto, o critério da duração junta-se ao da eficácia, no sentido de que – não entendido como um intervalo de tempo abstrato, mas sim em termos da profundidade da ação – pode indicar se realmente a cadeia causal posta em movimento pela práxis política atingiu, no nível essencial, o desenvolvimento social.

Por outro lado, já vimos como as posições teleológicas secundárias, em comparação com as primárias, possuem um coeficiente de incerteza maior. De forma que há um processo contraditório, que permeia toda a práxis de tipo político, ou seja, a necessidade de dirimir o conflito, a crise em nível global, sem que se possa, na decisão política, no seu conteúdo ideológico, ter certeza acerca da *eficácia* e da *duração* daquelas séries causais postas em movimento. Essa avaliação, como vimos, somente pode ser realizada *post festum*.

Lukács atribui grande importância à atuação do fator subjetivo nas grandes mudanças políticas, na medida em que estas

não são nunca simples efeitos mecanicamente necessários do desenvolvimento das forças produtivas, da sua ação estroncante sobre as relações de produção e, por essa via, sobre toda sociedade. Em segundo lugar, a este aspecto negativo corresponde um positivo: a fecundidade da atividade transformadora, da práxis subversiva. *A grande lição histórico-universal da revolução é que o ser social não se transforma simplesmente, mas é sempre transformado* (504. O grifo é meu).

Portanto, o “desenvolvimento econômico pode criar, decerto, situações objetivamente revolucionárias, mas não produz, de modo nenhum, junto com elas obrigatoriamente o fator subjetivo, que nos fatos e na prática é determinante” (504). A reflexão lukacsiana repele, portanto, todo determinismo linear, ao mesmo tempo em que ressalta a possibilidade do evoluir histórico-político, ou seja, as forças materiais e sociais geram situações revolucionárias, que só se efetivam em revoluções pela intervenção do fator subjetivo, que jamais perde seu caráter alternativo, ou seja, trata-se de uma decisão humana.

O fato de os homens poderem, diante de uma situação, ter várias reações, não implica, segundo Lukács,

obviamente algum irracionalismo histórico, nenhum “caos”, onde só “gênio” tem êxito em encontrar a via justa etc. Estas divergências no interior do campo subjetivo são também, todas elas e sempre, condicionadas e decerto podem ser interpretadas – pelo menos *post festum* – em termos perfeitamente racionais. Isso não contradiz o fato de que as situações, das quais partem as decisões sociais, têm sempre como componentes relevantes essas divergências e incertezas (505).

Apesar da “imprevisibilidade” daí decorrente, os homens não atuam no vazio e, portanto, o fator político-subjetivo “é por certo, em última análise, mas somente em última análise, o produto do desenvolvimento econômico, na medida em que as alternativas, diante das quais é posto, são suscitadas por este processo, e, todavia, em substância age de modo relativamente livre, já que o seu sim ou não é ligado a ele somente no plano da possibilidade. Daí a grande importância da atividade histórica do fator subjetivo (e com ele da ideologia)” (511).

Arte e filosofia: formas puras de ideologia

Antes de iniciar propriamente a exposição da filosofia e da arte, enquanto formas puras de ideologia, segundo a concepção lukacsiana, é importante deter-se um pouco sobre uma temática que, no entanto, não há condições aqui de esgotar. Trata-se da temática diretamente relacionada ao complexo da humanização do homem, seu desenvolvimento como ente genérico e como individualidade.

A questão que pretendemos aflorar, neste primeiro momento, é a seguinte: como a relação individualidade/genericidade – mal compreendida, ou mesmo desprezada pelo marxismo vulgar – se relaciona com as formas puras de ideologia?

Segundo Lukács, a relação individualidade/genericidade é uma “polaridade fundamental, inseparável e ineliminável do ser social /.../ como estrutura de base da práxis e da consciência que a guia, que a acompanha e que dela deriva” (515). Lukács diz, ainda, que “o conteúdo, a forma, as interações etc. de genericidade e individualidade têm estrutura diversa em cada etapa do desenvolvimento social e dão vida a uma diversa relação recíproca. Por isto, em nível da consciência – pode vir em primeiro lugar o interesse ora por uma ora por outra componente, às vezes com tal intensidade que a outra parece desaparecer totalmente” (515). Historicamente, pode-se afirmar que

há épocas – e o foram aquelas da *polis grega*, seja no seu florescimento como no período de crise, aquela do Renascimento, do Iluminismo etc. – nas quais estes conflitos foram vividos com paixão, e outras nas quais a estrutura social do momento tende a cancelá-los, por isso a genericidade aparece como uma simples acomodação às condições dadas, ou – e é o seu natural polo oposto – se faz da individualidade “pura”, privada de genericidade, o conteúdo emotivo dos homens, como acontece, por exemplo, hoje. A tensão entre particularidade e genericidade, ou seja, a questão da individualidade autêntica, nunca desaparece de todo, naturalmente, nem em tais períodos, sendo um resultado necessário do desenvolvimento histórico-social; todavia, muito raramente recebe uma expressão ideológica adequada (527).

Assim, portanto, Lukács indica um aspecto ontológico fundamental do desenvolvimento humano-social. Este processo é um complexo dotado de dois polos em relação recíproca: de um lado, a universalidade do gênero, a genericidade concreta de um dado momento, plataforma das possibilidades dos complexos singulares; de outro lado, o complexo constituído pelo indivíduo humano, a individualidade que forma a unidade mínima do processo. E ambos os polos, através de sua ação recíproca, enformam o processo no qual se realiza a humanização do homem. Além disso, no texto lukacsiano expressa-se uma tese fundamental do ponto de vista ontológico: o homem, na medida em que é homem, é um ente social, e em todo ato de sua vida, consciente ou inconscientemente, ele efetiva,

simultaneamente – embora, às vezes, de modo contraditório – a si próprio e o nível de desenvolvimento humano possível naquele momento.

Segundo Lukács, pode-se avaliar que as formas mais elevadas de ideologia emergem do contínuo processo de socialização do homem, em que a individualidade enquanto polo dessa relação pode ganhar cada vez maior autenticidade, em conexão com uma precisa expansão da genericidade. As formas puras de ideologia, enquanto modos pelos quais se exprime a generalização, refletem esse processo evolutivo, ao mesmo tempo em que nele desempenham papel fundamental.

No processo de humanização do homem, de acordo com a argumentação tecida por Lukács, o desenvolvimento das forças produtivas constitui requisito indispensável e necessário que oferece, exatamente, o campo de possibilidades para as decisões humanas. O desenvolvimento, pois, das forças produtivas, no estágio em que o reino da necessidade possa ser superado,

do ponto de vista do lado objetivo da ontologia isto significa a conclusão da socialização da sociedade, cujo lado subjetivo é constituído pela genericidade realizada interiormente e, ao mesmo tempo, pela individualidade autêntica do homem singular. O desenvolvimento ideológico, com seu ápice na ideologia pura, é para a segunda, tão indispensável quanto o desenvolvimento das forças produtivas para a primeira... (540).

As formas ideológicas puras desempenham, pois, para o lado subjetivo do processo de socialização da sociedade, papel fundamental. São elas que podem conscientizar e mobilizar para a possibilidade da passagem do em-si da realização humana em seu para-si, ademais de representarem a condição para que a relação individualidade/genericidade atinja seu ponto de autenticidade. Desse modo, as formas mais puras de ideologia relacionam-se com questões fundamentais do ser social, isto é, do homem: refletem um determinado nível evolutivo da relação individualidade/genericidade – os dois polos fundamentais do ser social –, ao mesmo tempo em que desempenham importante função subjetiva no processo de socialização enquanto tal.

Mas quais são as formas puras de ideologia, por que recebem essa denominação de Lukács e como desempenham seu importante papel? Lukács refere que

ideologias deste tipo têm sido produzidas no desenvolvimento da humanidade, sobretudo pela filosofia e pela arte. Estas últimas são as formas mais puras de ideologia na medida em que não pretendem e não podem exercer qualquer ação direta sobre a economia e sobre as estruturas sociais a ela relacionadas, indispensáveis para a sua reprodução social, e, todavia, estas formas ideológicas são insubstituíveis para resolver realmente os problemas que aqui se apresentam (518).

Para Lukács, a filosofia e a arte, enquanto formas ideológicas específicas, são as mais puras porque estão distantes da ação prática imediata e “objetivam cultivar o gênero humano – isto é, o ser social e nele o dos homens” (519). A filosofia e a arte apresentam este distanciamento enquanto frutos da autonomização e complexificação da divisão social do trabalho, mas de uma forma ou de outra interferem no rumo do desenvolvimento social, do que voltaremos a falar mais adiante.

Segundo a perspectiva lukacsiana,

para a filosofia, a essência e o destino do gênero humano, o seu de-onde e para-onde, constituem o problema central permanente, mesmo se continuamente mudado de acordo com a época histórica /.../ a universalidade filosófica não é nunca um fim em si, mesmo que seja em uma filosofia autêntica, não é nunca uma simples síntese enciclopédica ou pedagógica de resultados comprovados, mas uma sistematização, como meio para entender, de modo mais adequado possível, este de-onde e para-onde do gênero humano (521).

De modo que a filosofia é uma área do conhecimento *interessado*, interessada pelo destino do homem, pela sua essência, voltada às questões que dizem respeito ao gênero humano, e jamais se esgotando num simples conjunto de conhecimentos voltados exclusivamente para si mesmos. Segundo Lukács, ao contrário, “não há nenhum filósofo realmente merecedor deste nome, e que não o seja apenas no sentido estritamente acadêmico, cujo pensamento não tenda a interferir a fundo nos conflitos decisivos da sua época, a elaborar princípios para dirimi-los e, portanto, a dar uma orientação mais resoluta à própria ação dirimente” (521). Segundo a reflexão lukacsiana, é também por aí que a filosofia se mostra enquanto forma específica de ideologia na sua peculiaridade de forma pura. Pura na medida em que, de um lado, as questões sobre as quais se expressa ultrapassam a imediaticidade cotidiana (âmbito do direito) e também a globalidade social conflituada, que é o território da política; de outro, na medida em que se caracteriza por não dispor de meios próprios, ao contrário dos aparatos políticos, para colocar em prática as suas generalizações.

Lukács, tomando de início os exemplos de Galileu e Giordano Bruno, ilustra este momento de sua tematização. Em primeiro lugar, afirma que, embora Galileu não tivesse intenção, suas pesquisas científicas exerceram uma função importante no plano ideológico na transição entre o feudalismo e o capitalismo. Galileu “só pretendia estabelecer, no plano científico, algumas leis concretas da natureza, e o seu [dos ensinamentos] destino histórico

de ideologia significativa não toca nesta essência. Depois da crise foi reconhecido, justamente, por aquilo que ele era” (521). O caso de Giordano Bruno foi diferente: “a essência [do seu ensinamento] era interferir precisamente naquela crise para provocar certas decisões” (521). Lukács, em seguida, para acentuar sua tese, embora ressaltando diferenças, identifica na história da filosofia uma trajetória básica e afirma: “da filosofia natural jônica até Hegel, toda autêntica filosofia nasce de intenções deste gênero, independentemente do fato de que, no seu modo de exposição, ressoe o *phatos* belicoso de Bruno, ou o tom seja aquele de quem tende à mera objetividade. Sob este perfil a diferença entre Bruno e Spinoza é, em substância, de estilo e deixa intacta a afinidade profunda de sua essência última” (521). Não por acaso Lukács fixa esta trajetória até Hegel. Em outras passagens ele desenvolve os motivos dessa delimitação. Por ora, o que importa é sublinhar que, para ele, a essência da filosofia, qualquer que seja o tom ou comprometimento político com que esteja revestida, são as questões que afetam o gênero humano e é nesta dimensão que ela ganha a forma de ideologia pura. Isto é, “cada filosofia de certo peso deseja oferecer uma imagem global do estado do mundo, tenta sintetizar – da cosmologia à ética – todos os nexos de modo tal que possa apresentar também as decisões contingentes como momentos necessários daquelas decisões que determinam o destino da espécie humana” (521).

Pensar a filosofia desta maneira poderia induzir o aparecimento de uma imagem do filósofo com um ativista político e, explicitamente, não é este o propósito de Lukács. Sua linha de reflexão é muito mais fina, sustentando que o enraizamento dos grandes filósofos nos grandes embates de sua época é, na verdade, muito mais profundo do que aquilo que convencionalmente é afirmado nos manuais de filosofia. Embora com esse enraizamento, a atividade ideológica da filosofia possui uma especificidade que já foi indicada e que é a peculiaridade da intenção das posições teleológicas em jogo. Mas uma intervenção direta e imediata sobre a realidade escapa totalmente do nível de intenção da filosofia autêntica, desta forma pura de ideologia. Isso não impede, contudo, que a filosofia venha a propor concretamente, por exemplo, uma mudança social, mas com isto terá sempre uma conotação utópica, na medida em que ela própria não dispõe dos meios e dos instrumentos necessários para a realização desta intencionalidade, desde logo os próprios meios ideais, porque a *mediação realizadora* concreta não é formulável com os conceitos filosóficos típicos.

Agora, o fato de não poder se traduzir diretamente em realidade não significa que a filosofia não exerça uma importante influência ideológica, dependendo das circunstâncias. Esta influência só ganha, no entanto, efetividade quando houver um encontro entre as generalidades elaboradas pela filosofia e aquelas expandidas objetivamente como possibilidades reais pela história. Isto pode ser constatado pela própria história da filosofia, que apresenta uma continuidade não linear. Essa *não linearidade* reflete, justamente, o próprio desenvolvimento social que, por sua vez, não é mero fluxo retilíneo, mas apresenta um itinerário que conhece avanços, retrocessos etc., ou seja, é atravessado por contradições, rupturas e superações. De maneira que questões permanentes, como “a imagem da essência do gênero humano”, elaboradas por filosofias de períodos anteriores, podem ser retomadas, naquilo que diz respeito a essa imagem, nas orientações que recaem sobre as decisões do momento posterior. Em outras palavras ainda, as elaborações filosóficas que dizem respeito a aspectos fundamentais do ser humano, forjadas num determinado período, podem influenciar o comportamento dos homens em período subsequente, na medida em que compõem o nódulo de um objetivo humano essencial. De tal modo e a seu modo, a filosofia age como ideologia. Mas, aqui também, como em outros casos, não se pode nem se deve pensar em efeitos simplesmente automáticos e mecânicos, de acordo com o pensamento de Lukács, várias vezes ressaltado.

A influência ideológica da filosofia se faz presente na própria vida cotidiana, na medida em que as formulações filosóficas acabam inevitavelmente desaguando no próprio mundo cotidiano. Lukács exemplifica: “não é preciso ter lido Marx para reagir aos fatos diários com espírito de classe, nem é preciso ter experimentado a dimensão artística de Dom Quixote ou de Hamlet para sofrer influência deles nas decisões éticas” (541). Essas influências exercidas pelas formas ideológicas puras podem ser regressivas ou progressivas. Neste sentido, Lukács acrescenta de forma incisiva: “Isso [a influência ideológica] ocorre tanto para o bem como para o mal – e na esfera ideológica não pode ser de outra forma –, não era de fato necessário estudar Nietzsche ou Chamberlain para tomar decisões fascistas” (541).

Para efeito conclusivo, reencetando com a problemática colocada no início – a das relações entre individualidade e ser genérico –, a filosofia, segundo Lukács, “reúne sinteticamente os dois polos, mundo e homem, na imagem da genericidade concreta” (523). A filosofia, forma pura de ideologia, realiza esta tarefa na medida em que seu “objeto central é o gênero humano, isto é, a imagem ontológica do universo – e, nele, da sociedade – sob a angulação de como foi, transformou-se e é, para elaborar como necessário e possível o tipo cada vez mais efetivo de genericidade” (523). Ou seja, a filosofia perfaz o exame e especificação da genericidade, estando implicado, pois, a própria socialização da sociedade, o que compreende intelectões e posse de mundo. É sobre o que se pronuncia a filosofia, como prévia-ideação dos embates do homem em seu “de-onde para-onde”, enquanto genericidade humana no mundo.

A questão da arte foi extensamente analisada por Lukács na *Estética* e, como ele próprio afirma, o seu objetivo em “O problema da ideologia” é o de estabelecer as suas relações com a ontologia do ser social. Nesse

sentido, diz que “no centro da arte está o homem, o modo pelo qual ele, nos embates e confrontos com o seu mundo e ambiente, se faz uma individualidade genérica” (523). Para Lukács, na esfera estética realiza-se um processo de antropomorfização, todavia distinto daquele que ocorre na vida cotidiana. Em suas próprias palavras: “a antropomorfização da esfera estética é uma posição consciente, ao contrário da antropomorfização espontânea da vida cotidiana” (523). Para melhor especificar, vale lembrar que, para Lukács, o método científico só pode estar baseado na desantropomorfização, na medida em que aí “o elemento antropomorfizante tem uma função prevalentemente negativa, coloca barreiras para o conhecimento correto. A antropomorfização consciente da arte, ao revés, cria um médium homogêneo específico sobre a base da própria essência e da própria finalidade, de maneira que tudo quanto é tomado da vida só pode ser usado depois de ter sofrido esse processo de homogeneização” (524).

E isto é possível somente porque a arte, assim como a filosofia, não tem como pretensão atingir “escopos imediatos, realmente práticos”; é exatamente por isso que o processo artístico é capaz de proceder à homogeneização da realidade cotidiana, na perspectiva antropomórfica.

Vimos que no caso da filosofia são elaboradas generalizações cujo objeto é, ao mesmo tempo, o homem e o mundo. Como procede a arte?

Para Lukács, “o pôr artístico visa /.../ à criação de produtos miméticos. A ação que ele pretende exercer sobre os homens se limita, em substância, a desencadear, através de tais produtos, determinados afetos” (524), sem, no entanto, necessariamente, com referência direta à práxis imediata.

A gênese e o desenvolvimento da arte estão intimamente ligados com as necessidades interiores da individualidade humana, necessidades estas que têm por centro “o autoconhecimento do homem, o desejo de ter clareza sobre si, um grau de desenvolvimento no qual a simples obediência aos preceitos da própria comunidade já não estava mais em condições objetivamente de proporcionar suficiente autosssegurança interior à individualidade” (524). Desse modo os problemas relativos à individualização e a sua realização geram, em termos sociais, uma série de tensões e conflitos. Segundo Lukács, as sociedades onde ocorrem estes conflitos “não podem deixar de usar meios diretamente sociais para regular, no sentido do seu desenvolvimento normal, o comportamento dos homens que lhe pertencem” (524). Ou seja, a sociedade pode utilizar mecanismos sociais para controlar e resolver os conflitos dessa origem, mas Lukács lança uma questão decisiva: “mas isto garante também uma vida provida de sentido aos homens singulares entendidos como entes genéricos?” (524). Lukács acentua a expressão “homens singulares entendidos como entes genéricos” porque, segundo ele, numa transcrição um tanto livre – nenhuma sociedade está em condições de garantir, totalmente e para todos, a satisfação dos desejos do indivíduo apenas singular. Entretanto, “o homem singular entendido como ente genérico pode objetivar suas paixões somente enquanto membro da sociedade a que pertence” (524). Em outras palavras: embora nenhuma sociedade possa assegurar as condições para que todos os seus membros se realizem plenamente, as individualidades só podem efetivar esses desejos socialmente, “através da sociedade a que pertencem”.

A realização da individualidade é um amplo e infinito processo contraditório, pois, quanto mais a sociedade é complexa, maiores condições tem de gerar individualidades complexas, cuja realização, enquanto individualidades genéricas, é mais árdua de efetivar, dado o nível mais complexo e elevado de necessidades a serem satisfeitas. É dessa contradição de fundo que, segundo Lukács, “surge a necessidade social da arte enquanto guia ideológico dos caminhos a seguir para combater os conflitos deste tipo” (525). Em outras palavras, a arte, enquanto forma pura de ideologia, desempenha sua função nos conflitos que se manifestam entre a individualidade e a genericidade. Esses conflitos, como vimos, têm a sua gênese no impulso de autorrealização da individualidade, demanda esta que se complexifica à medida que a própria sociedade se desenvolve – na medida em que “os indivíduos, tornados existentes por obra da própria sociedade, são sempre genéricos” (525).

Como se vê, a arte enquanto forma ideológica pura não se volta à resolução de conflitos imediatos, tal como fazem o direito ou a práxis política, mas, assim como na filosofia, seus produtos – no caso da arte, miméticos – estão voltados à resolução de conflitos essenciais relacionados com a individualidade e a genericidade. A diferença entre a filosofia e a arte reside no fato de que cada uma delas circunscreve de modo diverso o seu objeto do complexo universal genericidade concreta/individualidade. Enquanto a filosofia se fixa na relação entre os polos, tendo ao mesmo tempo o homem e o mundo como objeto (genericidade concreta), na arte há uma consciente tendência à antropomorfização, pela qual se esclarece a edificação da individualidade genérica “constitutiva e indispensável do gênero humano concreto”.

Mas essa abordagem de Lukács da arte enquanto ideologia pura implica que o conjunto da arte, em todas as suas manifestações, esteja totalmente voltado à resolução de conflitos ideológicos desta grandeza?

Lukács assegura que podem, não o devem necessariamente. Ele sustenta que há uma variedade de manifestações – “do artesanato artístico à beletrística – que não têm relação com o destino do gênero humano e se limita a refletir particularidades efêmeras. Esta pode mesmo suscitar fortes impressões momentâneas e ter certo papel na superação de conflitos sociais presentes, mas de hábito desaparece sem deixar rastro depois de pouco tempo” (525). Tais variantes estão destituídas de significado artístico, não se alçam ao nível da ideologia

pura, justamente porque não têm relação com o destino humano, mesmo que possam suscitar “fortes impressões momentâneas”, dado que “a arte verdadeira e própria, aquela autêntica, quer esclarecer como o homem, vivendo o próprio destino genérico, exatamente porque se eleva – até na ruína da existência particular – àquela individualidade que, ao mesmo tempo genérica, pode transformar-se em um elemento constitutivo, por fim indispensável, do gênero humano concreto” (525). Em suma, a arte verdadeira, a pura ideologia da arte é a prévia-ideação da constituição da autêntica individualização genérica.

Teoria marxista e as formas puras de ideologia

Lukács afirma, a certa altura da sua exposição, que nem o idealismo nem o materialismo vulgar conseguiram ver, devidamente, dadas as suas características – a relação das formas mais elevadas da ideologia com a existência social. O idealismo, por seu lado, exagera a sua concepção da autonomia do fenômeno ideológico em relação ao ser social e mais especificamente das formas puras de ideologia, transformando “‘fetichisticamente’, em primeiro lugar, as suas formas em objetivos em si” (528), ou seja, concebendo principalmente a filosofia e a arte como esferas voltadas a si mesmas. O materialismo vulgar, por sua vez, ao conceber a esfera econômica, ou seja, “as séries causais derivadas das posições teleológicas do intercâmbio orgânico da sociedade com a natureza” (528), como dotadas de um sentido e de um peso de ordem “gravitacional”, como algo que se movimenta de forma inexorável e onde a ação humana não tem nenhum alcance e papel, acaba, neste contexto, desprezando totalmente o papel das formas ideológicas superiores. A inconsistência desta última posição, que concebe o homem como impotente diante dos “desígnios” do mundo econômico, leva, segundo Lukács, “nos momentos de crise do marxismo, tão frequentemente à ‘integração’ filosófica, a se refugiar na filosofia burguesa. (Do neokantismo ao positivismo e neopositivismo etc., se poderia colocar aqui toda uma série de exemplos)” (528). O método marxista autêntico, para Lukács, em função de conceber não só a gênese da consciência como social, mas também por analisá-la como fazendo parte dos movimentos do próprio ser social, e por isso reconhecendo o seu papel de fundamental importância – às vezes contraditório – nos próprios desdobramentos sociais, é o único método capaz de analisar devidamente a questão ideológica.

Lukács localiza fundamentos para esse ponto já na obra de Marx da juventude, quando “combate apaixonadamente a *supervalorização* das formas ideológicas superiores, sobretudo da filosofia, na obra dos jovens hegelianos radicais e sustenta /.../ (na *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*) que a ‘força material deve ser abatida pela força material’” (528). Ou seja, a resolução dos conflitos postos pela esfera econômica só poderá se efetivar se eles forem enfrentados com armas do mesmo nível. Lukács afirma que essa colocação não é contraditada, quando Marx reconhece que “também a teoria se torna uma força material tão logo se apodera das massas. A teoria é capaz de apoderar-se das massas tão logo se demonstra *ad hominem*, e ela se demonstra *ad hominem* tão logo se torne radical. Ser radical quer dizer tomar as coisas pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem” (529). Já no jovem Marx, portanto, encontramos delineado o que se pode considerar um dos pontos fundamentais da sua teoria da ideologia: a presença fundamental dos produtos formulados pela consciência nos movimentos do ser social. Segundo Lukács, esse aspecto não seria apenas uma teoria da fase juvenil que estaria contraposta ao economicismo do Marx da maturidade, pois esta temática é profundamente tratada em *O capital*, quando Marx determina as condições de possibilidade da passagem do reino da necessidade para o reino da liberdade. Essa caracterização, segundo Lukács, guiou todo o seu raciocínio nos momentos mais essenciais.

A passagem do “reino da necessidade” ao “reino da liberdade” só pode se dar caso haja, de um lado, as possibilidades econômicas para tanto, e de outro, uma transformação em nível ideológico propriamente dito, que se dirija e que encare essa transformação social como necessária à realização do ser humano. Isto significa que o desenvolvimento econômico desempenha uma “função fundamental e fundante”, mas “está em condições de produzir ‘somente’ a possibilidade – na verdade absolutamente indispensável – do ‘reino da liberdade’”. O qual pode vir a ser realizado – é evidente, só na base desta possibilidade – pelos atos dos homens mesmos, que para esse objetivo necessitam do maior equipamento ideológico, da ideologia produzida, conservada e elevada a um nível superior pela continuidade do desenvolvimento social” (529).

Segundo Lukács, em *A ideologia alemã*, Marx elabora “os princípios últimos da gênese e do desenvolvimento da ideologia, sobretudo aquela do tipo mais puro e geral /.../ para fazer recair o acento principal, segundo o seu ser e a sua gênese, sobre a negação radical de sua autonomia: ‘elas não têm história, não têm desenvolvimento, mas os homens, que desenvolvem sua produção material e as suas relações materiais, transformam também, com esta sua realidade, o seu pensamento e os produtos do seu pensamento’” (529). A ideologia, portanto, não tem uma história autônoma, independente da esfera material, mas guarda uma dependência genética com relação a esta esfera. Segundo Lukács, essa caracterização feita por Marx “tem suscitado os mais diversos equívocos de toda a parte. De um lado, o marxismo vulgar dela tirou a conclusão que todos os produtos da humanidade não estritamente

econômicos estariam em uma relação de direta dependência mecânica da economia, seriam ‘simples produtos’ de seu desenvolvimento” (529). O marxismo vulgar operou, assim, uma leitura mecanicista das formas ideológicas, de tal forma que seriam apenas meros epifenômenos, emanações automáticas da esfera econômica. Por outro lado, as teorias burguesas apregoam um desenvolvimento que se dá a partir de leis internas a esses próprios setores.

Para Lukács, estas tendências, apesar de contrapostas, têm um mesmo ponto de partida: “surgem, em suma, de complexos análogos de preconceitos pertencentes à ontologia da vida cotidiana” (530) que estão referidos ao complexo da reificação. Esse processo se desenvolve na vida cotidiana e conduz a um tipo de pensamento que concebe as “coisas” como “dadas” e não como algo que tem uma gênese determinada. Quando se pergunta pela origem dessas “coisas”, geralmente a resposta remete a um criador transcendente. Analogamente, as formas superiores da ideologia, ou seja, as formas puras são entendidas enquanto “dons” míticos que brotam de cima. Ou seja, as formas puras de ideologia são mitificadas, e não são compreendidas, assim, “como resultados da práxis humana, mas como valores ‘sem devir’, como ‘intuições’ (matemática), como ‘inspirações’ (arte) etc.” (531).

Todavia, uma tal linha de interpretação, afirma Lukács, do “quadro global do desenvolvimento ideológico, embora já traçado pelo jovem Marx, não se apresenta a não ser rarissimamente no horizonte das controvérsias ideológicas sobre ideologia” (532-33).

Qual é precisamente este quadro?

Segundo Lukács, é aquele que remete “à verdadeira concepção de Marx de uma história unitária da humanização do homem” (532). Marx delineia uma trajetória humana que parte do destacamento do homem do seu “estado animal, através do trabalho e da linguagem, da objetivação dos processos, da criação de modos de alienação do sujeito, até a perspectiva do reino da liberdade...” (532). A polêmica contra Marx desconsidera essa “unicidade do processo no qual ao intercâmbio material com a natureza pertence a função da base dinâmica e de verdadeiro motor por obra do qual o sistema das objetivações criadas pelo homem produz historicamente um nível do ser social que oferece a possibilidade real para realizar o reino da liberdade, a possibilidade real de uma atividade dos homens que se torne, por seu escopo em si, a unificação de seu autodesenvolvimento individual e genérico” (532).

Tanto o marxismo-vulgar, quanto as posições de origem burguesa interpretam a teoria da ideologia em Marx de forma distorcida, a partir de colocações feitas n’*A ideologia alemã* e desconhecem por inteiro o quadro histórico global que foi sendo elaborado por Marx no decorrer de sua obra. Nesse quadro é que aparece a teoria da ideologia do ponto de vista ontológico. E aparece vinculada essencialmente à própria dinâmica do ser social.

No processo acima referido, “a atividade espiritual dos homens, correspondentemente, diferencia-se, mediante a divisão social do trabalho derivada espontaneamente do processo produtivo, nos modos mais variados, exatamente porque o processo enquanto tal não tem nada a ver com teleologia” (532). Não havendo uma “intencionalidade” na direção assumida pela crescente divisão de trabalho, vão se criando esferas de atividade espiritual as mais diversas que, de uma forma ou de outra, influem no desenvolvimento social. E, como já vimos, Lukács afirma que o papel dos produtos da consciência na transformação da possibilidade do reino da liberdade em realidade é fundamental, mesmo que se trate de intenções, na maioria das vezes inconscientes ou baseadas em falsa consciência, e que operam de modo contraditório. De maneira que, na concepção marxiana de ideologia, cuja exposição Lukács procura desenvolver, há um entrelaçamento entre componentes materiais e conscientes, direta ou indiretamente orientados à práxis.

Na reflexão lukacsiana a intrincada questão do lugar das formas ideológicas puras no processo global só se esclarece com a compreensão de que a filosofia e a arte têm como princípio constitutivo a sua função ideológica. Para Lukács, filosofia e arte, complicadíssimos complexos de tipo espiritual, têm por *momento dominante* a sua função de ideologia pura, que se manifesta na sua gênese e na ação no tempo. O fato ideológico, em complexos espirituais como a filosofia e a arte, enquanto princípio homogeneizante, determina sua qualidade e seu conteúdo.

Assim, o fato ideológico, no caso da filosofia e da arte, não é um elemento estranho a estas esferas, que é acoplado de fora, num ato desvirtuante ou espúrio, ao contrário, é o *momento dominante* que permite a síntese dos complexos filosóficos e artísticos, que refletem os conflitos humanos mais elevados, tanto em relação à individualidade quanto à generidade, conjugadamente às premências agudas de cada momento dado. A sua maneira de “resolver” conflitos sociais ultrapassa, pois, a ideologia política, não resolve simplesmente por via direta ou indireta o conflito pelo qual é gerado na imediatividade, mas vai além dele, ao encontro do quadro global do processo de humanização do homem. Reconhecer a arte e a filosofia como formas puras de ideologia, conseqüentemente, une à sua precisa identificação uma prestigiosa avaliação, tornada possível, sem fetichização, justamente pela determinação ontológica da primeira. Depreciação ocorre, na verdade, caso se tome filosofia e arte unilateralmente, reduzindo-as à sua imanência parcial e desconhecendo o fato ideológico como o seu momento dominante. Nisto se perde o seu real valor, que é justamente o fato de estarem ligados ao destino humano. É o que Lukács afirma: “o valor máximo consiste exatamente na sua elevação do ser-homem do homem, formando nele novos órgãos para compreender de modo mais rico e mais profundo a realidade, e tornando a sua individualidade, através desse enriquecimento, ao mesmo tempo mais individual e mais genérica” (539). Conclusivamente, a arte

e a filosofia ajudam o homem a se complexificar, a se enriquecer através de meios espirituais específicos, que proporcionam uma compreensão mais densa e multiforme da realidade e da própria realidade humana que “levam a elevar, aprofundar e a estender a sua personalidade, contribuem para torná-lo capaz, nas crises de desenvolvimento do gênero humano, de ir para além da própria particularidade e optar pelo ser-para-si do gênero humano” (539). É exatamente por essa razão que logo no início da exposição referente às formas puras de ideologia salientou-se que, ontologicamente, para a dimensão subjetiva “o desenvolvimento ideológico, com seu ápice na ideologia pura” é tão indispensável quanto as forças produtivas o são para o lado objetivo.

Ciência e ideologia

Neste item é esboçado o perfil das principais reflexões lukacsianas, em “O problema da ideologia”, a respeito das relações entre ciência e ideologia (algumas das quais já foram ventiladas quando se tratou da ideologia enquanto *função*), bem como da especificidade e ênfase que elas alcançam no interior do marxismo.

É preciso explicitar que, tanto num caso como no outro, Lukács não está interessado numa análise geral e completa, tratando simplesmente de pontos que sejam importantes para a caracterização, nesta parte da *Ontologia*, de seu objeto preciso – a ideologia.

As primeiras observações de Lukács que dizem respeito a esta problemática estão referidas às ciências da natureza.

Historicamente, “as ciências naturais foram lentamente se diferenciando, adquirindo autonomia a partir dos conhecimentos de início só empíricos, frequentemente acidentais, que sustentaram, na prática, as posições teleológicas no intercâmbio orgânico com a natureza” (541). A gênese das ciências naturais está, assim, visceralmente relacionada com aqueles processos voltados ao trabalho, dos quais gradativamente foram se autonomizando, na medida da complexificação da divisão social do trabalho e do próprio processo laborativo. O autor da *Ontologia* assinala, assim, a complexidade da gênese e do desenvolvimento destas ciências, mas não se detém, nem seria o caso, em enveredar pela sua tematização. Isto, obviamente, escapa por completo dos limites do texto em causa, dado que, em suas fronteiras, o que compete verificar é exclusivamente a eventual conexão ou dimensão das ciências naturais com a ideologia.

Para Lukács, desde logo, estes complexos não são ideológicos. Neste sentido, diz Lukács: “a teoria mais complexa no campo, por exemplo, a da física moderna não é, sob o perfil ontológico geral, uma ideologia, pelas mesmas razões porque não o era a caracterização imediata das pedras adequadas ao afilamento por parte do homem primitivo” (541-42). Ou seja, nem as formas primitivas de seleção dos meios adequados à produção nem a mais moderna teoria da física são ideologia, na medida em que não estão voltadas à resolução de conflitos sociais, mas pretendem o mais objetivo conhecimento possível. Nem mesmo naqueles casos historicamente exemplares, onde o conhecimento produzido nessa área alcançou um papel ideológico, pois “já vimos como a teoria de Galileu ou a de Darwin se tornaram ideologia sem nenhuma relação direta ou necessária com a sua essência teórica, à mesma maneira do mito de Prometeu, que derivou do ato de acender o fogo” (542). Ou seja, ao contrário das formas específicas analisadas nos itens anteriores, ser ideologia não faz parte do esboço essencial básico das ciências naturais. Não é como no caso da arte ou da filosofia, em que o momento dominante destas esferas é propriamente o fato ideológico, isto é, uma dada forma de participação nos conflitos humano-sociais. Todavia, diz Lukács, “é igualmente mitológico tentar separar hermeticamente as ciências naturais do campo da ideologia no que concerne seja a sua gênese, seja a sua ação no tempo” (542). Assim, apesar de a ideologia não ser o momento dominante da gênese e da ação no tempo das ciências naturais, não se pode excluir deste campo algum momento ideológico.

Muito maior é a tematização lukacsiana concernente às ciências sociais.

Segundo Lukács, a presença do fato ideológico nas ciências sociais, tanto na gênese quanto na ação no tempo, é ineliminável, pois a base ontológica das ciências sociais é dada pelas posições teleológicas secundárias, aquelas que, como vimos, objetivam provocar mudanças no comportamento dos homens. Assim a realização dessas ciências é muito mais complicada do que a das ciências naturais, precisamente porque as primeiras devem atender a dois objetivos: de um lado, o atendimento às posições teleológicas secundárias, e de outro a necessidade de objetividade posta pela função que ocupam todas as ciências na divisão social do trabalho.

Essa situação mais delicada, digamos assim, das ciências sociais, faz com que surja toda uma série de controvérsias no plano subjetivo a respeito. Esse problema ocorre especialmente quando se expressa uma “rígida contraposição metafísica entre ideologia (subjetividade) e pura objetividade, tomada enquanto princípio exclusivo da ciência. Mas, numa consideração ontológica serena, este antagonismo metafísico se mostra totalmente fictício” (543). Tem sido comum tal contraposição rigidamente demarcada: de um lado, a postulação de uma ciência produtora de conhecimentos inteiramente objetivos, livres de qualquer propósito subjetivo. E, de outro, o campo da ideologia, em que imperaria o plano da total subjetividade, sem nenhuma base objetiva. Para Lukács, como

vimos em *Ideologia como função*, do ponto de vista ontológico esta divisão rígida não tem sustentação: “o fato de que uma obra científica ou, talvez, uma ciência inteira tenha uma gênese determinada pela ideologia não significa, de forma nenhuma, que ela seja incapaz de produzir teses ou teorias científicas objetivas” (543). Assim, segundo o ponto de vista ontológico, não há uma contraposição entre ideologia e ciência, e, portanto, tanto a ciência pode ter uma motivação ideológica, sem que isso prejudique sua busca de objetividade, quanto a “mais pura verdade científica pode ser utilizada como ideologia”.

Lukács procura evidenciar no seu texto, através de vários exemplos, que um conjunto de conhecimentos motivado ideologicamente não é prejudicado em sua objetividade científica. Isso acontece desse modo porque, tal como ocorre com as ciências da natureza, “a divisão social do trabalho faz nascer, em termos sempre mais diferenciados, ciências diversas para poder dominar o específico ser social, do mesmo modo que foi possível dominar cada vez mais o intercâmbio orgânico com a natureza mediante as ciências naturais” (543). Se através das ciências naturais foi possível controlar cada vez mais o intercâmbio orgânico com a natureza, as ciências sociais emergem como meio que procuraria o controle dos movimentos do ser social. Para que isso efetivamente ocorra, põe-se a “exigência da objetividade na seleção, crítica, tratamento etc. dos fatos”. Mas, Lukács agrega imediatamente, “seria, todavia, uma ilusão pensar que isso exclua dessas ciências os momentos ideológicos” (544).

Nesse sentido, segundo Lukács, as ciências e as formas puras de ideologia se aproximam no plano sócio-ontológico, procedem da mesma base da vida cotidiana, para onde retornam seus produtos, influenciando, desse modo, sobre o comportamento geral dos homens. Apesar dessa semelhança, deste ponto de contato que ressalta o equívoco ontológico de conceber ciência e ideologia como universos contrapostos e excludentes, a pretensão à objetividade por parte da ciência não desaparece, de modo que a ciência, do ponto de vista ontológico, é uma área da superestrutura ideal distinta das formas específicas de ideologia, pois

a separação destes dois complexos (o da ciência e o da ideologia) está fundada sobre sua função no ser social, e não tem nada que ver com a questão da cientificidade ou da não cientificidade. A cientificidade se funda no intento de reconhecer a realidade objetiva assim como é em-si. Nas ciências naturais isso sucede de modo socialmente espontâneo, porque os seus resultados podem ter um papel ativo e positivo na reprodução material do ser social somente quando essa intenção tenha sido traduzida na prática mais ou menos com sucesso. Todavia, já vimos que os seus pontos de partida, e, logo, os seus métodos e resultados, são de hábito largamente determinados pela ontologia da vida cotidiana. Ora, por mais espontânea que seja a relação da ciência com esta ontologia da vida cotidiana, de uma análise mais aprofundada virá à luz que, na esmagadora maioria dos casos, a sua simples aceitação ou a sua refutação crítica – conscientemente ou não, por via direta ou mediata, por vezes através de amplas mediações – estão ligadas a tomadas de posição nos confrontos do respectivo nível das forças produtivas e da respectiva ordem da sociedade. Em termos ainda mais evidentes isso ocorre nas ciências sociais (547).

Desse modo, não podendo haver uma contraposição rígida entre cientificidade e ideologia, e estando as suas diferenças baseadas nas suas distintas funções no ser social, as articulações sócio-ontológicas entre uma e outra são reais e comuns, independentemente da distinção de estatutos gnosiológicos.

Marxismo: ciência e ideologia

As relações entre ciência e ideologia ganham alcance especial quando referidas ao marxismo, na medida em que não estabelece, como vimos, um dilema rígido entre ciência e ideologia. Ao contrário, ele mesmo assume, de um lado, que é a ideologia do proletariado, e, de outro, que pretende ser científico. Nas palavras de Lukács

é claro que o marxismo tem visto a si próprio, desde o início, como órgão, como instrumento para combater nos conflitos de seu tempo, e principalmente no conflito central entre burguesia e proletariado. A última *Tese ad Feuerbach* explicita o contraste (e unidade) entre interpretar e transformar a realidade, ainda que tenha sido frequentemente lida em termos simplistas e vulgarizantes, expõe com toda franqueza esta orientação desde o início (549).

Além disso, argumenta Lukács, “não se pode dizer que (o marxismo) tenha jamais procurado esconder a própria gênese histórico-social com uma ‘atemporalidade’ construída de forma gnosiológica. Isso é demonstrado com toda evidência pelo comportamento fortemente consciente, ao próprio tempo de sua derivação e crítica, em relação a todos os predecessores (Hegel, a economia clássica, os grandes utópicos)” (549). O marxismo, portanto, reconhecendo-se como ideologia, como orientação para a ação, não omitiu em nenhum momento a sua própria determinação social, o seu enraizamento de classe. Mas, reconhecendo-se como ideologia, o marxismo simultaneamente “pretende sempre, em todos os seus discursos teóricos, históricos e de crítica social, ser científico.

A sua polêmica contra as opiniões erradas (por exemplo, as de Proudhon, Lassale etc.) é, na substância, sempre conduzida no plano puramente científico, quer demonstrar de modo racional e programático que há nelas incoerências na teoria, inexistências na reconstrução dos fatos históricos etc.” (549). Adoção, pois, por parte de Marx de padrões científicos, inclusive na crítica dos erros e defeitos das teorias adversárias, o que não é desmentido se frequentemente aduzia a isto a denúncia da “gênese social dessas opiniões erradas, assim como, às vezes, a falta de fundamento frequentemente espontânea, a ingenuidade, a má-fé etc. do comportamento ideológico” (549). Em tudo isso já está claro, e óbvio, o procedimento das francas *tomadas de posição*, da escolha declarada por um dos lados. Mas, isto inclusive, a participação política ou equivalente não acarreta, por princípio, efeitos negativos para a cientificidade.

Para Lukács, a precisa compreensão do caráter do marxismo autêntico e, portanto, das relações entre ciência e ideologia que o caracterizam, tem de levar em decisiva consideração que ele instituiu uma ligação nova e peculiar entre ciência e filosofia. Ligação que se dá segundo um determinado princípio que se localiza no plano do método:

a crítica recíproca entre filosofia e ciência: isto é, a ciência controla, em geral “por baixo”, se as generalizações ontológicas das sínteses filosóficas estão de acordo com o movimento efetivo do ser social, se não se distanciam deste na estrada da abstração. De outro lado, a filosofia submete a ciência a uma permanente crítica ontológica “do alto”, controlando continuamente até que ponto cada questão singular é discutida no plano do ser no lugar justo, no contexto justo, do ponto de vista estrutural e dinâmico, se e até que ponto a imersão na riqueza das experiências singulares concretas não torna confuso o conhecimento dos desenvolvimentos contraditórios e desiguais da totalidade do ser social, mas, ao invés, o eleva e o aprofunda (549).

Segundo Lukács, portanto, o marxismo autêntico estabelece um determinado relacionamento entre filosofia e ciência, o qual supera todo tipo de antagonismo, descontinuidade absoluta ou separação radical entre estas duas esferas da produção espiritual. Esse relacionamento é baseado numa crítica recíproca, em que os dois planos distintos, o da filosofia e o da ciência, cada uma em seu nível específico de generalizações, desencadeia e mantém em relação ao outro uma crítica de caráter ontológico. Ou seja, cada uma, a partir das suas características específicas – a ciência ao voltar-se diretamente à contraditoriedade do real, controla a filosofia para que esta não se distancie demasiadamente desta realidade, e a filosofia, por seu turno, exerce sobre a ciência um controle para que ela não se perca nesta mesma contraditoriedade e nem perca de vista a própria totalidade do ser social –, persegue, ao se criticarem mutuamente, os contornos e os conteúdos decisivos do ser social. E é justamente por isso que estas críticas não estão apenas uma voltada à outra, mas ambas consideram também a ontologia da vida cotidiana.

O caráter peculiar da ligação entre a filosofia e a ciência instituída pelo marxismo tem para Lukács um significado decisivo não só no plano gnosiológico, mas também no plano ontológico prático. Isso porque essa ligação reflete toda uma trajetória evolutiva da filosofia, que tem no Iluminismo um importante predecessor, e enquanto forma pura de ideologia, voltada que está aos problemas centrais do gênero humano, encontra agora – na medida em que está fundada no mundo da materialidade social – condições de possibilidade para dirimir de modo resolutivo problemas, na base de uma verdadeira cientificidade, atinentes à superação da pré-história da humanidade. Essa possibilidade, naturalmente, de um lado, só existe enquanto tal na medida em que o próprio desenvolvimento econômico coloque as condições para tanto; mas, de outro, é imprescindível um autêntico ontologismo social: para Lukács o marxismo é essa expressão ideológica e científica.

Referências bibliográficas

- ABENDROTH, W.; HOLZ, H. H.; KOFLER, L. *Conversando com Lukács*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1969.
- ALTHUSSER, L. *Aparelhos ideológicos de estado*. Rio de Janeiro, Ed. Graal, s/d.
- _____. *Théorie, pratique théorique et formation théorique*. Ideologie et lutte ideologique. Paris, Cahiers marxiste-leninistes, 1966.
- _____. *Lênin e a filosofia*. Lisboa, Editorial Estampa, 1970.
- _____. *Análise crítica da teoria marxista (Pour Marx)*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1967.
- _____. *et al. Ler O capital*. 2 v. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979.
- BARTH, Hans. *Verità e ideologia*. Bolonha, Società Editrice Il Mulino, 1971.

- FERRY, Luc; RENAUT, Alain. *Pensamento 68*. Ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo. São Paulo, Ed. Ensaio, 1988.
- GEIGER, T. *Ideologia y verdad*. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1972.
- LACLAU, E. *Política e ideologia na teoria marxista*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.
- LEFÈBRE, H. *Sociologia de Marx*, Barcelona, 1969.
- LENK, Kurt. *El Concepto de ideologia*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1971.
- LUKÁCS, G. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. *Revista Temas de Ciências Humanas*, São Paulo, n. 1, 1978.
- _____. “Prolégomenes à l’Ontologie de l’être Social. Questions de principe autour d’une ontologie aujourd’hui possible” (fragmentos). *La Pensée*, ago. 1979, n. 206.
- _____. “Il Problema dell’ ideologia”, “Il lavoro come posizione teleológica” e “Il momento ideale nell’economia” in *Per l’ontologia dell’essere sociale*. Roma, Editori Riuniti, 1981.
- MARX, Karl. “Prefácio”. *Para a Crítica da Economia Política*. São Paulo, Abril Cultural, 1974. Col. Os Pensadores v. XXXV
- PANIAGUA, José Maria Rodrigues. *Marx y el problema de la ideologia*, Madrid, Editorial Tecnos, 1972.
- RICOEUR, R. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves Editora, 1977.
- SCARPONI, A. *Prefacio in LUKÁCS, G. Per L’ontologia dell’ essere sociale*, Roma, Editori Riuniti, 1976, v. I.