



A função da ideologia e a dinâmica das religiosidades a partir da ontologia de György Lukács

The function of ideology and the dynamics of religiosities based on György Lukács' ontology

Sérgio Luiz Gusmão Gimenes Romero*

Resumo: Este trabalho compreende uma reflexão teórica sobre o estudo do fenômeno religioso embasada na teoria social marxista. O objetivo proposto se concentra em demonstrar que as formas ideológicas especificamente religiosas se tornam forças materiais de transformação ou conservação do mundo social. A questão é pensada desde o estatuto teórico marxiano, o qual fundamenta uma ontologia histórico-imanente reelaborada por Lukács. A partir da obra tardia do autor húngaro, expõem-se brevemente as categorias centrais do complexo da religião, enfatizando o papel desempenhado pelo estranhamento religioso. A abordagem da questão religiosa aqui proposta se mostra radicalmente avessa às principais tendências presentes nesse campo de estudos, oferecendo a possibilidade de se compreender a temática tomando o próprio homem e suas relações objetivas enquanto ser social como ponto de partida.

Palavras-chave: Karl Marx; György Lukács; religião; ontologia; estranhamento.

Abstract: This work comprises a theoretical reflection on the study of the religious phenomenon based on Marxist social theory. The proposed objective focuses on demonstrating that specifically religious ideological forms become material forces of transformation or conservation of the social world. The question is considered from the Marxian theoretical statute, which bases a historical-immanent ontology re-elaborated by Lukács. Based on the late work of the Hungarian author, the central categories of the complex of religion are briefly exposed, emphasizing the role played by religious estrangement. The approach to the religious issue proposed here is radically contrary to the main trends present in this field of studies, offering the possibility of understanding the theme by taking man himself and his objective relationships as a social being as a starting point.

Keywords: Karl Marx; György Lukács; religion; ontology; estrangement.

“[...] um clamor de novos gritos e prantos encheu a atmosfera, não eram os anjos chorando sobre a desgraça dos homens, eram os homens enlouquecendo debaixo de um céu vazio.” (José Saramago, *O evangelho segundo Jesus Cristo*)

O breve estudo que ora se apresenta objetiva delinear os princípios da concepção ontológica materialista — a partir de Marx e das contribuições do último Lukács — no que tange ao estudo da problemática das religiosidades. Busca, pois,

* Professor Doutor da Universidade do Estado de Minas Gerais, Ibirité, Minas Gerais, Brasil. Mestre em Estudos Literários pela FCLAr - Unesp e Doutor em Letras: Estudos Literários pela UFMG. E-mail: sergio.romero@uemg.br.

contribuir efetivamente com análises que perscrutem as determinações sócio-históricas da religião, sem as quais a dinâmica de sua produção ideológico-cultural¹, nos parece, não pode ser efetivamente apreendida.

Nesse sentido, convém sinalizar a resolução teórica fundamental aqui adotada, ou seja, a proposição de se abordar a religião enquanto fenômeno ideológico, nos termos do que preconiza Ciro Flamarion Cardoso (2005, p. 223): “[e]m minha opinião, o conceito de ideologia continua sendo o enfoque metodologicamente mais profícuo para a análise histórico-social das religiões [...]”. Sob esse viés, o autor se remete à obra do antropólogo Stephan Feuchtwang, que contesta teoricamente o tratamento dispensado às religiões por aquelas correntes analíticas que tomam — ainda que implicitamente — a crença no sobrenatural e no sobre-humano enquanto variáveis independentes; como se produções culturais tais quais a religião, o mito e o ritual constituíssem fenômenos que se autodefinem (FEUCHTWANG, 1977).

Obviamente, uma tal proposição implica, a princípio, o reconhecimento crítico de que a abordagem marxista da religião enquanto ideologia constitui um postulado teórico notoriamente recessivo no contexto acadêmico das últimas décadas. Tal cenário pode ser relacionado a uma extensa gama de fatores, dentre os quais, entretanto, interessa-nos destacar o inequívoco pendor ao reducionismo mecanicista na análise da ideologia — e, por consequência, da religião — que se sobressai em parte expressiva da tradição materialista dedicada a essa temática ao longo do século XX; assim como o próprio soterramento dos fundamentos filosóficos da teoria social marxiana sob camadas e camadas de marxismos, o que engendrou — e engendra — leituras empobrecidas e empobrecedoras da dialética concreta da realidade.

Via de regra, as inconsistências gravitam em torno das clássicas noções gnosiológicas de ideologia como *falsa consciência* e *reflexo distorcido da realidade*. Essas têm sido, por sua vez, extraídas e generalizadas arbitrariamente a partir de análises concretas de formações ideológicas específicas sugeridas por Marx e Engels principalmente em algumas passagens de *A ideologia alemã* (2007 [1846]) e cultivadas como máxima irretocável e absoluta por um séquito considerável de marxistas.

Naturalmente, combinar a teoria social marxista com o estudo da dinâmica religiosa não parece, definitivamente, um projeto muito auspicioso quando pensamos

¹ Por cultura entendemos o complexo arcabouço de produções ideológicas de determinada sociedade sedimentadas pelo transcurso histórico.

nas tendências hodiernamente em voga em nossas universidades e centros de pesquisa. Parece-nos, todavia, um movimento esperável dadas as atuais condições sócio-históricas. Com efeito, vem se notando, de modo geral, um movimento tênue, mas significativo de recuperação das tradições marxistas em seus diferentes — e amiúde incompatíveis — matizes, no bojo de um esforço teórico e prático de se fazer frente à crise socioecológica (e, conseqüentemente, ideológica) estrutural e generalizada engendrada pelo capitalismo que hoje coloca em xeque a própria continuidade da existência humana.

E como não poderia deixar de ser, *quanto mais se aprofunda o abismo tanto mais se abarrotam os templos* — o mercado de lenitivos e soluções imaginárias para catástrofes concretas se expande às maravilhas; e assim os estudos das religiosidades também têm ganhado proeminência perante o que parece ser uma complexificação generalizada desse campo na atual conjuntura global. Logo, as expectativas pueris depositadas na vitória da razão triunfante e dos avanços tecnocientíficos sobre o pretenso obscurantismo das religiosidades se veem reduzidas a pó, ratificando a necessidade de repensarmos a questão profundamente. Soma-se a isso, inclusive no Brasil, o pronunciado pendor para a expansão de segmentos e setores religiosos ativamente dedicados ao exercício de variados tipos de violência, de toda sorte de discriminação, da manipulação midiática das massas subalternizadas e da intervenção política e econômica em favor da manutenção do poder e dos privilégios das classes dominantes. Tal cenário tem fomentado essa bem-vinda expansão da atuação de pesquisadores de diferentes áreas e perspectivas com relação à temática das religiosidades; e, nesse horizonte, consideramos que a contribuição marxiana é incontornável.

O leitor poderia, ainda assim, se perguntar por que essa teoria social, aparentemente desusada nos estudos acerca do fenômeno religioso, deveria ser, no presente, objeto de reflexão. Bem, replicaríamos a essa indagação afirmando que tal linha investigativa se justifica, acima de tudo, pelo fato de demonstrar uma especificidade e uma radicalidade únicas, sem paralelo com outras abordagens da questão. Boa parte das perspectivas adotadas no estudo das religiosidades toma como ponto de partida a crença dos homens em seres e poderes sobrenaturais, sem se perguntarem, por exemplo, o porquê eles creem. Já outra abordagem tradicionalíssima do fenômeno religioso — predominante entre os marxistas — parte da referida perspectiva gnosiológica: consideram-se as formas religiosas como falsas crenças,

fruto da ignorância e da manipulação, que se opõem às verdades produzidas por um conhecimento científico pretensamente neutro e completamente objetivo. Ambas as abordagens se mostram avessas àquela que, a partir da recuperação de Marx efetuada por Lukács, aqui desenvolvemos.

Subscrevemos uma concepção, de filiação filosófica marxiana, epistemologicamente realista ou ontologicamente materialista. Isso significa dizer que não se trata de elaborar ou definir metodologicamente, *a priori*, as formas ideais e os artefatos conceituais que se julguem mais apropriados para a interpretação da realidade que se quer conhecer — como, em geral, o fazem as tradições teóricas devotadas ao estudo do religioso —, mas, antes, de partir do próprio real, enquanto unidade ontológica cuja raiz material objetiva precede o pensamento, para, por meio deste, buscar capturar a lógica das coisas em si mesmas. Em Marx, inexistem apriorismos teórico-metodológicos, e os únicos pressupostos de que se parte são: “os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação” (MARX; ENGELS, 2007, pp. 86-7).

Nessa perspectiva, buscamos o diálogo com a obra tardia de György Lukács. Realizamos, pois, uma exposição e interpretação mínimas dos complexos categoriais desenvolvidos pelo autor a partir da obra marxiana, tentando demonstrar como sua ontologia histórico-imanente do ser social possibilita a compreensão da religião centrada na função por ela desempenhada no seio das sociedades atravessadas pelas contradições de classes. Avança-se, ademais, com o fito de desnudar o fenômeno religioso a partir de uma análise genética, isto é, por meio da identificação da dialética histórica que engendra as categorias ideológicas próprias da religião em sua constituição objetiva.

Assinalamos de antemão que nossa análise de modo algum se restringe à descrição, pretensamente neutra, da aparência dos fenômenos aqui considerados; ao revés, perfazendo-se mediante a compreensão de que o espírito religioso paira sobre o estranhamento desumanizado e desumanizador do homem enquanto negação do próprio homem, ela se quer crítica. E quer-se não como ponto de chegada do estudo da problemática em pauta, mas como pequena e modesta contribuição à decifração da gênese, da necessidade social e do desenvolvimento históricos da religião, a partir da análise do aglutinado de seus próprios nexos constitutivos, o que permite entrever, oxalá, as condições de sua superação. Em última instância, o que também aqui se

almeja é demonstrar que, sócio-historicamente, as ideias religiosas se tornam forças materiais de transformação ou conservação do mundo em diferentes gradações e sob distintas formas fenomênicas.

A dimensão ideológica na ontologia lukacsiana

Desde um ponto de vista de uma formulação teórica preliminar — de caráter formal — diríamos que a religião se *manifesta*, enquanto produção ideológica, como um conjunto coordenado de formas discursivas (internas e externas) e práticas relativamente estáveis; as quais sintetizam, expressam, *performatizam* e veiculam significados parcialmente coerentes, uma vez que são sempre portadores de contradições imanentes assim como se articulam de modos mais ou menos conflitantes com outras unidades discursivas e práticas, seja no interior de seu próprio sistema seja no de seu complexo cultural distinto, ou mesmo na interação com outras dimensões da totalidade social com relação às quais se desenvolve de maneira conjugada e desigual, mas sempre reflexiva.

Todavia, de forma abstrata, uma tal definição poderia ser aplicada a formações ideológicas várias, de maneira indiscriminada, o que parece implicar que as particularidades essenciais da categoria religião não residem puramente no âmbito das formas fenomênicas genéricas que ela assume em diferentes contextos sócio-históricos. Isso posto, não se pode assumir, diante de tais fenômenos, uma postura reificadora, que oblitere o processo, no seio do ser social, de que tais formas são expressão inalienável. Em sentido inverso, faz-se necessário reconstituir ontologicamente as determinações sociais concretas a partir das quais as diversas expressões religiosas se cristalizaram e, dinamicamente, evoluíram ao longo de seu transcurso diacrônico.

Acima de tudo, parece-nos imprescindível retornar, na investigação do fenômeno religioso, à categoria ideologia; mas, mais especificamente, ao modo como a concebe Marx em sua fase madura. Referimo-nos aqui, principalmente, à célebre passagem de *Contribuição à crítica da economia política* (2008 [1859]), em que o pensador alemão propõe uma definição de cariz funcional — avessa ao reducionismo gnosiológico — que prima pela compreensão do papel social desempenhado pelas elaborações ideológicas independentemente da veracidade objetiva de seus conteúdos.

Tal tarefa pode ser melhor empreendida por meio do recurso às proposições

de György Lukács, cuja obra tardia oferece o desenvolvimento teórico mais consistente e coerente com a obra marxiana no que toca à compreensão do fenômeno ideológico-religioso. O autor húngaro contrapõe-se de maneira incisiva ao critério gnosiológico como definidor das ideologias em prol de uma fundamentação ontológico-prática e genética do fenômeno. Sob esse prisma, como assinala Ester Vaisman, a definição lukacsiana da ideologia em seu sentido estrito possui um caráter funcional: “[f]alar 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” (2010, p. 51).

Assim, pode-se afirmar que aquilo que delimita o ideológico não é sua condição de falsificação de uma realidade objetiva cujo acesso privilegiado restringir-se-ia a uma ciência pretensamente neutra. Este tipo de raciocínio, aliás, desemboca, amiúde, em um dualismo que assume contornos morais: ciência/ideologia; verdade/falsidade; marxismo/pensamento burguês etc. Diversamente, a ideologia, em sentido estrito, é o instrumento ideal por meio do qual os homens que pertencem a sociedades de classes se conscientizam dos conflitos sociais, se situam em relação a estes, reagem, tomam posição e procuram solucioná-los no horizonte de seus interesses e possibilidades.

É evidente, por outro lado, que frequentemente se manifesta uma intersecção entre o ideológico propriamente dito (na acepção funcional proposta por Marx e Lukács) e a falsa consciência e/ou distorção da realidade. Sobre isso, podemos avançar mais uma proposição: como as formas ideológicas são amiúde empregadas para solucionar conflitos que só poderiam, efetivamente, ser dirimidos por meio de transformação social concreta, elas operam, em grande medida, escamoteando e dissimulando dados da realidade; além de sublimarem as contradições bem como apresentarem concepções particulares como universalmente válidas — dinâmicas bastante verificáveis nas ideologias especificamente religiosas.

O tratamento dispensado por Lukács à questão da ideologia que particularmente nos interessa se insere no complexo escopo de um esforço amplo entabulado pelo pensador húngaro, intensificado particularmente em seus últimos anos de vida, e a despeito de variados obstáculos com que teve de se confrontar. Trata-se, com efeito, do vigoroso projeto do autor de elaborar uma ontologia crítica materialista a partir de Marx e como retorno e necessária renovação da obra deste no contexto da segunda metade do século XX.

O embrião dessa *virada ontológica* de Lukács remonta aos intentos do autor,

desde fins dos anos 1940, de redigir uma ética marxista — o que nunca chegou a ser concretizado. Imerso nessa perspectiva, Lukács passa a sentir cada vez mais a necessidade peremptória de elaborar uma introdução àquela, que possuísse um caráter especificamente ontológico. Era preciso examinar a especificidade do ser social enquanto ser, isto é, ontologicamente, uma vez que ela constituiria o fundamento mesmo de sua *Ética*. Com o passar do tempo, a pretensa “introdução” ganhou mais e mais fôlego, complexidade e autonomia, desdobrando-se ao longo de um amplo período permeado de dificuldades e incertezas que culminaria na conclusão parcial de seus últimos escritos, interrompidos pela morte do autor em 1971.

A abordagem lukacsiana parte da reconição fundamental de que o real se encontra ontologicamente assentado sobre uma base material objetiva. Dessarte, a realidade pode ser apreendida pelo homem não em razão de uma operação gnosiológica derivada de princípios metodológicos estabelecidos aprioristicamente e/ou de dadas condições subjetivas convencionalmente preceituadas, mas pelo fato de que o homem, em sua inexorável interação com o mundo, necessariamente apreende o realmente existente à medida que — em sua ininterrupta *responsividade*² — o transforma.

O que Lukács constrói, pois, é uma profunda e complexa investigação das origens e funções das produções do espírito humano enquanto expressões da dialética entre realidade e consciência. Nas palavras de Nicolas Tertulian:

Lukács foi o primeiro a estabelecer uma genealogia das múltiplas atividades da consciência e de suas objetivações (a economia, o direito, a política e suas instituições, a arte ou a filosofia) a partir da tensão dialética entre subjetividade e objetividade. Pode-se definir seu método como “ontológico-genético”, na medida em que procura

² “Como todo ser vivo, o homem é por natureza um ser que responde: o entorno impõe condições, tarefas etc. à sua existência, à sua reprodução, e a atividade do ser vivo na preservação de si próprio e na da espécie se concentra em reagir adequadamente a elas (adequadamente às próprias necessidades da vida no sentido mais amplo). O homem trabalhador separa-se nesse tocante de todo ser vivo até ali existente quando ele não só reage ao seu entorno, como deve fazer todo ser vivo, mas também articula essas reações em forma de respostas em sua práxis. O desenvolvimento na natureza orgânica vai das reações químico-físicas, puramente espontâneas, até aquelas que, acompanhadas de certo grau de consciência, são desencadeadas em dado momento. A articulação baseia-se no pôr teleológico sempre dirigido pela consciência e, sobretudo, na novidade primordial que está contida implicitamente em cada pôr desse tipo. Por essa via, a simples reação articula-se como resposta, podendo-se até dizer que só através disso a influência do meio ambiente adquire o caráter de pergunta. A possibilidade ilimitada de desenvolvimento desse jogo dialético de pergunta e resposta funda-se no fato de que a atividade dos homens não só contém respostas ao entorno natural, mas também que ela, por sua vez, ao criar coisas novas, necessariamente levanta novas perguntas que não se originam mais diretamente do entorno imediato, da natureza, mas constituem tijolos na construção de um entorno criado pelo próprio homem, o ser social. Desse modo, porém, a estrutura de pergunta e resposta não cessa; ela apenas adquire uma forma mais complexa, que vai se tornando cada vez mais social.” (LUKÁCS, 2013, p. 303)

mostrar a estratificação progressiva das atividades do sujeito (por exemplo: atividade utilitária, atividade hedonista e atividade estética), indicando as transições e mediações, até circunscrever a especificidade de cada uma em função do papel que desempenham na sua fenomenologia da vida social. (2009, p. 376)

Sob essa ótica, o realismo ontológico lukácsiano se pauta pelo inventário genético e analítico das categorias constitutivas do ser social a partir da compreensão das funções por elas desempenhadas na configuração, no desenvolvimento e no devir dessa modalidade específica do ser. Sob esse viés, sua abordagem ontológico-genética identifica no trabalho a categoria primeira sobre a qual se assenta o ser social, na medida em que o trabalho, enquanto complexo, representa o ponto de virada — o salto ontológico — por meio do qual o ser social se diferencia do ser orgânico, tal como este o fizera com relação ao ser inorgânico. O complexo do trabalho se revela, assim, o modelo geral, enquanto categoria fundante primeira, de todos os outros complexos do ser social: direito, política, religião, filosofia, arte etc.

Como observa Tertulian:

Se ele identifica no trabalho a célula geratriz (a *Urphänomen*) da vida social, analisando a maneira pela qual as objetivações mais complexas e mais sofisticadas retomam o modelo da relação sujeito-objeto forjada pelo trabalho, isso não significa reduzir a vida social ao “paradigma do trabalho” [...]. Seu objetivo era demonstrar como a diferenciação progressiva da vida social em uma multiplicidade de complexos heterogêneos se enraíza nesta atividade originária que é o trabalho. (2009, pp. 380-381)

Se em Lukács (2009, p. 228) o trabalho é entendido como “base dinâmico-estruturante de um novo tipo de ser”, deve-se considerar que sua concepção específica dessa categoria não diz respeito à atividade que, no ser orgânico, chega a se desenvolver enquanto divisão do trabalho cristalizada em diferenciação biológica dos exemplares da espécie — como no caso dos chamados insetos sociais (LUKÁCS, 2009). Tampouco se refere à “fabricação de produtos”, mas antes, nas próprias palavras do autor, ao “papel da consciência, a qual, precisamente aqui, deixa de ser mero epifenômeno da reprodução biológica” (LUKÁCS, 2009, pp. 228-9).

É, pois, o papel desempenhado pela consciência, isto é, o momento ideal ou de prévia ideação, que constitui a essência do complexo do trabalho enquanto categoria fundante do ser social em sua diferenciação ontológica — que não anula, evidentemente, sua dependência — para com o ser orgânico que lhe precede (LUKÁCS, 2009). De outra parte, o trabalho também opera, na concepção lukácsiana, enquanto “protoforma de toda atividade social”, como afirma Vaisman (2010, p. 46). Isso se

deve ao fato de que, do ponto de vista de seu fundamento ontológico, o ser social é estruturalmente unitário; ou seja, ele constitui uma totalidade complexa. Essa constatação implica que não há, fundamentalmente, nenhuma cisão, ruptura ou clivagem estanque entre a forma com que o homem atua no âmbito de seu intercâmbio com a natureza a fim de produzir e de reproduzir sua própria existência e aquela com que se move no interior das outras esferas da prática social.

Do ponto de vista da elaboração teórico-metodológica de Lukács, Tertulian sintetiza:

O método ontológico-genético praticado por Lukács em suas duas obras de síntese, a *Estética* e a *Ontologia* do ser social, se propõe identificar as transições capilares de um nível ontológico mais simples a um nível ontológico mais complexo, fixando com precisão as ligações intermediárias. A questão da gênese ocupa um lugar preponderante, porque o surgimento de diferentes níveis com suas categorias específicas intervém a partir da dialética interna dos níveis anteriores. Não significa somente detectar a transição da animalidade à humanidade (tendo a ação pelo trabalho como conexão decisiva), mas também e, sobretudo, da passagem das formas elementares de troca de substâncias entre sociedade e natureza (o trabalho) às formas de intersubjetividade cada vez mais complexas, nas quais surge, por exemplo, “a voz da consciência” [*das Gewissen*], portanto, a consciência moral ou as representações imaginárias dos conflitos sociais (as ideologias na multiplicidade de sua estratificação). (2009, p. 383)

Mas em que consiste analiticamente essa dinâmica comum que abrange desde o intercâmbio entre sociedade e natureza por meio do trabalho até as formas ideológicas cada vez mais complexas que surgem ao longo do desenvolvimento histórico? Em consonância com Lukács, o que a ação dos homens em quaisquer das dimensões do ser social tem por base diz respeito à incontornável unidade dialética entre teleologia e causalidade (LUKÁCS, 2013, pp. 743-4). Conforme o pensador húngaro, o *pôr teleológico* constitui “a categoria elementar específica que diferencia qualitativamente o ser social de qualquer ser natural” (2013, p. 370). Sob essa perspectiva, em todas as atividades que os homens executam, em todos os campos da vida social, das menos às mais complexas, sempre se opera com base em decisões entre possibilidades concretas. Isso significa dizer que, qualquer que seja a esfera, “[...] a práxis é uma decisão entre alternativas, já que todo indivíduo singular, sempre que faz algo, deve decidir se o faz ou não. Todo ato social, portanto, surge de uma decisão entre alternativas acerca de posições teleológicas futuras” (LUKÁCS, 2009, p. 231).

O *momento ideal* de decisão entre alternativas que conforma a teleologia é sinteticamente elaborado por Lukács nos seguintes termos:

Como força motriz do ser social, que cria coisas novas, ele é exatamente a intenção condutora daquele movimento material do trabalho que, pelo metabolismo da sociedade com a natureza, efetua nele essas mudanças, melhor dito, essas realizações de possibilidades reais. (2013, p. 406)

É a partir desse momento ideal, em que a posição teleológica se configura, que a realização material, a contraparte constitutiva do complexo do trabalho, põe em movimento cadeias de causalidade sobre as quais já nenhuma teleologia é possível. Conforme Lukács: “[o] trabalho é constituído por posições teleológicas que, em cada caso concreto, põem em funcionamento séries causais” (2009, p. 230).

Dois esclarecimentos importantes se fazem, todavia, necessários. Primeiramente, deve-se estar ciente de que a escolha entre alternativas nunca provém de um conhecimento completo, menos ainda de um domínio, do sujeito em relação ao conjunto de determinações que incidem sobre suas decisões, assim como das consequências que delas podem derivar. Na verdade, conquanto o *pôr teleológico* do sujeito — isto é, a assunção na consciência de uma posição direcionada a algo ainda não existente, mas que se quer produzir — esteja submetido às necessidades que busca satisfazer, às possibilidades e aos meios concretos disponíveis e ao conhecimento objetivo da ordenação dos aspectos da realidade implicados no processo, sua consciência acerca da totalidade desses aspectos nunca é plena, mas sempre parcial. O nível de sua cognição variará, claro está, tanto sincrônica quanto diacronicamente; e a reverberação do que lhe é, a cada passo, incognoscível, desempenhará papel medular, como se verá, na gênese e no desenvolvimento religiosos que particularmente nos interessam.

Em segundo lugar, a decomposição analítica do complexo do trabalho em momento ideal e momento material embora teoricamente necessária só é possível idealmente, não devendo ser confundida com uma realidade ontológica *per se*. Como assevera Ester Vaisman:

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 [...]. 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. [...] 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*. (2010, p. 47)

É por isso que o trabalho, enquanto motor fundamental do ser social, é apreendido por Lukács não apenas como uma categoria, mas, objetivamente, enquanto um complexo que abarca um conjunto de categorias elementares nele implicadas — realidade, linguagem, possibilidade, contingência, teleologia, causalidade etc. Essa composição elementar do complexo do trabalho é que pode ser analiticamente decomposta, a fim de que se compreenda a sua legalidade interna e se apreenda sua dinâmica própria. Do ponto de vista objetivo, o real possui prioridade irrevogável — o ser transcende a atividade reflexiva da consciência e, portanto, possui autonomia ontológica³ —, e toda “liberação de possibilidades reais do ente-em-si já precisou estar contida neste como possibilidade real” (LUKÁCS, 2013, p. 405); mas é a apreensão da realidade objetiva em imagens mentais cada vez mais aprimoradas e aplicadas à transformação do mundo material de forma progressivamente mais diferenciada que permite “a práxis material, a realização dos pores teleológicos” (LUKÁCS, 2013, p. 407)⁴.

Na refinada síntese de J. Chasin:

O objeto pode ser compelido à existência multiforme, contanto que a prévia ideação do escopo, a teleologia — configuração da subjetividade que almeja ser coisa no mundo — seja capaz de pôr a seu serviço, sem transgressão, a lógica específica do objeto específico, ou seja, a legalidade da malha causal de sua constitutividade material primária. Sujeito ativo e objeto mutável, potências reais e distintas, complexos de forças mais ou menos ricas no gradiente de suas configurações concretas, portanto, se delimitam na interação que *realiza o objetivo* do primeiro sobre as *possibilidades de reconfiguração* do segundo [...]. (2009, pp. 99-100)

De outra parte, ao longo do transcurso histórico, o trabalho efetiva gradualmente uma de suas principais características ontológicas, qual seja, a tendência ao aperfeiçoamento, ao desenvolvimento de produtos sociais cada vez mais sofisticados. Antes de tudo, isso resulta em uma crescente autonomização dos processos mentais reflexivos e preparatórios do trabalho propriamente dito, o que enseja o desenvolvimento de formas cada vez mais especializadas de conhecimento

³ Cf. Marx: “Um ser que não tenha sua natureza fora de si não é nenhum ser *natural*, não toma parte na essência da natureza. Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo. Um ser que não seja ele mesmo um objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser para seu *objeto*, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é nenhum [ser] objetivo. Um ser não-objetivo é um *não-ser*.” (2004, p. 127)

⁴ Sobre o papel desempenhado pela linguagem assim como a relação desta com o complexo do trabalho, cf. Lukács (2013, pp. 408-12). Não nos debruçaremos sobre essa questão na análise ontogenética do ser social, pois, dada a complexidade do tema, isso nos afastaria de nossos propósitos neste breve trabalho.

da realidade. De outra parte, a expressão mais significativa dessa tendência ao aprimoramento do trabalho pode ser identificada em dois processos concomitantes, complementares e interdependentes: primeiramente, a crescente divisão do trabalho e, em segundo lugar, o surgimento e a complexificação do que Lukács denomina *pores teleológicos secundários*. Nesse sentido, a fim de que os pores teleológicos característicos da dimensão econômica — ou seja, da produção e reprodução do ser social mediante o intercâmbio com a natureza —, doravante *pores teleológicos primários*, sejam bem-sucedidos em um contexto em que o trabalho crescentemente submetido à divisão social apresenta aos homens demandas cada vez mais intrincadas, torna-se gradativamente mais necessário que os indivíduos que tomam parte das atividades laborativas o façam imbuídos de certas disposições mentais, afetividades específicas e concepções afins ao trabalho realizado, viabilizando a concretização de tarefas coordenadas, ações encadeadas e processos sempre mais mediados.

Aqui, faz-se necessário distinguir claramente os pores teleológicos primários, isto é, aqueles que dizem respeito ao metabolismo entre sociedade e natureza, e os pores teleológicos secundários, ou seja, aqueles cuja finalidade é incitar em outrem a assunção de determinadas posições ou disposições de espírito, bem como provocar mudanças ou reforçar posturas no comportamento de outras pessoas. Fica claro que, a partir de um determinado estágio do desenvolvimento histórico, o processo de produção e reprodução do ser social não mais pode funcionar suficientemente sem engendrar uma série de outras esferas, não estritamente econômicas, de cuja atuação a economia passa a depender. Em outras palavras, o desenvolvimento do ser social traz em seu bojo uma tendencial ampliação paulatina dos pores secundários, que assumem uma posição de *conditio sine qua non* para com a manutenção da própria base da totalidade social.

A organização da sociedade e a manutenção (ou a transformação) da dinâmica produtiva, isto é, todas as formas complexas de regulação social, passam a depender crescentemente das esferas cujo cerne ontológico reside nos pores teleológicos secundários. Em contrapartida, as próprias existência e constituição desses campos extraeconômicos “é determinada, através de múltiplas mediações, pelas necessidades postas pelo desenvolvimento material da sociedade” (VAISMAN, 2010, p. 47). Como é evidente, trata-se de identificar, ontogeneticamente, aquilo que, segundo Lukács, a partir da complexificação progressiva da divisão social do trabalho, com “a diferenciação social de nível superior, com o nascimento das classes sociais com

interesses antagônicos, [...] torna-se a base espiritual-estruturante do que o marxismo chama de ideologia” (2009, p. 234).

Sem embargo de ambos os pores teleológicos estarem fundados, de maneira geral, em decisões alternativas, a diferença qualitativa entre o objeto das posições primárias (o trabalho) e o das secundárias (os próprios homens) suscita idiosincrasias ontológicas importantes no que tange aos pores que ensejam o surgimento das ideologias. Assim, as posições teleológicas secundárias se revestem de um coeficiente de incerteza muito maior do que o daqueles pores que objetivam o intercâmbio da sociedade com a natureza. Se, nestes pores relativos ao trabalho, esse campo do desconhecido é relativamente menor e inversamente proporcional ao conhecimento que o sujeito do pôr detém, a princípio, dos nexos e legalidades objetivo-naturais; nos pores secundários, o grau de indeterminação se amplia de modo exponencial na medida em que tem por objeto não uma cadeia causal, mas a conformação de novas — ou a consolidação de antigas — posições teleológicas de outrem (LUKÁCS, 2013). Evidentemente, isso “não impede que haja um conhecimento racional das tendências em presença, mesmo que este conhecimento, de forma mais acabada, só se dê *post festum*” (VAISMAN, 2010, p. 48); não obstante, reduz drasticamente a acuidade de quaisquer predições acerca da duração e da efetividade dos pores de tipo secundário.

Como foi dito, é no espaço socialmente engendrado pelos pores teleológicos secundários que a matriz espiritual-estruturante do complexo da ideologia se configura e, por meio das formas que aí se coagulam, opera. Esse campo de produção e atuação ideológicas, como já se assinalou, é delineado pelas demandas apresentadas ao indivíduo pela realidade em que este se encontra inserido, isto é, pelo seu *hic et nunc*. Como observa Ronaldo Vielmi Fortes (2011, pp. 220-1), concepções de mundo e pensamentos “são formados a partir das condições sociais postas aos indivíduos, sua raiz se encontra delimitada pelo campo de possíveis perguntas e respostas que os homens são capazes de formular em torno de sua realidade”.

E como já se pontuou, a responsividade constitui uma determinação ontológica fundamental do homem segundo Lukács. Essa condição inerente se expressa na necessidade prática, cotidiana e ininterrupta de formular respostas funcionais a uma realidade que lhe interpela, problematicamente, nos variegados níveis de sua existência. Uma práxis social e subjetivamente funcional, em consonância com necessidades postas pelas conjunções situacionais, requer um composto de representações e concepções de mundo que lhe embasem, isto é, que lhe sirvam

propriamente de momento ideal. É exatamente isso o que a ideologia faz, atuando, no plano da consciência, como mediação da prática. Como pontua Ester Vaisman: “a ideologia, em qualquer uma das suas formas, funciona como o *momento ideal*, que antecede o desencadeamento da ação, nas posições teleológicas secundárias” (2010, p. 49).

Dessa forma, vemos que a ideologia é um complexo cujas expressões — independentemente do quanto seus conteúdos correspondam ou não à objetividade concretamente existente — constituem elaborações ideais do mundo real que servem de parâmetro para aquilo que os homens pensam acerca da realidade e oferecem um mapa para sua ação no intricado universo social que habitam. Em outras palavras, trata-se de formas cristalizadas de pensar a sociabilidade em que o sujeito se encontra inserido e de direcionar a ação nela e sobre ela. Essa produção espiritual tende ainda, deve-se observar, a se complexificar em termos de encadeamento e intensificação de mediações à medida que a formação socioeconômica com a qual compõe uma totalidade — isto é, um *complexo de complexos* — se desenvolve historicamente.

Em sua *Para uma ontologia do ser social*, Lukács apresenta essa concepção de ideologia desdobrando-a a partir daquela que Marx apresentara, como já se mencionou, no prefácio a sua *Contribuição à crítica da economia política*. A reflexão lukacsiana estende a formulação de Marx acerca das “formas ideológicas sob as quais os homens adquirem consciência desse conflito e o levam até o fim” (MARX, 2008, p. 48), a princípio situada em um contexto em que o filósofo alemão trata do papel da ideologia em grandes crises socioeconômicas, para abarcar o papel fulcral desempenhado por esta na *vida cotidiana*. Desse modo, o pensador húngaro propõe a identificação das “formas ideológicas como meios, com o auxílio dos quais podem ser tornados conscientes e tratados também os problemas que preenchem esse cotidiano” (2013, p. 465).

Assinalando a necessidade de se manejar os conflitos engendrados pelo ser social, Lukács define a categoria ideologia, do ponto de vista de sua função, nos seguintes termos: “[a] ideologia é sobretudo a forma de elaboração ideal da realidade que serve para tornar a práxis social humana consciente e capaz de agir.” (2013, p. 465) E do ponto de vista ontogenético, explicita a peculiaridade das ideologias:

toda ideologia possui o seu ser-propriadamente-assim social: ela tem sua origem imediata e necessariamente no *hic et nunc* social dos homens que agem socialmente em sociedade. Essa determinidade de todos os modos de exteriorização [*Auflerungsweisen*] humanos pelo

hic et nunc do ser-propriadamente-assim histórico-social de seu surgimento tem como consequência necessária que toda reação humana ao seu meio ambiente socioeconômico, sob certas circunstâncias, pode se tornar ideologia. Essa possibilidade universal de virar ideologia está ontologicamente baseada no fato de que o seu conteúdo (e, em muitos casos, também a sua forma) conserva dentro de si as marcas indelévels de sua gênese. Se essas marcas eventualmente desvanecem a ponto de se tornarem imperceptíveis ou se continuam nitidamente visíveis é algo que depende de suas — possíveis — funções no processo dos conflitos sociais. Porque, de modo inseparável desse fato, a ideologia é um meio da luta social, que caracteriza toda sociedade, pelo menos as da “pré-história” da humanidade. (2013, p. 465)

Os traços distintivos que uma formação ideológica carrega em relação ao seu aqui e agora genético constituem uma expressão do entrelaçamento incontornável entre aquele que pensa, aquilo que é pensado e a mediação do próprio pensamento. Sob essa ótica, as produções espirituais reportam-se sempre a uma realidade específica, cujas problemáticas impõem a necessidade de réplica. Assim, toda ideologia é determinada pela configuração de sua própria produção social.

As elaborações da consciência não são, de partida, ideologias; porém, dadas certas circunstâncias, podem vir a sê-lo. Caso isso ocorra, e a formação ideal se mostre funcional o bastante para se consolidar socialmente para além do horizonte imediato que lhe ensejou o surgimento, suas marcas genéticas podem, inclusive, sofrer um apagamento ao nível da aparência. Isso se explica pelo fato de a funcionalidade das ideologias não estar determinada pelas peculiaridades aparentes de seu *hic et nunc* genético, mas pela dinâmica imanente de seu ser-precisamente-assim, a qual, embora constituída a partir das conjunções singulares de seu surgimento, pode revelar-se adaptável e continuamente eficaz enquanto meio de luta social em outros contextos, posteriormente constituídos.

O final do excerto de Lukács assinala a indissociabilidade entre ideologia e sociedade de classes, ou seja, aquelas formações sociais que pertencem à “pré-história” da humanidade na célebre expressão de Marx. Entretanto, isso não significa que nas sociedades ditas primitivas — isto é, naquelas em que ainda não há efetivamente divisão de classes — não existam em absoluto formas ideológicas constituídas. Mesmo no estágio anterior à luta de classes, segundo Lukács (2013), constata-se a necessidade da produção social de posições teleológicas secundárias que, partilhadas coletivamente, forneçam subsídios às atividades produtivas. É dessa maneira que se constituem formas cuja discursividade orienta e regula, de modo universalizante, a ação laborativa conjunta, a convivência social operativa e as

posturas, os valores e os afetos que atuam como catalisadores do processo de reprodução do ser social. Decantadas pelo transcurso histórico, essas formas de condução da práxis social se cristalizariam no acervo cultural dos costumes grupais, dos valores tradicionais, das convenções comunitárias, do mito e dos rituais, por exemplo.

Como pontua Ester Vaisman:

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. (2010, p. 50)

O pensador húngaro trabalha, pois, a princípio, com uma compreensão ampla de ideologia, capaz de rastrear geneticamente o seu surgimento do ponto de vista da ontologia do ser social. Em contrapartida, Lukács também nos apresenta uma *caracterização restrita de ideologia* (VAISMAN, 2010), a qual diz respeito à especificidade do meio ideal pelo qual os homens se engajam nos conflitos morfológicos engendrados pela divisão da sociedade em classes com interesses crescentemente contrários. Assim sendo, o autor assinala que a ideologia, *stricto sensu*, pressupõe a existência de conflitos nas sociedades em que ela opera; os quais, a despeito de precisarem ser travados, em última instância, em sua dimensão socioeconômica objetiva — uma vez que sua resolução efetiva não pode se dar em termos puramente ideais —, desenvolvem formas ideológicas específicas em cada sociedade concreta por meio das quais esses conflitos são também travados.

Sobre essa conjunção entre ideologia e conflitos próprios de uma sociedade de classes, Lukács afirma:

o surgimento de tais ideologias pressupõe estruturas sociais, nas quais distintos grupos e interesses antagônicos atuam e almejam impor esses interesses à sociedade como um todo como seu interesse geral. Em síntese: o surgimento e a disseminação de ideologias se manifestam como a marca registrada geral das sociedades de classes (2013, p. 472).

Como fica evidente, subjaz a toda dinâmica ideológica, incluída aí a especificamente religiosa, uma dimensão de conflito e de disputa, que denota o quão atravessados pelas contradições sociais se encontram os processos englobados na produção cultural da totalidade do ser social. Ademais, o caráter contraditório de toda

produção ideológica não diz respeito somente ao confronto entre representações coordenadas, discursos enunciados e práticas promulgadas por diferentes classes, frações ou categorias sociais antagônicas, estrutural ou situacionalmente. Na verdade, como acertadamente observa Terry Eagleton, “[a]s ideologias são, de modo geral, formações diferenciadas, internamente complexas, com conflitos entre seus vários elementos que precisam ser continuamente renegociados e resolvidos” (2019, p. 61). A contradição repousa, pois, no âmago mesmo de toda forma ideológica — uma vez que nesta se expressam antagonismos próprios às sociedades classistas —, o que faz da crítica imanente teoricamente embasada um imperativo crítico-analítico.

Não obstante, a exposição sumária dos contornos definidores de uma dada formação ideológica pode inadvertidamente sugerir uma coesão e uma coerência excessivamente estáveis e, assim, falsear a natureza dialética própria das relações, correspondências e conflitos que interagem em cada unidade discursivo-ideológica. Por isso, é preciso contrastar essa aparência com a assunção categórica de que toda produção da ideologia é eminentemente *relacional* (EAGLETON, 2019). Essa afirmação se coaduna com a definição de Lukács de que a ideologia, em sentido estrito, é própria das sociedades de classes e, mais especificamente, dos conflitos nelas situados. Por conseguinte, determinada formulação ideológica sempre se constitui e se cristaliza a partir das conjunções, disjunções e injunções que estabelece com outras formas ideológicas coexistentes — daí seu caráter relacional. A centralidade, de que ainda trataremos, atribuída por Lukács (2013) à vida cotidiana, à qual as mais variegadas formas e expressões ideológicas assomam e na qual decantam, constituindo o complexo em questão, são determinantes para se compreender o quão intrincado é esse processo.

Nesse ponto, faz-se oportuno assinalar uma questão teórica basilar para a problemática enfocada neste trabalho. Em conformidade com o exposto, é no âmbito das sociedades primitivas que surgem as primeiras formas expressivas — o mito e o rito, por exemplo — das manifestações religiosas; isto é, o fenômeno religioso já se faz de variadas formas presente desde os primórdios do ser social e ao longo de todo o período que precede o advento efetivo das classes. Todavia, ao longo dessa fase, advogamos que ainda não é possível empregar especificamente a categoria *religião*, pois esta é um produto mais tardio do ser social, já em um estágio relativamente avançado da divisão da sociedade em classes. Partindo da concepção lukacsiana de que a ideologia — entendida em sua caracterização restrita — é um produto próprio

do ser social no estágio das lutas de classes e da proposição de que a religião é, de maneira geral, uma forma da ideologia, propugnamos o emprego de uma categoria mais ampla, a de *religiosidades*, para abarcar todos os tipos de manifestação do fenômeno religioso que surgem desde a aurora do ser social.

Nessa perspectiva, enquanto o *complexo das religiosidades* abarca vários fenômenos distintos, portadores de configurações e dinâmicas próprias — mito, rito, magia, seitas etc. — a religião consiste em uma forma específica das religiosidades, que só aflorou no ser social após a divisão de classes haver se consolidado e passado por um longo transcurso de complexificação. Tal entendimento se mostra capaz de captar, com efeito, o movimento real do objeto ao discriminar a especificidade da consolidação do cristianismo, desde seu surgimento e através de sua maturação nos três primeiros séculos da Era Comum, enquanto formação histórica da religião *stricto sensu* em seu caráter específico, uma vez que, antes do século IV, a religião “ainda não constitui uma categoria discreta da cultura” (BRANDÃO, 2014, p. 386). O que se pode aí apreender é o próprio processo, ainda em curso, de cristalização de conteúdos ideológicos que se sedimentarão, posteriormente, em formas específicas componentes da categoria *religião*.

Nesse sentido,

[s]e há algo de novo que de fato o cristianismo provoca, é a própria concepção de religião, cujos impactos nos mil anos seguintes da história europeia, para usar a perspectiva de Brown — e ainda até hoje, seria necessário acrescentar — são sobejamente conhecidos (BRANDÃO, 2014, p. 24).

Ademais, de volta ao nível da ideologia, é necessário reiterar e desenvolver um elemento crucial na compreensão do que Lukács expõe acerca da conceituação dessa categoria. Trata-se da identificação da ideologia enquanto elemento socialmente funcional, independentemente do seu conteúdo de verdade objetiva. Lukács desassocia, como já pontuamos, as categorias de ideologia e falsa consciência; estabelecendo, pois, que tanto a correspondência relativamente precisa para com a realidade objetiva quanto a incorreção, a distorção ou a parcialidade do discurso acerca do mundo realmente existente não habilitam ou desqualificam uma posição como ideológica.

Em síntese, “verdade ou falsidade ainda não fazem de um ponto de vista uma ideologia”, visto que as posições ideais elaboradas pelos indivíduos de dada sociedade “podem se converter em ideologia só depois que tiverem se transformado em veículo

teórico ou prático para enfrentar e resolver conflitos sociais, sejam estes de maior ou menor amplitude, determinantes dos destinos do mundo ou episódicos” (2013, p. 467). Logo, é a viabilidade processual de uma elaboração intelectual posta *teleologicamente* pelos sujeitos tornar-se instrumento coletivo de conscientização e enfrentamento das lutas sociais que conduz tendencialmente à sua cristalização em expressão ideológica.

A ideologia se configura, pois, como momento ideal que precede a ação prática de indivíduos socialmente situados. Nesse sentido, as mais variadas formas responsivas elaboradas pelos homens como meio de lidar com as problemáticas colocadas pelas conjunturas sócio-históricas específicas podem se tornar ideologia, bastando para isso que elas forneçam “elementos e condições para conscientizar, orientar e operacionalizar a prática social” (FORTES, 2011, p. 232).

Ainda sobre esse ponto, Lukács apresenta outra contribuição valiosa para o nosso esforço de compreender o fenômeno ideológico especificamente religioso. Ao analisar criticamente certas asserções de Friedrich Engels — em que este considera a ideologia pelo prisma científico-gnosiológico, contrapondo, de forma redutora, os avanços da ciência às “asneiras” ideológicas das sociedades primitivas —, o pensador húngaro assinala que:

Em sua tese de doutorado, ainda sem uma fundamentação histórico-materialista, Marx já vislumbrou corretamente, em sua essência, o problema fundamental que se coloca nesse ponto. Em meio a uma crítica aguda e perspicaz da prova ontológica [da existência] de Deus (e de sua crítica por Kant), ele faz a seguinte pergunta retórica: “Acaso o velho Moloque não reinou de fato? O Apolo de Delfos não era um poder real na vida dos gregos?”. Essas perguntas atingem a factualidade fundamental da ideologia. Pode-se até caracterizar Moloque e Apolo como “asneiras” no sentido gnosiológico, mas, na ontologia do ser social, eles figuram como poderes realmente operantes — justamente como poderes ideológicos. (2013, pp. 480-1)

Essa passagem nos permite entrever o porquê a abordagem da categoria ideologia enquanto sinônimo de falsa consciência acarreta um pendor ineliminável ao reducionismo; o que fica explícito sobretudo no que diz respeito às ideologias especificamente religiosas. Em contrapartida, a abordagem ontológico-prática das religiosidades nos fornece um embasamento teórico adequado para entender como e por que as ideias religiosas não simplesmente habitam a cabeça das pessoas, mas constituem forças objetivas — concretamente operantes — de transformação/conservação do mundo. A diferença é que o viés gnosiológico *exclui*

deus(es) da equação, ao passo que a concepção marxiano-lukacsiana, que se debruça sobre a funcionalidade da ideologia, o repõe. Trata-se de afirmar categoricamente que *deus existe — ao menos enquanto força ideológica no âmbito do ser social*; assim como de recuperar as determinações sob as quais ele é gestado e nutrido, desnudando sua especificidade ontológica.

A especificidade da dinâmica religiosa

Como já se assinalou, Lukács retoma de Marx a compreensão da categoria ideologia pautada pela função que ela desempenha no ser social. Sem embargo, ele distende a análise marxiana, demonstrando que, conquanto as produções propriamente ideológicas sejam características das sociedades de classes, elas operam “enquanto veículo de conscientização e prévia-ideação da prática social dos homens” (VAISMAN, 2010, p. 51), em todo o complexo de experiências cotidianas que eles vivenciam, e não apenas na práxis diretamente implicada nos grandes conflitos que transpassam os pilares da sociedade.

A isso se alinha a enorme importância dispensada à vida cotidiana por Lukács — especialmente no que tange à ideologia. Ele identifica na vinculação tendencialmente imediata — menos mediada que em qualquer outra esfera da vida — entre teoria (como prévia-ideação da práxis) e prática o traço distintivo do cotidiano. Conforme o pensador húngaro, a vida cotidiana constitui “o âmbito em que todo homem forma de modo imediato as suas formas de existência pessoais, implementando-as na medida do possível” (2013, p. 449). Aí entra em cena a necessidade de todo homem embasar idealmente sua ação de modo eficientemente articulado com o complexo de sua subjetividade existente, isto é, com a totalidade de alienações responsáveis por e constitutivas de seu processo de individuação.

Na ontologia lukacsiana, o trabalho, enquanto complexo categorial que fundamenta o surgimento e o desenvolvimento do ser social, assume internamente duas dimensões processuais complementares e concretamente indissociáveis: uma objetiva, outra subjetiva. Em primeiro lugar, a (re)produção do ser social por meio da laboração implica necessariamente a categoria da *objetivação* [*Vergegenständlichkeit*]; em outras palavras, a ação criativa que, a partir da transformação do mundo existente, engendra coisas novas. É evidente que estas só podem se configurar a partir do já dado, mas tampouco poderiam surgir sem a intervenção consciente do ser social. Nesse quadro, o conjunto contínuo dessas objetivações empreendidas pelos

indivíduos afluem para a crescente socialização do mundo. Em contrapartida, o sujeito das objetivações exterioriza traços da sua própria subjetividade imprimindo-os em tudo aquilo que ele objetiva. Esse processo de alienação [*Entäusserung*] do sujeito não porta a princípio qualquer caráter negativo, sendo antes responsável, em seu encadeamento, por dar forma à *individuação* do homem.

Como assinala Ronaldo Vielmi Fortes:

De um lado, a atividade laborativa humana modifica o mundo natural produzindo suas próprias condições materiais de vida, de outro lado, por meio deste processo os homens formam e constituem a si mesmos, disciplinando suas emoções, julgando e modificando seus comportamentos etc. mediante a exteriorização de sua subjetividade. Nesse duplo aspecto da *realização* oriunda do trabalho se destaca a presença de duas categorias, que formam em seu conjunto a base da gênese e da dinâmica de desenvolvimento do ser social: objetivação [*Vergegenständlichung*] e alienação [*Entäusserung*]. Essas categorias são expressões de processos distintos existentes no interior da atividade laborativa, momentos diferenciados no interior de uma mesma unidade. (2011, p. 191)

Por meio da análise ontológica dos processos reais do ser social, Lukács (2013) demonstra que a alienação consiste em uma categoria essencial do ser social e que, em seu conjunto, conforma, em cada indivíduo, o intrincado processo por meio do qual a subjetividade vai paulatinamente sendo insculpida. Partes constitutivas do complexo categorial do trabalho, objetivação e alienação concorrem para a (auto)produção objetivo-subjetiva do homem.

Ademais, como dissemos, o indivíduo precisa fundamentar idealmente sua práxis cotidiana de maneira eficiente e, simultaneamente, de modo articulado com sua subjetividade previamente existente. De fato, as próprias resoluções tomadas pelo sujeito como prévia-ideação de sua práxis não partem necessariamente de ele considerar “incondicionalmente correta a objetivação que tem diante de si, mas de acordo com se e em que medida ela pode ser enquadrada organicamente naquele sistema de alienações que o referido homem construiu para si mesmo” (LUKÁCS, 2013, p. 449). Em outras palavras, a existência diária dos indivíduos se mostra ordinariamente atravessada por aquilo que podemos nomear como uma *acomodação ideológica tendencial*; a qual opera de modo a promover uma convergência imediata, sempre que possível, entre o modo já pré-estabelecido com que se vive a vida cotidiana — somatório do composto de objetivações-alienações levadas a cabo pelo indivíduo — e a reação às novas informações, demandas e interpelações colocadas para o sujeito pela realidade circundante.

Lukács afirma, inclusive, que:

na maioria dos casos de conflito, surge um deslocamento no âmbito da consciência, em que o homem, via de regra, considera como objetivamente existente aquilo que favorece o modo como ele conduz a sua vida, enquanto considera como objetivamente não existente aquilo que está em contradição com ela (2013, p. 449).

Do ponto de vista da imbricação das ideologias religiosas com o cotidiano, a problemática em tela é sobremaneira importante. Inquirido pela existência, o homem responde: forja-se o momento ideal em que a assunção de determinada posição teleológica incidirá sobre a condução da práxis subsequente — o momento basilar em que a ideologia opera. Porém, a forma com que esse processo se dá na vida cotidiana é condicionada pela imediaticidade com que nela teoria e prática se encontram concatenados. Nesse sentido, os critérios com que os indivíduos se posicionam frente às questões do cotidiano não se submetem, tendencialmente, a qualquer elaboração mais mediada dos dados disponíveis, da conjuntura específica ou das implicações ulteriores. No dia a dia da existência, os sujeitos se engajam quer queiram quer não, de forma mais ou menos consciente, em uma ontologia, mais especificamente, em uma *protoelaboração* teórica do que o mundo é, sem a qual não lhes seria possível viver. Porém, dada a tendência à acomodação ideológica de que falávamos, essa ontologia da vida cotidiana tende a se constituir não de maneira crítica ou imbuída de qualquer aspiração à verdade objetiva do mundo, mas, em larga medida, em função do favorecimento e da preservação do estágio de subjetivação estabelecido bem como do *modus operandi* com que o indivíduo já consoma sua própria existência.

Assim, a adesão a uma ou outra posição ideológica não depende, em absoluto, do quão sofisticada ela se mostra em sua estrutura significativa ou do quão exata ela se revela em sua correspondência com o ser objetivamente existente. Na verdade, o potencial de aderência de uma formulação ideológica decorre, peremptoriamente, da capacidade que ela possui de proporcionar subsídios funcionais para a práxis ordinária, abarcando um amplo espectro de fenômenos e fornecendo constelações de representações do ser que sustentem operacionalmente o universo da vida cotidiana dos homens em um determinado estágio histórico. Dessarte, o conteúdo das ideologias “é determinado pelas necessidades vitais (reais ou imaginárias) do homem singular” (LUKÁCS, 2013, pp. 536-7); e, como observa Lukács, cada homem, em sua vida cotidiana, busca garantir sua existência e proporcionar a si mesmo, na medida do possível, “o máximo de satisfação interior e harmonia consigo mesmo” (2013, p. 535).

Além disso, outra questão fulcral analisada pelo autor diz respeito à justaposição entre generalização, como tendência à universalidade, e ideologia. Segundo o filósofo húngaro, ao assumirem posição frente à vida cotidiana, os homens tendem a justificar de forma ideológica as suas ações — sejam as oriundas de seu pertencimento à determinada classe sejam aquelas motivadas pelos interesses mais atados ao plano íntimo, em seus diferentes graus e composições —, elevando-as ao plano da universalidade. Em outros termos, a conduta dos sujeitos, a princípio circunscrita, é apresentada, tanto teórica quanto praticamente, como corporificação de princípios genéricos, como realização de um *dever-ser* social, ocorrendo “a tendência de engendrar uma autojustificação no sentido de que o seu próprio modo de agir é a simples realização dessas normas gerais” (LUKÁCS, 2013, pp. 488-9).

De outra parte, essas generalizações ideológicas se tornam influentes na medida em que se encontram fundamentadas, necessariamente, em elementos comuns e concretos da práxis cotidiana dos homens. Com efeito,

é essa base das experiências cotidianas que primeiramente fundamenta a sua aplicação difundida e aprofundada visando uma possibilidade e necessidade social universal. [...] Por essa razão, não é tão difícil compreender a força de penetração social universal das generalizações que estão associadas com a práxis cotidiana das pessoas de modo mais ou menos imediato ou de modo próximo e compreensivelmente mediado (LUKÁCS, 2013, p. 537).

É sobretudo por sua potencial infiltração em todas as dimensões da vida cotidiana, pela capacidade de se impregnar organicamente nos pensamentos e nas ações dos sujeitos e subsidiá-los no enfrentamento dos conflitos postos pela realidade à sua volta, entranhando-se em sua existência ordinária, pela faculdade, enfim, de fornecer explicações funcionais para a experiência vivida, que a ideologia — e mais especificamente a *ideologia religiosa* — se mostra capaz de formar, deformar e transformar o mundo.

Lukács (2013), a partir da fundamentação que aqui já se expôs, apresenta uma caracterização detalhada, por meio da análise ontogenética, de cada um dos complexos mestres que compõem a superestrutura ideológica do ser social. Sob essa ótica, expõe circunstanciadamente a gênese, a função e a dinâmica das formas específicas de ideologia, passando pela política e pelo direito — mais diretamente implicadas na mecânica socioeconômica —; assim como pelas chamadas formas mais puras da ideologia, isto é, a filosofia e a arte, assim denominadas uma vez que: “não têm a intenção nem a capacidade de exercer qualquer tipo de impacto imediato e real

sobre a economia nem sobre as formações sociais a ela associadas” (2013, p. 538); ainda que sejam efetivamente indispensáveis à reprodução do ser social a partir de certo estágio de seu desenvolvimento.

A religião, porém, constitui, para o autor, uma categoria peculiar. Segundo Lukács, “a religião nunca foi nem é pura ideologia no exato sentido aqui pretendido, mas é simultaneamente e antes de tudo também um fator operante no plano imediato da práxis social real dos homens” (2013, p. 538). Nesse sentido, faz-se necessário apreender o caráter eminentemente prático-concreto das expressões religiosas, o que leva o filósofo húngaro a identificar na religião, em termos sócio-ontológicos, uma forma em que se interseccionam elementos da filosofia e da política — ou seja, *a religião conjuga um conjunto coordenado de formas ideal-discursivas com sistemas de práticas e prescrições ordenadas com vista à regulação social cotidiana*.

Outrossim, ainda que elaborações ideológicas puras possam tentar transpor suas formas estruturadas de ideias, de valores, de concepções etc. para a dimensão da práxis dos sujeitos, isso implica uma transferência de um campo a outro, quer dizer, as formas práticas têm de assumir uma dimensão política propriamente, abdicando de seu caráter de pura ideologia. A religião, por seu turno, apresenta como um traço típico justamente a constituição de aparatos capazes de mobilizar meios de organização social e recursos para o exercício do poder de maneira concreta (LUKÁCS, 2013, pp. 538-9).

Sob essa ótica, admite-se que, desde o processo de ancoragem imediata da práxis em formulações ideal-discursivas aprioristicamente constituídas, a significação de vivências e experiências subjetivas em termos de afetos, desejos e valores, passando pelas próprias práticas cotidianas mais naturalizadas e triviais, até as estruturas materiais erigidas e operacionalizadas na sociedade; todos podem portar, expressar, sintetizar, conformar e disseminar discursos e práticas ideológico-religiosas que incidirão sobre os homens enquanto representações e formas de consciência voltadas a subsidiar sua existência cotidiana.

É a partir dessa compreensão ampliada que devemos compreender a religião em sua especificidade, enquanto categoria da ideologia. Sob esse viés, a seguinte exposição de Terry Eagleton nos parece fértil, ainda que peque pela indistinção quanto ao que é próprio da categoria religião e não das ideologias em seu sentido amplo:

Estudar uma formação ideológica é, portanto, entre outras coisas, examinar o complexo conjunto de ligações ou mediações entre seus níveis mais e menos articulados. A religião organizada pode fornecer

um bom exemplo. Tal religião estende-se desde doutrinas metafísicas extremamente intrincadas a prescrições morais minuciosamente detalhadas que governam as rotinas da vida cotidiana. A religião é apenas uma forma de aplicar as questões mais fundamentais da existência humana a uma vida exclusivamente individual. Também contém doutrinas e rituais para racionalizar a discrepância entre as duas [...]. A religião consiste em uma hierarquia de discursos, alguns dos quais elaboradamente teóricos (escolasticismo), outros éticos e prescritivos, outros ainda exortativos e consolatórios (pregação, piedade popular); e a instituição da igreja assegura que cada um desses discursos se misture com os outros, para criar um *continuum* ininterrupto entre o teórico e o comportamental. (EAGLETON, 2019, p. 66)

Aqui, o autor nos oferece, de modo panorâmico, uma síntese aproximativa útil no que tange aos conteúdos genéricos da religião enquanto expressão relativamente particular da ideologia. Como se nota, o fenômeno religioso comporta tanto as “doutrinas metafísicas extremamente intrincadas” quanto as detalhadas prescrições, de caráter moral, que “governam as rotinas da vida cotidiana”. É interessante notar que o próprio Lukács, ao pontuar o equívoco hegeliano de considerar a religião uma forma ideológica pura, assinala que a origem do *quid pro quo* reside na redução do complexo total da religião justamente à sua dimensão estritamente teológica ou filosófica (2013, p. 539). Além disso, Eagleton sugere, de forma positiva, um entrelaçamento, na vivência religiosa, entre genericidade e individualidade humanas; o que Lukács desenvolverá não como mera percepção, mas como parte integrante de seu esforço de sistematização teórica da questão.

Sem olvidar as particularidades de pensadores marxistas tão díspares, o que nos importa aqui é simplesmente enfatizar a sua convergência no que tange à concepção lukacsiana acerca da religião não constituir uma forma ideológica pura, uma vez que se encontra imiscuída no cotidiano dos sujeitos, subsidiando sua existência ideal e, ênfase nisto, praticamente. No que toca à compreensão aqui adotada, Lukács é o mais significativo autor que parte da compreensão madura de Marx acerca da problemática e que considera a ideologia e a especificidade de suas diferentes formas — dentre estas, a religiosa — no bojo de todo um edifício teórico radicalmente marxiano e articuladamente desenvolvido.

De outra parte, se a apreensão apropriada da posição teórica exposta por Lukács acerca da religião não pode prescindir da importância atribuída pelo filósofo húngaro à vida cotidiana, ela também passa, necessariamente, por outra categoria central em sua ontologia do ser social: o *estranhamento* [*Entfremdung*]. Enquanto a alienação [*Entäusserung*] equivale à expressão/impressão de marcas subjetivas do

indivíduo em tudo aquilo que é por ele objetivado; o estranhamento [*Entfremdung*] consiste em um processo posterior, no qual “os resultados da atividade humana se voltam contra os próprios homens inibindo seu processo de desenvolvimento” (FORTES, 2011, p. 192). Todavia, é preciso ressaltar que os estranhamentos não são uma consequência inevitável da alienação, tampouco um elemento ontologicamente constitutivo do ser social — diferentemente do trabalho e do momento ideal que, por exemplo, o são. Na verdade, os estranhamentos constituem um fenômeno exclusivamente sócio-histórico, o qual assume formas específicas em cada momento em que emerge no curso do desenvolvimento diacrônico — não sendo, pois, algo ineliminável do *devoir homme do homme*.

De um ponto de vista abrangente, os estranhamentos radicam-se na contradição entre, de um lado, o aperfeiçoamento das capacidades do gênero humano e, de outro, o (sub)desenvolvimento da personalidade humana singular⁵, ao longo do transcurso histórico. Segundo Lukács:

o desenvolvimento das forças produtivas é necessariamente ao mesmo tempo o desenvolvimento das capacidades humanas. Contudo — e nesse ponto o problema do estranhamento vem concretamente à luz do dia —, o desenvolvimento das capacidades humanas não acarreta necessariamente um desenvolvimento da personalidade humana. Pelo contrário: justamente por meio do incremento das capacidades singulares ele pode deformar, rebaixar etc. a personalidade humana (2013, p. 581).

Em outras palavras, o desenvolvimento das forças produtivas como fruto do progresso histórico tende a fomentar a evolução das capacidades humanas (mais amplas que aquelas), ou seja, o potencial geral de conhecimento e transformação da realidade à disposição do ser humano genérico. Não obstante, o conjunto desses desenvolvimentos das capacidades humanas em geral não está concretamente acessível e atuante em cada indivíduo — enquanto exemplar do gênero — como subsídio para o incremento de sua própria personalidade individual. Mais do que isso, os próprios desenvolvimentos das forças produtivas e, conseqüentemente, das capacidades humanas engendra objetivamente determinadas relações, certas sociabilidades e formas ideológicas correspondentes que (auto)desumanizam os homens que as produzem e nelas se encontram situados.

⁵ Retomando a responsividade como traço fundamental do homem, entende-se a *personalidade humana*, a partir de Lukács, como um complexo dinâmico constituído fundamentalmente pelo conjunto de perguntas e respostas que, em sua interatividade ininterrupta, o sujeito põe para si, para o outro e para o mundo.

Assim, de um ponto de vista objetivo abrangente, estranhamento é a condição dos indivíduos que, dadas as conjunções sociais, se encontram privados do potencial da generidade humana alcançado naquele momento histórico. Isso se dá em razão de que, subjetivamente, os elementos constitutivos da dinâmica social em que esses sujeitos experienciam a sua existência e que são, portanto, por eles mesmos produzidos, aparecem a eles como *algo estranho*, que lhes é extrínseco, alheio, incognoscível, e que, todavia, os domina. Dito de outra forma, o conjunto de objetivações concretizadas pelos homens se autonomiza, coagulando-se em legalidades sócio-históricas que passam a determiná-los subjetivamente, restringindo seus processos de individuação a limites que se coadunam com as próprias dinâmicas da sociabilidade imperante. Naturalmente, as formas assumidas por essa dominação variam, como já se observou, diacronicamente, sendo determinadas pelo modo de produção e sua sociabilidade, bem como pela correspondente esfera espiritual. Sob essa ótica, todos os estranhamentos são fenômenos tanto socioeconomicamente fundados quanto ideologicamente constituídos. Sem embargo, há formas de estranhamento que surgem de maneira mais imediata no plano socioeconômico — como sói ocorrer com os estranhamentos típicos do capitalismo — assim como outras, cuja forma fenomênica mais imediata é ideológica — caso da religião, cujo vínculo com a produção material da sociedade é mais intrincadamente mediado.

Nesse ponto, parece-nos oportuno empreender um esforço por deslindar teoricamente de que modo os elementos: ideologia, estranhamento, reificação e cotidiano se conjugam na constelação categorial que Lukács extrai do movimento histórico objetivo do ser social. Como já foi dito, a vida cotidiana, dimensão importantíssima na reflexão de nosso autor, é caracterizada pela conexão imediata entre teoria e práxis, em que as formas ideológicas operam no âmbito do momento ideal que orienta a prática subsequente. Mais especificamente, a atuação da ideologia assume, nessa existência cotidiana, dois modos de funcionamento distintos, que, conquanto não configurem uma diferença ontológica, distinguem-se pelo efeito que produzem sobre os homens. Em primeiro plano, grande parte das formas ideais que se cristalizam no cotidiano opera de maneira puramente ideológica, ou seja, se constituem enquanto um *dever-ser*, que, ao direcionar e dar forma às decisões dos homens, oferece a estes os meios de resolução dos conflitos sociais em que se veem envolvidos. De outra parte, temos uma classe de representações que não se manifestam propriamente como um dever-se, mas como uma determinada concepção

do *ser*. Estas aparecem para as pessoas, ideologicamente, como o próprio ser, “como aquela realidade diante da qual somente reagindo adequadamente elas serão capazes de organizar a sua vida em conformidade com as próprias aspirações” (LUKÁCS, 2013, p. 688).

Esse último processo constitui o *tópos* dos estranhamentos que se coagulam na vida cotidiana e são mediados pelas reificações, uma vez que estas, “mesmo que possuam caráter ideológico, agem sobre as pessoas como se fossem modos de ser” (LUKÁCS, 2013, p. 688) — lembremo-nos, aqui, das observações de Marx em sua tese de doutorado, recuperadas por Lukács, acerca dos efeitos ideológicos bastante concretos de divindades como Moloque e Apolo na Antiguidade. Assim sendo, para compreender adequadamente esta categoria, devemos partir do fato de que toda reificação consiste, essencialmente, na obliteração do caráter processual dos fenômenos, isto é, na negação de que toda objetivação é resultado de um processo genético assim como no próprio escamoteamento dessa processualidade. Em razão disso é que, através da reificação, o produzido tem seu percurso genético apagado e pode assumir ideologicamente a posição de produtor — ao passo que o produtor tem seu papel invertido e aparece como produzido. A reificação é um momento ideológico na dinâmica do ser social, mas, obviamente, se encontra objetivamente ancorada na realidade concreta, como o próprio fetichismo da mercadoria, enquanto reificação característica do capitalismo, explícita. Assim, o fenômeno da reificação se dá, a partir da práxis cotidiana do homem, como uma resistência social e ideologicamente espontânea “contra a validade universal do devir, da práxis humana como base de todo conhecimento adequado, fundado na gênese, dos objetos e processos do ser social” (LUKÁCS, 2013, p. 551).

A gênese histórica desse processo remonta efetivamente à incapacidade do homem de (re)conhecer os diferentes fatores implicados em suas próprias ações — algo a que já nos reportamos. Primordialmente, os processos reificadores se encontravam ligados, sobretudo, a manifestações da natureza, dado o baixo nível de compreensão e domínio objetivos do homem em relação a essa, o que propiciou que variados tipos e exemplos de reificações nos tenham sido legados pela Antiguidade na forma dos mitos, sobretudo os etiológicos — cristalizações culturais do que o filósofo húngaro nomeia *mitologização da gênese*⁶.

⁶ Apesar de não podermos nos dedicar aqui à questão, não é difícil dimensionar a importância do papel desempenhado pelos mitos etiológicos, enquanto cristalizações reificadoras, na regulação social em

Mais tarde, o desenvolvimento das forças produtivas acarretou uma crescente socialização dos objetos produzidos pelo homem assim como da própria sociedade, cujas legalidades se complexificaram enormemente. Paralelamente ao recuo da barreira natural e à crescente socialização, foram os produtos da ação humana que passaram a ser mais e mais reificados e — por meio da reificação — estranhados; ensejando relações em que os homens não se reconhecem nas objetivações e nas legalidades sociais por eles mesmos produzidas e são por elas submetidos a uma vida que lhes priva da capacidade do gênero humano que eles próprios contribuem para desenvolver.

Em relação ao itinerário histórico das reificações, observa Lukács:

Essas mitificações originais dos próprios atos da humanidade em dons dos deuses, eventualmente mediados por heróis enviados por Deus, ainda sobrevivem na concepção atual em nível científico altamente desenvolvido, na medida em que as áreas da intelectualidade mais elevada não são concebidas como resultado da práxis humana, mas como valores “inatos”, “intuições” (matemática), “inspirações” (arte) etc. (2013, p. 551)

Incontestavelmente a forma mais acabada e desenvolvida da reificação só veio à tona na sociedade capitalista, por meio do fetichismo da mercadoria — forma matriz que irradia, na estrutura social que lhe é própria, as mais distintas expressões dos estranhamentos modernos e contemporâneos. A nós, contudo, importa compreender minimamente de que maneira as categorias estranhamento, reificação e cotidiano se conformam no horizonte da esfera religiosa, no complexo da ideologia. E embora a reificação só alcance sua máxima expressão na forma do fetichismo da mercadoria, categoria intrínseca à sociabilidade submetida à dinâmica do capital, ela já se faz presente, em épocas históricas muitíssimo anteriores, como “categoria mediadora do estranhamento” (LUKÁCS, 2013, p. 688).

Pode-se aqui recorrer ao que Lukács afirma acerca de objetos da esfera econômica, já que ele mesmo não restringe sua observação a esse âmbito:

no ser social, sobretudo no âmbito da economia, cada objeto é, por sua essência, um complexo processual; este, porém, muitas vezes se apresenta no mundo fenomênico como objeto estático de contornos

diferentes contextos da Antiguidade. Cf. Romero (2018, pp. 123-4): “A despeito de apresentar-se como algo situado *in illo tempore* — no tempo remoto e sacralizado da mitologia — o mito etiológico, ao apresentar a origem, a fundação de elementos da realidade presente, postula uma continuidade avessa ao desenrolar do tempo histórico. Ele simula uma tradição ininterrupta e sagrada com a qual dada comunidade religiosa pode se identificar, mas que, na verdade, se trata de um artifício ideológico. Assim, histórica e materialmente, essa representação constitui uma mistificação da realidade que é assimilada, pela coletividade que a compartilha, acima de tudo, como uma ‘verdade’.”

fixos; nesse caso, o fenômeno se torna fenômeno justamente pelo fato de fazer desaparecer para a imediatidade o processo ao qual ele deve sua existência como fenômeno (2013, p. 377).

Assim, tomar o fenômeno em sua imediatidade aparente, abdicando de sua processualidade essencial, é exatamente o percurso traçado pela apreensão reificadora da realidade. De outra parte, como já se considerou, os estranhamentos se constituem por meio da reificação; e, sendo esta uma categoria ideológica, sua função — ainda que a reificação a desempenhe de maneira específica — é, de modo geral, dirimir os conflitos sociais por meio da condução imediata da práxis social dos homens. Nesse sentido, o *locus* específico em que essa dinâmica se perfaz é, patentemente, o da existência ordinária e diária dos homens, espaço em que as conjunções situacionais se configuram e demandam dos sujeitos reações-respostas imediatamente disponíveis, por isso, ideologicamente predelineadas. Sob esse viés, a unidade entre teoria e prática típica do cotidiano é viabilizada pelo conjunto das variadas formas ideológicas que para ele ocorrem. A ideologia, como complexo de representações tanto do *ser* quanto do *dever-ser*, nas suas mais variadas formas e expressões, aporta e decanta, a partir das mais diversas fontes, nessa tessitura da existência, constituindo aquilo que Lukács define como *ontologia da vida cotidiana*.

Afirma o autor:

Os homens enredados em conflitos geralmente agem, antes, de modo espontâneo, motivados diretamente pelo que chamamos de a ontologia da vida cotidiana. Mas como surge esta? Indubitavelmente são decisivas nela as vivências primordialmente imediatas dos homens. O seu conteúdo e a sua forma, contudo, são influenciados em ampla medida pelas ideologias — não por último também pelas ideologias puras —, cujas objetivações confluem para essa área. (2013, p. 561)

Em outros termos, a ontologia do cotidiano emana, do ponto de vista subjetivo, do modo abrangente com que o indivíduo concebe e elabora o mundo circundante a partir daquilo que vivencia socialmente frente aos dados objetivos da realidade. Ao mesmo tempo, confluem, para a totalidade desse mosaico, tesselas muito díspares, que podem inclusive se originar em formas mais puras de ideologia — arte, filosofia etc. — ainda que simplificadas/vulgarizadas. Essa ontologia que por fim se cristaliza, isto é, esse discurso acerca do que é a realidade, de como ela funciona etc., encerra uma estrutura subjetiva de predisposições para o enfrentamento dos conflitos que afloram à existência — sempre se pautando, como já sinalizado, por uma acomodação ideológica tendencial entre o modo com que já se vive a vida cotidiana e a necessidade

de novas deliberações.

Obviamente, as religiosidades cumprem um papel decisivo nessa ontologia do cotidiano, a qual, também por isso, se encontra atravessada pelos estranhamentos. Nem poderia ser diferente, considerando-se que, segundo Lukács, os estranhamentos brotam diretamente das inter-relações que os sujeitos estabelecem com seu cotidiano; e que a “função social primária de toda religião é a de regular a vida cotidiana” (2013, p. 692).

Na verdade, segundo Lukács, o estranhamento religioso é o “arquetipo de todos os estranhamentos mediados precipuamente pela ideologia” (2013, p. 692). Desse modo, ainda que assuma diferentes configurações ao longo do processo histórico (culminando em suas formas mais desenvolvidas no capitalismo), do ponto de vista de sua dimensão ideológica — ou seja, na medida em que se traduzem por apreensões do mundo que atuam para tornar a práxis humana consciente e operativa, gerenciando os conflitos sociais por meio de representações em que as forças naturais e/ou sociais confrontam o homem como poderes transcendentais que o interpelam e/ou submetem —, todos os estranhamentos têm seu protótipo situado nos fenômenos religiosos mais primitivos do ser social, em que as primeiras formas míticas se configuraram como reificações ideais que apreendiam, a seu modo, os embates oriundos dos intercursos natureza-sociedade⁷.

Como já se pontuou, à medida que a produção material se complexifica com o avanço do decurso histórico, atinge-se um estágio em que a produção e a reprodução materiais da sociedade não podem mais funcionar sem a constituição progressiva das diferentes esferas que integram o complexo da ideologia, quer as mais diretamente ligadas à estrutura socioeconômica, como a política e o direito quer aquelas cuja interconexão se dá de maneira mais mediada, como a filosofia e a ciência. Cada forma ideológica atua na regulação e na ordenação da vida social de maneira específica e tem sua dinâmica e constituição peculiares determinadas, *ontogeneticamente*, pelas demandas sócio-históricas concretas a que visa corresponder. Naturalmente, os segmentos característicos em que operam bem como os recursos particulares de que lançam mão são próprios de cada uma dessas formas ideológicas e escapa às nossas possibilidades presentes examiná-los um a um. O que realmente nos importa pôr em

⁷ No entanto, as reificações típicas da magia nos estágios mais primitivos do ser social ainda não acarretam estranhamentos em função do, até então, baixo desenvolvimento da personalidade humana — o senso de coletividade ainda tende a prevalecer como potência preponderante nas existências individuais.

evidência é que, além dessas formas ideológicas maiores, que atuam de maneira tendencialmente universalizante e abstrativa para assegurar os interesses das classes dominantes, acompanhando também a constante complexificação do ser social, desenvolvem-se e se renovam constantemente também uma série de mecanismos e instrumentos variados destinados a moderar a vida imediata dos homens singulares também em suas decisões e conflitos do dia a dia.

Dessarte, outras formas de ideologia germinam de modo espontâneo, engendradas pela sociedade autonomamente: “desde os usos até a moral, correções complementares para impor, em conformidade com as suas necessidades, os interesses gerais de classe, inclusive intervindo profundamente na vida singular do cotidiano” (LUKÁCS, 2013, p. 693). Todavia, também essas formas suplementares não são suficientes no que se refere à regulação da vida cotidiana, uma vez que não atingem de maneira uniforme parte significativa das coletividades. Para que o fizessem, seria preciso um elevado nível cultural homogeneamente partilhado pela maioria dos homens singulares — o que, em função de distintos recortes sociais, efetivamente não ocorre. As formas superiores da ideologia (arte, ciência, filosofia), por sua vez, tampouco são bastantes, já que seus produtos “muito raramente conseguem imergir na vida cotidiana de modo suficientemente profundo para exercer sobre ela uma influência ao mesmo tempo ampla e decisiva” (LUKÁCS, 2013, p. 693). O que esse quadro revela é a insuficiência do sistema de formas ideológicas quanto à orientação do agir ordinário dos sujeitos, descortinando “grandes lacunas e fissuras justamente do ponto de vista da orientação dos homens singulares na cotidianidade” (LUKÁCS, 2013, p. 693).

O papel das religiosidades se desenvolve, pois, em consonância com o imperativo social de suprir tais lacunas e fissuras, de modo a consolidar um extenso e intenso complexo ideológico-pragmático que ampare, balize e direcione — mapa, orientação e bússola — o viver cotidiano dos homens. Por meio dessa subvenção à prática ordinária, cujas fendas e frestas ela preenche tanto subjetiva quanto objetivamente, a religiosidade, sobretudo quando atinge sua forma mais desenvolvida: a religião, exerce um domínio amplo e vigoroso sobre a existência diária dos indivíduos.

Ademais, Lukács assinala uma tendência inequívoca da religião — patente nos dias que correm. Trata-se de sua pretensa universalidade também no que diz respeito aos meios de influência a que recorre em sua atuação. Segundo o autor, “da tradição

até o direito, a moral, a política etc., não há nenhum campo ideológico socialmente influente que a religião não tenha tentado dominar” (2013, p. 654). Tal caracterização corresponde a uma tendencial fluidez, que assume contornos muito específicos em cada caso concreto, das fronteiras entre a religiosidade e as outras formas ideológicas com que ela convive. Naturalmente, isso não destitui as formas especificamente religiosas das idiossincrasias que ora tentamos delinear, mas torna deveras mais complexa a análise dos modos com que os fenômenos de cunho essencialmente religioso se interseccionam com outras expressões ideológicas em determinada formação social.

Quanto à sua constituição específica, a religião — forma tardia das religiosidades a surgir na totalidade do ser social — apresenta:

uma configuração complexa, extraordinariamente articulada e multiforme, para lançar uma ponte entre os mais particulares interesses singulares dos homens do cotidiano e as grandes necessidades ideais daquela dada sociedade na totalidade do seu ser-em-si. Contudo, não se trata, nesse caso, simplesmente de um sistema de fatores ideológicos que complementam uns aos outros; muito antes, essa ponte deve produzir ao mesmo tempo também uma conexão vitalmente funcional entre a vida particular dos homens singulares e as questões gerais da sociedade, e de tal modo que o homem singular em questão perceba as soluções que lhes são propostas para os problemas gerais como resposta às questões com que ele lida em sua existência particular como tarefas indispensáveis de sua conduta de vida específica (LUKÁCS, 2013, pp. 693-4).

A heterogeneidade intrínseca das formas religiosas: sua complexidade, polimorfia, ductibilidade e capacidade de articulação constituem justamente o que as habilita a conjugar o microscópico das questões com que os homens particulares têm de lidar em suas vivências cotidianas com o macroscópico das problemáticas que se arvoram ao nível geral da totalidade social. Pensemos no cristianismo contemporâneo à guisa de ilustração: não é difícil visualizar como os indivíduos que, atualmente, professam a fé de diferentes correntes cristãs encontram na religião desde as respostas para as questões existenciais mais elementares (qual a origem do mal, qual o sentido da vida etc.), passando pelo conforto mais que necessário para suportar as mazelas diárias que germinam das relações sociais capitalistas, até orientações precisas e pragmáticas sobre a normatização de sua libido e de suas condutas sexuais. Assim, a religiosidade/religião ao regular os atos mais triviais dos indivíduos também os dota de uma significação, em última instância, universal, conferindo sentido a suas existências particulares, então alçadas a um contexto maior e a uma dimensão

transcendente.

O filósofo húngaro assinala ainda a amplitude do domínio exercido pelas formas religiosas nessa condução social das vivências diárias dos homens singulares:

A vida social real das religiões consiste, portanto, nessa sua universalidade, que está direcionada para dominar a totalidade da vida de cada homem singular da população total, de alto a baixo, das questões mais elevadas relativas à visão de mundo até as mais singelas relações cotidianas. E essa universalidade se exprime em um sistema — potencialmente — universal de enunciados sobre a realidade (incluindo a transcendência, é claro) e passa a fornecer, desse modo, as coordenadas coerentes que dela resultam para toda a práxis de cada homem singular, inclusive os pensamentos e sentimentos que a determinam e acompanham. Toda religião comporta, portanto, todos os conteúdos que, numa sociedade normal, estão frequentemente presentes no sistema global da superestrutura, que costuma conter todas as ideologias. (LUKÁCS, 2013, p. 695)

De fato, pode-se identificar no excerto alguns dos traços característicos do próprio cristianismo que, ao se constituir historicamente, constitui a própria religião enquanto categoria do ser social. Destaca-se, pois, a assinalada extensão do poder religioso, que abarca a totalidade da vida, “de alto a baixo” efetivamente. Diríamos ainda — retomando elementos já entrevistados — que a universalidade do religioso, inaugurada efetivamente pela expansão dos cristãos na Antiguidade Tardia, manifesta-se como conjuntos coordenados de formas ideológico-discursivas relativamente estáveis, as quais sintetizam, expressam, *performatizam* e veiculam enunciados e representações parcialmente coerentes (uma vez que são sempre portadores de contradições imanentes) acerca da realidade de modo totalizante, isto é, que pretende englobar todas as dimensões da existência experienciadas pelos indivíduos (reais, afetivas ou imaginárias; coletivas em diferentes graus, particulares ou decididamente íntimas). Essas formas ideológico-discursivas articulam, prescrevem e regulam — fornecem as coordenadas a — toda a práxis efetiva dos sujeitos, não apenas em termos de ações material-objetivas, mas também de afetos, pensamentos, emoções e estados de ânimo que compõem o complexo de cada ação em sua processualidade efetiva. *A religião é uma cartografia tuteladora da existência.*

Por outro lado, do ponto de vista do conteúdo desses conjuntos de formas ideológico-discursivas e da práxis que eles determinam⁸, o fenômeno religioso radicaliza-se, inexoravelmente, na condição de estranhamento, haja vista sua essencial negação

⁸ Trata-se de uma distinção analítica: a própria práxis também possui uma dimensão ideológico-discursiva que implica uma retroalimentação.

da imanência do ser social (LUKÁCS, 2013). Seu discurso acerca da realidade sempre opera com base na aglutinação de apreensões reificadoras, que obliteram a dialeticidade concreta do real por meio do apelo à transcendência. Isso porque a religiosidade se alicerça na primazia do espírito em relação à matéria, no primado da subjetividade sobre a objetividade — ao revés da ontologia materialista marxiano-lukacsiana que se fundamenta na apreensão da unidade processual complexa do ser social com predomínio do momento objetivo.

Independentemente do quão variegadas possam ser as formas concretas específicas que as diferentes religiosidades assumem ao longo do tempo, sua natureza estranhada e estranhadora permanece, pois constitui um dos traços essenciais do fenômeno do ponto de vista ontogenético. Assim sendo, os homens singulares, em sua vida cotidiana, sofrem a determinação das pressões, dos direcionamentos e dos limites postos socialmente pela religiosidade, tensionando a processualidade de suas experiências frente à ação reificadora do estranhamento religioso. Como já pontuamos, a eficácia da reificação — e do estranhamento que ela medeia —, disseminada e consolidada socialmente, reside no fato de que ela: “não obstante a sua constituição que, na realidade, é puramente ideológica — passa a influir sobre os homens da vida cotidiana como uma realidade e até como a realidade.” (LUKÁCS, 2013, p. 682)

Considerações finais

Buscamos, neste breve estudo, apresentar ao leitor o que nos parece ser a fundamentação teórica mais acertada, frutífera e decisiva para a compreensão do fenômeno religioso. Essa abordagem se assenta na teoria social marxiana e se mostra, portanto, avessa às tendências predominantes nos estudos acerca das religiosidades até os dias atuais; mormente, aquelas que dizem respeito a se tomar a crença em deus(es) como variável independente e, assim, se furtar a fazer as perguntas mais medulares a respeito da problemática religiosa, isto é, por que, seja no passado mais primitivo seja no presente mais tecnocientificista, os homens creem? Quais são os fatores determinantes que levam mesmo sociedades tão díspares entre si a prostrar-se tão decididamente frente aos deuses que quase espontaneamente elas mesmas fabricam para si?

Observe-se, porém, que a perspectiva aqui adotada também se resguarda de uma outra tentação a que, o mais das vezes, se entregam, desavisadamente, os especialistas no tema: o ímpeto de ver na religião uma condição ontológica do homem.

A ideia de que a própria religiosidade seria um dos fatores imanentes do ser homem habita uma extensa produção bibliográfica, nas mais variadas áreas e disciplinas. Marx e Lukács não caem nessa tentação. Façamos o mesmo. A religião é um produto tardio do ser social, profundamente atrelada ao desenvolvimento e à complexificação das contradições postas pelas sociedades de classe. E mesmo outras formas de religiosidade, inclusive as que precedem historicamente a religião, ainda que não desapareçam com ela, não são um atributo universal do homem, mas hipóstases das relações incontornáveis de intercâmbio dele com a natureza, ou dos próprios homens entre si, que, uma vez reificadas, aparecem como essas potências alheias, estrangeiras, incompreensíveis e opressoras.

Propusemo-nos a pensar a religião enquanto forma específica do complexo das ideologias; sem embargo, também esse caminho é acidentado. Os marxismos e os marxistas, em sua ampla maioria, dedicaram-se pouco à temática da religião e, quando o fizeram, em geral, erraram. Um dos principais equívocos que cometeram — para além dos reducionismos e simplificações de todas as ordens — reside no trato gnosiológico dispensado à categoria ideologia, insistindo em encará-la como sinônimo de falsa consciência, reflexo distorcido da realidade, ilusão socialmente necessária ou manipulação discursiva da realidade objetiva. Todavia, esforçamo-nos por exorcizar nossa leitura também desses equívocos, valendo-nos da obra tardia de György Lukács, especialmente seu *Para uma ontologia do ser social*, em que propõe uma recuperação e um posterior desdobramento da versão mais sofisticada e madura da compreensão marxiana acerca do complexo ideológico; a qual, como se viu, concebe a ideologia como forma de elaboração ideal da realidade que torna a práxis social humana consciente e operacional.

O caminho que assim se descortina manifesta um potencial único para que compreendamos igualmente o porquê o avanço acachapante da cientificidade, da tecnologia e do capitalismo nos dias atuais não esvaziou igrejas, terreiros, mesquitas, mosteiros, sinagogas e templos de todos os tipos mundo afora. Também não tirou das pessoas a necessidade de projetar idealmente uma comunidade de justiça e igualdade num céu transcendente como resposta a uma realidade concreta que mais parece o inferno na Terra. Marx e Engels desenvolveram as bases filosóficas e analíticas que nos permitem, com a contribuição de pensadores seminais como Lukács, captar o movimento real da religião enquanto categoria ideológica específica e sócio-historicamente constituída. Isso significa que não é possível compreender a crença

religiosa sem apreender, em sua imanência, o contradizer-se a si mesmo dos homens que creem religiosamente; assim como se faz necessário considerar a ação recíproca das diferentes esferas constituídas pela dinâmica própria do ser social — sobre e a partir da religião — para vislumbrar, sem se olvidar da prioridade ontológica da produção e da reprodução da vida, a especificidade da ideologia religiosa, seu surgimento, sua diferenciação, suas condições de efetividade e de superação.

Referências bibliográficas

- BRANDÃO, J. L. **Em nome da (in)diferença: O mito grego e os apologistas cristãos do segundo século**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2014.
- CARDOSO, C. F. “História das religiões”. In: _____. **Um historiador fala de teoria e metodologia: ensaios**. Bauru, SP: Edusc, 2005.
- CHASIN, J. **Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2009.
- EAGLETON, T. **Ideologia: uma introdução**. Trad. Silvana Vieira e Luís C. Borges. São Paulo: Boitempo, 2019.
- FEUCHTWANG, S. “La investigación de la religión”. In: BLOCH, M. (Org.). **Análisis marxistas y antropología social**. Barcelona: Ed. Anagrama, 1977, pp. 79-102.
- FORTES, Ronaldo Vielmi. **As novas vias da ontologia em György Lukács: as bases ontológicas do conhecimento**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.
- LUKÁCS, G. “As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem”. In: _____. **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Org., apres. e trad. de Carlos N. Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009, pp. 225-45.
- LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social v. 2**. Trad. Nélio Schneider, Ivo Tonet e Ronaldo V. Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, K. **Contribuição à crítica da economia política**. Trad. e introdução de Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. Supervisão ed. Leandro Konder. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano C. Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- ROMERO, S. L. G. G. Píndaro e o mito na Olímpica I: apontamentos sob a perspectiva do materialismo histórico. **Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos**, n. 12, pp. 108-28, 2018.
- TERTULIAN, N. Sobre o método ontológico-genético em Filosofia. **Perspectiva**, Florianópolis, v. 27, n. 2, pp. 375-408, jul./dez. 2009
- VAISMAN, E. A ideologia e sua determinação ontológica. **Verinotio**, n. 12, ano VI, pp. 40-64, out./2010.

Como citar:

GUSMÃO, Sérgio. A função da ideologia e a dinâmica das religiosidades a partir da ontologia de György Lukács. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 2, pp. 394-430; jul.-dez., 2024.