

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
FACULDADE DE SERVIÇO SOCIAL - FSSO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL - PPGSS

UELBER BARBOSA SILVA

**A IDEOLOGIA NA ONTOLOGIA DE LUKÁCS: UMA APROXIMAÇÃO
INTRODUTÓRIA.**

Maceió

2022

UELBER BARBOSA SILVA

**A IDEOLOGIA NA ONTOLOGIA DE LUKÁCS: UMA APROXIMAÇÃO
INTRODUTÓRIA.**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Serviço Social (PPGSS) da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), como requisito final para a obtenção do título de Doutor em Serviço Social.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Afrânio Lessa Filho.

Maceió

2022

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico
Bibliotecária: Taciana Sousa dos Santos – CRB-4 – 2062

S586i Silva, Uelber Barbosa.
A ideologia na ontologia de Lukács: uma aproximação introdutória /
Uelber Barbosa Silva. – 2022.
138 f.

Orientador: Sérgio Afrânio Lessa Filho.
Tese (Doutorado em Serviço Social) – Universidade Federal de
Alagoas. Faculdade de Serviço Social. Programa de Pós-Graduação em
Serviço Social. Maceió, 2022.

Bibliografia: f. 137-138.

1. Ideologia. 2. Ontologia de Georg Lukács. 3. Luta de classes. I. Título.

CDU: 36: 316

Folha de Aprovação

UELBER BARBOSA SILVA

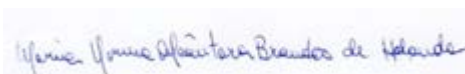
A IDEOLOGIA NA ONTOLOGIA DE LUKÁCS: UMA APROXIMAÇÃO INTRODUTÓRIA.

Membros da Comissão Julgadora de Defesa da Tese de Doutorado de UELBER BARBOSA SILVA, intitulada “A IDEOLOGIA NA ONTOLOGIA DE LUKÁCS: UMA APROXIMAÇÃO INTRODUTÓRIA” submetida ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas em 26 de abril de 2022, às 14 horas.



Prof. Dr. Sérgio Afrânio Lessa Filho. – UFAL - (Orientador)

Banca Examinadora:



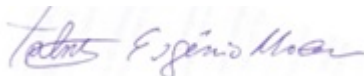
Profa. Dra. Maria Norma Alcântara B. de Holanda - UFAL - (Examinadora interna)



Profa. Dra. Edlene Pimentel Santos - UFAL - (Examinadora interna)



Prof. Dr. José Deribaldo Gomes dos Santos – UECE – (Examinador externo)



Prof. Dr. Talvanes Eugênio Maceno – UFAL Arapiraca – (Examinador externo)

*Às trabalhadoras (es) subjugadas, violentadas,
encarceradas e assassinadas pelo capital,
através da burguesia e seus lacaios!*

AGRADECIMENTOS

Chegar até aqui não foi nada fácil. Em primeiro lugar, por causa da tática racista do Estado capitalista brasileiro, com sua dinâmica de prisão e assassinato como modelo de controle social dos trabalhadores, sobretudo, os mais pobres e pretos. Toda brutalidade das torturas e da violência homicida, que aterroriza a juventude oriunda da classe trabalhadora não é isolada, casual ou acidental. Por todo esse processo, é bizarro e cruel o fato de eu me sentir um privilegiado, por estar vivo após 30 anos de vida.

Em segundo lugar, a vida acadêmica não é uma jornada saudável. As necessidades oriundas de uma vida alienada reverberam de maneira profunda no comportamento acadêmico, que tem se tornado cada vez mais produtivista e imediatista, por este caminho sem volta a universidade se tornou uma fábrica de pequenos burgueses. Além disso, a falta de condições adequadas para pesquisa, sobretudo, na área das ciências humanas e sociais; o valor insuficiente das bolsas; as pressões e humilhações, muitas vezes oriundas de disputas de ego – de uma competitividade acadêmica pseudocientífica pequeno-burguesa –, que criam um rastro visível de adoecimento e, inclusive, exibindo taxas significativas de suicídio, torna ainda pior essa jornada.

Com o pesar de todo o caos provocado pelo capital em crise estrutural e pelas mais de seis milhões de mortes por Covid-19, encaro tal jornada como motivo para agradecer. Por todo conhecimento adquirido no processo. Certamente estou saindo dele como outra pessoa. A minha vida cotidiana se alterou significativamente por essa nova forma de ver e sentir o mundo. Sinto-me grato e ao mesmo tempo com o dever de seguir em frente. Reconheço que a luta ideológica do proletariado requer um estudo muito mais profundo, que talvez eu não esteja preparado para dar conta da pequena parte que meus estudos possa significar, mas estou comprometido a continuar buscando tornar consciência o grande dilema da nossa época.

A dor e a insegurança do processo talvez sejam frutos das transformações, das negações, inclusive de si, das justificativas que elaboramos ou que aceitamos para nos manter motivados a fazer o que é preciso ser feito. Todavia, no meu caso, as lições e o aprendizado se tornaram maiores e me tomaram profundamente, sobretudo, na reta final da defesa desta tese.

Em 2017, ao retornar ao PPGSS, como aluno da primeira turma do doutorado, me sentir o mais inteligente da minha quebrada. Talvez esse sentimento de arrogância intelectual tenha nascido pelas rasteiras que tomei depois do mestrado, não ter passado em um concurso público era um peso grande. Ter passado no doutorado foi uma resposta positiva para mim, mas eu não soube tirar, inicialmente, as lições corretas. Uma das lições mais legais que tive no processo, foram as várias quedas que me permitiram perceber que o caminho para se formar como um verdadeiro intelectual marxiano é muito mais longo e requer muito mais dedicação do que imaginei. Persistirei nesta direção!

Neste sentido, agradeço aos professores e colegas da UFAL, do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social - PPGSS. Com alguns desses indivíduos eu aprendi teoria acadêmica, teoria social e a saber me portar diante de algumas situações. Gilmaísa foi a primeira pessoa que me acolheu, desde o mestrado, tornou-se como uma mãe, uma grande amiga. Ivo Tonet, Sérgio Lessa e Cristina Paniago nos acolheu fora dos muros da UFAL, com um tipo de suporte baseado em laços difíceis de serem estabelecidos. Edlene, Norma, Reivan, Mariana, Arthur e Gianna, além dos meus companheiros e companheiras de turma, alguns desde o mestrado, obrigado por todo apoio, papos e pelo aprendizado que tive em nossa relação. Por fim, agradeço de forma especial aos trabalhadores e trabalhadoras da UFAL, sobretudo, às companheiras do PPGSS, Quitéria e Lívia, por toda colaboração.

Agradeço à CAPES, por ter concedido o financiamento que, mesmo insuficiente, permitiu que a pesquisa fosse desenvolvida.

Às companheiras e companheiros do Instituto Lukács e do Coletivo Veredas. O convívio com vocês me fez crescer intelectual e moralmente, através de valores revolucionários, emancipatórios. Viva a revolução comunista!

A todas as amigas e amigos que fiz em Alagoas, na vida acadêmica, na política revolucionária, nas rodas de violão e de capoeira e no futebol, nas ricas e indispensáveis discussões, a vivência política, cultural e esportiva me mantiveram firme ao longo dessa trajetória.

Mariana, Jimena, Nico, Marcella, Thayná, Lipe, Karol, Susana, Helena, Fernanda, Atahualpa, Ana, Talvanes, Gorete, Gladson, Islânia, Fernando, Aline, Mayra, Mônica, Tatiana, Mari do Beijú, Camila Dreadmaker, Vini, Baruch, Janaína, Fred, Renata, Iole, Nil,

mestre Zé Ferreira, Contramestra Pequena, Índio, Maciel e toda equipe Muzenza Alagoas, Alemão e toda equipe Capoeira Brasil Alagoas, jamais esquecerei o carinho e a motivação que recebi de vocês.

Aos meus amigos baianos Guto e Fábio pela amizade e contribuições que deram para a finalização desta tese e por toda troca ao longo do processo.

Aos outros amigos baianos Júnior, Alexandre, Bruno, Monique, Nau, Thaís Gaivota, Roni, Marcos Marinho, Gil, Dieguinho, Rao, Vx, Pablo, Diegão, Netinho, Tinho, Thigaz, Humberto Jr., mestre Betão e toda a comunidade do Quilombo Urbano Beco Cultural de Vó Dola, mestre Bolinho, mestre Xalatão, mestre Itapoan, mestre Lucas, mestre Josélito da Bahia (*em memória*) obrigado por toda solidariedade e companheirismo trocado. Não poderia esquecer de dona Aestéria (*em memória*), São Pedro, irmã Araci e pró Leni (*em memória*), pelas boas coisas que aprendi com vocês na minha infância e juventude na Ilha Amarela, Salvador-BA.

Ao meu mestre de capoeira e amigo, Lázaro Dendê, pela amizade e companheirismo. A todas e todos que integram o CETA Capoeira Escola, especialmente aos professores Biscoiteiro, Tucano e Cascão, às instrutoras Karina e Ousada, às graduadas Bentivi e Rubi, ao graduado Koala e demais. Agradeço especialmente a meu parceiro Pedro Bó. A capoeira me ensinou a cair, levantar no rolê e seguir em frente. Ela é uma arma poderosa para a vida!

No meio do caminho, para não surtar, produzir e lancei um single (Fashion Week de Máscaras) e um EP (EP' demia de Capitalismo). O rap foi uma válvula de escape, uma terapia de autoconhecimento. Várias feridas foram curadas! Agradeço aos envolvidos, tanto nas produções oficiais quanto nas reflexões mensais dos meus minutos de rap.

Aos companheiros do Baba Baneb Entre Amigos e do baba Galo da Madrugada, o futebol sempre foi uma válvula de escape para várias *bad's*. “Receba”!

Agradeço a todos e todas que aturaram os meus dramas, que ouviram as minhas composições e as longas elucubrações teóricas (risos): Pedro, Ed Goma, Dani, Gleiton, Cleber, Nem, Lukas, Matheus, Lau Tattoo, Alex, Naira, Meg, Renato, Susana, Ivan, Lari, Roni, Gil, Luísa, Neuzinha, Pina, Gildásio, Cida, Marcos, Herberson, Beta, Ademar, Medeiros, Netinho, Sheiva, Adriano, Ana, Raul, Márcio, Núbia, Mayara, Renk, Nequinha, Ita, Maridalva, Jéssica, Malêzinha, Maria Rita, Théo, Nego Jhon.

À minha mãe, Valdelice, por todo sofrimento que passou para me fazer chegar até aqui. Por todas alegrias que estamos compartilhando! Que venham mais. Eu te amo, mamis poderosa!

À minha companheira amada, pelo carinho e por ter segurado a barra para que eu pudesse enfrentar esse processo com maior tranquilidade. Sem Dayane, minha Maria Bonita, eu não teria conseguido. Sua força me impulsiona e me enche de segurança. Espero que eu esteja retribuindo de alguma forma, mesmo com toda minha alienação, inclusive com todas as consequência do machismo que nos atravessa. Eu amo você! Vamos juntos até o fim.

A meu pai, João, por quem eu tenho um grande carinho, apesar de toda distância, e a meu tio Vadinho. Aos meus sogros, Detão e Sandra. Às minhas cunhadas Paloma e Cristina e aos meus amigos Léo, Loro, João e Luana. Agradeço de coração à toda minha família, em nome da minha tia-avó Sizinia e seus filhos, da minha tia Vanda com seu companheiro e filhos, e minha tia Conceição; Por fim, agradeço à família da minha companheira, em nome dos seus avós: Délo, Júlia e Carmelita. Amo vocês!

- (*em memória*) - Zeca, Zé e Maria.

- (*em memória*) - Essa etapa cumprida certamente encheria de orgulho os meus avós Sinane (Ana) e Paulo Mago, Nita (Maria) e Felipe Silva, meus tios Brocoió, Dau, Dole, Valdete, Jadú, Cadú, Lindú e Carminha.

Agradeço imensamente aos professores que aceitaram compor a banca examinadora: Gianna, Gorete, Edlene, Norma, Talvanes e Deribaldo. Gratidão pelo carinho, pelas ótimas dicas e pelas correções que certamente agregaram ao meu entendimento e à exposição da pesquisa.

Obrigado Sergio Lessa, por sua dedicação na luta teórica do proletariado, pelos conselhos e ensinamentos, o suporte material e os puxões de orelha. Pelos porres e comilanças. Não tenho como retribuir o impulso que me deu na busca pelo conhecimento.

Agradeço, especialmente, à Ivo Tonet e Gilmaísa pelas conversas em tardes e noites maravilhosas; à Cristina pelos fins de semana recheados de atividades culturais e gastronômicas (que saudade); à Lázaro Dendê, pelo suporte material, ao ceder a Biblioteca do CETA Capoeira Escola, a Sala de Leituras Arquimedes Gonçalves Santos, onde eu concluir a

pesquisa e a exposição. À Detão e Sandra, por terem me aturado e me dado suporte para vencer essa etapa. Vocês são pessoas especiais.

Enfim, agradeço a você que está lendo e a todas as pessoas que, de alguma maneira, estiveram ao meu lado ao longo desse processo e contribuíram de alguma maneira para o meu desenvolvimento material e intelectual.

Salve, gratidão e progresso na luta contra o capital!

Precisamente porque o marxismo pode ser capaz de reconhecer, também em sua generalidade, a essência formadora, por princípio, de um movimento, mas, simultaneamente, a partir de uma diferente visão, a peculiaridade de um único processo, pode ele adequadamente apreender e concretamente promover o tornar-se consciente de tais processos. O marxismo stalinisticamente petrificado tem de fracassar em todas tais tarefas. Quando o marxismo, no curso da presente crise da manipulação, em paralelo com as tentativas de desvelar reais saídas para o social e para o ser humano singular, realmente se encontrar, pode essa sua propensão tornar-se realidade (LUKÁCS, 2018, p. 730).

Lukács, *Para a ontologia do ser social*.

RESUMO

Esta tese tem o propósito de analisar o complexo social da ideologia. A tese é produto de uma investigação imanente, em fase inicial, dos *Prolegômenos para a ontologia do ser social* e de *Para a ontologia do ser social*, principalmente o capítulo *O ideal e a ideologia*, de Georg Lukács. Dessa forma, o interesse desta pesquisa esteve situado em capturar, na exposição de Lukács, a gênese e a função social da ideologia e o lugar ocupado por ela no interior da totalidade do ser social. A defesa empreendida nesta exposição é que, para o autor da *Ontologia*, o que define a ideologia é a sua dupla função social, que pode ser corretamente apreendida apenas em sua determinação histórico-concreta. Partiu-se do pressuposto de que, para Lukács, a ideologia é um complexo categorial universal do ser social, que atua como aquela forma de elaboração intelectual da realidade, a qual serve para fazer consciente e capaz de ação a práxis social dos seres humanos, ao tempo que ela é, também, a mediação das lutas sociais que caracterizam as sociedades de classe.

Palavra-chave: Ideologia. Ontologia. Luta de classes.

ABSTRACT

This thesis aims to analyze the social complex of ideology. The thesis is the product of an immanent investigation, in an initial phase, of the *Prolegomena to the ontology of the social being* and of *To for the ontology of the social being*, mainly the chapter *The ideal and ideology*, by Georg Lukács. Thus, the interest of this research was situated in capturing, in Lukács' exposition, the genesis and social function of ideology and the place occupied by it within the totality of social being. The defense undertaken in this exposition is that, for the author of *Ontology*, what defines ideology is its social function, which can be correctly apprehended only in its historical-concrete determination. It started from the assumption that, for Lukács, ideology is an universal categorical complex of the social being, which acts as that form of intellectual elaboration of reality, and that make the social praxis of human beings conscious and capable of action, while it is also the mediation of the social struggles that characterize class societies

Keyword: Ideology. Ontology. Class struggle.

RESUMEN

Esta tesis tiene como objetivo analizar el complejo social de la ideología. La tesis es producto de una indagación inmanente, en una fase inicial, de los Prolegómenos a la ontología del ser social y de A la ontología del ser social, principalmente el capítulo El ideal y la ideología, de Georg Lukács. Así, el interés de esta investigación estuvo situado en captar, en el planteamiento de Lukács, la génesis y función social de la ideología y el lugar que ocupa dentro de la totalidad del ser social. La defensa que se hace en esta exposición es que, para el autor de la Ontología, lo que define a la ideología es su doble función social, que sólo puede aprehenderse correctamente en su determinación histórico-concreta. Partía del supuesto de que, para Lukács, la ideología es un complejo categórico universal del ser social, que actúa como esa forma de elaboración intelectual de la realidad, que sirve para hacer consciente y capaz de acción la praxis social de los seres humanos, al tiempo que es también la mediación de las luchas sociales que caracterizan a las sociedades de clases.

Palabra clave: Ideología. Ontología. Lucha de clases.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	14
2. LUKÁCS E A ONTOLOGIA DE MARX	22
2.1 A ONTOLOGIA E A PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO	22
2.2 MARX E O TRABALHO	32
2.3 LUKÁCS E A ONTOLOGIA DE MARX	35
3. O TRABALHO COMO FUNDAMENTO DO SER SOCIAL	45
3.1 TRABALHO, TELEOLOGIA E A PRODUÇÃO INCESSANTE DO NOVO	49
3.2 A LINGUAGEM	63
4. A IDEOLOGIA E AS GENERALIZAÇÕES MAIS ELEVADAS	80
4.1 IDEOLOGIA AMPLA	80
4.2 AS ESFERAS IDEOLÓGICAS ESTRITAS	93
4.2.1 <i>O Direito</i>	94
4.2.2 <i>A política</i>	102
4.3 AS ESPÉCIES MAIS ELEVADAS DE GENERALIZAÇÕES	114
4.3.1 <i>A religião</i>	117
4.3.2 <i>A filosofia e a arte como esferas puras da ideologia</i>	119
CONSIDERAÇÕES FINAIS	131
REFERÊNCIAS	137

1. INTRODUÇÃO

A ideologia é o tema da presente tese. Optou-se por apanhar esta categoria através da exposição realizada por Georg Lukács, em *Prolegômenos para a ontologia do ser social* e *Para a ontologia do ser social*, sobretudo no capítulo intitulado *O ideal e a ideologia*¹. Tal tipo de abordagem trouxe, entretanto, a debilidade de ser um tratamento introdutório. Por outro lado, contou-se com a vantagem de adentrar no universo categorial lukacsiano e desfazer (ou pelo menos tentar) alguns maus entendidos a respeito do tratamento dado por Lukács à questão. Outra vantagem foi poder trabalhar com mais detalhe as citações do autor.

A pesquisa foi direcionada pela seguinte questão: Para Lukács, qual a gênese e função social da ideologia e onde ela se situa na totalidade do ser social? A resposta para a questão levantada requisitou uma investigação imanente da *Ontologia do ser social*, cujo resultado será esboçado nesta tese. Dessa forma, o interesse desta pesquisa esteve situado em capturar, na exposição de Lukács, a gênese e a função social da ideologia e o lugar ocupado por ela no interior da totalidade do ser social.

A defesa empreendida nesta exposição é que, para o autor da *Ontologia*, o que define a ideologia é a sua função social, que pode ser corretamente apreendida apenas em sua determinação histórico-concreta; isto é, para Lukács, a ideologia é um complexo categorial universal do ser social, que atua como aquela forma de elaboração intelectual da realidade, a qual serve para organizar a vida cotidiana do ser social ao tempo que ela é, também, a mediação dos conflitos sociais, incluindo aqueles que caracterizam as sociedades de classe.

¹ Para a *ontologia do ser social* e os *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*, bem como as *Notas para uma ética* foram os manuscritos deixados por Lukács, após sua morte, no dia 4 junho de 1971, em Budapeste, na Hungria. Segundo Lessa (2018), as primeiras publicações da *Ontologia* foram realizadas na Itália, em “1976 (*Volume I*) e 1981 (*Volume II*)”. Apenas entre 1984 e 1986, Frank Benseler, “amigo de Lukács e seu editor por muitos anos”, publicou a obra em língua alemã “pela *Luchterhand Verlag* como os volumes 13 e 14 das *Obras de Lukács (Georg Lukács Werke)*”. Alguns anos mais tarde, “em 1990, saiu na Itália a tradução por Scarponi dos *Prolegômenos*”. E, por fim, as “Notas para uma ética conhecem, até o momento, apenas duas edições: a da Hungria (*Akadémiai Kiadó, Budapest, 1994*) e a do Brasil (*Instituto Lukács, 2015*)” (LESSA, 2018, p. 9). A edição da *Ontologia* utilizada para esta pesquisa, foi traduzida pelo professor Sérgio Lessa e publicada pelo Coletivo Veredas. A obra foi editada em dois volumes, correspondendo aos números 13 e 14 da *Werke*, e contou com um *Aparato Crítico*, como um livro à parte, contendo a *Nota da Tradução*, o *Índice Onomástico*, um *Índice de Assuntos* e o *Posfácio*, de Frank Benseler, à edição alemã.

A escolha do tema desta tese, a ideologia, deveu-se ao interesse sobre a temática do racismo. Na pesquisa realizada para obtenção do título de mestre em Serviço Social, finalizada em 2011, constatou-se que o racismo parece ser uma manifestação da ideologia. Neste sentido, pareceu necessário uma investigação sobre o complexo ideológico. Estudar a obra de Lukács se apresentou como positivo por, pelo menos, duas questões: a) sua defesa da ontologia de Marx frente aos métodos lógico-gnosiológicos, comuns às formulações metafísicas, idealistas, positivistas e irracionistas, sobretudo aqueles fundados pela burguesia reacionária – muitos destes utilizados na abordagem da questão racial –, por meio da qual ele expôs o ser social, evidenciando suas categorias decisivas e o seu fundamento, bem como os complexos universais do ser, cuja a ideologia é um deles; b) o segundo é que em sua trajetória intelectual ele fez uma pesquisa sobre o irracionismo, exposto em *A destruição da razão*², e que fornece várias pistas interessantes sobre a teoria das raças e o racismo.

Considera-se, neste sentido, que a pesquisa que resultou nesta tese pode contribuir para o entendimento sobre o racismo e suas consequências para a classe trabalhadora; e que ela pode contribuir para o entendimento sobre o Serviço Social, tanto como uma profissão inserida na dinâmica da divisão de trabalho no capitalismo, quanto como área do saber que produz conhecimento acerca das relações sociais. Além do mais, entender a gênese, função social e lugar do complexo ideológico no interior da totalidade do ser social é indispensável para a apreensão das relações sociais atuais.

O objetivo desta tese, portanto, é reconstituir intelectualmente o complexo ideológico, para expor sua gênese, função social e lugar ocupado por ele no interior da totalidade do ser social, por meio da análise imanente de texto, e, ao mesmo tempo, fortalecer o plano ontológico na luta teórica contra a ideologia burguesa. Isso porque, e o próprio Lukács reconhece, nenhuma filosofia é neutra. Neste sentido, essa pesquisa se coloca na trincheira de classe do proletariado, na busca pela verdade científica e sua vinculação com a luta ideológica travada contra a burguesia no curso das lutas de classe.

Partiu-se do pressuposto que a ontologia materialista histórico-dialética de Marx, tal qual exposto por Lukács, reúne as técnicas e procedimentos metodológicos necessários à apreensão e ao tornar consciente da ideologia. Um dos argumentos para essa escolha metodológica reside no fato de que a ontologia marxiana reconhece por

² (LUKÁCS, 2020).

princípio a existência de uma realidade objetiva. Uma realidade que se apresenta ao ser social como uma necessidade, fora de sua consciência e que o obriga, para sua sobrevivência, a dominar suas leis imanentes e demais processos.

Além disso, como poderá ser observado, a ontologia marxiana expõe o ser social como construtor de sua própria história. Para Marx, segundo Lukács, o ser social é um complexo de complexos fundado pelo trabalho, na interação entre a teleologia e a causalidade. A ideologia, como complexo do ser social, interage com outros complexos sociais e com a totalidade do ser social no processo de desenvolvimento histórico-objetivo da sociedade. Um estudo sobre ideologia que desconsidere a totalidade do ser social é, neste sentido, parcial e, por isso, desvirtuador.

Para a realização desta pesquisa, utilizou-se a técnica da análise imanente de texto, por meio do qual o texto de Lukács foi decomposto em sua unidade, ideias, conceitos e categorias e a partir desse procedimento, buscou-se expor sua trama lógica, reconstruindo-o em suas dimensões mais íntimas e trazendo ao primeiro plano a exposição sobre o objeto proposto, realizada por Lukács, em sua *Ontologia do ser social*. Daí, tornou-se possível a reconstituição do conceito de ideologia do filósofo húngaro. A quantidade de citações utilizadas, neste sentido, faz parte da técnica e dos procedimentos da análise imanente, a saber: a necessidade de provar a argumentação exposta, através da letra do texto em seu contexto.

O termo ideologia apareceu pela primeira vez na França, na primeira metade do século 19, “com Destutt de Tracy, que o empregou no sentido de ‘ciência das ideias’ em sua obra *Les éléments de l'idéologie* (1801)” (SANTOS FILHO, 2004, p. 27)³. Nesses mais de 220 anos, muitos filósofos, intelectuais e acadêmicos, de maneiras distintas, debruçaram-se sobre o problema da ideologia. No campo do marxismo, podemos citar desde Engels e Marx (1845-1846 – texto não publicado pelos autores)⁴ e Marx (1859)⁵ até Mészáros (2004)⁶ e entre eles tantos outros: como Lukács, Gramsci (1926-1937)⁷, Althusser (1985)⁸, Lowy (1987)⁹, entre outros.

³ Segundo Santos Filho, “Mannheim localizou a origem histórica da depreciação que se faz contemporaneamente do termo ideologia na acusação de Napoleão Bonaparte” ao grupo de ideólogos franceses no qual De Tracy se inseria, quando eles “se opuseram” aos “seus projetos imperialistas”. Até então se entendia ideologia como ciência ou teoria, e não necessariamente restrita às ciências sociais e humanas (SANTOS FILHO, 2004, p. 27).

⁴ ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. A ideologia alemã. 2010.

⁵ MARX, Karl. Contribuição à crítica da economia política. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

⁶ Mészáros, I. O Poder da Ideologia. São Paulo: Boitempo. 2004.

Diante da incapacidade em realizar um estudo sobre todos esses importantes autores e tantos outros que se debruçam sobre a temática, e ao pensar no caminho a ser desenvolvido nesta tese, decidiu-se por uma exposição panorâmica do conceito de ideologia exposto por Lukács, em sua *Ontologia do ser social*. Por essa escolha, o tratamento de autores importantes como Engels e Marx foi realizado por meio das interpretações e diálogos realizados pelo próprio Lukács, uma vez que não foi possível dialogar diretamente com eles.

Lukács, segundo Oldrini, em consequência de sua postura crítica contra a primeira guerra mundial, aderiu ao socialismo e se alinhou ao bolchevismo. Entre 1918 e 1919, ele escreve os primeiros textos que expressam essa virada, “aqueles ético-políticos (*O Bolchevismo como problema moral*, 1918) e aqueles político-organizacionais (relação entre *Partido e classe*, 1919) (OLDRINI, 2017, p. 100). Todavia, apenas a partir da década de 1930 é que Lukács inicia uma nova virada, agora saindo da sua posição protomarxista, marcada por *História e consciência de classe*, para a de um intelectual marxiano disposto a recuperar a verdadeira essência do materialismo histórico-dialético, contra as deformações positivistas e manipulatórias promovidas pelo marxismo vulgar.

Essa virada vai ser concluída por volta de 1967 e tem como consequência, segundo Oldrini, “*O jovem Hegel e A destruição da Razão*” (OLDRINI, 2017, p. 156). Foi neste processo que Lukács teve acesso à *A ideologia Alemã* e às demais exposições de Marx e de Engels sobre a ideologia. Ao confrontar os métodos lógico-gnosiológicos – inclusive o marxismo vulgar, a ferramenta filosófica do stalinismo –, Lukács teve que empreender uma luta teórica em defesa da ontologia materialista de Marx.

Em relação ao problema da ideologia, ele dirigiu sua crítica tanto àquela concepção de ideologia como produto mecânico do desenvolvimento econômico, quanto à interpretação de ideologia que independe deste desenvolvimento. Para Lukács, tais modos de investigação desprezam a ontologia materialista histórico-dialética e, assim, distorcem o reflexo do objeto do conhecimento. O seu combate, neste sentido, foi uma ofensiva em defesa da ontologia de Marx, como ferramenta para a produção de

⁷ GRAMSCI, Antonio. Cadernos do cárcere - Introdução ao Estudo da Filosofia. A Filosofia de Benedetto Croce. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

⁸ ALTHUSSER, Louis. Aparelhos ideológicos de Estado. 1985.

⁹ LOWY, Michael. As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen. São Paulo: Buscavida, 1987.

conhecimento verdadeiro acerca da realidade objetiva, de forma a auxiliar no enriquecimento subjetivo do proletariado em sua luta contra a burguesia.

Na argumentação de Lukács, as investigações fundamentadas na gnosiologia apresentam um conceito de ideologia distorcido. No caso da tradição marxista, a ideologia aparece como uma falsidade ideológica. Aqueles que defendem este pensamento, parecem estar baseados em *A ideologia alemã*, de Engels e Marx¹⁰. Esse é um debate complicado e que se mantém atualmente. Entretanto, não é objetivo desta tese – e não seria possível diante do tempo e da complexidade que tal empreitada requer – sequer sumariá-lo¹¹. Contudo, é um debate importante no qual interessa aos objetivos desta tese as argumentações críticas de Lukács às considerações falsificadoras do complexo da ideologia.

Segundo Lukács, para afirmar se uma ideologia é verdadeira ou falsa é necessário apanhar seu reflexo a partir do processo histórico concreto do seu desenvolvimento. Neste sentido, saber se uma ideologia é verdadeira ou falsa é importante, sobretudo, quando se trata da luta de classes. No entanto, é o desenvolvimento econômico e a *práxis* dos indivíduos na vida cotidiana que determinam a ideologia, portanto, só é possível apreendê-la corretamente a partir de sua determinação histórico-concreta, de suas interações e conexões com o ser social.

A empreitada realizada por Lukács, para provar sua tese, teve como ponto de partida a constatação ontológica da existência da realidade objetiva que, para ele, pode ser capturada intelectualmente e é passível das transformações balizadas cientificamente e conduzidas por ações ideológicas e conscientes dos seres humanos. Neste sentido, o complexo categorial do trabalho é exposto como fundamento do ser social e este, por sua vez, como um complexo de complexos que se desenvolve dialética e historicamente.

A ideologia, com o surgimento da propriedade privada, tornou-se atada à luta de classes, por ser um complexo social determinado pelo desenvolvimento das forças

¹⁰ Entende-se que a exposição realizada por eles nesta obra é resultado da análise concreta da ideologia burguesa alemã e, apenas neste sentido, é que a ideologia aparece como falsificação da realidade objetiva, como produto de sua manipulação ideológica imposta à classe trabalhadora. Segundo Santos Filho, “Marx e Engels estavam preocupados em criticar aqueles que, como Hegel e os jovens hegelianos, a seu ver se divorciavam da realidade e se opunham à concepção materialista, dando predomínio às representações no pensamento puro ao invés da produção material que condiciona a formação dessas ideias” (SANTOS FILHO, 2004, p. 27).

¹¹ Uma interessante contextualização pode ser encontrada em: EAGLETON, Terry. *Ideologia: uma introdução*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista e Boitempo, 1997.

produtivas e pela *práxis* social dos seres humanos. Entender a ideologia, neste sentido, requer a apreensão das relações sociais em sua totalidade e historicidade concreta.

As considerações e reflexões apresentadas nesta tese realizam sua relevância social e acadêmica ao expor um conceito de ideologia que pode contribuir para o entendimento sobre as relações sociais atuais, inseridas em uma dinâmica histórica de retirada dos direitos sociais até então acessados pela classe trabalhadora e de aumento do controle e da violência que o Estado exerce sobre ela, inclusive ideologicamente. Uma tarefa importante em uma era de crise estrutural do capital, com relações sociais hegemônicas pelo neoliberalismo e pelo irracionalismo da burguesia decadente.

A presente tese está dividida em quatro seções, composta por subseções. Na primeira seção, *Lukács e a ontologia de Marx*, foram introduzidas as questões centrais da ontologia marxiana. Ela está dividida em três subseções. Na primeira, foi exposto a evolução do pensamento ontológico, com ênfase para a metafísica e a religião. Na segunda subseção, *Marx e o Trabalho*, demonstra-se, através da exposição de Lukács, quais mediações e categorias Marx evidencia ao apanhar o ser social em sua complexa totalidade. Na última subseção, *Lukács e a ontologia de Marx*, buscou-se evidenciar os argumentos utilizados por Lukács para demonstrar sua tese de que em Marx existe uma ontologia.

A primeira seção, neste sentido, teve o objetivo de evidenciar a ontologia de Marx, através da exposição de Lukács, como o método utilizado no reflexo sobre o complexo categorial da ideologia. Nesta seção, foi realizado um diálogo com a segunda parte dos *Prolegômenos para a ontologia do ser social*¹² e com o capítulo *O Trabalho*, do *Para a ontologia do ser social*. Eventualmente, foram utilizadas obras de intelectuais marxianos/lukacsianos, sempre que se mostrou necessário tornar mais evidente a nossa exposição sobre o pensamento de Lukács.

Na segunda seção, *O trabalho como fundamento do ser social*, buscou-se um melhor entendimento sobre o complexo do trabalho, como fundamento do ser social, e da linguagem, como órgão de comunicação dos objetos e das objetividades que surgem da reprodução social. Na primeira subseção, *Trabalho, teleologia e a produção*

¹² A *Primeira Parte* de *Para uma ontologia do ser social*, que possui 365 páginas. Nelas, Lukács faz um debate interessante com o neopositivismo e o existencialismo, em seguida com Nicolai Hartmann, Hegel e Marx. Neste debate, ele expõe o abandono da realidade por parte da filosofia burguesa e, com ela, da verdade científica e da própria racionalidade. Por outro lado, Lukács demonstra que Marx inaugura uma ontologia materialista histórico-dialética acerca do ser social.

incessante do novo, evidencia-se a função da teleologia primária e secundária, a relação dessas posições com as necessidades, possibilidades e o acaso, ou seja, com a causalidade.

Na seção seguinte, *A linguagem*, trata-se da linguagem como órgão de comunicação humana sobre os objetos e as objetividades, complexo social também decisivo, que gera o processo espontâneo de abstração e generalização de conceitos, além de evidenciar e provocar o distanciamento entre sujeito e objeto.

A quarta e última seção, *A ideologia e as generalizações mais elevadas*, está dividida em três subseções, *Ideologia ampla*, *As esferas ideológicas estritas* e *As espécies mais elevadas de generalizações*. A segunda e a terceira subseções são compostas por duas subseções secundárias cada, *O Direito* e *A política*; e *A religião* e *A filosofia e a arte como esferas puras da ideologia*. Nesta seção, apresenta-se o núcleo central desta tese: a gênese e a função social da ideologia e o lugar ocupado por ela no interior da totalidade do ser social, através da exposição de Lukács em sua *Ontologia*.

Para Lukács, o que define uma ideologia não é sua falsidade ou correção, sua definição deve ser apreendida por meio das leis imanentes, dos nexos causais e processos etc. do seu desenvolvimento no interior da totalidade social, através da sua gênese e função social. A ideologia, para ele, é aquela dupla função social que auxilia os seres humanos na elaboração de um conhecimento universal acerca do mundo, que possibilita a conscientização acerca dos conflitos que surgem na cotidianidade da vida social e torna os seres humanos capazes de agir, impulsionando-os na direção da resolução ou da justificação. Em determinado momento do desenvolvimento das forças produtivas, com o surgimento dos conflitos de classe, a resolução dos conflitos teve que se adequar a conflitos de classe. O Direito e a política são as categorias sociais que atuam nesta mediação.

Enfim, esta tese é uma exposição inicial sobre o tratamento dado por Lukács à categoria da ideologia e, portanto, de forma alguma se pretende que o tema seja esgotado. Espera-se, todavia, que o resultado desta pesquisa seja capaz de proporcionar algum acúmulo de conhecimento sobre a categoria da ideologia e sobre a *Ontologia* de Lukács.

2. LUKÁCS E A ONTOLOGIA DE MARX

O objetivo desta exposição, como dito na introdução, é delinear em seus aspectos gerais o complexo da ideologia tal como exposto por Lukács em sua *Ontologia do ser social*. Vale lembrar que a *Ontologia* pretendeu ser uma introdução geral para a *Ética* que foi apenas esboçada, portanto, a intenção de Lukács foi apresentar as categorias decisivas do ser social a partir de um plano ontológico, contraposto aos métodos lógico-gnosiológicos, comuns às formulações metafísicas, idealistas e positivistas acerca do ser. Neste sentido, julgamos ser necessário entender os problemas metodológicos centrais enfrentados por Lukács na colocação da questão.

Nas linhas que se seguem, nesta Seção 2, trataremos da argumentação de Lukács sobre a existência de uma ontologia materialista em Marx, bem como da sua concepção do trabalho como fundamento do ser social e modelo geral da *práxis*. Julgamos que esse percurso pode iluminar a apreensão acerca da ideologia, tal como exposta pelo autor húngaro, uma vez que é onde ele dialoga mais detalhadamente sobre os fundamentos metodológicos da ontologia de Marx, que ele utilizou para apanhar o reflexo do real e se contrapor à gnosiologia lógico-especulativa, metafísica e idealista – e as tendências daí decorrentes.

2.1 A ontologia e a produção do conhecimento

A produção do conhecimento é um objeto de investigação milenar. Dos gregos (pré-socráticos) aos dias atuais, uma vasta bibliografia foi produzida sobre essa temática. Buscaremos, nas próximas linhas, sintetizar – tanto quanto sejamos capazes de assim fazer – o plano teórico-metodológico fundado por Marx, a partir da exposição empreendida por Lukács.

Entende-se que, para o objetivo desta tese, é imprescindível uma discussão sobre a produção do conhecimento, pois foi por esse caminho que Lukács defendeu a teoria social de Marx e demonstrou a fragilidade das interpretações gnosiológicas para o reflexo correto do desenvolvimento social e, com isso, da ideologia. Toda a *Ontologia* está permeada por considerações metodológicas, mas na *Primeira Parte* de *Para uma*

ontologia do ser social, Lukács sumaria a história da ontologia, ao defender que em Marx existe uma ontologia.

Para o autor, o surgimento da filosofia se deu entre os gregos. Havia entre eles uma constante reinterpretação dos mitos, o que possibilitou investigações que buscassem desvendar a essência das coisas, a partir de uma incipiente ontologia da natureza. A ontologia, então, consolidara-se como uma ciência, utilizada pelos filósofos na investigação sobre a essência das coisas.

Com o desenvolvimento da *pólis* grega, e de suas relações com outros povos, bem como o desenvolvimento da própria filosofia, a busca pela essência das coisas passou a incorporar, diante da crise da *pólis*, a busca pela essência dos problemas políticos e morais. Abriu-se, assim, caminho para o desenvolvimento de uma ontologia social.

Platão, segundo Lukács, foi o “primeiro filósofo que, para responder à questão ‘o que fazer?’ na *pólis* em dissolução, delineia uma ontologia como base para suas tentativas de solução” dos problemas morais (LUKÁCS, 2018a, p. 333). Entretanto, ele chegou em um “dualismo ontológico”:

[...] de um lado, o mundo dos seres humanos, do qual se elevam as necessidades religiosas, o desejo ardente por sua realizabilidade; do outro lado, um mundo transcendente cujas qualidades ontológicas são chamadas a fornecer as perspectivas e garantias de sua realizabilidade (LUKÁCS, 2018a, p. 333).

Para Lukács, esse dualismo entre um mundo dos seres humanos e um outro mundo divino, é “que caracteriza a maioria das religiões, antes de tudo o cristianismo”. Foi por meio de Platão, então, que este dualismo ontológico surgiu na Europa.

Lukács considera a maioria das questões filosóficas de Aristóteles como “um contra-ataque a Platão”, contudo, para o húngaro, “sua concepção do cosmos move-se, com o motor imóvel como questão chave, ainda na linha de uma ontologia de dois mundos”, revelando o “caráter preponderantemente teleológico de sua ontologia” (LUKÁCS, 2018a, p. 333). Ou seja, Aristóteles teve que interpretar as conexões reais com uma lente teleológica para que pudesse, como argumenta o autor:

[...] constituir tanto a, por último, unidade do mundo, pela qual tudo tem de ser submisso à decisão teleológica de Deus, quanto para a particularidade da existência terrena dos seres humanos, que constitui uma esfera separada,

especial, subordinada mas plena de significado central, no interior desse reino a ele subordinado (LUKÁCS, 2018a, p. 334).

Os primeiros passos da ontologia foi marcado por uma “interpretação teleológica das conexões ontológicas”, ou seja, uma interpretação subjetivista que despreza a reconstituição reflexiva do objeto a partir dele próprio. É neste movimento que, segundo Lukács, origina-se a ontologia metafísica.

Um plano ontológico crítico-materialista se delineou pela primeira vez em Epicuro. Na exposição deste autor, argumenta Lukács, aparece “um materialismo crítico-desponderado” que “destrói toda ontologia de dois-mundos” e, assim, apresenta uma concepção em “que o ser humano pode e deve resolver as questões de sua vida exclusivamente em sua existência física neste mundo” (LUKÁCS, 2018a, p. 334). Esse plano ontológico inaugurado por Epicuro, no entanto, teve um desenvolvimento marginal na história da filosofia até ser resgatado por Marx, como veremos mais adiante.

A “interpretação teleológica das conexões ontológicas”, a ontologia metafísica, deu sentido a uma sociedade dividida em classes antagonistas, sobretudo, pela necessidade religiosa que brotava do cotidiano dos trabalhadores escravizados e dos pobres do Império Romano, uma necessidade que foi parcialmente satisfeita pela “parúsia”, pela “expectativa” criada em torno do “retorno de Cristo ressuscitado” e da “concepção, a ele intimamente conectada, do fim do mundo, que se imagina[va] próximo, a ser pessoalmente experimentado” (LUKÁCS, 2018a, p. 335). Essa concepção, que aparece como uma recompensa e ao mesmo tempo o sentido da vida terrena, para Lukács, fundou uma “autêntica ontologia religiosa”¹³.

Fundada a ontologia religiosa, não demorou muito para que o cristianismo fosse elevado à condição de religião oficial de Roma, “componente orgânico, em principal sustentáculo ideológico do Império Romano” (LUKÁCS, 2018a, p. 335). Todavia, o esgotamento do espírito de espera pela parúsia, provocado pela crise do sistema

¹³ Lukács dialoga apenas com as tendências preponderantes da filosofia. A citação feita a Epicuro, um ponto fora da curva, deveu-se à importância do plano ontológico, inaugurado por ele, para Marx e sua ontologia materialista histórico-dialética. O filósofo marxista não pretendeu fazer uma história da filosofia, apenas demonstrar o desdobramento da ontologia até ser retomada por Marx. Seu objetivo é contrapor a ontologia marxiana às falsas ontologias e às visões gnosiológicas acerca da realidade social.

escravista, colocou em xeque o mundo cristão. No entanto, segundo Lukács, o cristianismo teve a capacidade de se adaptar sem perder o seu fundamento. Para ele:

[...] surgem continuamente no interior da igreja parúsias substitutivas, como no Terceiro Reino de Joaquim de Fiore e como — predominantemente político-terreno — em Dante, etc. Contudo, mesmo com todas essas mudanças, os princípios mais importantes da ontologia religiosa permaneceram inabalados: o caráter teleológico do cosmos e do desenvolvimento histórico, a estrutura antropocêntrica (e por isso necessariamente geocêntrica), regida pela onipotência de Deus — teleologicamente exercida —, faz da vida humana terrena, transcendentemente protegida dos próprios seres humanos, o centro do universo (LUKÁCS, 2018a, p. 337).

Essa ontologia de dois mundos, esse dualismo ontológico, atravessou a crise do Império Romano e continuou como tônica do desenvolvimento da ontologia durante a Idade Média. Segundo Lukács, a “teologia” e a “filosofia” a ela “subordinada”, conseguiram manter por muito tempo a “interpretação teleológica das conexões ontológicas”, mantendo o dualismo ontológico da ontologia de dois mundos: o *cosmos* regido por Deus e o mundo vivenciado pelos seres humanos conduzidos por Deus à realização de seus destinos. Lukács, entretanto, não deixou de observar que “de Agostinho a Tomás de Aquino houve um vasto número de teorias divergentes” (LUKÁCS, 2018a, p. 336).

Segundo Tonet, pode-se falar em um padrão de conhecimento greco-medieval orientado para a ontologia:

Concepções nas quais o mundo tinha uma estrutura e uma ordem hierárquica definidas e essencialmente imutáveis. Estrutura e ordem no interior das quais também a posição do homem estava claramente definida. O mundo natural, como também o mundo social, não eram percebidos como históricos e muito menos como resultado da atividade dos homens. Entre mundo e homem se configurava uma relação de exterioridade. Por isso mesmo, ao homem cabia, diante do mundo, muito mais uma atitude de passividade do que de atividade, devendo adaptar-se a uma ordem cósmica cuja natureza não podia alterar. Embora se visse compelido a agir, sabia que seu destino não seria, em última análise, decidido por ele. Por seu lado, o conhecimento verdadeiro tinha um caráter muito mais contemplativo do que ativo, pois ao sujeito não cabia mais do que desvelar a verdade existente do ser. Deste modo, tanto o conhecimento como a ação tinham como polo regente a objetividade (mundo real), sendo esta marcada por um caráter essencialmente a-histórico. Esta posição face ao mundo e à problemática da ação e do conhecimento não sofrerá alterações essenciais até o final da Idade Média (TONET, 2013, p. 24)

Essa ontologia religiosa, da qual falam Lukács e Tonet, aprofundou-se entre a crise do Império Romano e o ápice do feudalismo (Séc. 10), sofreu transformações e se adaptou à nova objetividade no momento em que o sistema feudal entrou em crise. Segundo Lukács, o peso das conexões objetivas do ser se impôs, sobretudo, com “o colapso científico do sistema geocêntrico do mundo”, e a ontologia religiosa teve que superar sua crise com a “ideologia religiosa oficial da dupla verdade”, assinada pelo jesuíta Cardeal Belarmino (LUKÁCS, 2018a, p. 337).

Do ponto de vista da correta apreensão das leis do desenvolvimento da natureza, a ideologia da dupla verdade prever a preservação da ontologia, mas a consequente explicação social dos fenômenos naturais e do sentido da vida deve passar pelo crivo interpretativo da ontologia teológico-teleológica. Lukács caracteriza esse procedimento como o “cinismo belarminiano”, uma vez que não houve nenhum esforço no sentido de “reconhecer a realidade”, nessa tentativa (exitosa em certa medida) de salvar a ontologia religiosa (LUKÁCS, 2018a, p. 338).

Paralelo a essa adaptação, a filosofia burguesa começou a se impor e trilhou um caminho no qual foi construído um amplo cenário científico “de Hobbes a Helvétius, de Espinosa a Diderot”. Por outro lado, apareceram significativos pensadores que desejaram “dar fundamento teórico e gnosiológico ao cinismo belarminiano da política da igreja” (“Berkeley e Kant” são exemplos), que tiveram como missão retirar todo e “qualquer significado ontológico” do “mundo material” (LUKÁCS, 2018a, p. 339).

Assim, surge incipiente uma “gnosiologia pura” – o não reconhecimento da realidade –, como fundamento da nova ontologia religiosa, ou seja, a completa negação da realidade existente, onde não se admite uma imagem do mundo ontológica e, assim, até mesmo a “coisa em-si” kantiana foi excluída como arbitrariedade, segundo Lukács: “nem sequer uma realidade ontológica por princípio inconhecível pode ser reconhecida” (LUKÁCS, 2018a, p. 339).

Essa atitude neokantiana, para Lukács, é superada em seu encontro com o neopositivismo. Tal encontro cria um movimento internacional que não apenas abandona o real, como coloca em operação “a manipulação dos objetos, imperativo à *práxis* imediata”. É, segundo argumenta o húngaro, uma tendência geral da ciência e da filosofia que procuram, em vão, a completa nulidade dos critérios objetivos, como as tentativas de Nietzsche e Bergson de criação de uma “nova metafísica” ou uma “nova

ontologia”, mas que fracassaram e mantiveram-se no interior da moldura positivista-gnosiológica (LUKÁCS, 2018a, p. 341-342).

Todo esse processo se deu em um longo período, dinâmico e prenhe de contradições, que foi acelerado a partir das primeiras crises capitalistas. A desantropomorfização necessária ao desenvolvimento científico, restringiu-se às ciências da natureza. A filosofia e as ciências sociais continuaram tendo como base o dualismo ontológico, a negação da realidade, a rejeição da verdade científica. Dessa contradição, fundada no desenvolvimento econômico, emerge o neopositivismo moderno. Por um lado, precisa-se da ciência para que a produção material da vida seja comercializada, vendida, valorada etc. (e neste sentido as ciências naturais aparecem também com uma conotação ideológica), por outro lado, ela é válida apenas para o que pode ser imediatamente trocado.

Esse cenário foi preparado pela violência da acumulação primitiva de capitais que, segundo Marx, marcou a transição do modo de produção feudal para o capitalista. A violência do processo se traduziu em colonizações, escravização e uma revolução, realizadas pela burguesia das principais nações da Europa. A riqueza expropriada nas colônias e ampliada nas transações comerciais criou os meios para a revolução social que possibilitou à classe burguesa se apropriar do poder econômico e político na Europa ocidental.

Marx descreveu esse processo com detalhes. Ele expôs as conexões entre o econômico e o extra econômico e empreendeu uma crítica poderosa à violência de classe da burguesia, que logo voltou-se contra os trabalhadores assalariados. Para tanto, o filósofo alemão, segundo Lukács, criou um método de análise ontológico, materialista e histórico-dialético, que lhe possibilitou ir da abstração do capital “à totalidade concreta do ser social” (LUKÁCS, 2018a, p. 586).

Segundo Lukács:

Marx continua a economia clássica na medida em que insere o salário na teoria geral do valor. Ele reconhece, portanto, que a força de trabalho é uma mercadoria *sui generis*, “cujo próprio valor de uso tem a característica peculiar de ser fonte de valor, portanto, cujo verdadeiro consumo (...) realize uma criação de valor”. [...] dessa qualidade específica da mercadoria força de trabalho deve se elevar necessariamente um ininterrupto evoluir de momentos extraeconômicos na realização da lei do valor, até mesmo na compra e venda normais desta mercadoria. Enquanto para as outras mercadorias os respectivos custos de reprodução determinam o valor, “na determinação do valor da força de trabalho contém um elemento histórico e

moral”. Por fim, “da natureza do próprio intercâmbio de mercadorias não resulta nenhum limite às jornadas de trabalho, portanto, nenhuma limitação ao mais-trabalho. [...] após Marx haver analisado sistematicamente esse mundo em sua necessidade e capacidade econômica legalmente rigorosa, expõe em um capítulo particular sua gênese histórica (ontológica), a assim denominada acumulação primitiva, uma cadeia secular de atos de violência extraeconômicos pelos quais, primeiro, puderam ser realmente criadas as condições históricas que fizeram da força de trabalho uma mercadoria específica, que constitui a base das legalidades teóricas da economia do capitalismo (LUKÁCS, 2018a, p. 585-586).

O capitalismo se consolidou ao colocar em movimento o trabalho assalariado que, ao ser consumido, torna-se a “fonte” criadora do valor, de onde a burguesia se apropria do excedente produzido pela classe trabalhadora. Para Lukács, Marx identifica a ausência de limitação para “as jornadas de trabalho” (LUKÁCS, 2018a, p. 586). Neste movimento, pela primeira vez na história do ser social, a abundância superou a carência. Todavia, a nova capacidade de produção da riqueza social, traduziu-se, contraditoriamente, em uma ainda maior capacidade de produzir miséria (MARX, 1996b).

O capital, forma da propriedade privada moderna, consolidou-se como uma totalidade estruturante, dinâmica, contraditória e opressora. Todavia, o desenvolvimento de sua contradição fundamental – ou seja, a cada vez mais social e ampliada produção de mercadorias e a apropriação cada vez mais privada dos produtos do trabalho, realizada pela burguesia. Em decorrência deste processo, o capital sofreu com sua primeira crise, ainda na primeira metade do século 19, e que foi seguida pelas agitações das massas trabalhadoras destinadas, na maioria das vezes, a melhorar suas condições de vida e salário. Esse estado de coisas social, fez com que a burguesia substituísse pouco a pouco a luta contra o já decadente mundo feudal e voltasse suas forças para o controle da classe trabalhadora, agora já declarada como principal inimiga (LUKÁCS, 2020, p. 12).

A luta de classes se intensificou, à medida em que o proletariado adquiriu a consciência de classe para si, e requisitou respostas cada vez mais complexas diante dos conflitos sociais. Ao passo que se intensificou a luta entre burguesia e proletariado, aprofundaram-se as lutas travadas pelos Estados nacionais imperialistas e concorrenciais pelo domínio político e econômico do globo e a subordinação da classe trabalhadora internacional.

Para Lukács, é no cenário acima onde “a moderna religiosidade encontra a filosofia, na qual sua concepção de Deus e do mundo pode se vincular aos pensamentos os mais modernos, os mais científicos”, o kantismo e o positivismo contribuíram de fato para tal encontro. Essa filosofia religiosa moderna, entrelaçada a uma cientificidade subjetivista, mas que possibilitava a manipulação dos objetos, aprofundou-se com a situação de crise aberta entre a Primavera dos Povos (1848) e a Primeira Guerra Mundial (1914), colocando esse conjunto de problemas em “um patamar mais elevado”, como “formas abertas de expressão de uma, que se tornou geral e duradouramente, situação mundial de crise” (LUKÁCS, 2018a, p. 342).

Independente da crise, o interesse de classe da burguesia sempre foi (e sempre será) a produção ampliada de mais-valia, a realização da expropriação do produto do trabalho do proletariado, ainda que os efeitos desse processo sejam catastróficos para a humanidade e para o meio ambiente. A principal relação no modo de produção capitalista reside na relação entre coisas e não entre seres humanos, a consequência da realização do trabalho alienado – a coisificação e escravização moderna de trabalhadoras e trabalhadores assalariados. Para o capital importa mesmo é a realização da mercadoria força de trabalho e não das individualidades da classe trabalhadora.

As transformações ocorridas entre 1914 e o período do terror atômico (1945) – profunda ampliação do conhecimento sobre a natureza e suas conexões causais; aumento da produtividade do trabalho; introdução de modelos de organização da produção e de regulamentação capitalista do consumo – demandam “uma manipulação cada vez mais refinada do mercado”, de onde surgem “novos métodos de manipulação da vida política e social que intervêm profundamente até na vida pessoal”, também como fruto do “fascismo” e da “luta contra ele” (LUKÁCS, 2018a, p. 343).

A nova forma de produzir a riqueza social, que gera a mais-valia dos trabalhadores produtivos expropriada pela burguesia, requisitou um constante revolucionamento das forças produtivas e, neste sentido, uma apropriação cada vez mais aprofundada do conhecimento gerado pelas ciências da natureza. A tendência à manipulação tem uma certa influência no abandono entre os teóricos burgueses e seus aliados tanto da realidade existente quanto das “categorias da essência e da totalidade” (TONET, 2013, p. 43).

O desenvolvimento da ciência e da tecnologia possibilitou revoluções nas condições de produção, tendo como consequência uma expropriação ainda mais desenfreada da mais-valia dos trabalhadores produtivos. Estes, por sua vez, empreenderam lutas cada vez maiores, por melhores salários e condições dignas de sobrevivência, sobretudo, por meio de pressões pela materialização do ideal burguês de cidadania.

Isto é, segundo Tonet:

A ciência moderna nasce sob o impulso de uma nova forma de sociabilidade, cuja matriz fundamental é o capital. São as exigências da acumulação do capital, nas suas mais variadas formas, que imprimirão o impulso fundamental para a elaboração desse novo padrão de conhecimento científico (TONET, 2013, p. 44).

As transformações operadas no mundo real influenciam o curso do desenvolvimento da cientificidade moderna de tal modo que para justificar as irracionalidades do processo produtivo surgem, do intercâmbio entre neokantismo e neopositivismo, sistemas filosóficos com categorias cada vez mais abstratas, vazias de uma substância objetiva. E é neste sentido que, segundo Tonet:

Como consequência disso, pode-se dizer que hoje vigora não apenas a centralidade, mas a hipercentralidade da subjetividade, que se manifesta sob as mais diversas formas e nas mais variadas áreas. Na esfera do conhecimento, desde a sua forma mais extremada, que é o irracionalismo, tônica das chamadas concepções pós-modernas, até as formas mais moderadas, como o neoiluminismo, o pragmatismo e outras. Todas elas têm em comum a ênfase na subjetividade face a uma objetividade que se recusa – total ou parcialmente – à compreensão. E na ação ela aparece ora como demissão face a uma realidade que parece recusar qualquer possibilidade de transformação radical e em sua totalidade, ora como voluntarismo, objetivando moldar à força essa mesma realidade renitente, ora como politicismo, atribuindo à esfera da política a capacidade de moldar o mundo social de modo a possibilitar a plena realização de todos os indivíduos (TONET, 2013, p. 61).

Diante da preponderância do neopositivismo, Lukács não deixou de reconhecer que lado a lado à sua “marcha triunfal”:

[...] aparecem continuamente filosofias que se colocam em terreno totalmente gnosiológico ou bastante similar que, apesar disso, pensam que: devem-se enfrentar os problemas »históricos«, »tradicionais«, da filosofia e encontrar para eles soluções *up-to-date*. A atitude social significa que tais pensadores tanto reconhecem o inexorável avanço da manipulação no capitalismo de hoje como um fato irrevogável, como »destino«, quanto, contudo, tentam

desdobrar uma resistência espiritual às suas espontâneas, imediatas, consequências ideológicas (LUKÁCS, 2018a, p. 371-372)¹⁴.

Todavia, a exposição realizada pelo marxista húngaro aborda uma série de tendências filosóficas empenhadas em concretizar a “missão social” do enfraquecimento do senso de realidade, do abandono da essência, da totalidade e da historicidade que leva ao abandono da própria razão (desde o silêncio de Wittgenstein¹⁵ a uma filosofia do presente, cuja base é a necessidade religiosa, passando pelo existencialismo de Heidegger e Sartre), através de uma, cada vez mais crescente, mistificação irracionalista de uma realidade manipulada ideologicamente.

A ciência, a filosofia, a arte, o Direito, a política e até mesmo a religião a serviço do capital, não poderia ser outra coisa que não uma apologética, direta ou indireta, do sistema, utilizando-se dos mais variados e mirabolantes malabarismos acadêmicos para justificar uma lógica desumanizadora, violenta, opressora etc. O ponto de partida desse combate é negação da realidade objetiva e da atividade humana ao longo da história.

Até mesmo a ontologia religiosa sofre com o “esvanecimento geral” e com a “substituição da sua objetividade postulada religiosamente por métodos subjetivistas, que se situam muito próximos da intuição de essências, com toda a sua problemática” (LUKÁCS, 2018a, p. 411). Esse desvio subjetivista tomado tanto pela filosofia quanto pela ciência modernas tem sido a tônica do fazer científico de nossos dias, chega-se mesmo a uma irracionalista negação completa até mesmo de uma realidade teoricamente inconhecível, porém, praticamente manipulável.

Passadas cerca de cinco décadas da crise do petróleo que, por meio de muitas mediações, disparou a crise estrutural do capital (MÉSZÁROS, 2002)¹⁶, os efeitos dessa

¹⁴ Atualmente, muitas tendências filosóficas agarradas por setores da classe trabalhadora estão de fato empenhadas em propor soluções aos problemas concretos da vida cotidiana, contudo, partem de um mundo social que quando não é imutável é determinado por forças extra-humanas – muitas vezes as duas coisas juntas. As tendências mais à esquerda, aderiram ao “voluntarismo” e “politicismo” e no máximo chegam a uma solução por meio da luta pela universalização e ampliação dos direitos sociais e humanos oferecidos pela democracia burguesa. Não será possível, nesta tese, tratar mais detalhadamente de algumas dessas correntes filosóficas.

¹⁵ Para Lukács, Wittgenstein rejeita como superstição onexo-causal e como mito a cientificidade moderna. Ao confrontar-se com o mundo manipulável do capitalismo e encarar o problema da generalização, ele escorrega algumas vezes em direção a uma ontologia irracionalista, mas prefere continuar no campo do neopositivismo. Por sua atitude séria diante dos problemas filosóficos, teve que apostar no esvanecimento dos problemas concretos, ou seja, no silêncio (LUKÁCS, 2018a, p. 374, 375).

¹⁶ Para Mézáros, o capital é marcado pela contradição entre a “produção genuína” e a sua “autoreprodução” ampliada. Com a grande transformação ocorrida em sua dinâmica, que o fez passar da

“hipercentralidade da subjetividade” são catastróficos para a construção de um conhecimento necessário à transformação radical da sociabilidade.

Herdeiro crítico da filosofia hegeliana, do materialismo feuerbachiano, do jusnaturalismo francês e da economia política inglesa, Marx, segundo Lukács, foi o primeiro a colocar em movimento um conhecimento radicalmente ontológico (histórico, dialético e materialista), capaz de orientar uma radical transformação social, também por seu vínculo com a situação do proletariado mundial – que diferentemente da burguesia, necessita da verdade¹⁷. O filósofo alemão, como afirmam Lukács e os autores até aqui tratados, superou as tendências filosóficas mais sofisticadas em sua época e elaborou uma ontologia histórico-materialista e dialética do ser social. Os fundamentos e pressupostos desta ontologia do ser social serão esboçados através da exposição, na próxima subseção, do trabalho como categoria fundante do ser social.

2.2 Marx e o trabalho

Lukács argumenta que, na história da filosofia, quem mais se “ocupou” com as conexões internas e externas do ser social foi Marx. Para o filósofo húngaro, Marx apreendeu e expôs da forma mais correta a função social do trabalho e, com isso, foi o primeiro a postulá-lo como a categoria de análise central para o conhecimento adequado das relações sociais. Para tanto, Marx teve que superar historicamente os importantes filósofos que vieram antes dele, pois estes tentaram resolver as contradições do mundo real metafísica ou subjetivamente, sendo obrigados a encontrar “soluções de

“destruição produtiva”, “civilizatória”, para a “produção destrutiva”, ao descartar trabalhadores como mercadorias supérfluas e desmatar de forma avassaladora a natureza, com o intuito de manter em crescimento suas taxas de lucro. Essa contradição passou de uma “remota possibilidade” para “uma realidade cruel com as mais devastadoras implicações para o futuro”. Mészáros é categórico ao indicar que: “as barreiras para a produção capitalista são, hoje, suplantadas pelo próprio capital mediante formas que asseguram inevitavelmente sua própria reprodução – em extensão já grande e em constante crescimento – como autorreprodução destrutiva, em oposição antagônica à produção genuína” (MÉSZÁROS, 2002, p. 699). Foi, neste contexto, que as crises cíclicas, expostas por Marx, deram lugar a uma crise estrutural, uma crise permanente que atinge o capital em sua totalidade.

¹⁷ Na qualificação desta tese, o professor Deribaldo Santos lembrou que: “Só os produtores da materialidade precisam da verdade. Os expropriadores, se escondem na manipulação da verdade. O fenômeno da retirada de lenha, descrito por Marx na Gazeta Renana, já deixa claro que o pensador alemão opta por quem precisa se aquecer em função da verdade. Eles precisam dela, os donos das propriedades cujas lenhas são coletadas, camuflam a verdadeira importância do fenômeno para a vida social da humanidade” (Qualificação, 2022).

compromisso” para preservar uma ontologia geral tão fluida que permitisse uma certa “manipulação de objetos” (LUKÁCS, 2018a, p. 325).

Para Lukács, Marx foi o primeiro a formular uma ontologia materialista que possibilitasse a apreensão das conexões essenciais do ser social. Tal feito foi possível, segundo Lukács, por Marx ter conseguido apreender a função social do trabalho, como momento predominante do salto ontológico que criou o ser social, um novo nível do ser em geral (LUKÁCS, 2018a, p. 327).

Lukács apresenta o ser em geral como uma unidade articulada, porém, cindida em graus. Sobre isso, Lessa argumenta que:

Entre a esfera inorgânica e a esfera biológica há, portanto, uma ruptura ontológica: são formas distintas de ser. E esta distinção é de tal ordem que uma não pode ser diretamente derivada da outra. O ser vivo apenas pode se transformar em ser inorgânico pela morte, que é o momento de destruição da vida. Por sua vez, as substâncias inorgânicas que compõem a matéria orgânica se submetem às leis biológicas, isto é, se integram à reprodução biológica. O movimento objetivo das substâncias inorgânicas incorporadas aos processos biológicos resulta em que o mero tornar-se-outro da processualidade inorgânica passa a ser predominantemente determinado pelo repor-o-mesmo da reprodução biológica. O tornar-se outro inorgânico é tão-somente uma parte – não predominante – do processo biológico global. Sublinhemos: entre a esfera inorgânica e a vida há uma ruptura das formas de ser, há uma ruptura ontológica (LESSA, 2015, p. 18).

Na citação acima, Lessa, a partir de Lukács, caracterizou o momento predominante do ser inorgânico como um “mero tornar-se-outro da processualidade inorgânica”. Já no mundo orgânico – continua ele –, o momento predominante é o “repor-o-mesmo da reprodução biológica”. No caso do ser social, o momento predominante é a produção do novo: não mais um “mero tornar-se-outro” ou o “repor-o-mesmo”, mas a produção ininterrupta do novo, mantendo a reprodução biológica e o inorgânico como sua base¹⁸. O complexo social responsável pela produção do novo, no ser social, é o trabalho.

Segundo Marx, o trabalho é a categoria que promove a interação entre os indivíduos e a natureza, sem a qual não existiria vida social. Essa categoria possibilitou a concretização do salto ontológico da esfera orgânica para a esfera social, constituindo-se como momento predominante da vida material da sociedade ao realizar a síntese

¹⁸ Durante a orientação, o professor Sérgio Lessa argumentou que, para Lukács: “apenas no ser social há uma negação ontológica, a excessão é apenas o nascimento e a morte” (ORIENTAÇÃO, 2022).

entre teleologia e causalidade, articulando indivíduo e sociedade, sociedade e natureza, enfim, a história humana com a história universal. Para ele, o processo de trabalho é:

Antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a Natureza. Ele mesmo se defronta com a matéria natural como uma força natural. Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para a sua própria vida (MARX, 1996a, p. 149).

Os seres humanos colocam em movimento suas capacidades físicas com o objetivo de transformar uma determinada porção da natureza em algo útil à sua necessidade. Em tal processo, existe uma transformação da matéria natural e, ao mesmo tempo, uma transformação também dos indivíduos que, em uma divisão social de trabalho, participaram do processo.

Marx argumenta que o trabalho é uma categoria exclusivamente humana, pois nos seres humanos a transformação da natureza possibilitada pelo trabalho passa pela atividade da consciência. Antes de transformar a natureza, os seres humanos se apropriam conscientemente do mundo ambiente e elaboram um projeto que, a partir das conexões reais dos objetos, julgam que seja capaz de satisfazer a necessidade em questão. Para Marx, “No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador e, portanto idealmente” (MARX, 1996a, p. 150), sendo assim:

Ele não apenas efetua uma transformação da forma da matéria natural; realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, a espécie e o modo de sua atividade e ao qual tem de subordinar sua vontade. E essa subordinação não é um ato isolado. Além do esforço dos órgãos que trabalham, é exigida a vontade orientada a um fim, que se manifesta como atenção durante todo o tempo de trabalho, e isso tanto mais quanto menos esse trabalho, pelo conteúdo e pela espécie e modo de sua execução, atrai o trabalhador, portanto, quanto menos ele o aproveita, como jogo de suas próprias forças físicas e espirituais (MARX, 1996a, p.150).

Marx demonstra que o trabalho é uma mediação entre a humanidade e realização de suas necessidades, que ao transformar a natureza cria, ao final do processo, sempre um valor de uso novo. Esse valor de uso novo satisfaz uma determinada necessidade e cria novas necessidades e possibilidades de satisfação. Nesse movimento, os indivíduos adquirem novas capacidades, habilidades e conhecimentos; fazem escolhas, erram e

acertam; transformam sua própria natureza, ao colocar a força adormecida de sua naturalidade sob seu controle e, assim, ampliam o conhecimento sobre a natureza de forma a afastar as barreiras naturais.

Em síntese, argumenta Marx:

O processo de trabalho, como apresentamos em seus elementos simples e abstratos, é a atividade orientada a um fim para produzir valores de uso, apropriação do natural para satisfazer a necessidades humanas, condição universal do metabolismo entre o homem e a Natureza, condição natural eterna da vida humana e, portanto, independente de qualquer forma dessa vida, sendo antes igualmente comum a todas as suas formas sociais (MARX, 1996a, p. 153).

O trabalho é, para Marx, o fundamento do ser social.

Essa síntese feita por Marx, é a base sobre a qual Lukács argumenta que o trabalho é o “o fenômeno fundante de toda *práxis* econômica”, “o fato básico, mais fundamental, mais material da economia” e “o modelo mais geral de sua estrutura e dinâmica”, cujo “caráter” é “uma posição teleológica” (LUKÁCS, 2018b, p. 297). Essa é uma definição ontológica geral sobre o trabalho.

2.3 Lukács e a ontologia de Marx

Voltando às questões metodológicas, Lukács argumenta que a ontologia de Marx partiu de sua crítica da filosofia hegeliana, neste sentido, pressupõe uma visão do ser como um ente objetivo, “uma totalidade dinâmica, uma unidade de complexidade e processualidade”. A categoria da totalidade é, portanto, central para a abordagem do ser social empreendida por Marx (LUKÁCS, 2018a, p. 579).

Neste sentido, é necessário entender que, como argumenta Lukács:

Metodologicamente, tem de ser desde o início imediatamente indicado que Marx acima de tudo separa claramente dois complexos: o ser social, que existe independentemente de ser mais ou menos corretamente reconhecido e o método da sua compreensão intelectual o mais adequada possível. A prioridade do ontológico ante o mero conhecimento não se refere, portanto, apenas ao ser em geral, mas a objetividade objetiva no seu todo é, em sua estrutura e dinâmica concretas, em seu ser-precisamente-assim, ontologicamente da mais elevada importância. Essa é a posição filosófica de Marx já desde os »Manuscritos Econômico-filosóficos«. Nesses estudos ele considera as inter-relações de objetividades entre si como a forma originária

de toda relação ontológica entre existentes: »Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo. Um ser que não seja ele próprio objeto para um terceiro ser não tem nenhuma essência para o seu *objeto*, *i. é*, não se comporta objetivamente, o seu ser não é nenhum ser objetivo. Um ser não objetivo é um *não ser*.« Marx rejeita já aqui todas as representações (*Vorstellungen*), de que determinados elementos »últimos« do ser ontologicamente tivessem posição privilegiada ante os mais complicados, compostos, de que as funções sintéticas do sujeito cognoscente jogassem um certo papel no quê e no como da objetividade (LUKÁCS, 2018a, p. 578-579).

Nota-se que Lukács destaca a separação feita por Marx do ser social e do método de sua apreensão. O ser social é uma totalidade objetiva, uma processualidade dialética que se move numa ininterrupta interação entre complexos, que independe do sujeito do conhecimento. Para Lukács, portanto, é disso que se trata a ontologia marxiana, o esforço intelectual para manter a cognoscibilidade do ser dentro da sua complexa totalidade dinamicamente histórico-processual e contraditória. A realidade social, neste sentido, recebe em Marx, um caráter de “critério último do ser ou não-ser social de um fenômeno” (LUKÁCS, 2018a, p. 561).

Lukács chama a atenção para o fato que o reconhecimento de uma ontologia geral e a apreensão de uma dependência ontológica do ser social para com a natureza (inorgânica e orgânica) não significa uma “transferência das leis naturais à sociedade”, ao contrário, com o salto ontológico possibilitado pelo trabalho opera-se uma “ultrapassagem tendencial das formas e conteúdos de ser meramente naturais em formas e conteúdos cada vez mais puros, específicos, da objetividade social” (LUKÁCS, 2018a, p. 564).

O método ontológico de Marx, divisa muito acertadamente a realidade objetiva do processo intelectual para a sua correta apreensão. Uma coisa é o que o ser é outra coisa é o reflexo correto desse ser no pensamento. Por esse movimento, portanto, toda a imagem de mundo construída pelos pensadores burgueses foi superada criticamente por Marx. A esse respeito, Tonet argumenta que:

Como muito bem evidencia C. N. Coutinho em seu livro *O estruturalismo e a miséria da razão* (2010, p. 28), três características podem sintetizar a concepção de mundo elaborada pelos pensadores burgueses nesse primeiro período que vai do século XV ao século XIX. São elas: o humanismo (*a teoria de que o homem é produto da sua própria atividade*), o historicismo concreto (*a afirmação do caráter ontologicamente histórico da realidade, com a conseqüente defesa do progresso e do melhoramento da espécie humana*) e a razão dialética (*em seu duplo aspecto, isto é, de uma racionalidade objetiva imanente ao desenvolvimento da realidade (...) e aquele das categorias capazes de apreender subjetivamente essa*

racionalidade objetiva). Marx certamente é herdeiro, embora não sem uma crítica superadora, desta tradição (TONET, 2013, p. 66).

Essa “crítica superadora”, que Tonet reconhece no pensamento de Marx, é o resultado do peso dado por ele à objetividade em sua ontologia social. Isto é, a própria objetividade forneceu os elementos materiais e intelectuais para tal tarefa. O movimento do proletariado e a vinculação teórica de Marx às lutas sociais empreendidas pelos trabalhadores, conduziu a sua apreensão, na direção de uma teoria transformadora capaz de subsidiar um programa revolucionário da classe operária em direção da superação da relação capital. Segundo Tonet:

Esta classe, que produz a riqueza material e que é objeto de exploração do capital, necessita, para poder ter acesso à riqueza que ela mesma cria e da qual é expropriada, superar completamente toda exploração do homem pelo homem. Para isso, porém, ela demanda uma explicação acerca da origem do ser social, da natureza do processo histórico e da desigualdade social (TONET, 2013, p. 67).

Assim, a teoria elaborada por Marx “é uma construção teórica, mas, muito antes disso, é uma tradução ideativa, demandada pela classe trabalhadora, de uma realidade efetivamente existente” (TONET, 2013, p. 68). Apenas uma teoria geral do ser social, uma ontologia, seria capaz de tal tarefa. E, exatamente por isso, “Marx é o instaurador de um padrão radicalmente novo de conhecimento” (TONET, 2013, p.69).

Montaño e Bastos tomam emprestado uma formulação de José Paulo Netto, explicitando a seguinte formulação acerca das influências de Marx:

Mas Marx não só critica o “idealismo” hegeliano. Questionando o *materialismo especulativo* de Feuerbach, seu pensamento se situa na “fronteira de um espaço onde se encontram um ponto de chegada – o abandono da razão filosófica especulativa – e um ponto de partida – a assunção da prática social como referencial elementar da nova interpretação teórica” (MONTAÑO; BASTOS, 2013, p. 12).

A essa assertiva acrescentamos uma consideração de Lukács, na qual ele assegura que: “A oposição a Hegel nele se agudiza ainda mais fortemente do que no próprio Feuerbach. Marx reconhece apenas uma única ciência, a da história, que cobre tanto a natureza quanto o mundo dos seres humanos”. Essa nova interpretação teórica tem na incorporação de “todas as relações da vida humana” algo tanto quanto

fundamental para a crítica a uma ontologia teológico-religiosa, do idealismo objetivo de Hegel e do materialismo especulativo de Feuerbach (LUKÁCS, 2018a, p. 562).

Metodologicamente, Marx encontrou nas relações mais desenvolvidas a chave para o conhecimento de formas de ser precedentes. Desta forma, como argumenta Lukács, Marx via na sociabilidade burguesa a chave para a compreensão das sociedades feudal e escravista, evidenciando que não se trata da transposição de categorias encontradas na forma mais desenvolvida para as formas anteriores. Assim, ele acabou por sacramentar a correta divisão entre “a realidade em si existente” e o “processo das vias de seu conhecimento” (LUKÁCS, 2018a, p. 565).

É necessário que se coloque em evidência, também, o fato de que em Marx, como expressam Montañó e Bastos (2013), não existe um estudo específico sobre o método de investigação, apenas um conjunto de pressupostos fundamentais que podem ser encontrados na Introdução (1857) e no Prefácio para a *Contribuição à Crítica da Economia Política* (1859) e no Posfácio da segunda edição de *O Capital* (1873).

Todavia, não ter uma investigação específica sobre o método não significa que, para Marx, o método correto para a apreensão do conhecimento fosse algo dispensável. Marx teve que confrontar o materialismo histórico-dialético com o idealismo, o materialismo antropológico, o jusnaturalismo francês e a economia política inglesa. Neste confronto, ele demonstra a fragilidade desses métodos e as vantagens do materialismo histórico-dialético aparecem, sobretudo, na prioridade ontológica dada à *práxis* social. Marx inaugurou um método que, ao apanhar o reflexo do real e dar a ele prioridade na construção intelectual da realidade, expõe o ser social como uma unidade da diversidade, que se move por um contraditório processo histórico e cujo trabalho é o fundamento.

Lukács argumenta que:

Marx jamais levantou expressamente a pretensão de criar um método filosófico próprio ou mesmo um sistema filosófico. Nos anos quarenta, combate filosoficamente o idealismo de Hegel e, em particular, o idealismo que se tornava cada vez mais subjetivista de seus discípulos radicais. Após o colapso da Revolução de 1848, colocou no centro de seus esforços a fundação de uma ciência da economia (LUKÁCS, 2018a, p. 566).

Para Lukács, a imersão de Marx na economia não o afastou da filosofia, ao contrário, “suas concepções filosóficas se aprofundaram significativamente em todas as

esferas” e a demonstração de tal aprofundamento é fornecida pelo próprio Marx. Segundo Lukács, a análise do processo de trocas de mercadorias possibilitou que Marx apreendesse a contraditoriedade dialética da materialidade e ultrapassasse, assim, a dialética hegeliana (LUKÁCS, 2018a, p. 566).

Para Lukács, Marx visualizou na história que essa contraditoriedade dos processos cria suas próprias mediações para garantir o desenvolvimento social. Ele argumenta que em Marx a contraditoriedade é “a força que dirige um processo normal enquanto tal” e também a “forma de passagem de um estágio a outro” (LUKÁCS, 2018a, p. 567).

Uma das grandezas do método marxiano é o fato de sempre partir “da totalidade do ser social e sempre, novamente, nela desemboca[r]”. Essa grandeza fez com que Marx não desenvolvesse apenas uma filosofia ou uma economia, mas, ao contrário, uma ciência ontológica da totalidade:

Dito nos termos mais gerais, trata-se portanto de uma cientificidade que jamais perde a ligação com a atitude ontologicamente espontânea da vida cotidiana, ao contrário, sempre a purifica criticamente, a desenvolve ascendentemente e elabora conscientemente as determinações ontológicas que toda ciência necessariamente toma por base (LUKÁCS, 2018a, p. 569).

Essa ligação, do ponto de vista metodológico, relaciona-se com o reflexo correto de Marx acerca da realidade, ao visualizar nela “o problema ontológico da diferença, da oposição e da conexão de fenômeno e essência” (LUKÁCS, 2018a, p. 570), com a qual ele lançou duras críticas às saídas encontradas para esse problema pelos cientistas burgueses. Lukács considera, com isso, que, em Marx, aparece “uma nova forma tanto da cientificidade em geral, quanto da ontologia, que por isso está determinada, no futuro, a ultrapassar, por toda a riqueza dos fatos descobertos, a profundamente problemática qualidade da cientificidade moderna” (LUKÁCS, 2018a, p. 572).

Segundo Lukács, todavia, a apreensão da realidade objetiva não é idêntica à realidade em-si. Sobre isso diz ele:

A totalidade, contudo, não é aqui, absolutamente, intelectual-formal, mas a reprodução intelectual do realmente existente; as categorias não são tijolos de uma hierárquica arquitetura sistemática, mas, em verdade, “formas de ser, determinações da existência”, elementos estruturais de complexos em movimento relativamente totais, cujas inter-relações dinâmicas resultam em complexos sempre mais abrangentes em sentido tanto extensivo quanto intensivo (LUKÁCS, 2018a, p. 573).

E aqui não resta margem para independência absoluta das categorias, dos complexos, pois é na objetividade onde, segundo Lukács, Marx apanha o momento predominante das diversas interações. Esses pressupostos possibilitaram a ele enxergar as corretas interconexões entre as categorias e entre elas e a totalidade. Lukács argumenta ainda que em Marx tal reconstrução se dá no plano do pensamento, metodologicamente, para ele isso sempre esteve muito bem evidenciado pelo alemão. Essa reconstrução dada no pensamento, no entanto, argumenta Lukács, em Marx sempre esteve vinculada à objetividade, onde de fato as categorias do ser dão movimento ao curso dialético da vida cotidiana (LUKÁCS, 2018a, p. 573).

A ciência do ser criada por Marx, portanto, consiste em priorizar a objetividade no processo do conhecimento, uma vez que este é apenas o reflexo daquela. Segundo o próprio Marx, “parece correto começar pelo real e pelo concreto”, ainda que seja por uma “representação (*Vorstellung*) caótica do todo”, pois, para ele, apenas “através de determinação mais precisa (*durch nähere Bestimmung*)”, o pesquisador pode chegar “analiticamente (*analytisch*), cada vez mais, a conceitos (*Begriffe*) mais simples” (MARX, 2010, p. 109). Por este caminho o pesquisador vai encontrar categorias abstratas cada vez mais “tênuas”, alcançando “determinações mais simples”, donde a busca pelo conhecimento concreto do existente toma o seu “caminho de volta”, reencontrando o objeto do conhecimento agora “como uma rica totalidade de muitas determinações e relações” (MARX, 2010, p. 109).

Marx, então, caracteriza o método do caminho de ida e volta. Diz ele:

É manifesto que este último caminho [de ida e de volta] é o método cientificamente correto. O concreto é concreto por ser uma concentração (*Zusammenfassung*: concentração, síntese) de muitas determinações, logo, uma unidade do múltiplo. Eis a razão por que aparece no pensamento (*im Denken*) como processo de concentração (síntese), como um resultado e não como um ponto de partida, embora ele seja o ponto de partida efetivamente real (*der wirkliche Ausgangspunkt*) e assim, também, o ponto de partida da intuição e da representação (*der Ausgangspunkt der Anschauung und der Vrstellung*). No primeiro caminho, toda a representação se desvanece em determinação abstrata, ao passo que, no segundo, as determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto no plano (*im Weg*) do pensamento (MARX, 2010, p. 110).

A citação evidencia que Marx recusa toda e qualquer identidade entre sujeito e objeto ao acusar Hegel de “extraviar-se na ilusão de conceber o real (*das Reale*) como resultado de um pensamento” (MARX, 2010, p. 110). Assim Marx demarcou que:

[...] enquanto método de se elevar do abstrato ao concreto é apenas a maneira de o pensamento apropriar-se do concreto e o reproduzir como concreto espiritual (*als ein geistig Konkretes*), mas, de maneira nenhuma se trata do processo de gênese (*der Entstehungsprozess*) do próprio concreto (MARX, 2010, p. 110).

A esse respeito Lukács indica que o método marxiano consiste na “inter-relação” de “dois percursos”: 1) o “modo de trabalho histórico (genético)” com 2) o “sistematizador-abstrato, de leis e tendências que iluminam os modos de trabalho”. E, portanto, a atenção do pesquisador deve ser contínua, pois só com “uma crítica e ininterrupta atenção ontológica ao reconhecido como estado de coisa ou conexão, como processo ou legalidade, pode restaurar intelectualmente a verdadeira visão dos fenômenos” (LUKÁCS, 2018a, p. 581). Lukács descreve diversos exemplos em que Marx revela essa prioridade dada à realidade e suas conexões, tendência, leis de desenvolvimento etc., bem como expõe “a ‘totalidade (*Gesamtheit*) das relações de produção’ como a ‘base real’ da qual em seguida se desdobra a totalidade (*Gesamtheit*) das formas de consciência” (LUKÁCS, 2018a, p. 584).

Como categorias internas de uma totalidade contraditoriamente articulada, portanto, as relações econômicas e extraeconômicas “se convertem ininterruptamente um no outro no ser social” (LUKÁCS, 2018a, p. 586). O complexo da economia, cujo núcleo central é o processo de trabalho como componente essencial do desenvolvimento do ser social, todavia, movimenta-se no interior de um contraditório processo histórico.

Ao capturar o trabalho como fundamento do ser social, Marx pôde expor corretamente o fato de que o ser social é uma unidade do diverso, contraditoriamente articulada, que se manifesta como uma totalidade radicalmente histórica. Segundo Tonet, a afirmação de uma radical historicidade do ser social aparece imediatamente como uma contradição entre “uno e múltiplo” e o “permanente e mutável” (TONET, 2013, p. 87). Para Marx, porém, argumenta Tonet, “o ser social seria um complexo indissolúvel de essência e fenômeno, ambos resultantes do processo histórico” (TONET, 2013, p. 89). Isso porque, para o autor, Lukács, seguindo Marx, demonstra que fenômeno e essência são, ambos:

[...] resultados de atos humanos singulares e ambos comungam da mesma natureza do ser. Quando, porém, se examina o processo na sua complexidade, vê-se que estes atos singulares dão origem a certos elementos que têm uma unidade e uma continuidade maiores e a outros elementos que se caracterizam por serem mais heterogêneos e mais intensamente mutáveis. É por isso que a essência é o elemento que expressa, em última análise, a unidade e a identidade do ser social e que, portanto, nos permite falar em gênero humano, em história humana como algo de efetivamente existente e não como uma simples denominação formal. Por sua vez, o fenômeno é o elemento que expressa, de modo mais incisivo, a diversidade e a mutabilidade do mesmo ser (TONET, 2013, p. 89).

Isto é, o ser social é radicalmente histórico por ser uma unidade de identidade e diversidade, cujo movimento é um ininterrupto transformar-se, mantendo os aspectos essenciais, que “embora mudando, guarda sempre a sua identidade” (TONET, 2013, p. 80). Tonet ainda chama a atenção para o fato de que a socialidade do ser social se manifesta em sua capacidade de abstração e generalização, que permite aos indivíduos o desenvolvimento de suas potencialidades, uma vez que tal capacidade orienta o processo de interação.

Para Lessa, nesta mesma direção:

Em outras palavras, a essência, na acepção lukácsiana, é o complexo de determinações que permanece ao longo do desdobramento categorial do ser; a essência são os traços mais profundos que articulam em unidade os heterogêneos momentos que se sucedem ao longo do tempo. A essência é o *locus* da continuidade (LESSA, 2012, p. 45).

Como se pode observar, também para Lessa, Lukács apreende e coloca corretamente a historicidade da essência, ao demonstrar sua relação com a continuidade. Essa combinação, entretanto, não impede a interação também existente entre a essência e a necessidade. Vejamos como o autor lukácsiano brasileiro coloca a questão:

Sem nos alongar nesta discussão, parece-nos imprescindível assinalar que a relação entre essência e continuidade não é, em Lukács, qualquer empecilho para que se desdobre a relação entre essência e necessidade. Todavia, e este é o nódulo da questão, a relação com a necessidade não é dada a priori, nem pode se desdobrar, a cada instante, sem ser continuamente permeada por um quantum de acaso. [...] A contradição entre essência e fenômeno seria o fundamento último dessa desigualdade; a contraposição entre essência e fenômeno tem um caráter fundamentalmente histórico e dinâmico, e a essência apenas pode se desdobrar concretamente através da mediação do ser-precisamente-assim das formas fenomênicas a cada momento existentes. Por isso, não apenas os atos individuais, mas também as formas fenomênicas, historicamente determinadas, jogam um papel decisivo no desdobramento posterior da essência (LESSA, 2012, p. 45).

O autor ainda apresenta um exemplo em que essa relação se desdobra na realidade concreta. Diz ele:

No caso concreto discutido por Lukács, a essência do desenvolvimento capitalista está presente no desenvolvimento das formas nacionais do capitalismo francês, inglês etc. Nessa relação, as determinações nacionais comporiam a esfera fenomênica diante daquelas essenciais. Todavia, as formas nacionais que assume o capitalismo certamente são decisivas para o desenvolvimento global do modo de produção capitalista e, por isso, são igualmente decisivas para o desenvolvimento da essência dessa formação social. Novamente, entre essência e fenômeno não há qualquer rígida contraposição que alinharia essência à necessidade e fenômeno ao acaso (LESSA, 2012, p. 45-46).

Essência e fenômeno estão em uma relação de mútua determinação, na qual a essência é o lugar da continuidade.

Enfim, Lukács defende, como tentou-se demonstrar até aqui, que em Marx existe uma ontologia do ser social, um método histórico-genético e “sistematizador-abstrato, de leis e tendências que iluminam” o modo de investigação (LUKÁCS, 2018a, p. 581). Para Lukács, neste sentido:

A ontologia marxiana do ser social está fundada nessa unidade dialética materialista (plena de contradições) de lei e fato (relações e condições, naturalmente, incluídas). Aquele realiza-se apenas neste, este contém sua determinabilidade concreta e especificidade a partir das interações que se cruzam no tipo daquela que se impõe. Sem a compreensão desses entrelaçamentos, nos quais a real produção e a reprodução social da vida humana constituem sempre o momento predominante, não pode ser compreendida a economia marxiana (LUKÁCS, 2018a, 611).

Espera-se que tenha ficado claro que o método não garante a apreensão correta das relações sociais, contudo, um modo de investigação que parte do suposto da existência de uma realidade material – uma realidade composta por relações congruentes e contraditórias, que se desdobram no devir histórico da vida cotidiana, através de categorias e complexos sociais que interagem em uma totalidade etc. –, é seguro na produção do conhecimento verdadeiro sobre determinado fenômeno, todavia, requer atenção e comprometimento do sujeito da investigação.

Lukács finaliza sua exposição sobre a ontologia de Marx ao argumentar que:

Este esboço da ontologia marxiana é, de modo necessário, extremamente cheio de lacunas, muito distante de tratar apropriadamente mesmo que apenas o problema principal de seu significado; na segunda parte será feita a tentativa complementar de recuperar, ao menos em referência a algumas

questões centrais, essas omissões (LUKÁCS, 2018a, 683). Essas observações, contudo, não estão concluídas sem entrar aos menos em algumas indicações sobre a relação da perspectiva socialista do desenvolvimento para com a concepção ontológica geral de Marx. 683

Cabe salientar que, como Lukács chama a atenção, a ontologia marxiana só está completa quando não se deixa de fora a perspectiva socialista. Neste sentido, algumas questões acerca do comunismo serão apresentadas na última seção.

Na próxima seção, será retomada a análise da categoria trabalho, a partir das suas determinações expostas por Lukács. O trabalho, para ele, é uma relação exclusivamente humano-social, a “categoria ontológica central” do ser social, que se manifesta como a realização de “uma posição teleológica no interior do ser material como o nascimento de uma nova objetividade”. Para Lukács, o trabalho tem o caráter de uma posição teleológica, ou seja, ele “é a realização de uma posição teleológica” (LUKÁCS, 2018b, p. 12).

Vejamos, então, como, por quais mediações, Lukács expõe o trabalho como essa categoria produtora incessante do novo no ser social.

3. O TRABALHO COMO FUNDAMENTO DO SER SOCIAL

Na seção anterior, foram abordadas questões metodológicas importantes ao processo de produção do conhecimento no âmbito da ontologia materialista histórico-dialética de Marx. A contraposição da ontologia marxiana com métodos que dominaram e dominam a filosofia e, sobretudo, a cientificidade moderna foi necessária ao jogar luz na relação do modo de investigação com o objeto da investigação, o que será importante na exposição do complexo ideológico. Nesta seção, será abordado o complexo categorial do trabalho e da linguagem como base de onde se desdobrou o complexo da ideologia.

Inicialmente, é necessário esclarecer que, para o autor húngaro, ser fundamento não significa ser anterior; em sua exposição sobre o trabalho, está pressuposto o ser social como um complexo de complexos, articulados em uma unitária totalidade de componentes heterogêneos; assim, o ser social é apreendido como um ser radicalmente histórico e social; e a posição teleológica é um atributo exclusivamente humano, que se realiza em sua relação com a causalidade ao objetivar um valor de uso, materializado em determinada porção da natureza. Enfim, segundo Lukács, na mais simples forma de sociabilidade já há um entrelaçamento entre diversos complexos sociais, em que os mais decisivos são: “trabalho, linguagem, cooperação e divisão do trabalho” (LUKÁCS, 2018b, p. 7).

Esse conjunto de problemas são enfrentados por Lukács em sua *Ontologia do ser social* e nos seus *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. A tese defendida por Lukács é de que o trabalho é o complexo do ser social capaz de produzir ininterruptamente uma nova objetividade, que gera novas necessidades e possibilidades e, assim, desencadeia a história social. Essa função social funda uma nova esfera de ser, cuja qualidade é a ininterrupta produção do novo (novos produtos e novas posições teleológicas).

O tratamento ontológico dispensado por Lukács ao ser social, o faz manter essa nova esfera articulada ao ser geral. Na seção anterior, já falamos sobre a ruptura ontológica que surge no ser, com o surgimento do orgânico, a partir do inorgânico. Como vimos a partir de Lessa (2015), essa ruptura também ocorre quando do orgânico surge o social. Segundo Lukács, “Sem conceber essa conexão, essa dinâmica, não se

podem formular corretamente as autênticas questões ontológicas do ser social, muito menos conduzi-las a uma solução que corresponda à qualidade desse ser” (LUKÁCS, 2018a, p. 8).

Lukács pressupõe que os seres humanos tiveram um desenvolvimento natural que lhes possibilitou os elementos necessários para que, por meio do trabalho, pudessem construir a história social, ontologicamente distinta da história natural. Os seres humanos, para ele, são herdeiros de um desenvolvimento que é natural – o corpo humano é biológico e por isso não escapa das etapas naturais do seu desenvolvimento como o nascimento e a morte. Entretanto, os seres humanos são a única espécie, no planeta terra, capazes de produzir uma vida social, por meio do processo de trabalho, em uma relação que é exclusivamente social. Isto é, os seres humanos são seres biológicos, mas sua vida social é determinada preponderantemente por sua sociabilidade fundada no trabalho, não por leis naturais.

Ao tratar dos “complexos de problemas mais importantes” do ser social, no capítulo de sua *Ontologia do ser social* dedicado ao complexo do trabalho, ele corrobora com esse argumento ao asseverar que:

Se se deseja expor as categorias específicas do ser social, seu brotar a partir das suas formas de ser precedentes, sua combinabilidade com elas, sua fundabilidade nelas, *esta tentativa deve se iniciar com a análise do trabalho*. Naturalmente, não pode jamais ser esquecido que todo patamar de ser, no todo bem como nos detalhes, *tem um caráter de complexo, i.e.*, que mesmo suas categorias centrais e mais decisivas apenas podem ser compreendidas adequadamente no interior e a partir da qualidade como um todo do nível de ser concernente. E já um olhar superficial ao ser social mostra a indissolúvel entrelaçabilidade de suas categorias decisivas como trabalho, linguagem, cooperação e divisão do trabalho, mostra novas relações da consciência com a realidade e, por isso, consigo própria etc. Nenhuma pode ser adequadamente apreendida em uma consideração isolada [...] (LUKÁCS, 2018b, p. 7 – grifos nosso).

Uma vez que o ser social, segundo o autor, “tem um caráter de complexo, *i.e.*, que mesmo suas categorias centrais e mais decisivas apenas podem ser apreendidas adequadamente no interior e a partir da qualidade como um todo” do ser social, por que não começar, então, pela “linguagem”, ou “cooperação”, ou “divisão do trabalho”? Não são também “categorias decisivas” para o ser social? Porque, para Lukács, o trabalho é a única relação que existe entre o ser social e a natureza capaz de produzir o novo.

A mangueira produz apenas a manga e as abelhas apenas suas colmeias, os seres humanos, todavia, produzem uma história social, com relações existentes apenas entre eles, como, por exemplo, a arte, o mito, a religião, a ciência, a filosofia etc. Isto é, com o ser social surge uma nova forma de história: a história de como os seres humanos se relacionam socialmente.

O próprio Lukács esclarece tal questão com algumas caracterizações sobre o complexo do trabalho. Diz ele:

A resposta é, ontologicamente considerada, mais simples do que parece à primeira vista: porque todas as outras categorias dessa forma de ser já são, em sua essência, de caráter puramente social; suas qualidades, seu modo de operatividade surgem apenas no ser social já constituído, o tipo de sua manifestação, por mais primitivo que possa ser, pressupõe o salto já consumado. Apenas o trabalho tem sua essência ontológica em um pronunciado caráter de transição: sua essência é uma inter-relação entre ser humano (sociedade) e natureza, e tanto a inorgânica (ferramenta, matéria-prima, objeto do trabalho etc.) quanto a orgânica, inter-relação que pode figurar em pontos determinados da série a que nos referimos, mas antes de tudo assinala a transição, no ser humano que trabalha, do ser meramente biológico ao ser social (LUKÁCS, 2018b, p. 9-10).

O trabalho é, assim, a única categoria capaz de mediar diretamente a relação entre o ser humano e a natureza, todos os outros complexos sociais já são uma relação entre os seres humanos. Por esse seu caráter de transição, ele possui “um lugar de tal modo preferencial no processo e para o salto da gênese”, como única categoria social capaz de produzir diretamente os meios para a sobrevivência da espécie, os meios de produção e de consumo (LUKÁCS, 2018b, p. 9).

Deve ficar claro que não existe nenhuma obrigatoriedade de iniciar pelo trabalho. Entretanto, iniciar por ele certamente ajuda a evitar distorções desencaminhadoras sobre o complexo ideológico, como nos casos em que essa categoria é tratada como uma parte isolada do todo. Assim, iniciar pelo complexo do trabalho facilita o determinar da gênese da ideologia a partir do desenvolvimento do ser social como um novo patamar de ser.

A importância do trabalho como fundamento do ser social é que, segundo Lukács: “No trabalho estão contidas *in nuce* todas as determinações que, como veremos, constituem a essência do novo no ser social”. E é, neste sentido, que Lukács considera o trabalho “como o fenômeno originário, como modelo do ser social” (LUKÁCS, 2018b, p. 10). No nível de ser orgânico também se produz o novo, entretanto, este não é nem a

regra nem o componente determinante da reprodução natural. O novo socialmente posto, como produto do trabalho, em direção oposta, é o motivo do desenvolvimento social. Ou seja, a nova qualidade do ser social é justamente a capacidade de sempre produzir o novo.

Para demonstrar que o trabalho é o fundamento do ser social, Lukács realiza um complexo e profundo exercício de abstração, ele caracteriza os traços mais genéricos do complexo do trabalho, aqueles presentes em qualquer modo de produção. Ao fazer isso, entretanto, ele não perde de vista o fato de que não é possível apreender nenhuma categoria isolada da totalidade social, exatamente pelo que já foi dito linhas acima: o ser social é um complexo de complexos.

Não é demais esclarecer que o fato de ser a categoria que funda o ser social, não significa que o trabalho seja uma categoria de onde mecanicamente surgem as demais categorias que compõem o ser social como uma totalidade, muito menos que ele seja anterior ao ser social. O próprio Lukács alerta que “a socialidade, a primeira divisão de trabalho, a linguagem etc. surgem, de fato, do trabalho, contudo não em uma sucessão temporal claramente determinável, mas, segundo a essência, simultaneamente” (LUKÁCS, 2018b, p. 10).

Após esses esclarecimentos acerca da escolha em iniciar pelo complexo do trabalho, é necessário ainda informar que o salto ontológico, que possibilitou a transição do ser orgânico ao ser social, deu-se em um “período extremamente longo”, que ao ser posto em movimento “não mais tem lugar no interior da esfera do orgânico, mas que, por princípio, significa um qualitativo, ontológico, ir para além dela” (LUKÁCS, 2018b, p. 11).

Em consonância com o que já foi delineado, através de uma citação de Lessa (2015), sobre o significado do salto ontológico, diz Lukács:

[...] todo salto significa uma mudança qualitativa e estrutural no ser, pelo qual o patamar inicial contém em si, de fato, determinados pressupostos e possibilidades do posterior e mais elevado; estes, todavia, não podem ser desenvolvidos daquele em uma simples continuidade retilínea. Esta ruptura com a continuidade normal do desenvolvimento constitui a essência do salto, não o temporalmente súbito ou gradativo nascimento de uma nova forma de ser (LUKÁCS, 2018b, p. 11).

Com isso, Lukács aponta para o fato do ser social ser uma esfera qualitativamente diversa da orgânica e inorgânica, produto de uma ruptura ontológica, que passa a ter “suas próprias condições de reprodução” (LUKÁCS, 2018b, p. 12)¹⁹.

3.1 Trabalho, teleologia e a produção incessante do novo

Para Lukács, o primeiro ato de trabalho está inserido em uma circunstância que gera uma pergunta: “o que fazer?”. Inicia-se a partir daí a construção de uma resposta, um ato de consciência, uma teleologia.

A teleologia “é um princípio de automovimento autoposto”, ou seja, uma ideia ou um conjunto de ideias cuja função social é dirigir uma ação, com uma determinada finalidade, diante de uma necessidade gerada em uma determinada circunstância sócio histórica. A ideia ganha, apenas nessa conexão, a característica de ser uma teleologia, um ato da “consciência que põe fins”. Isto é, de determinar o comportamento do indivíduo que põe, de dirigir sua ação a partir de uma finalidade.

O processo de trabalho se inicia com uma teleologia, que ao ser posta pelo indivíduo determina o seu comportamento diante da natureza. A teleologia, assim descrita, é aquela ideia cuja função social é dirigir o comportamento humano para a execução de uma determinada finalidade. Assim, para Lukács, o “pôr [a teleologia] tem, aqui, portanto, um inexorável caráter ontológico”²⁰ (LUKÁCS, 2018b, p. 13-14).

Nem toda ideia, que fique claro, é uma teleologia. Apenas aquelas ideias cuja função social é dirigir o comportamento humano a realizar um fim previamente

¹⁹ Hoje já é sabido que espécies diferentes de gênero homo conseguiram concretizar esse salto para seres humanos, o *sapiens* e o *floresiensis*. Acredita-se ainda que ao menos uma tribo dos *neanderthalensis* também foi humana. Produziam ferramentas, pinturas, selecionaram plantas, produziram remédios etc. Isso indica que o *sapiens* se sobressaiu e conseguiu sobreviver e que as outras espécies (*floresiensis*, *neanderthalensis*) não tiveram a mesma sorte. Além disso, é possível daí generalizar que o ser social não coincide com o *Homo Sapiens*, o que reforça a assertiva de que o ser social é fruto de uma ruptura ontológica no ser em geral, concretizada em um salto ontológico, tendo o trabalho como fundamento e modelo geral. Para Lukács: “O salto significa, justamente, que o ser humano que trabalha e fala, sem cessar de ser um organismo biologicamente determinado, desenvolve atividades de novos tipos cuja qualidade essencial não pode ser apreendida por nenhuma categoria natural” (LUKÁCS, 2018b, p. 340).

²⁰ Deve-se ter claro o fato de que a teleologia só se concretiza na transformação da causalidade dada em posta, ou seja, ao final do processo de trabalho. Esse caráter ontológico inexorável da teleologia só existem no interior da totalidade do complexo do trabalho.

estabelecido é uma teleologia. Neste sentido, segundo Lukács, Marx, “nega a existência de toda teleologia fora do trabalho (de *práxis* humana)”, pois, para o autor alemão, diz Lukács: “o trabalho não é uma das muitas formas de manifestação da teleologia em geral, mas o único ponto em que uma posição teleológica, enquanto momento real da realidade material, é ontologicamente verificável” (LUKÁCS, 2018b, p. 16). A teleologia é, assim, a resposta subjetiva e socialmente dada pelos seres humanos a um determinado «o que fazer?» social.

A circunstância determinada em que o pôr teleológico é operacionalizado é formada por necessidades, possibilidades e pelo acaso. Nesse contexto, os seres humanos escolhem socialmente qual a necessidade mais fundamental e qual dentre as possibilidades pode se tornar a mais adequada. O que já anuncia o caráter de alternativa do trabalho.

Para Lukács, o processo de objetivação de teleologia é a “essência” do trabalho, diz ele: “Podemos falar racionalmente de ser social apenas se compreendemos que sua gênese, seu afastar-se de sua base, o seu tornar-se-independente, baseia-se no trabalho, *i.e.*, na contínua realização de posições teleológicas” (LUKÁCS, 2018b, p. 17). Para o autor, teleologia e causalidade não estão em uma relação hierarquizada ou de concorrência gnosiológica. A teleologia não tem, para ele, um valor especial. Vejamos o seu argumento sobre a correta apreensão dessa categoria realizada por Marx:

[...] a teleologia exclusivamente no trabalho como uma categoria realmente operante, segue-se inevitavelmente uma coexistência concreta, real e necessária de causalidade e teleologia; elas permanecem, de fato, opostas, mas apenas no interior de um processo real unitário cuja mobilidade está fundada na interação destes opostos, em que, para produzir essa interação como realidade, a causalidade, sem sua essência ser de qualquer modo tocada, do mesmo modo se transforma em posta (LUKÁCS, 2018b, p. 17).

Aqui, além de dar um tratamento dialético à relação de teleologia e causalidade e reafirmar que a causalidade, ao ser movida pela teleologia, transforma-se de uma dada para uma posta, sem que com isso sua essência seja sequer tocada, Lukács também indica que o correto tratamento do ser social não pode ignorar a conexão entre essas categorias no interior da unidade que é o ser social.

Para que a operacionalidade da teleologia se materialize, entretanto, é necessário que a consciência realize a “pesquisa dos meios”, reconhecendo as conexões e

possibilidades de combinações dos elementos da natureza. É o que o autor húngaro argumenta ao dizer que:

No ser-em-si da pedra não há qualquer intenção, sequer contém qualquer indicação que possa vir a ser usada como faca ou machado; pode, contudo, receber essa função como ferramenta apenas se suas propriedades objetivamente disponíveis, em si existentes, são capazes de uma tal combinação que a faça possível (LUKÁCS, 2018b, p. 19).

A escolha dentre as alternativas postas pela objetividade social ocorre na pesquisa dos meios. Os seres humanos, neste processo, investigam o ser da causalidade, suas leis e dinâmica, com o objetivo de atender aquela necessidade estabelecida como prioridade. Costa argumenta que a pesquisa dos meios é:

[...] o momento do pôr teleológico no qual a consciência toma impulso em direção ao conhecimento da realidade externa a si mesma. Permite ao pensamento capturar os nexos internos do objeto, suas propriedades essenciais, pelo conhecimento objetivo do sistema causal dos objetos e dos processos cujo movimento pode levar a alcançar o fim posto (COSTA, 2011, p. 46).

Assim descrita, a busca dos meios cumpre a dupla função de apreender as leis da objetividade investigada, as conexões e suas potencialidades internas e as possibilidades que surgem na interação com outra ou outras objetividades. A pesquisa dos meios ganha, neste processo, certo nível de autonomia e sua necessidade se expressa no fato de que “Sem o conhecimento do real a realização do fim [a objetivação da teleologia] torna-se uma impossibilidade” (COSTA, 2011, p. 48).

Lukács argumenta que a pesquisa dos meios é a gênese da ciência, que em sua estrutura já contém componentes que também fariam parte da estrutura dela. Diz ele:

[...] deve ainda ser enfatizado que a pesquisa dos objetos e processos na natureza, que procede o pôr da causalidade pelo criar dos meios, é constituída, por sua essência, mesmo que não seja por muito tempo conscientemente reconhecida, de atos reais de conhecimento e com isso, objetivamente contém o início, a gênese, da ciência. [...] todo conhecer e aplicar de conexões causais, portanto todo pôr em uma causalidade real, figura de fato no trabalho como meio para uma finalidade singular; objetivamente, contudo, tem a propriedade de ser também aplicado a outra finalidade, mesmo a uma imediatamente inteiramente heterogênea. Por mais longamente que se possa ter tido apenas uma consciência prática, em toda aplicação com sucesso a uma nova esfera, faticamente tem lugar corretas abstrações, as quais, em sua estrutura interna objetiva, já têm em si importantes características do pensamento científico. Já a história das ciências até aqui, ainda que esse problema raramente se coloque com plena consciência, mostra em quantos casos se originaram legalidades gerais, altamente abstratas a partir da experiência das necessidades práticas, do melhor tipo de sua satisfação, *i.e.*,

pela indagação dos melhores meios de trabalho. Mas, mesmo à parte disto, mostra a história muitos exemplos de que realizações do trabalho, amplamente abstraídas [...] podem resultar em bases para uma já pura consideração científica da natureza (LUKÁCS, 2018b, p. 24- 25).

Aqui, Lukács apresenta uma formulação na qual a pesquisa dos meios é a mediação inicial entre trabalho e pensamento científico, o conhecimento produzido no processo de trabalho ganha determinada autonomia e a ciência acaba por se converter num complexo social com relativa autonomia diante do trabalho.

Neste sentido, para Lukács, “a posição teleológica apenas faz uso da atividade própria da natureza” (LUKÁCS, 2018b, p. 19), ao que complementa, “o ser humano que trabalha pode inserir suas propriedades, as leis de seu movimento, em combinações completamente novas, conferir a elas funções e modos de operar completamente novos”, dentro de um campo de possibilidades determinado objetivamente (LUKÁCS, 2018b, p. 20).

Quando a consciência apreende corretamente tais conexões e possibilidades de combinações, a partir da pesquisa dos meios, “Natureza e trabalho, meio e propósito resultam, portanto, desse modo, em algo em si homogêneo: o processo de trabalho e, ao final, o produto do trabalho”. Uma tal “homogeneização pressupõe o correto conhecimento das conexões causais não homogêneas da realidade”. Assim, uma posição que falha diante do objeto natural é “um fato da consciência necessariamente impotente ante a natureza” e, portanto, apenas gnosiologicamente pode continuar a ser uma posição (ainda que qualificada como incompleta ou equivocada) (LUKÁCS, 2018b, p. 20).

O desdobramento científico da pesquisa dos meios tem a linguagem, na capacidade de conceituar as objetivações, como um complexo indispensável. E aqui a linguagem, a ciência etc., apresentam-se como complexos sociais que interagem entre si integrando o movimento da totalidade social. Costa, argumenta que Lukács “articula trabalho e ciência enquanto tendência a um conhecimento desantropomorfizador do real”, apresentando a pesquisa dos meios como “o momento da gênese e do desenvolvimento da categoria do reflexo, elemento decisivo na captura do real pela subjetividade” (COSTA, 2011, p. 51-52). Veremos com mais detalhes essa relação um pouco mais adiante.

Ao asseverar que o trabalho é o fundamento do ser social, Lukács demonstra que sem a transformação da material natural não é possível a produção do socialmente novo e, assim, não existiria o ser social – e a objetivação da teleologia só é possível pela apreensão das leis e da dinâmica da natureza, de suas possibilidades de conexão, combinação etc. da matéria natural. O processo de trabalho, nessa conexão, é manual, todavia, possível apenas por ser orientado por uma teleologia, por um ato da consciência. Assim, mesmo o ato de trabalho é ao mesmo tempo, intelectual e manual, é a transformação de uma ideia, que existe apenas na consciência dos seres humanos, em algo prático, objetual, que existe apenas fora da consciência e que foi por eles manipulado praticamente. Com isso ocorre a transformação de uma causalidade dada em uma causalidade posta; a produção de um objeto material que a natureza sozinha não seria capaz de produzir, muito menos de imaginar.

Deve-se aqui destacar que, para Lukács, a “posição de finalidade” possui uma “dupla socialidade”, isto é, ela “tanto surge de uma necessidade social quanto está chamada a satisfazê-la”. Com isso, Lukács afasta qualquer possibilidade de uma teleologia hierarquicamente superior à causalidade ou completamente independente desta. Apenas em sua relação com a causalidade, no apreender de suas conexões e no colocar em movimento seus nexos causais, produzindo algo novo, a teleologia se realiza (LUKÁCS, 2018b, p. 21). E arremata:

Jamais se deve, para ser preciso, perder de vista o sensato fato de que a realizabilidade ou inutilidade da posição teleológica depende absolutamente de quão extensivamente é bem-sucedida, através da pesquisa dos meios, em transformar a causalidade natural em uma — ontologicamente dito — posta (LUKÁCS, 2018b, p. 21).

Com essas considerações iniciais já é possível perceber que ao analisar o complexo do trabalho Lukács apreende a peculiaridade do ser social e que “através de sua *práxis*, acima de tudo através do trabalho” essa nova forma de ser “domina cada vez mais” o seu “metabolismo com a natureza”, em um processo que o autor húngaro chama de, com base em Marx, “afastamento das barreiras naturais” (LUKÁCS, 2018b, p. 27).

A essa altura também já é possível o entendimento de que o trabalho não é uma atividade meramente prático-manual, mecânica. Por outro lado, o trabalho não pode ser considerado como um produto exclusivo da consciência, como um produto exclusivo da teleologia. Este último entendimento colocaria o ser social e sua atividade como produto

do pensamento, elevando a consciência à sua categoria fundante. Além do mais, já foi dito anteriormente que a teleologia é concebida apenas no trabalho, em sua interação com a causalidade, isto é, na sua realização.

A realização, diz Lukács, “como categoria da nova forma de ser”, do ser social, “exibe, ao mesmo tempo, uma importante consequência: a consciência do ser humano cessa, com o trabalho, de ser um epifenômeno no sentido ontológico” (LUKÁCS, 2018b, p. 26). Ou seja, pelo processo de trabalho a consciência humana deixou de se desdobrar “segundo as leis da biologia” (LUKÁCS, 2018b, p. 27).

Já foi dito, através de Marx e Lukács, que o trabalho é uma categoria exclusivamente humana. Lukács argumenta ainda que “o materialismo dialético separa-se do mecanicista” exatamente ao constatar que:

Apenas no trabalho, no pôr de finalidades e seus meios, passa a consciência, com um ato auto-controlado, a posição teleológica, não apenas a se adaptar ao entorno — o que também faz parte de tais atos dos animais que transformam a natureza objetivamente, sem intenção — mas também consumir alterações na própria natureza para esta impossível, até mesmo impensável. Na medida, portanto, em que a realização se torna um princípio transformador, neo-formador da natureza, a consciência, que conferiu impulso e direção a ela, ontologicamente não pode mais ser epifenômeno (LUKÁCS, 2018b, p. 27).

A citação acima indica, o que Lukács linhas depois irá confirmar, que entre o sujeito, que busca conhecer as conexões reais da natureza, e a natureza, enquanto objeto dessa busca, não existe nenhuma identidade. Acerca disso, diz ele:

Aqui temos de, para elaborar claramente a nova estrutura fundamental que surge através do trabalho, sobre isso nos limitar a que, no reflexo da realidade, como pressuposto para a finalidade e o meio do trabalho, é consumada uma separação, um destacar, do ser humano de seu entorno, um distanciamento claramente mostrado no estar-contraposto de sujeito e objeto. No reflexo da realidade, a representação destaca-se da realidade retratada, se coagulando em uma »realidade« própria na consciência. Pusemos a palavra realidade entre aspas já que na consciência a realidade é apenas reproduzida; surge uma nova forma de objetividade, mas nenhuma realidade e — precisamente ontologicamente — é impossível que o reproduzido seja o mesmo do reproduzido, muito menos idêntico a ele. Ao contrário. Ontologicamente o ser social se divide em dois momentos heterogêneos que, do ponto de vista do ser, não apenas estão contrapostos entre si heterogeneamente, como são absolutamente opostos: o ser e seu reflexo na consciência (LUKÁCS, 2018b, p. 30).

No excerto acima, pode-se observar tanto a não identidade entre sujeito e objeto quanto os delineamentos gerais sobre a teoria do reflexo. Essa heterogeneidade entre o

ser e o seu reflexo na consciência forma uma dualidade que é, segundo o marxista húngaro, “um estado de coisa fundamental do ser social”, uma “dualidade” com a qual “o ser humano abandona o reino animal” (LUKÁCS, 2018b, p. 30).

Para Lukács, esse afastar-se do objeto, essa reprodução da realidade objetual pela consciência através do reflexo, justamente por esse afastamento, pode levar a erro. Em consequência, diz Lukács, “a consciência que reflete a realidade recebe um certo caráter de possibilidade” (LUKÁCS, 2018b, p. 31). O reflexo, enquanto não-ser, mas que carrega em si a potência de ser, na realização do ato de trabalho, revela “o caráter alternativo de toda posição no processo de trabalho” e esse caráter de alternativa “entra à luz do dia, pela primeira vez, pelo pôr da finalidade do trabalho” (LUKÁCS, 2018b, p. 34).

A alternativa, todavia, “não é um ato isolado de decisão, mas um processo, uma cadeia ininterruptamente temporal de alternativas sempre novas” (LUKÁCS, 2018b, p. 35), o que leva Lukács a assinalar que as “alternativas no processo de trabalho, portanto, não são do mesmo tipo nem equivalentes”. Para Lukács, a “alternativa, igualmente um ato de consciência, é portanto a categoria mediadora, com a ajuda da qual o reflexo da realidade se torna o veículo do pôr de um existente” (LUKÁCS, 2018b, p. 36).

Neste processo de apreensão e transformação do real, realizado pelo trabalho, não se pode perder de vista que o “existente” referido por Lukács “é sempre algo natural e essa qualidade natural jamais pode ser completamente superada”, isto é, para Lukács: “a barreira natural pode apenas recuar, mas jamais, desaparecer completamente” (LUKÁCS, 2018b, p. 36). Vale salientar aqui que, para Lukács, é o “processo social real” que “determina o espaço de manobra concretamente delimitado para as possíveis perguntas e respostas, para as alternativas, que podem ser realmente realizadas”, ainda que tal processo ocorra na consciência (LUKÁCS, 2018b, p. 40).

Esse processo em que a teleologia se materializa, Lukács chama de objetivação. O produto dessa objetivação é o reordenamento da matéria natural em uma forma útil à vida social. Esse produto, que é sempre um novo produto social, é a síntese de teleologia e causalidade. A objetivação não é, que fique claro, apenas o produto final, mas, ao contrário, o processo, a ação dos seres humanos em direção à realização do projeto previamente estabelecido, da teleologia. O sucesso ou o fracasso do projeto, ou seja, da sua objetivação, depende da capacidade de apreensão, pelo ser humano que põe

– que responde socialmente às suas necessidades –, dos nexos causais da natureza (orgânica e inorgânica) – também de um *quantum* de acaso.

O reflexo da realidade que emerge do processo de trabalho, ao se confrontar com a causalidade, retroage sobre o indivíduo que põe e o transforma, estabelecendo de modo ascendente o “domínio da conscienciosidade sobre o instintivo meramente biológico”, isso já pode ser observado na análise, até aqui objetiva, do processo de trabalho (LUKÁCS, 2018b, p. 43). Para Lukács, neste sentido, se:

[...] considerado do aspecto do sujeito, tem como consequência uma continuidade sempre renovada desse domínio e, de fato, uma continuidade que aflora, em cada movimento de trabalho singular, como novo problema, como nova alternativa, e sempre, se o trabalho deve ser exitoso, tem de terminar com a vitória da visão correta sobre o meramente instintivo (LUKÁCS, 2018b, p. 43).

Lukács argumenta que da mesma forma que o ser da causalidade encontra-se “em completa heterogeneidade para com seu uso” social, posto por um processo de objetivação, o ser humano que trabalha deve colocar sob controle os seus “instintos-biológicos originais”, o que configura uma “luta permanente contra o meramente instintivo nele próprio, contra ele próprio”²¹ (LUKÁCS, 2018b, p. 43).

A teleologia é, segundo Lukács, a projeção do futuro, a capacidade de antecipar na cabeça, algo que ainda não ocorreu na realidade. Esse projeto, essa teleologia, ao ser elaborado torna o ser humano uma nova individualidade diante do seu cotidiano, entretanto, a ideia (que não se confunde com a teleologia) não é capaz de por ela mesma

²¹ Aqui nos parece já conter indicações do que mais a frente Lukács caracterizará como “dever”. Ao relacionar o “autodomínio” com o “dever”, Lukács diz: “[...] todas as capacidades do ser humano que chegam à mobilização são sempre, essencialmente, dirigidas ao exterior, ao domínio fático, ao remoldar material dos objetos naturais pelo trabalho. Enquanto, o que é inevitável, o dever apela a determinados aspectos da interioridade do sujeito, suas demandas são postas de tal maneira que as transformações no interior do ser humano fornecem um veículo para o melhor domínio do metabolismo com a natureza. O autodomínio do ser humano que, de modo necessário, emerge por primeiro como efeito do dever no trabalho, o crescente domínio de sua visão sobre as próprias inclinações biológicas espontâneas etc., torna-se regulada e dirigida através da objetividade desse processo, este é fundado, todavia, por sua essência, na existência natural dos objetos, dos meios etc. do trabalho. Se se quer corretamente conceber o aspecto do dever que, no trabalho, tem um efeito sobre o sujeito, modificando-o, deve-se partir dessa objetividade como reguladora” (LUKÁCS, 2018b, p. 66). Para Lukács, o dever tem uma relação íntima com o valor, que ele caracteriza como uma categoria objetiva ao afirmar que: O valor de uso surge, portanto, não como simples resultante de atos subjetivos, avaliativos; antes estes fazem meramente consciente a utilidade objetiva do valor de uso; sua correção ou erroneidade prova-se na qualidade objetiva do valor de uso, não o inverso (LUKÁCS, 2018b, p. 70). Claro que uma tal “objetividade também aqui é derivada do trabalho” (LUKÁCS, 2018b, p. 71) e, por isso, mantém-se aquela estrutura do »se...então« (LUKÁCS, 2018b, p. 73). Para um melhor esclarecimento sobre essa relação consultar: ANDRADE, Mariana. Ontologia, dever e valor em Lukács. Maceió: Coletivo Veredas, 2016.

produzir, materializar, o projeto previamente estabelecido. Já a teleologia, tem a capacidade de dirigir o corpo humano, de dominá-lo de tal forma a induzi-lo a executar na matéria natural, na natureza, o projeto anteriormente idealizado – aqui deve-se ter em mente que qualquer processo teleológico requer a ação do ser humano e este possui desejos, vontades etc. que devem ser levados em consideração.

Parece ser neste campo, do domínio dos “instintos, afetos etc.” que irá se situar a ideologia, pois para Lukács este “é o problema principal de todo comportamento civilizado, do costume e da tradição até as formas mais elevadas da ética”. Esse “autodomínio”, diz Lukács, é o “pressuposto necessário da realização de suas finalidades autopostas no trabalho” (LUKÁCS, 2018b, p. 45).

Até aqui pode-se apreender o ato de trabalho como um processo de transformação da natureza em um valor de uso. Neste sentido, a teleologia intenciona diretamente a causalidade dada (natural). Vimos que essa característica do trabalho o torna, segundo Lukács, o modelo geral da *práxis*. Mas o que diferencia, então, “o trabalho das formas desenvolvidas da *práxis* social”? (LUKÁCS, 2018b, p. 46).

Segundo Lukács, a diferença entre o complexo do trabalho e os complexos mais desenvolvidos que surgem na *práxis* humana é “o efeito sobre outros seres humanos”, ainda que um tal efeito “apenas por último”, como argumenta o autor húngaro, objetive também “uma mediação para a produção de valores de uso”. Nesses complexos mais desenvolvidos da *práxis*, assevera o autor, como também ocorre no trabalho, “as posições teleológicas e as cadeias causais postas em andamento através delas, constituem o fundamento estruturador-ontológico” (LUKÁCS, 2018b, p. 46).

Entretanto, nos “complexos mais desenvolvidos” o conteúdo da posição teleológica se modifica. Vejamos o que diz Lukács:

De agora em diante, o conteúdo essencial da posição teleológica é, todavia — dito em termos de todo gerais, de todo abstratos — a tentativa de levar outros seres humanos (ou outros grupos humanos) a executar, por sua parte, posições teleológicas concretas. Esse problema emerge imediatamente quando o trabalho se tornou social na medida em que se baseia na cooperação de vários humanos; desta vez independente de se o problema do valor de troca já emergiu ou se a cooperação apenas é dirigida aos valores de troca. É por isso que esta segunda forma da posição teleológica, no qual a finalidade posta é imediatamente uma posição de finalidade de outros seres humanos, pode já aparecer nos patamares mais primitivos (LUKÁCS, 2018b, p. 46).

Neste tipo de posição teleológica, como pode ser observado na citação, a relação da teleologia não mais é com a causalidade dada, mas sim com “outros seres humanos (ou outros grupos humanos)”, ou seja, é a relação de uma posição teleológica com outra (ou outras). Assim, Lukács diz que esse tipo de posição teleológica tem “um caráter secundário”, uma vez que: “a posição de finalidade não mais intenciona imediatamente a transformação de objetos naturais, mas a realização de uma posição teleológica, a qual, contudo, já está dirigida aos objetos naturais” e segue, afirmando que “os meios igualmente são não mais efeitos imediatos sobre objetos naturais, mas querem alcançar tais efeitos por outros seres humanos” (LUKÁCS, 2018b, p. 47).

A teleologia – já relatada por Lukács como “essência” do processo de trabalho – se desdobra, adquire uma nova qualidade. Temos, assim, um tipo de teleologia direcionada imediatamente à causalidade dada, exposta como posição teleológica primária, e uma de outro tipo, direcionada à causalidade dada por meio da consciência humana, portanto, descrita como posição teleológica secundária.

Lukács expõe que as teleologias de tipo secundário “já estão mais próximas da *práxis* social de patamares mais desenvolvidos do que do próprio trabalho” (LUKÁCS, 2018b, p. 47). E apesar de ser necessário ainda uma análise mais detalhada, a indicação dessa diferença se deve, segundo ele:

Em parte porque o primeiro olhar desse nível social mais elevado do trabalho mostra que o trabalho, no sentido até agora tratado, constitui a base real imediata, a finalidade final de uma cadeia de mediação, eventualmente muito extensa, de posições teleológicas, em parte porque esse primeiro olhar já mostra igualmente essas conexões que o trabalho primordial tem de desenvolver necessariamente tais formas mais complicadas a partir de si mesmo, a partir da dialética peculiar de sua compleição. E essa dupla conexão indica uma simultânea identidade e não-identidade de diferentes patamares do trabalho, mesmo com mediações amplas, múltiplas e complicadas (LUKÁCS, 2018b, p. 47).

Vê-se que a base real para a “cadeia de mediação” das posições teleológicas é o processo de trabalho e ele mesmo, a partir da “dialética peculiar de sua compleição”, desenvolve as formas mais complicadas dessas posições. Assim, já é possível afirmar que no interior dessas formas mais complicadas situa-se também a ideologia, como veremos na próxima seção.

Linhas atrás, vimos que o distanciamento ocasionado na “relação-sujeito-objeto” que surge no reflexo do real, é causado por posições teleológicas “conscientemente

executadas”, em um processo que envolve, segundo Lukács, “simultaneamente o surgir de uma apreensão conceitual dos fenômenos da realidade e sua expressão adequada através da linguagem”²² (LUKÁCS, 2018b, p. 47).

Para Lukács, as categorias do ser social se desdobram em uma “crescente diferenciação” em um “progressivo [...] tornar-se independente no interior dos respectivos complexos”, todavia, uma tal independência é sempre relativa em relação ao trabalho, pois este se mantém como fundamento, modelo e, no geral, momento predominante da totalidade social (LUKÁCS, 2018b, p. 50). Lukács fala inúmeras vezes do reconhecimento de uma “simultaneidade de identidade e não identidade” na relação categorial entre os complexos internos do ser social (LUKÁCS, 2018b, p. 68).

Por meio da posição teleológica primária os indivíduos põem nexos causais em sua relação direta com a natureza. Já a posição teleológica secundária auxilia os indivíduos a colocarem nexos causais em suas relações com outros indivíduos e com a sociedade. Ambas as posições tem por base a relação teleologia-causalidade, todavia, operam sobre objetos diferentes, sempre mais complicados, devido ao constante afastamento das barreiras naturais. Todavia, na posição teleológica secundária, a posição de finalidade tem que se dirigir primeiramente a outra (ou outras) posição de finalidade “favorável ou desfavorável, que tendencialmente se move a posições de propósito” (LUKÁCS, 2018b, p. 54).

Esse desenvolvimento ascendente, essa complicação da vida social, é possível apenas porque o trabalho, ao produzir o novo, remete para além dele, em um processo cujo ser humano é “o iniciador” e ao mesmo tempo “o resultado final” (LUKÁCS, 2018b, p. 77). Lukács assevera que esse desenvolvimento é resultado “das posições teleológicas singulares, de suas realizações, ambas na forma de alternativas” (LUKÁCS, 2018b, 74).

Pode-se dizer que as posições teleológicas, ao serem realizadas, produzem valores e, assim, diz Lukács: “O papel efetivo do valor na realidade é limitado, por isso, ao ser social” (LUKÁCS, 2018b, p. 79). O valor, assim, se relaciona intimamente com as posições de finalidade, sejam elas primárias ou secundárias, conforme Lukács:

²² Falaremos mais detalhadamente da linguagem na próxima subseção, entretanto, é necessário pontuar já aqui que tanto a linguagem quanto o pensamento conceitual surgem das necessidades do próprio trabalho, em uma influência mútua que em sua prossecução se “reforça e intensifica”, sem que o trabalho deixe de ser o momento predominante (LUKÁCS, 2018b, p. 48).

A esfera da economia socialmente desdobrada contém posições de valor de ambos os tipos em múltiplos entrelaçamentos, nos quais mesmo os primeiros, em um tal complexo, sem perder sua essência originária, passam por mudanças que os tornam variados. Com isto emerge na esfera da economia já uma maior complexidade do valor e das posições de valor. Quando, contudo, passamos, à esfera não econômica, nos deparamos com questões que se tornam ainda maiores, em muitos casos qualitativamente diversas (LUKÁCS, 2018b, p. 79).

Aqui não é possível tratar em detalhes desse desdobramento do valor, basta para o objetivo proposto o fato de que o valor objetivamente existente é a base desse seu desdobramento futuro, um desdobramento que se inicia, segundo Lukács, já no interior da esfera econômica. Diz ele: “Cada valor autêntico é, agora, um momento importante daquele complexo fundamental do ser social que denominamos como *práxis*”. Ou seja, o valor “é uma relação social entre finalidade, meio e indivíduo que, enquanto tal, possui um ser social”, que:

[...] contém [...] um elemento de possibilidade [...]. Aquelas decisões, portanto, que realizam essas possibilidades reais em sua forma mais pura — ou afirmando o valor ou negando o valor — alcançam uma exemplaridade positiva ou negativa correspondente ao respectivo estágio de desenvolvimento (LUKÁCS, 2018b, p. 83-84).

Vimos até aqui que o ato de trabalho é um ato individual, todavia, posto socialmente. O fato de ser social faz com que o ato de trabalho individual e o seu produto se generalizem. A generalização torna o produto individual parte da história do ser social, do patrimônio cultural de um determinado grupo de seres humanos.

Para Lukács:

À medida que as experiências de um trabalho concreto são utilizadas em outro, emerge gradualmente sua — relativa — independentização, i.e., a fixação generalizadora de determinadas observações, as quais, de agora em diante, não mais se referem exclusiva e diretamente a uma execução singular, ao contrário, recebem em geral uma dada generalização como observação de eventos da natureza (LUKÁCS, 2018b, p. 49).

Entretanto, para se generalizar a objetivação deve ser bem sucedida – no mínimo um pouco bem sucedida. Caso a teleologia não seja objetivada, caso ela fique apenas na consciência do indivíduo que a idealizou, além de não realizar nenhuma transformação na natureza e, portanto, nenhum processo de objetivação, ela também não causa

nenhuma generalização – e, portanto, não promove nenhuma alteração na história social.

Abre-se, com a objetivação, um período de consequências imprevisível, onde o objeto pode receber novas utilidades, gerar uma série de novas descobertas etc., a partir das novas necessidades e possibilidades que são geradas na cotidianidade. Além disso, os componentes da causalidade natural, transformados em novo objeto, tem sua história natural de alguma forma alterada, pois o ser humano insere na natureza, por meio do trabalho, uma objetividade social, sempre nova, que gera consequências também para o desenvolvimento da própria natureza (basta pensar na crise ambiental que vivemos).

Um outro processo de generalização ainda tem que ocorrer para que as forças produtivas e a própria sociedade possam se desenvolver. Do processo de trabalho singular, que jamais será repetido, devem ser apreendidos os conhecimentos gerais que servirão para casos futuros. Isto é, ainda que não seja possível repetir o processo de trabalho²³, é necessário que sua experiência singular seja generalizada. Esse processo de generalização mais desenvolvido é a base de onde surge a ciência e a filosofia. O que leva Lukács a dizer, acertadamente, que: “a independência do reflexo do mundo exterior e interior na consciência humana é um pressuposto indispensável do surgimento e do desenvolvimento ascendente do trabalho” (LUKÁCS, 2018b, p. 50).

O confronto da teleologia com a causalidade, por meio da objetivação, leva os seres humanos à possibilidade de conhecerem o mundo objetivo. Nesse confronto, por meio do trabalho, os seres humanos transformam também a si próprios, ou seja, ao transformarem a natureza os seres humanos também se transformam. Isto é, articulado ao processo de objetivação está um processo que Lukács chama de exteriorização. Segundo ele, as individualidades se desenvolvem a partir daquilo que fazem socialmente.

Vejamos essa assertiva de Lukács:

A práxis econômica é executada pelos seres humanos — em atos alternativos —, contudo, sua totalidade constitui um complexo dinâmico objetivo cujas leis, indo para além dos desejos de cada ser humano singular, estão frente a ele como sua realidade social objetiva em toda dureza que caracteriza realidade, em sua dialética processualmente objetiva, entretanto, produzem e reproduzem o ser humano social em um patamar sempre mais elevado; dito precisamente: produzem e reproduzem tanto aquelas relações que

²³ Em uma repetição do processo a realidade objetiva e o indivíduo que põe já estão alterados pelo processo anterior, é isso que leva Lukács a asseverar que o trabalho remete para além dele mesmo.

possibilitam o desenvolvimento ascendente do ser humano quanto, no próprio ser humano, aquelas capacidades que transformam tais possibilidades em realidade (LUKÁCS, 2018b, p. 76).

Ao produzirem algo novo – como “um desdobramento contraditório, dialético das determinações originárias já existentes na gênese” e “jamais sua simples negação abstrata” –, os seres humanos geram novas necessidades e possibilidades, subjetivas e objetivas, independentemente de se os envolvidos no processo tenham disso consciência (LUKÁCS, 2018b, p. 78). Nesse processo, em que o trabalho produz ininterruptamente o novo e remete para além dele mesmo, a objetividade social se transforma e com ela também os indivíduos se transformam.

Da generalização desse processo, ao mesmo tempo objetivo e subjetivo, decorre a história da sociedade humana – e esta não ocorre sem problemas. Por isso, Lukács diz acertadamente que: “Não há nenhum problema humano que não seja, por último, desencadeado e profundamente determinado pela *práxis* real da vida social” (LUKÁCS, 2018b, p. 80). Isto é, os problemas dos seres humanos são postos por eles próprios no movimento de suas relações sociais, na dinâmica da vida cotidiana.

Quando Lukács afirma que a teleologia é a essência do processo de trabalho – espera-se que tenha ficado claro –, ele não está querendo dizer que a teleologia faz o trabalho ou faz a história humana. O autor húngaro quer dizer que: todo esse processo articulado, do qual tratou-se até aqui, forma a essência do processo de trabalho. Exatamente por isso o ser social surge como um complexo. O trabalho é a categoria fundante do ser social pelo fato de ser a categoria capaz de produzir ininterruptamente uma nova objetividade social, motivo do desenvolvimento histórico da sociedade.

Enfim, após esse excursão, podemos voltar a afirmar que “o trabalho pode auxiliar, como modelo, na compreensão das outras posições teleológico-sociais, porque ele é, quanto ao ser, a forma originária delas” (LUKÁCS, 2018b, p. 12). A argumentação do trabalho como modelo indica que a objetivação da teleologia comparecerá como base em outros complexos do ser social, aqueles que estão mais afastados do trabalho.

Para Lukács:

[...] do trabalho segue-se necessariamente a produção de ferramentas, a exploração das forças naturais (fazer fogo, domesticar animais etc.) cria, em certos patamares de desenvolvimento, aqueles pontos nodais que alteram

qualitativamente a estrutura e a dinâmica de sociedades singulares. Essa capacidade do trabalho, em seus resultados, de ir para além da reprodução estrita dos que o executam, cria a base objetiva para a escravidão, antes da qual existia apenas a alternativa de matar ou adotar o inimigo aprisionado. Daqui, o caminho, através de diferentes etapas, conduz ao capitalismo, em que este valor de uso da força de trabalho torna-se base de todo o sistema (LUKÁCS, 2018b, p. 118).

Assim, percebe-se que do processo de trabalho surge, por meio de muitas mediações, a história do ser social com todas as suas idas e vindas, reviravoltas e becos-sem-saídas etc. Neste sentido, foi importante iniciar por ele, para que conexões entre o trabalho e a teleologia secundária pudessem ser iluminadas para facilitar a exposição sobre a ideologia tal como apreendida por Lukács. Antes de passar à ela, entretanto, é necessário ainda alguns esclarecimentos sobre a linguagem. É o que veremos a seguir.

3.2 A linguagem

A linguagem é exposta por Lukács uma categoria decisiva para o surgimento do ser social. Para ele:

E já um olhar superficial ao ser social mostra a indissolúvel entrelaçabilidade de suas categorias decisivas *como trabalho, linguagem, cooperação e divisão do trabalho*, mostra novas relações da consciência com a realidade e, por isso, consigo própria etc. Nenhuma pode ser adequadamente apreendida em uma consideração isolada [...] (LUKÁCS, 2018b, p. 7 – grifos nosso).

Segundo Lukács, “o surgimento da relação-sujeito-objeto e o distanciamento real e necessariamente nela operante do objeto com o sujeito”, “cria imediatamente uma base indispensável” para um tal “distanciamento”. Desse “Fenômeno consequente do trabalho” surge uma base “provida com vida própria, para o ser social dos seres humanos”, essa base é “a linguagem” (LUKÁCS, 2018b, p. 88).

Em um longo parágrafo, Lukács retoma uma consideração sobre a linguagem realizada por Engels. Faz-se necessário uma observação mais detalhada dela:

Engels diz com razão que ela decorre de que os seres humanos »tinham algo para dizer um ao outro. Da necessidade criou-se seu órgão.« Contudo, o que significa dizer algo? Comunicações e de fato muitíssimo importantes, como as que se referem ao perigo, aos meios de alimentação, aos desejos sexuais etc. encontramos já nos animais superiores. O salto entre essas comunicações

e aquelas dos seres humanos, como Engels aponta apropriadamente, repousa precisamente nessa distância. O ser humano fala sempre »sobre« algo determinado, que ele extrai de sua existência imediata em um duplo sentido: primeiro, na medida em que é posto como um objeto independentemente existente, segundo — e com isto possivelmente o distanciamento vem à luz ainda mais intensamente —, na medida em que de fato está empenhado em tornar nítido o respectivo objeto enquanto concreto; seus meios de expressão, suas designações são feitas de tal modo, contudo, que podem figurar com plena validade em conexões inteiramente outras. Com isto se separa, o representado, no signo linguístico, dos objetos a que se refere e, com isto, também do sujeito que o expressa; torna-se expressão intelectual para todo um grupo de fenômenos determinados que, em conexões inteiramente distintas, podem ser empregados em maneira similar por todos os outros sujeitos (LUKÁCS, 2018b, p. 88).

Lukács faz uma diferenciação entre comunicar e dizer. Para ele, o comunicar já existe entre os animais superiores como órgão da necessidade de alertar sobre o perigo, a alimentação, o desejo por sexo etc. Já o dizer se difere disso por realizar uma relação de afastamento. Como ele disse, os seres humanos falam de algo determinado, não apenas de situações genéricas. E segue:

As formas de comunicação dos animais não conhecem qualquer distanciamento desse tipo; constituem um componente orgânico do processo de vida biológico e, mesmo quando possuem um conteúdo nítido, este está ligado assim a determinadas situações das que dela participam; podemos sobretudo aqui falar de sujeitos e objetos apenas em um sentido muito figurado, facilmente mal-entendível, embora seja sempre um ser vivo concreto que se esforça por fazer uma comunicação acerca de um fenômeno concreto, embora estas comunicações costumem ser muitíssimo claras em sua incessante dependencialidade para com a situação. A posição simultânea de sujeito e objeto no trabalho e, igualmente dele brotando, na linguagem, distancia o sujeito do objeto e vice-versa, o objeto concreto de seu conceito etc. no sentido aqui indicado. Através disto torna-se pela primeira vez possível uma compreensão tendencialmente ampliável ilimitadamente dos objetos e seu domínio pelos seres humanos. Não é surpresa que o denominar dos objetos, o expressar de seu conceito, de seu nome por longo tempo foi considerado como um milagre mágico; ainda no Velho Testamento expressa-se o domínio do ser humanos sobre o animal, em que Adão lhes dá nomes, com o que ao mesmo tempo é nitidamente indicado o sair da linguagem para fora da natureza (LUKÁCS, 2018b, p. 88-89).

Ao dizer sobre algo determinado, os seres humanos o apreendem como um independente e objetivamente existente e, assim, procuram meios para demonstrar sua existência individual. Essa relação gera o distanciamento. A independência é em três direções: a descrição conceitual sobre o objeto torna-se independente do objeto sobre o qual fala, da situação onde o objeto está inserido e do sujeito que fala sobre o objeto em questão. A consequência é que o conceito pode ser aplicado em outra situação, sobre

outro (ou outros) objeto e por outro (ou outros) sujeito. Evidencia-se, assim, o processo de generalização.

Com isso Lukács indica que a linguagem é um órgão do ser social dos seres humanos, como pode ser lido na passagem abaixo, em que ele mais uma vez comenta a apreensão de Engels sobre essa categoria do ser social. Vejamos:

Antes de tudo, tem-se de chamar a atenção a que Engels, com razão, compreendeu o surgimento da linguagem como um processo simultâneo ao do trabalho e a linguagem, como recordamos, deriva da consequência do trabalho de os seres humanos terem algo a dizer um ao outro. Este novo conteúdo e a nova forma a ele correspondente, o novo médium da comunicação, corresponde precisamente àquele novo complexo do comportamento humano para com a realidade, seu novo tipo de reação que nós, anteriormente, assim caracterizamos, que o ser humano é um ser que responde. Nessa conexão igualmente indicamos que a resposta pressupõe sempre uma pergunta, é impossível, contudo, que esta seja imediatamente dada na ontologicidade originária, suas bases constituem determinados efeitos sobre os seres humanos de parte de sua realidade circundante (natureza e sociedade), estes ainda têm de ser submetidos a uma transformação ideal para se tornar, ante os seres humanos, uma pergunta a ser respondida, para desencadear neles posições teleológicas (LUKÁCS, 2018b, p. 339).

Esse processo que ocorre, em consequência das demandas do trabalho no momento ideal, produz uma relação de distanciamento entre sujeito e objeto e “torna-se pela primeira vez possível uma compreensão tendencialmente ampliável ilimitadamente dos objetos e seu domínio pelos seres humanos” (LUKÁCS, 2018b, p. 88). É nessa conexão – observada na citação e complementada no início desse parágrafo – que a linguagem opera, como “novo médium da comunicação”. Pode-se indicar que ela “corresponde àquele novo complexo de comportamento” que surge com o ser social; que ela expressa o “desencadear” das posições teleológicas (LUKÁCS, 2018b, p. 339).

Observa-se também na citação acima, que para Lukács “a resposta pressupõe sempre uma pergunta”, que brota dos “efeitos” provocados pelas “bases” da “ontologicidade originária”, efeitos que são mediados na vida cotidiana – naquela “parte de sua realidade circundante (natureza e sociedade)”. Entretanto, a resposta ainda é submetida “a uma transformação ideal” para que se converta em “uma pergunta a ser respondida” e, assim, “desencadear” nos seres humanos “posições teleológicas”, que eles comunicam uns aos outros por meio da linguagem (LUKÁCS, 2018b, p. 339).

Segundo Costa, Lukács considera que “a linguagem emerge decisivamente como mediação universal do ser social, uma categoria ontológica essencial à constituição do gênero humano” (COSTA, 2018, p. 124). A autora argumenta que:

O desenvolvimento da linguagem é derivado da divisão do trabalho no processo de reprodução social mediante a necessidade da comunicação entre as pessoas que estabelecem relações na realização de uma atividade de trabalho. A linguagem permite fixar o conhecimento da essência dos objetos e estabelece os mecanismos da comunicação entre os homens reunidos para uma atividade. Nesse sentido, impulsiona a vida humana para momentos cada vez mais sociais e participa ativamente do afastamento das barreiras naturais que se efetiva com o movimento contínuo de reprodução social (COSTA, 2018, p. 124).

Temos com isso que a linguagem é “uma outra determinação decisiva do ser social”. Ela é um “processo espontâneo de generalização” que, segundo Lukács, “se objetiva »teoricamente« (...) paralelamente com sua aplicação na *práxis* do trabalho” (LUKÁCS, 2018b, p. 118). A palavra mais simples já é uma abstração, que expressa a generalização feita na consciência humano-social.

Assim descrita, a linguagem é a mediação para todos os complexos sociais. Ao comparar linguagem e política, no capítulo O ideal e a ideologia, Lukács argumenta que: “a linguagem enquanto órgão primário da apropriação do mundo através da objetivação do objeto, tanto quanto dos sujeitos que a põem se exteriorizando e se apropriando” possui uma universalidade “espontânea” e “permanente” (LUKÁCS, 2018b, 433). Todo esse complexo de questões, permeado pelo acaso, é o ponto de partida para o afastamento das barreiras naturais – o processo contínuo de tornar-se social.

Para Lukács:

À medida que as experiências de um trabalho concreto são utilizadas em outro, emerge gradualmente sua — relativa — independentização, *i.e.*, a fixação generalizadora de determinadas observações, as quais, de agora em diante, não mais se referem exclusiva e diretamente a uma execução singular, ao contrário, recebem em geral uma dada generalização como observação de eventos da natureza (LUKÁCS, 2018b, p. 49).

Assim, segue Lukács afirmando que, como os animais superiores, os seres humanos também são capazes de comunicação simples e biologicamente determinada, mas os animais superiores não são capazes de desenvolver a complexidade da fala, pois a base para a objetivação linguística que se expressa em “operações sintáticas altamente

complicadas” está no momento ideal, no desencadeamento de posições teleológicas, numa consciência não mais muda. Se os sinais têm um caráter de “exortação” (de estímulo), a linguagem extrapola a mera exortação sem, contudo, deixar de tê-la como base (LUKÁCS, 2018b, p. 346).

A exortação requer formas de expressão práticas específicas, as quais, justamente porque também intencionam objetivações, têm de ir para além do mero caráter de sinal. Linguisticamente, digo eu: não debes roubar (ou uma outra proibição), visando, portanto, um comportamento humano-geral na sociedade. O mero sinal, por exemplo, a luz vermelha num cruzamento, proíbe meramente o cruzar deste determinado pedaço de uma certa rua no interior de uma duração de tempo precisamente determinada. Está, portanto, estritamente ligado à situação (LUKÁCS, 2018b, p. 346-347).

Para Lukács, neste sentido, a linguagem desloca a exortação no tempo-espaço, ao criar uma abstração e uma generalização que intenciona “um comportamento humano-geral na sociedade”. Ou seja, mesmo sendo histórica e concretamente determinada, ela tem a capacidade de produzir comportamentos gerais não apenas ligados a situações específicas.

Lukács caracteriza a linguagem como um complexo resultante de um processo socioeconômico no qual “a palavra bem como a sentença” expressam a “socialidade” do ser (LUKÁCS, 2018b, p. 348). Ela expressa sempre “uma abstração” e “uma generalização”, que constantemente se universalizam em conceitos. O conceito pode ser expresso em palavras ou frases que devem abarcar a relação tempo-espaço e “a relação posta de forma-conteúdo”, pois, como acentua Lukács, uma exortação “estritamente” ligada a uma “situação” possui conteúdo e forma específicos (LUKÁCS, 2018b, p. 357).

O argumento de Lukács é que a “linguagem, portanto, não é apenas uma imagem intelectual das objetividades, mas, simultaneamente a isso, sua objetivação consciente” (LUKÁCS, 2018b, p. 357-358). Segundo ele:

Isso se mostra não apenas no espontâneo caráter de valor de uma mera expressão linguística, a qual se movimenta de modo necessário no interior da alternativa de correto ou incorreto, mas também em que o conteúdo (igual à relação-matéria-forma) pode se elevar sempre acima das reais relações-matéria-forma sem perder a sua inequivocabilidade sintética, a possibilidade de ser expressão correta; pense-se, já na vida cotidiana, em abstrações como móveis, cereais, frutas etc., onde o conteúdo preserva sempre, inequivocamente, a unidade objetivada de forma e matéria, mesmo a aprimora, e ajuda a avançar o processo de socialização dos seres humanos através do representar intelectual da extensão do mundo objetivado, não mais meramente objetivo no e ao redor do ser humano (LUKÁCS, 2018b, p. 358).

Para Lukács, essa “objetivação consciente” possui um “espontâneo caráter de valor” e atua na relação entre “correto ou incorreto” que ocorre no interior da categoria da “alternativa”. Neste sentido, “uma mera expressão linguística” surge como “uma imagem intelectual” de uma determinada “objetividade”. Ao expressar o mundo socialmente objetivado, a linguagem demonstra sua dualidade em ser a “imagem intelectual” da sociabilidade e ao mesmo tempo “sua objetivação consciente” (LUKÁCS, 2018b, p. 358).

Segundo Lukács, ainda que “o conteúdo” se descole das “objetividades” às quais a palavra originalmente se refere, ela não perde “a sua inequivocabilidade sintética, a possibilidade de ser expressão correta”. Lukács argumenta que esse movimento, na vida cotidiana, faz com que a própria linguagem se aperfeiçoe (e com que se aprimore “a unidade objetivada de forma e conteúdo”), o que significa o aprimoramento também do “representar intelectual” do mundo objetivo que “ajuda a avançar” a socialidade do ser social em um meio ambiente “não mais meramente objetivo no e ao redor do ser humano”, mas na “extensão do mundo objetivado”. Segundo Lukács, “Quanto mais altamente desenvolvidas são essas formas intelectuais, momentos, modos fenomênicos etc. da posição teleológica, tanto mais pronunciadamente se expressa seu caráter objetivador” (LUKÁCS, 2018b, p. 358).

A “objetivação” é uma “categoria central” para Lukács e é, neste sentido, que ele critica Hegel afirmando que em sua “concepção” de “exteriorização” não está pressuposto “um momento real do processo”. Na concepção de Lukács, apenas com Marx a “objetivação” recebe uma análise correta que a apreende como “o real objetivado”, isto é:

[...] a essência objetiva real do ser social, de toda *práxis* social, ao mesmo tempo, inseparável disso, mostra uma atividade de sujeitos sociais os quais — precisamente em sua atividade — não apenas operam objetivando sobre o mundo objetivo mas, ao mesmo tempo e disso inseparável, remodelam o seu próprio ser como sujeito que põe objetivações (LUKÁCS, 2018b, p. 358).

A relação entre “objetivação” e “exteriorização”, da qual tratou-se na subseção anterior, demonstra que “a riqueza espiritual de um indivíduo depende da riqueza de suas relações com o mundo”. Trata-se de um deslocamento “da mera singularidade para a individualidade”, realizado cotidianamente pelo social, que é determinado pelo nível

da “riqueza” que cada indivíduo consegue ter em suas relações com “a totalidade da sociedade em seu processo histórico de reprodução” (LUKÁCS, 2018b, p. 358).

Objetivação e exteriorização são, para Lukács, “os dois polos que constituem, em sua inter-relação, o caráter essencial desse complexo de ser, na medida precisamente em que nele é visível a essência não mais muda do gênero humano” (LUKÁCS, 2018b, p. 358-359).

Conforme Lukács afirma,

[...] a relação típica do ser humano com o mundo, com seu mundo, é uma inter-relação na qual atua permanentemente o sujeito sobre o objeto, o objeto sobre o sujeito que se remodela, tendo o efeito permanente de produzir o novo, na qual, portanto, não pode ser compreendido nem um nem outro componente pode ser isolado, separado do par de opostos, portanto, compreendido independentemente (LUKÁCS, 2018b, p. 359).

A relação entre o ser humano e o mundo ambiente é, segundo Lukács, o conteúdo das “posições teleológicas”, da relação de não identidade entre o sujeito e o objeto. Lukács assevera que a apreensão correta do ser social deve reconhecer a “inseparabilidade ontológica” entre objetivação e exteriorização. Para ele, apenas quando “se aponta a inseparabilidade ontológica de ambos os polos que se correspondem no ser social — justamente em sua heterogeneidade imediata —, torna-se nítido que todo ato de objetivação do objeto da *práxis* é, ao mesmo tempo, um ato de exteriorização do sujeito” (LUKÁCS, 2018b, p. 359).

O filósofo húngaro afirma que a exteriorização tem no trabalho um longo e desigual processo de desenvolvimento. Para ele, ainda que a exteriorização tenha levado um “longo” e “variadamente desigual desenvolvimento” para que pudesse alcançar uma certa “determinada autoconsciência”, as marcas da exteriorização já estavam presentes “no patamar da mera singularidade”, como uma “exteriorização real” do ser social, sem possuir uma influência significativa no processo de desenvolvimento social como um todo (LUKÁCS, 2018b, p. 360). Diz Lukács:

Apenas a desantropomorfização do trabalho, que começa de uma forma não ainda consistente com a divisão do trabalho na manufatura, deixa desaparecer o momento da exteriorização em tais objetivações. Claro que também aqui apenas tendencialmente, já que, ainda que também a porção objetiva da exteriorização costume desvanecer nas últimas execuções feitas por trabalhadores singulares, o plano geral de um modelo de produto, seu «estilo», pode sim trazer, para a concepção, a marca da exteriorização (LUKÁCS, 2018b, p. 360).

Essa desigualdade que ocorre na exteriorização quando vista sob o prisma do trabalho, repete-se na linguagem, entretanto, ela assume uma forma distinta, pois, para Lukács:

O tornar-se-mais-social, a crescente integração não produz aqui imediatamente nenhuma uniformização desantropomorfizadora; contudo, a crescente socialização cria com frequência padrões linguísticos de todo despersonalizados etc.; ao mesmo tempo, contudo, também aumenta o caráter de exteriorização individual da linguagem. Torna-se cada vez mais facilmente possível reconhecer seres humanos, apreender suas individualidades nas suas escolhas de palavras, nos seus vocabulários, nas suas expressões sintáticas etc. do que em patamares anteriores (LUKÁCS, 2018b, p. 360).

Na linguagem a exteriorização, segundo o autor, mantém uma certa antropomorfização. Todavia, não obstante a essa preservação da personalidade do indivíduo na forma da sua comunicação, a crescente socialização produz, “com frequência”, “padrões linguísticos de todo despersonalizados”, potencializando o “caráter individual da linguagem” e facilitando o reconhecimento dos “seres humanos” e a apreensão das “suas individualidades” (LUKÁCS, 2018b, p. 360).

Lukács não perde de vista o argumento de que objetivação e exteriorização são “produtos ontológicos de um ato unitário” (LUKÁCS, 2018b, p. 361). Neste sentido, nenhuma “personalidade” pode se expressar sem que se objetive, ou seja: “os pensamentos, os sentimentos etc. não exteriorizados dos seres humanos são meras possibilidades, o que eles realmente significam mostra-se apenas no processo de sua objetivação” (LUKÁCS, 2018b, p. 360-361).

Portanto, para Lukács, objetivação e exteriorização formam uma “identidade, como identidade e não identidade de objetivação e exteriorização”, um “sistema das objetivações-exteriorizações” que, “apenas porque cada exteriorização-objetivação constitui em si um componente do ser social, desencadeia de modo necessário, simultaneamente com seu tornar-se existente, valores e, na sua consequência, avaliações” (LUKÁCS, 2018b, p. 361).

Para Lukács, a “essência” dessa relação:

[...] repousa em que a relação-sujeito-objeto em si homogênea, que está na base de sua unidade, efetua na objetivação uma alteração no mundo objetivo na direção de seu tornar-se-social, enquanto a exteriorização fomenta o veículo do desenvolvimento do sujeito na mesma direção. Agora, o tornar-se-

social dos objetos é um processo amplamente mais homogêneo que aquele do sujeito (LUKÁCS, 2018b, p. 361).

A interação entre o ser social e a natureza é também uma interação do ser social com ele próprio, isto é, “a relação-sujeito-objeto em si homogênea” se desdobra em duas direções, tanto na direção do desenvolvimento das forças produtivas quanto no desenvolvimento das individualidades, seguindo o sentido empregado pelo autor. Ele mesmo chama atenção para o fato de que o desenvolvimento das individualidades é “amplamente” mais heterogêneo que o “tornar-se social da sociedade”.

Esse desenvolvimento das individualidades Lukács chama de “tornar-se humano dos seres humanos”. É justamente neste campo que Marx, segundo o autor húngaro, apreende que o ser social tem um atraso no desenvolvimento, o que o levou a qualificar de “pré-história” da humanidade, uma vez que a “contraditoriedade” entre o indivíduo e a sociedade assumiu um “caráter antagônico” (LUKÁCS, 2018b, p. 362-363)²⁴.

O autor húngaro afirma a “irreversibilidade” do salto ontológico, ao argumentar que:

Portanto, o desenvolvimento da humanidade do ser-em-si do gênero ao seu ser-para-si é um processo que ocorre nos seres humanos, por último, em cada ser humano singular, como separação interior do ser humano meramente particular (*partikularen*) daquele no qual – e por mais primitivo, por mais equivocado – o ser-para-si do gênero luta para sua existência (LUKÁCS, 2018b, p. 363).

Cada “ser humano particular” já é um ser, segundo Lukács, “genérico” e ainda que a “generidade existente ainda meramente em si” não se manifeste “já em atos teleológicos”, esse “ser humano particular” já não é mais apenas biologicamente um “exemplar singular do seu gênero”, ele já transforma conscientemente a objetividade natural através de uma objetivação social. Não tem relevância para a argumentação de Lukács, mas devemos destacar que muitas vezes os seres humanos envolvidos no processo de objetivação não possuem “uma conscienciosidade sobre o que fazem” (LUKÁCS, 2018b, p. 363).

Os seres humanos expressam os primeiros movimentos em direção ao seu “ser-para-si do gênero” na medida em que essa “conscienciosidade” se manifesta e “toda tal

²⁴ Esse antagonismo é analisado por Lukács no capítulo da Alienação e para fins dessa tese não será possível adentrar nesta problemática, dada a sua complexidade.

atividade recebe também uma expressão linguística”. Quando esse processo se inicia o sistema objetivação-exteriorização adquire “também o caráter de uma auto-objetivação do sujeito”. Todavia, Lukács chama a atenção que com tudo isso a “nova generidade” que é o ser social ainda se manifesta “como realidade imediata [...] no seu ser em si”. O “ser-para-si do gênero” é, para ele, apenas uma “possibilidade”, a nova “generidade” possui no seu “ser-em-si” apenas “uma intenção para com o ser-para-si do gênero” (LUKÁCS, 2018b, p. 363).

O sistema de objetivação-exteriorização ao ser mediado pela expressão linguística torna o ser humano capaz de avaliar “positiva ou negativamente” suas ações, ao passo que avalia também suas objetivações, essa atividade intelectual, ao indicar a presença da linguagem, demonstra a função fundamental que ela cumpre para o desenvolvimento do ser humano em seu sentido genérico. Ao escolher entre alternativas, os seres humanos criam sistemas valorativos objetivos e subjetivos.

Nessa acepção, segundo Lukács:

Os propósitos, sentimentos, opiniões, capacidades etc. de cada ser humano tornam-se, para ele próprio, objetivações avaliadas positiva ou negativamente, que, como consequência de sua socialidade elementar, de sua elementar comunidade para com os seres humanos – por todas as diferenças que existem desde o início – atuam sobre as posições teleológicas posteriores dos sujeitos (LUKÁCS, 2018b, p. 363).

A linguagem é, para ele, o complexo que faz a mediação entre sujeito e objeto, ela garante o “distanciamento intelectual” do sujeito em relação ao “objeto”, o que torna “pela primeira vez” esse “real distanciamento” “comunicável”. E é, segundo o húngaro, exatamente esse distanciamento do sujeito em relação ao objeto que “torna fixável o possível patrimônio comum de uma sociedade” (LUKÁCS, 2018b, p. 89). A linguagem, assim, torna-se uma espécie de demonstração empírica da não identidade entre sujeito e objeto, dado a comunicação desse distanciamento realmente existente entre ambos.

O resultado da interação realizada entre ser social e natureza recebe, por meio da linguagem, “sua primeira figura social consciente” e, para Lukács, a linguagem “torna-se com isso precisamente uma objetivação e exteriorização sociais do ser humano”. Todavia, ele argumenta que ela é apenas “capaz de expressar o geral”. A palavra, como a primeira figura da linguagem socialmente posta conscientemente, ao sintetizar a “objetivação e a exteriorização sociais”, atua sobre uma situação concretamente

particular fixando sua imagem geral. O critério para o valor e o êxito do desenvolvimento econômico está, como assevera o húngaro, “na utilidade para uso geral” (LUKÁCS, 2018b, p. 419). Na divisão de trabalho tais interesses se separam em: interesse comum e interesse particular.

Ao colocar as “questões a serem respondidas”, o desenvolvimento socioeconômico se encarrega ele mesmo, na interação entre os seres humanos e entre eles e a natureza, no desdobrar da vida cotidiana, de capacitar esses indivíduos a responderem-nas, assim “esse responder simultaneamente desenvolve a individualidade e a generidade no ser humano”. O processo histórico de vida impõe aos seres humanos questões que devem ser respondidas e eles objetivam “algo prático, mesmo que seja meramente a expressão de seu sentimento através da linguagem que, segundo sua essência, é preponderantemente genérica”. A individualidade se expressa, dessa forma, “naqueles atos que, consciente ou inconscientemente, tomam parte na formação de sua própria generidade” (LUKÁCS, 2018b, p. 464).

Para Lukács, a linguagem é subjetivamente um instrumento orgânico da consciência e objetivamente o meio para a conservação da reprodução do ser social na sua luta cotidiana em conhecer o desconhecido, para dominar teórica e praticamente a natureza e, assim, garantir a existência do “ser-para-si do gênero”. Nesse processo de acumulação ascendente, o conhecimento possibilitado pelo trabalho e pela linguagem garante “uma conservação da continuidade do gênero no interior de uma transformação ininterrupta de todos os momentos subjetivos bem como objetivos da reprodução”. A linguagem possibilita a identificação do novo normal e a reorganização do cotidiano na contínua ultrapassagem do imediato ou mesmo depois de radicais transformações. O complexo social da linguagem é uma totalidade plena de contradição entre o conservar e o ir-para-além (LUKÁCS, 2018b, p. 169).

Essa reorganização é operacionalizada em meio a uma contradição entre: a) a orientação das posições teleológicas, interessadas em objetos e objetividades determinados, singularmente caracterizados; e b) a linguagem que, ao operar na objetividade das legalidades subjetivas e do “objeto por ela designado”, expressa sempre o geral, o não singular. Lukács argumenta que:

(...) a palavra mais simples, mais cotidiana, sempre expressa a generalidade do objeto, o gênero, o tipo, não o exemplar singular; é mesmo simplesmente impossível linguisticamente encontrar uma palavra que determine

indubitavelmente a singularidade de qualquer objeto. Naturalmente é possível apontar com um gesto um objeto sensível presente; contudo, como ausente, logo que deve ser feita uma asserção acerca dele, a palavra prova-se incapaz; apenas a sintaxe desenvolvida é capaz de descrever a singularidade na reprodução linguística, *i.e.*, circunscrever linguisticamente o demonstrar sensível do presente (por exemplo: a velha mesa, que está no quarto de nossa mãe). De outro modo, a linguagem pode, no melhor dos casos, chegar a uma aproximação, à descrição mais concreta possível do tipo etc. a que pertence o objeto concernente no interior de seu gênero, portanto, expressando filosoficamente: em tais casos põe-se em primeiro plano na expressão linguística a particularidade como aproximação à singularidade (LUKÁCS, 2018b, p. 170).

Mesmo quando dirigida a um ser humano particular e de forma bastante pessoal, a palavra não consegue expressar o indivíduo ou objeto a quem se dirige, bem como a situação objetivamente determinada.

A passagem acima revela também que desde muito cedo “categorias filosóficas” decisivas para o “conhecimento da realidade”, “como generalidade, particularidade e singularidade” já estão presentes no ser social, ainda que os indivíduos delas não tivessem consciência. Com isso, revela-se ainda, diz Lukács, aquela assertiva de Marx segundo a qual a consciência não produz as categorias da realidade, apreende-as mimeticamente e revela-as através do pensamento conceitual e da linguagem (LUKÁCS, 2018b, p. 171).

A linguagem é, “originalmente”, o meio pelo qual os seres humanos validam posições teleológicas que conduzem outros seres humanos a determinadas posições de finalidade (LUKÁCS, 2018b, p. 172). Neste sentido, ainda que a exortação, o julgamento etc. sejam dirigidos a um indivíduo particular, a linguagem tem a capacidade de apenas colocar esse indivíduo em um “grupo de comportamento”, o que já é muita coisa, porque, segundo Lukács, “para o ser humano é de importância vital como seus companheiros julgam a ele, à sua atividade, ao seu tipo de comportamento, como eles próprios se classificam na respectiva sociedade” (LUKÁCS, 2018b, 173). Como tudo no ser social, a linguagem é histórico-socialmente determinada e tende a se aprimorar para melhor comunicar a singularidade dos objetos e indivíduos que ela, apenas por meio da palavra, é incapaz de revelar.

Segundo Lukács:

Também emerge no falar e no ouvir um crescente nuançamento que, em minha *Estética*, descrevi como esfera do conhecimento humano (conhecimento correto do parceiro individual) e cujo órgão lá descrevi como

sistema de sinalização 1. Isto tem por consequência no interior da linguagem uma luta interna contra sua generalidade genérica, um aproximar-se da expressão do único-individual (LUKÁCS, 2018b, p. 174).

Ou seja, para Lukács, apesar da tendência à generalização, no interior da linguagem existe uma luta contra essa tendência, uma luta em direção ao aprimoramento da conceituação da “singularidade dos objetos e indivíduos”.

Dessa forma, Lukács caracteriza a linguagem como uma necessidade social, que emerge como complexo indispensável ao processo de trabalho, com a dupla função social de, por um lado, atender as necessidades do trabalho e, por outro, as necessidades dos indivíduos. Todavia, a luta interna entre o generalizar e o singularizar produz palavras ambíguas que a ciência esforça-se para superar – para garantir o seu “operar” e a sua “existência” – e, ao mesmo tempo, conservar – pois “eliminar completamente a ambiguidade da linguagem levaria a uma renúncia sobretudo da comunicação linguística, da existência da linguagem como linguagem” (LUKÁCS, 2018b, p. 174). O contínuo aprimoramento é, visto assim, um “movimento duplo em direções opostas” que “caracteriza, por isso, o desenvolvimento de toda língua viva” (LUKÁCS, 2018b, p. 175).

Aqui, Lukács chama atenção para o fato de que a anulação dessa ambiguidade linguística tornou-se uma tarefa dos “‘ultras’ neopositivistas”, numa tentativa de reduzir a linguagem a sinais e, assim, tornar a “realidade um puro objeto da manipulação” (LUKÁCS, 2018b, p. 174). Diz Lukács:

Admissivelmente, estas tendências preponderantemente operam na totalidade dinâmica do seu desenvolvimento como um todo. Todo uso isolado da linguagem coloca — de um aspecto ou de outro — a problemática aqui já indicada, e em nenhum caso singular da vida pode ser encontrada uma resposta completamente a-problemática. Apenas as tentativas de ultrapassagem das contradições em sua totalidade (*Gesamtheit*) resultam na qualidade essencial da linguagem: sua existência, seu movimento, em modo que, de fato, a reproduz como um meio sempre mais adequado — jamais perfeito — de satisfação de ambas as necessidades. A contraditoriedade de ambas as direções origina-se a partir do ser social dos seres humanos. O movimento em sua contraditoriedade torna-se, através disso, a base da peculiaridade, da inexaurível fertilidade da linguagem (LUKÁCS, 2018b, p. 175).

A linguagem como um instrumento orgânico da consciência individual que se objetiva socialmente, emerge como um complexo especial-espontâneo independente,

porém, fundado pelo trabalho e em dinâmica conexidade com a socialidade. Ela interage com a totalidade do ser social e é indispensável ao processo de tornar inteligível e comunicável o mundo ambiente, o mundo objetivado socialmente e as demandas do indivíduo, isto é, sem a linguagem não seria possível o reflexo da objetividade. Essa peculiaridade lhe confere “um papel fundante e ativamente promotor” da “superação da mudez do gênero”. Por sua entrelaçabilidade com a sociedade e seu metabolismo com a natureza, ela ganha “solidez e elasticidade”. Todo esse processo dinâmico já está presente na simples “tradição oral”, mas “se aperfeiçoa por uma sua própria fixação na linguagem escrita” (LUKÁCS, 2018b, p. 176).

A linguagem é, portanto, profundamente dependente de todas as transformações da vida social e, ao mesmo tempo, passa por um desenvolvimento que é determinado decisivamente por sua legalidade própria. Também esta contradição não contém nenhum ou-ou antinômico, antes possui uma opositividade interna, intimamente enredada na interação dialética. O desenvolvimento da linguagem procede autolegalmente, contudo, no que concerne aos seus conteúdos e formas, em ininterrupto entrelaçamento com a sociedade, de cuja consciência é órgão. Não pode adentrar nenhuma alteração na linguagem que não corresponda às suas leis internas (LUKÁCS, 2018b, p. 178).

Em suma, para Lukács, a linguagem cumpre uma função importante no interior do momento ideal, em um processo que ocorre em meio a escolhas alternativas realizadas pelos seres humanos no cotidiano de sua reprodução social. Para tanto, tiveram que surgir, no interior do momento ideal, as posições teleológicas (posições de finalidade). Segundo Lukács, existem duas formas de posições teleológicas, as primárias e as secundárias. Note-se que não se trata aqui, alerta Lukács, de quem aparece primeiro, mas a função social que cada uma das posições cumpre no processo de trabalho como um todo. Assevera o autor:

Em outras conexões foi seguidamente apontado que posições que são imediatamente dirigidas ao metabolismo entre sociedade e natureza, essencialmente se diferenciam, tanto subjetivamente quanto objetivamente, daquelas cuja intenção direta é a alteração da consciência de outros seres humanos; também estas podem mostrar diferenças qualitativas, tudo depende de quão amplas são as mediações das visadas alterações na consciência com o problema direto da reprodução dos seres humanos, e qual é o conteúdo dessas alterações (LUKÁCS, 2018b, p. 337).

As posições primárias possuem a finalidade de transformar a natureza, pois como disse Lukács, “são dirigidas ao metabolismo entre sociedade e natureza”, para

criar uma combinação nova entre componentes retirados da natureza, a partir de um projeto construído previamente no momento ideal, para satisfazer a necessidade da reprodução social (LUKÁCS, 2018b, p. 337).

As posições teleológicas secundárias, entretanto, segundo Lukács, possuem a função social de se dirigir a consciência daqueles outros indivíduos integrantes da divisão social de trabalho, com o objetivo de convencê-los a tomarem determinadas decisões ao longo do processo como um todo, pois a “intenção direta é a alteração da consciência de outros seres humanos”. As posições teleológicas secundárias são, segundo Lukács, responsáveis pela organização da vida social (LUKÁCS, 2018b, p. 337). É, portanto, da posição teleológica secundária que surge a ideologia.

Toda essa ação costura-se nas malhas da reprodução social de grupos particulares de seres humanos. As posições possuem diferenças “qualitativas”, mas entre elas não existe uma muralha da China, por serem ambas responsáveis pelo processo de trabalho em sua unitariedade (transformação da natureza e convencimento dos indivíduos no interior de uma divisão social de trabalho) e pela condução do processo social em sua totalidade (LUKÁCS, 2018b, p. 337-338).

Até aqui, buscou-se demonstrar os argumentos de Lukács sobre o trabalho como complexo que funda o ser social e a linguagem como órgão da consciência que possibilita o afastamento entre sujeito e objeto. Lukács expôs a relação entre teleologia e causalidade para demonstrar que a consciência do ser humano tem um papel ativo no processo de desenvolvimento social, todavia, ela não cria a realidade, ao contrário, apreende suas leis imanentes, conexões, interações e demais relações existentes na materialidade da objetividade e põe finalidades na direção da realização de necessidades. Fora do âmbito do trabalho, a consciência também tem um papel ativo. A função social da ideologia demonstra essa atividade da consciência do ser social.

Para Lukács, apenas uma abordagem ontologicamente fundamentada é capaz apanhar a contraditoriedade do processo econômico e as ambiguidades apresentadas pela linguagem. Através dos pressupostos ontológicos expostos por Marx, o filósofo húngaro apanha as categorias e complexos sociais e os expõem no interior do contexto histórico geral do seu desenvolvimento.

O mesmo ocorre em relação à ideologia. Ademais, ele precisou resolver a problemática relacionada ao papel da consciência no interior da totalidade do ser social

para, assim, demonstrar a origem, a função social e o lugar que o complexo ideológico ocupa na dinâmica dos complexos categoriais que compõem o ser social.

A impossibilidade de uma reprodução isolada dos indivíduos – aliada ao fato de que o desenvolvimento social, nos primórdios da humanidade, permitia aos seres humanos um domínio muito pequeno em relação às leis da natureza – tornou o trabalho coletivamente igualitário. Primeiramente com atividades de coleta e caça, onde aprenderam a produzir ferramentas, inicialmente para aumentar o alcance das mãos. Logo surgiram os primeiros meios de trabalho. Neste período, os seres humanos passaram também a manipular o fogo.

Esses novos produtos do trabalho possibilitaram uma reorganização social. A sedentarização de comunidades originalmente nômades cumpriu uma função importante no desenvolvimento socioeconômico das sociedades caçadoras e coletoras do comunismo primitivo. Hábitos, costumes e tradições se tornaram mais complexos e o conhecimento acumulado começou a ser transmitido, em um processo no qual o ser social se desenvolve de forma sempre mais complexa. O complexo ideológico não escapa desse desenvolvimento.

Para dar sentido à vida cotidiana, onde desagua toda a objetivação de teleologia, surgiram os mitos. A partir daí²⁵, tanto as atividades laborais, os hábitos, os costumes e as tradições, quanto os próprios mitos passaram a fazer parte daquele conhecimento de mundo acumulado e transmitido às gerações mais jovens.

Enfim, por meio das posições teleológicas, primárias e secundárias, os seres humanos produziram e produzem cotidianamente o ser social, desenvolvem as forças produtivas e afastam as barreiras naturais, em um processo onde exteriorizam suas individualidades. O surgimento da propriedade privada não modificou essa dinâmica, mas introduziu nela contradições de classe que se agigantaram e que pode levar a humanidade à extinção.

No caso do capital, a dinâmica da produção e acumulação se baseia, segundo Marx, em uma contradição. O desenvolvimento das forças produtivas requer a diminuição da massa de trabalhadores empregados, sobretudo por meio de técnicas, tecnologias e maquinarias. Por sua vez, a intensificação do ritmo de trabalho, corrobora

²⁵ Esse “a partir daí” é um longo processo histórico, marcado por contradições e que levou o ser social à objetivação, através de muitas mediações, da propriedade privada.

para o aumento da produção da riqueza material, mas esta não se reverte em aumento da produção da mais-valia, ao contrário, verifica-se uma queda na taxa de mais-valia.

Foi através desse processo que o capital, forma mais desenvolvida da propriedade privada, entrou em um período de crises cíclicas. O modos operandi do capital é o responsável por suas crises, bem como pelas saídas até então encontradas. Tais saídas, todavia, tornaram-se cada vez mais reduzidas e, se Mézáros estiver correto, a partir dos anos de 1970 o capital entrou em um período de crise estrutural, no qual foram ativados os seus limites absolutos²⁶ (MÉSZÁROS, 2002).

Do século XIX ao XX, houveram muitas transformações econômicas, políticas, culturais, geopolíticas etc. no mundo, sobretudo na Europa (enquanto epicentro econômico global) que requisitaram um sistema ideológico adequado à nova situação. Foi neste contexto que, segundo Lukács, o irracionalismo se tornou o representante ideológico da manipulação.

Para Lukács, qual a gênese e a função social da ideologia? Como a ideologia se caracteriza internamente? Qual o peso da ideologia para a luta do proletariado para a sua emancipação? Na próxima seção, veremos qual a definição de ideologia que Lukács apresenta em sua *Ontologia*.

²⁶ Deve ser considerado o fato de que Lukács faleceu em 1971, tendo assistido apenas ao início do esgotamento de um período de manipulação burguesa chamado de “anos dourados do capitalismo”, entre a segunda metade dos anos de 1940 e o final da década de 1960. Neste período, do irracionalismo manipulador de dados, criou-se um mito segundo o qual o Estado passou a ser representante de todas as classes sociais. O quadro mais aproximado do período é exposto por Lessa em: LESSA, Sérgio. *Capital e Estado de Bem-estar: O Caráter de Classe das Políticas Públicas*. Instituto Lukács: São Paulo, 2013.

4. A IDEOLOGIA E AS GENERALIZAÇÕES MAIS ELEVADAS

Nesta seção, trataremos do complexo social da ideologia tal como exposto por Lukács. Veremos que, para Lukács, o que define uma ideologia não é sua falsidade ou correção, como se tornou comum mesmo entre alguns marxistas. Todas as categorias sociais, assim como a ideologia, são determinadas pelo desenvolvimento social e, assim, devem ser apreendidas e definidas por sua gênese e pela função social que cumprem no interior da totalidade social.

4.1 Ideologia ampla

Na última subseção da seção anterior, expusemos, dentre outras coisas, que a linguagem é, “originalmente”, o meio pelo qual os seres humanos validam posições teleológicas que conduzem outros seres humanos a determinadas posições de finalidade (LUKÁCS, 2018b, p. 172). Agora tentaremos demonstrar como Lukács caracterizou o complexo social da ideologia no interior do ser social.

Espera-se que o leitor tenha chegado até aqui com o entendimento de que, para Lukács: a) o ser social “em sua estrutura ontológica fundamental, representa algo unitário: seus ‘elementos’ últimos são as posições teleológicas dos seres humanos” (LUKÁCS, 2018b, p. 337); b) as posições teleológicas precedem à sua própria realização material, mas apenas se realizam materialmente; c) posição teleológica e sua realização material “não são dois atos independentes, um ideal e um material que, de algum modo, estão ligados um com o outro, que, apesar desta combinabilidade, poderia preservar seu próprio ser” (LUKÁCS, 2018b, p. 297). Trata-se de “algo unitário”, uma vez que o ser social é, segundo Lukács, uma totalidade de complexos articulados²⁷.

O autor inicia sua exposição argumentando que Gramsci teve "o mérito" de ter primeiro sinalizado para a "duplicidade" do conceito. Todavia, ele acusa-o de ter

²⁷ Aqui vale lembrar aquilo que Lessa chamou à atenção, de que: “A unitariedade última do ser social não significa que entre objetividade e subjetividade não haja uma inexorável distinção: o fato de tudo ser material não conduz Lukács a uma identidade sujeito-objeto materialista, como fazem os stalinistas, por exemplo. O fato de o trabalho ser um complexo unitário significa apenas que seus elementos são entre si distintos etc.” (ORIENTAÇÃO, 2021).

cometido o equívoco de expor essa duplicidade como sendo, por um lado, uma "superestrutura necessária" ao desenvolvimento econômico e, por outro, "como arbitrária criação intelectual de singulares". Lukács não nega a existência das "arbitrárias representações", visualizadas por Gramsci, mas considera esse aspecto insuficiente para definir a ideologia (LUKÁCS, 2018b, p. 397). A definição correta desse complexo social passa pela apreensão de suas leis e dinâmica diante da objetividade, através de sua gênese e função social.

Vejamos o que diz Lukács:

Correção e falsidade ainda não fazem, contudo, de uma visão uma ideologia. Nem uma visão individual correta ou falsa, nem uma hipótese, teoria etc. científica correta ou falsa é em e por si uma ideologia: apenas pode, como vimos, tornar-se uma ideologia. Somente após se tornar veículo teórico ou prático para dirimir conflitos sociais, sejam eles grandes ou pequenos, fatais ou episódicos, ela pode se tornar uma ideologia. É fácil historicamente se aperceber disso. A astronomia heliocêntrica ou a teoria do desenvolvimento da esfera da vida orgânica são teorias científicas, podem ser corretas ou falsas, elas próprias, tal como sua afirmação ou negação, ainda não são em si nenhuma ideologia. Apenas após a aparição de Galileu ou Darwin as tomadas de posição acerca de suas concepções se tornaram meio de luta para o dirimir das oposições sociais, se tornaram — nessa conexão — operantes como ideologias. A conexão de sua veracidade ou falsidade com essa função como ideologia desempenha, naturalmente, na análise concreta da respectiva situação concreta, um papel importante, nada altera, todavia, enquanto apenas é falado de controvérsias sociais, que elas são consideradas como ideologias (ao menos: também como ideologias). Mesmo uma virada de função, de socialmente progressista a reacionária, nada altera nesse *status* social da ideologia; os seguidores liberais de Herbert Spencer fizeram do darwinismo tanto uma ideologia quanto os partidários do »darwinismo social« no período imperialista (LUKÁCS, 2018b, p. 400-401).

Aqui, além de demonstrar que ser falsa ou verdadeira não é o que faz de uma ideia uma ideologia, portanto, que esse não pode ser o critério de sua apreensão intelectual, Lukács demonstra também que uma ideia se torna ideologia apenas ao “se tornar veículo teórico ou prático para dirimir conflitos sociais”, ou seja, a ideologia é uma mediação que auxilia os seres humanos no dirimir dos seus conflitos. Ele também demonstra que uma ideia inicialmente não ideológica, como uma ideia científica, em certas conexões pode se tornar uma ideologia, independe de se é progressista ou reacionária²⁸. A correção ou falsidade de uma ideia não pode ser, portanto, a definição de uma ideologia. O que define uma ideologia é a sua dupla função social.

²⁸ Algumas vezes tive a oportunidade de ouvir o professor Sérgio Lessa dar um exemplo, extraído da obra de Raymond Willian, *O povo das montanhas negras: o início*. Segundo ele, o povo das

Gramsci acertou, segundo Lukács, ao pronunciar “a sempre furtiva duplicidade” dessa categoria e apreendê-la como uma “superestrutura necessária”, nessas duas questões está a correção de sua formulação. Lukács considera a ideologia como “aquela forma de elaboração intelectual da realidade a qual serve para fazer consciente e capaz de ação”. Ao citar Marx, o húngaro argumenta que ele próprio já havia diferenciado:

[...] os revolvimentos materiais das condições econômicas de produção de »as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas sob as quais os homens adquirem consciência desse conflito e o levam até o fim« (LUKÁCS, 2018b, p. 397-398).

Com isso Marx já havia exposto corretamente, segundo Lukács, a função social da ideologia, no sentido de uma "superestrutura intelectual necessariamente surgida a partir da base econômica" (LUKÁCS, 2018b, p. 397).

O erro de Gramsci, segundo Lukács, reside em contrastar essa “superestrutura necessária com as arbitrarias representações (*Vorstellungen*)”, ou seja, ele se equivoca ao identificar a ideologia à falsa consciência. Diz Lukács: “é infundado apreender o conceito de ideologia pejorativamente usado, que representa uma realidade social inquestionavelmente existente, como arbitrária criação intelectual de singulares” (LUKÁCS, 2018b, p. 397).

Para Lukács, a unidade do ser social e a identidade (sem desconsiderar suas diversidades) das estruturas categoriais lhe permite generalizar o conceito de Marx dos momentos dos “grandes revolvimentos econômicos” para o andamento normal da reprodução social, para o aqui e agora das formações sociais histórico-concretas (LUKÁCS, 2018b, p. 398).

montanhas negras iniciou um processo de desmatamento do vale, construindo suas moradias, suas plantações e deixando pasto para o pastoreio de animais. Ao desmatar o vale, a chuva cessou. Reunidos, chegaram à conclusão que ao desmatar o vale eles destruíram a casa do deus da chuva e ele se retirou do vale, por isso não chovia mais. A partir dessa ideia, falsa, tiveram uma tomada de posição correta, reflorestaram o vale e a chuva voltou a cair. Conclusão: uma ideia falsa pode servir ao desenvolvimento da comunidade e pode em algumas conexões ser uma mediação ideológica. A história de Ikursk, apresentada por Lessa em *Para compreender a ontologia de Lukács* demonstra que “o conhecimento correto das pedras e das madeiras que lhe permitia construir um machado estava associado a uma visão de mundo mágica, na qual o machado poderia ser portador de poderes fantásticos que transformavam o seu dono, de mero e desprezível covarde, no maior herói – e rei – da tribo. Pensemos em quantas descobertas fundamentais foram feitas associadas a uma concepção de mundo que hoje sabemos falsa. Para não irmos longe, relembremos a descoberta, por Pitágoras, quando buscava determinar a proporção matemática da harmonia universal, da relação geométrica entre os catetos e a hipotenusa de um triângulo retângulo. Ou, então, a descoberta decisiva de que a Terra gira ao redor do Sol, no contexto de um cosmos heliocêntrico e com forte acento aristotélico” (LESSA, 2015, p. 34).

Sendo o problema assim apreendido, mostra-se igualmente o que enlaça ontologicamente os dois conceitos de ideologia mencionados por Gramsci. Ideologia é, segundo Lukács, antes de tudo, aquela forma de elaboração intelectual da realidade a qual serve para *fazer consciente e capaz de ação* a *práxis* social dos seres humanos. Para Lukács, não basta ser uma ideia, uma representação avessa ou plena de valor, mesmo que seja “uma disseminação social”. Uma ideia é uma ideologia quando possui a necessária função social de ser “o meio com a ajuda do qual os problemas que preenchem esse cotidiano podem ser tornados conscientes e dirimidos” (LUKÁCS, 2018b, p. 398). Ela surge da necessidade da generalização de concepções para lidar com os conflitos do ser social.

A ideologia surge, com mediações, das necessidades do processo de trabalho, do cotidiano das relações sociais dos seres humanos. Ela é, portanto, uma categoria exclusivamente social. Ela surge das necessidades sociais, da necessidade de conscientização sobre determinado conflito e da elaboração de uma concepção de mundo capaz de conduzir à sua superação. Assim, diz Lukács, toda reação dos seres humanos a seu mundo ambiente sócio histórico pode se tornar, sob determinadas circunstâncias, ideologia (LUKÁCS, 2018b, p. 398).

Uma vez situada no interior das posições teleológicas secundárias, cuja função é convencer outros indivíduos a tomarem decisões, a ideologia é “uma superestrutura intelectual necessariamente surgida a partir da base econômica” (LUKÁCS, 2018b, p. 337). Já nos primeiros atos de trabalho, a ideologia se manifesta como um complexo presente no ser social, destinado a auxiliar o ser humano no influenciar das posições teleológicas de outros, buscando um comportamento favorável à resolução dos seus conflitos.

Ao se referir ao complexo da ideologia, Lessa assim argumenta:

Referimo-nos ao fato de algumas ideias jogarem um papel-chave na escolha das alternativas a ser objetivadas em cada momento histórico. Tais ideias compõem, sempre, uma visão de mundo, e auxiliam os homens na tomada de posição ante os grandes problemas de cada época, bem como ante os pequenos e passageiros dilemas da vida cotidiana. Na literatura em geral, e também em Lukács, esse conjunto de ideias é denominado ideologia (LESSA, 2015, p. 41).

O filósofo lukacsiano brasileiro argumenta também que:

Na enorme maioria das vezes, e mesmo no interior de um campo que poderia ser denominado marxista, a ideologia é contraposta à ciência. Partindo-se quase sempre de algumas citações de A ideologia alemã, o fenômeno ideológico é comparado a uma câmara escura que inverte o real, de forma a mascarar as contradições entre os homens e legitimar as relações de dominação e exploração. A ideia subjacente é que a ideologia criaria uma penumbra no interior da qual seria velada a nitidez das contradições sociais, permitindo às classes dominantes a reprodução de sua dominação (LESSA, 2015, p. 41).

Isto é, volta-se àquela assertiva de Lukács a respeito da concepção de ideologia caracterizada por Gramsci: a ideologia como falsa consciência. Emerge também na concepção equivocada da qual falou Lessa uma outra, também equivocada, de que a ideologia seria essa falsa representação da realidade e a ciência seria neutra e verdadeira. Sobre isso Lukács diz:

A relação de ideologia e ciência de modo algum se deixa descrever, nem sequer aproximadamente, através da proclamação do alegado valor da neutralidade, da abstinência de valorações etc. Essa tendência, que na maior parte das vezes aparece como autodefesa de uma, com frequência infrutífera »cientificidade«-professoral, se desvela na maior parte dos casos como pura ideologia, porquanto as valorações justamente da classe dominante são tratadas como »fatos constatados livres de valor«, na medida em que permanece ignorado que a escolha, a mais elementar, da temática, seleção dos fatos, p. ex., da história da ciência não pode ser levada a cabo de todo independentemente de todas as ideologias em geral (LUKÁCS, 2018b, p. 490-491).

A esse respeito, diz Lessa:

Para o pensador húngaro, o problema em se conceber a ideologia como inversão falsificadora do real, em contraposição à ciência, que revelaria a realidade tal como ela é, se manifesta de modo imediato na consideração da ciência como uma instância neutra em relação aos conflitos e mediações sociais – uma instância que possuiria em si os mecanismos para neutralizar as influências sempre negativas dos conflitos sociais sobre a ciência. E, nesse aspecto, tal concepção exibe uma inegável proximidade com o positivismo (LESSA, 2015, p. 41).

Além disso, “o critério para o julgamento do que seria ideologia e o que seria ciência estaria no conteúdo gnosiológico (um falso, outro verdadeiro) (LESSA, 2015, p. 41). O autor brasileiro argumenta que nessa visão:

O fundamento da distinção entre ciência e ideologia seria procurado na determinação das condições de possibilidade de conhecimento do real. Não a função social, o papel efetivo que jogam na processualidade social, mas sim o conteúdo mais ou menos verdadeiro dos conhecimentos é que distinguiria ciência de ideologia (LESSA, 2015, p. 41).

Ao romper radicalmente com as concepções gnosiológicas sobre a ideologia, Lukács a apreende como um complexo histórico-dinâmico articulado à divisão social de trabalho, a ideologia surge e se desenvolve em um campo de manobras posto pelo desenvolvimento das forças produtivas, configurando-se como “aquela forma de elaboração intelectual da realidade a qual serve para fazer consciente e capaz de ação a *práxis* social dos seres humanos. Assim surgem a necessidade e a universalidade de concepções para lidar com os conflitos do ser social”. A ideologia emerge, portanto, dos conflitos do aqui e agora dos seres humanos, tendo “por consequência necessária que toda reação dos seres humanos a seu mundo ambiente sócio-histórico pode se tornar, sob determinadas circunstâncias, ideologia”. Neste sentido, ela é um componente ativo do desenvolvimento econômico-social, bem como do processo de autoconstrução humano-genérico (LUKÁCS, 2018b, p. 398).

“Essa possibilidade universal para a ideologia se baseia”, afirma Lukács:

(...) ontologicamente em que seu conteúdo (e em muitos casos também sua forma) mantém em si os sinais indeléveis de sua gênese. Se esses sinais eventualmente se dissipam até a imperceptibilidade ou tornam-se concisamente visíveis, depende de suas — possíveis — funções no processo dos conflitos sociais. Pois, em um modo disso inseparável, a ideologia é um meio das lutas sociais, que caracteriza toda sociedade, ao menos as da »pré-história« da humanidade. Em tais lutas emerge também o, historicamente tão importante, significado pejorativo de ideologia. A irreconciliabilidade factual das ideologias que lutando uma contra a outra assimilando, no curso da história, formas as mais diferentes, pode aparecer como interpretação de tradições, de convicções religiosas, de teorias e métodos científicos e assim por diante, todavia, são sempre, antes de tudo, meio de luta; para elas a questão decisiva é sempre um »o que fazer?« social e, para o seu confrontar-se de fato, decisivo é o conteúdo social do »o que fazer?«; os meios de justificação dessa pretensão na direção da *práxis* social permanecem meios cujos métodos, qualidade etc. sempre depende do *hic et nunc* social da espécie de luta, da espécie de »o que fazer?« nele (LUKÁCS, 2018b, p. 398).

Como uma mediação para os conflitos sociais, a ideologia pode corresponder ou não à realidade, pode ser ou não uma falsificação ou representação equivocada do real. Para que seja ideologia tem que ser uma mediação na resolução da “questão decisiva”, aquele “o que fazer?”, conforme assinalou Lukács na citação acima: “a ideologia é um meio das lutas sociais” (LUKÁCS, 2018b, p. 398).

O principal problema nas análises sobre a ideologia é, segundo Lukács, que sua apreensão conceitual se relaciona diretamente com os “complexos que surgem das lutas

ideológicas”. Lukács demonstra que a formação desses complexos representa apenas um momento da totalidade dinâmica da ideologia e, como tal, não pode nem mesmo ser compreendido em sua inteireza sem que seja “compreendido no interior de seu funcionamento na totalidade do complexo enquanto tal”. Para ele, a totalidade em questão “é a respectiva sociedade como complexo plenamente contraditório, que na *práxis* dos seres humanos constitui o objeto e, ao mesmo tempo, a única base real de seu agir”. E ele acrescenta ainda que essa totalidade contraditória é “uma unidade inseparável”, ao tempo que seus componentes se diversificam para cumprir as necessárias e diferentes funções que garantem o funcionamento normal da reprodução histórico-dinâmica do ser social (LUKÁCS, 2018b, p. 399).

Uma apreensão da ideologia que desconsidere sua gênese e estrutura dinâmica só pode ser parcial e, por isso, desencaminhadora. Para Lukács, o que faz de uma ideia, pensamento ou posição teleológica uma ideologia é sua função social. A ideia, a opinião, a hipótese ou a teoria, podem ou não corresponder à objetividade, mas para que sejam consideradas ideologia devem possuir a função social de identificar e dirimir conflitos sociais; devem se converter em “veículo teórico ou prático para dirimir conflitos sociais, sejam eles grandes ou pequenos, fatais ou episódicos” (LUKÁCS, 2018b, p. 400).

Sobre isso, linhas acima apresentamos uma citação na qual Lukács fornece um exemplo evidente. Em um trecho preciso, ele argumenta que:

A astronomia heliocêntrica ou a teoria do desenvolvimento da esfera da vida orgânica são teorias científicas, podem ser corretas ou falsas, elas próprias, tal como sua afirmação ou negação, ainda não são em si nenhuma ideologia. Apenas após a aparição de Galileu ou Darwin as tomadas de posição acerca de suas concepções se tornaram meio de luta para o dirimir das oposições sociais, se tornaram — nessa conexão — operantes como ideologias (LUKÁCS, 2018b, p. 401).

Isto é, a ideologia auxilia os indivíduos na identificação de determinado conflito social, ou seja, possibilita a conscientização acerca do conflito, ao mesmo tempo em que estimula à ação na direção de sua resolução. Neste sentido, Lukács considera de suma importância saber se tal ideologia é falsa ou verdadeira, a clareza sobre isso tem

importância no processo de luta de classes²⁹. Todavia, a definição de uma ideologia se dá pela dupla função exercida na vida cotidiana.

A necessidade de resolução dos conflitos econômico-sociais que surgem na vida cotidiana da reprodução social é o que funda a “existência social da ideologia”. Os indivíduos são “os reais portadores dos conflitos” e estes, por sua vez, expressam o “choque de interesse entre seres humanos singulares” (LUKÁCS, 2018b, p. 404). Quando esses conflitos geram uma determinada oposição permanente e generalizada, quando são capazes de mover indivíduos e grupos em torno de interesses contrapostos, pela mediação da identidade e da oposição, surgem as ideologias estritas, como forma e conteúdo da “reação dos seres humanos a seu mundo ambiente sócio-histórico” (LUKÁCS, 2018b, p. 398).

O que define a ideologia é a sua dupla função social. Como vimos, ela “é, antes de tudo, aquela forma de elaboração intelectual da realidade a qual serve para fazer consciente e capaz de ação a *práxis* social dos seres humanos”. Do cotidiano das relações sociais brotam conflitos que demandam “a necessidade e a universalidade de concepções para lidar com os conflitos do ser social”. É essa característica que, segundo Lukács, “enlaça ontologicamente os dois conceitos de ideologia mencionados por Gramsci” (LUKÁCS, 2018b, p. 399).

Segundo Lukács, neste sentido, qualquer “reação dos seres humanos a seu mundo ambiente sócio-histórico pode se tornar, sob determinadas circunstâncias, ideologia” e essa “possibilidade universal” é resultado do fato de que o “conteúdo (e em muitos casos também sua forma)” das ideologias “mantém em si os sinais indelévels de sua gênese”. Lukács argumenta que se tais “sinais eventualmente se dissipam até a imperceptibilidade ou tornam-se concisamente visíveis, depende de suas — possíveis — funções no processo dos conflitos sociais. E, para ele, portanto, “em um modo disso inseparável, a ideologia é um meio das lutas sociais, que caracteriza toda sociedade, ao menos as da ‘pré-história’ da humanidade” (LUKÁCS, 2018b, p. 399).

Paralelo à sua dupla função social, como meio para a tomada de consciência sobre os conflitos e, ao mesmo tempo, o impulso à sua resolução, a ideologia ganha

²⁹ Deve-se observar a ressalva feita por Sérgio Lessa: “O fato de que a ideologia é uma função social e não falsa consciência, o fato de Lukács buscar a função social da ideologia e não um critério gnosiológico na sua caracterização, não nos deve levar a crer que a maior ou menor veracidade de uma ideologia seja, aos olhos dele, um dado desprezível para a história humana” (LESSA, 2015, p. 45).

uma outra duplicidade, agora em relação às suas formas de ser. Como complexo universal do ser social, ela é chamada a resolver conflitos em um momento do desenvolvimento histórico cujo trabalho se desenrolava em meio à cooperação e, assim, no campo da ideologia ampla surgem formas específicas como reação dos seres humanos aos conflitos que brotam da vida cotidiana.

A partir do surgimento da propriedade privada, surgem conflitos com uma nova qualidade, baseados em interesses de classe, onde a classe dominante luta pela manutenção da sua dominação de classe e a classe dominada luta para se livrar desse julgo. Este novo contexto, fez com que se manifestasse uma outra duplicidade, o impulso ao agir se modificou, pois os conflitos ganham a qualidade oriunda das classes sociais. Assim, manifesta-se a ideologia estrita, apresentando formas mais complicadas para dar conta de conflitos também mais complexos.

Tem que se tomar o cuidado, todavia, para não colocar em uma contraposição excludente a ideologia ampla e a ideologia estrita. As formas estritas de ideologia não superaram as formas amplas. Uma vez que a ideologia é um complexo universal do ser social e a sociedade de classes apresenta a possibilidade de ser superada, as ideologias estritas podem se tornar novamente desnecessárias ao processo de desenvolvimento social. As ideologias estritas são meios requeridos pela nova qualidade da sociedade, em consequência da divisão em classes sociais e do surgimento de conflitos que requisitam respostas, meios de justificação etc., com “métodos, qualidade etc.” diferentes na mediação das lutas sociais.

Por meio das ideologias estritas, a classe dominante convence as classes e frações de classe a ela subordinadas de “que seus interesses de vida coincidem com os importantes interesses de vida da sociedade como um todo” (LUKÁCS, 2018b, p. 404). Ao que Lukács conclui, como dissemos acima, que tais ideologias apenas poderiam surgir em sociedades divididas em classes sociais contrapostas, pois:

[...] o surgir de tais ideologias pressupõe estruturas sociais nas quais diferentes grupos e interesses opostos são operantes e se esforçam a impô-los à sociedade como um todo como interesse geral. Dito brevemente: o surgir e o disseminar das ideologias aparecem como traços gerais das sociedades de classe (LUKÁCS, 2018b, p. 404).

Os interesses contrapostos em torno das alternativas concretas para a resolução de determinado problema econômico-social, são “determinados pela estrutura social”,

mas devem ser assumidos pelos indivíduos, que colocam-no em movimento a partir de suas objetivações – a formação de grupos de interesse contrapostos, de classes sociais, é resultante das objetivações dos seres humanos, das suas escolhas, dos valores que delas surgem (LUKÁCS, 2018b, p. 405).

Lukács argumenta que nas sociedades igualitárias do “período da caça e da coleta”, nas quais ainda “não é possível nenhuma propriedade dos meios de produção, nenhuma exploração dos seres humanos por outros seres humanos, nenhuma estratificação de classe”, a base comum desse tipo de ideologia já era operacionalizado na vida cotidiana, ainda que a opositividade de interesses não pudesse se tornar “permanente” e “generalizada”, isto é, no período histórico conhecido entre os marxistas como comunismo primitivo, a base comum para ambos os tipos da ideologia (ampla e estrita) já existia, contudo, as formas ideológicas estritas apenas se manifestaram quando surgiram as classes sociais com sua opositividade (LUKÁCS, 2018b, p. 405).

O autor da *Ontologia do ser social* afirma explicitamente que nas sociedades igualitárias a ideologia contribuiu para “uma certa generalização social das normas do agir humano, mesmo que estas não se imponham antagonicamente na luta de interesses de grupos”, mas “podemos todavia supor neles germes dos conflitos entre a comunidade e o ser humano singular” (LUKÁCS, 2018b, p. 407). Uma tal tarefa da ideologia, segundo Lukács, foi realizada pelos costumes, tradição, moral etc. e, também, por meio da educação.

Consideramos necessário falar um pouco mais detalhado sobre a educação, pois como veremos, para Lukács, ela também apresenta um sentido amplo e outro estrito e, por isso, deve ser determinada historicamente. Entre esses dois sentidos, contudo, não existe “nenhum limite metafísico intelectualmente visível com precisão” (LUKÁCS, 2018b, p. 133).

Segundo o autor húngaro, a educação não é um dado biológico do desenvolvimento do ser humano, ao contrário, ela é “um processo social puro, um formar e tornar-se-formado puramente social” (LUKÁCS, 2018b, p. 242). Por meio da ação educativa, mas não exclusivamente por ela, os indivíduos tomam consciência do seu “pertencimento ao gênero” (LUKÁCS, 2018b, p. 246). Assim, segundo Lukács, como componente do complexo ideológico, a função social da educação é qualificar os

seres humanos a reagirem “adequadamente a eventos e situações novas, inesperadas que ocorrerão mais tarde em suas vidas” (LUKÁCS, 2018b, p. 133). Ou seja, a educação tem como finalidade “influenciar” os seres humanos a reagirem “de modo socialmente intencionado às novas alternativas da vida” (LUKÁCS, 2018b, p. 134).

Tomando a interpretação de Lukács, por um lado, é evidente que a educação dos seres humanos “jamais está inteiramente completa”, por outro, uma tal intencionalidade se realiza apenas parcialmente, pois a própria continuidade do ser social – auxiliada pelo complexo educacional – realiza-se também parcialmente. A razão dessa parcialidade se deve, segundo o autor, ao caráter do novo como produto do trabalho, que ao ser objetivado supera a “imediaticidade”, ao colocar como demanda para os seres humanos novas necessidades e possibilidades de satisfação.

Essa imediaticidade, a preservação, a reprodução da própria vida se impõe aos seres humanos com inevitabilidade imediata. Todavia, já sabemos — o ser-humano do ser humano baseia-se precisamente nisso — que essa imediaticidade apenas pode se realizar como base imediata da existência humana se supera sua própria imediaticidade. A posição teleológica que necessariamente se insere entre necessidade e satisfação já contém em si tal superação. Essa, todavia, sem que seja desejado, vai para além dessa contradição da origem, na medida em que toda posição teleológica contém em si a possibilidade (no sentido aristotélico com frequência indicado), além disso, de suscitar seguidas posições de finalidade e ao mesmo tempo, através do caráter objetivante dos atos realizadores, adaptar as capacidades humanas às novas demandas (LUKÁCS, 2018b, p. 415).

O desenvolvimento ascendente do ser social se evidencia através da possibilidade, que é, segundo Lukács, intrínseca às posições teleológicas. Ao objetivar teleologia, os seres humanos desencadeiam uma série de “nexos causais” que criam uma nova situação, de onde surge um campo de manobras com alternativas quase sempre inesperadas, em seus aspectos ou no todo. Isto é, a finalidade educativa de preparar os seres humanos para ações futuras é parcial, pois um conhecimento completo apenas pode ser alcançado *post festum*. A educação intenciona influenciar os seres humanos para agirem de determinada maneira. Neste sentido, além do contratempo da impossibilidade de antecipar o futuro, o “material” no qual opera a ação educativa é “intensiva” e “extensivamente” mais “instável” que o material do trabalho (LUKÁCS, 2018b, p. 300).

Segundo Lukács, a duração do processo educativo influencia na aquisição das capacidades necessárias à reação comportamental intencionada, entretanto, não existe

uma garantia de que a capacidade será fixada no ser humano que está recebendo as instruções, bem como não existem garantias de que tais capacidades sejam suficientes para a ação desejada.

Lukács ainda sinaliza um outro duplo sentido da educação. Diz ele:

[...] por um lado, a educação do ser humano é dirigida a cultivar nele uma disposição a decisões alternativas de determinado tipo; com isto a educação não é pensada no sentido estreito, mas como a totalidade de todas as influências que se dirigem ao novo ser humano que se forma. Por outro lado, a menor das crianças já reage à sua educação, tomada neste sentido de todo amplo, por seu lado igualmente com decisões alternativas, e sua educação, a formação de seu caráter, é um processo de interações [que] se passa como continuidade entre estes dois complexos. O maior erro de uma apreciação de tal processo consiste em que se tem o hábito de considerar apenas os efeitos positivos como resultado da educação; quando, contudo, o filho do aristocrata se torna um revolucionário e, o descendente de oficiais, um antimilitarista, quando a educação para a »virtude« produz uma inclinação à prostituição etc., também são estes, em sentido ontológico, resultados da educação tanto quanto aqueles nos quais o educador realizou suas posições de finalidade (LUKÁCS, 2018b, p. 242-243).

A educação é, neste sentido, um processo social amplo e permeado de contradições, como todos os outros complexos sociais o são. Ela é, segundo Lukács, um momento necessário ao desenvolvimento da divisão social de trabalho. Esse complexo social surgiu, afirma o húngaro, antes da propriedade privada e está “rigidamente atada à tradição”. Nela já se “pressupõe um comportamento do singular no qual poderiam estar presentes as primeiras tentativas de formação de uma ideologia”. Trata-se de um processo que, ao tentar antecipar situações futuras, intenciona moldar a personalidade humana a partir de “exemplos positivos e negativos” passados, para alcançar um tipo de comportamento socialmente necessário à existência e ao desenvolvimento de determinada comunidade (LUKÁCS, 2018b, p. 407). Para Lukács:

Essa socialização do comportamento do singular opera imediatamente como hábito herdado, mas não se pode com isso esquecer que ele, mesmo no patamar mais primitivo do desenvolvimento humano, tem de ser um produto de posições teleológicas fundadas através de diferentes formas de exteriorização (LUKÁCS, 2018b, p. 407-408).

Nesse campo, a contradição entre o indivíduo e a sociedade se revela nitidamente, uma vez que o indivíduo luta para expressar sua particularidade pessoal e a educação tem uma orientação ao agir comum. Essa luta evidencia a singularidade da exteriorização dos seres humanos, de onde surgem e se desenvolvem os conflitos de

interesses – ainda que antes da propriedade privada dos meios de produção não fosse possível conflitos “permanentes” e “generalizados”.

A crítica ontológica lukacsiana do entrelaçamento entre o ser humano singular e a universalidade da sociedade leva-o diretamente a uma ontologia da vida cotidiana, pois, como ele acertadamente afirma, a relação entre o universal e o singular tem um fundamento que é “permanentemente operante”. O operar contraditório dos componentes do ser social não extrapolam a sua unitariedade, ao contrário, a essência do ser humano singular é composta por tendências que “se sumarizam em uma unidade emotivo-intelectual imediatamente inseparável” – a autoconsciência humana de cada momento particular da história (LUKÁCS, 2018b, p. 409).

Lukács chega com isso a um poderoso argumento em favor de sua tese: “alguns tipos do produzir de ideologias remontam aos primeiros inícios do desenvolvimento social”. Os resultados produzidos pela ideologia no processo de luta de classes têm que ser de todo outros, pois sua função social e desenvolvimento tornaram-se “mais amplamente determinados”. Sua essência geral continua a ser “o dirimir de conflitos dos seres humanos na sociedade”, sua operatividade prática na vida cotidiana, no entanto, “não tem de permanecer limitado, incondicional e exclusivamente, a conflitos” típicos do desenvolvimento socioeconômico anterior à propriedade privada (LUKÁCS, 2018b, p. 411).

A ideologia opera na mediação de conflitos entre o singular e o universal, entre o indivíduo e a sociedade, e apesar de tais conflitos ganharem maior relevância como conflitos de classe, sua base comum aparece muito antes, todavia, sem evoluir em direção a uma permanência e generalidade “na medida em que a não-desenvolvimentabilidade da personalidade singular, determinada primeiramente pelas relações de produção, é confirmada ideologicamente pela tradição, pela educação etc. em sua importante homogeneidade social” (LUKÁCS, 2018b, p. 411).

Lukács apresenta a vida cotidiana como uma espécie de síntese das relações sociais, das objetivações de teleologias primárias e secundárias; um processo no qual os seres humanos escolhem entre alternativas concretas objetivamente postas. Para escolherem entre as melhores alternativas, eles precisam conhecer a natureza, apreender suas leis, sua estrutura e dinâmica, bem como outras situações de vida que requeiram respostas humano-sociais.

Essa necessidade de conhecer, no ser social, é, segundo Lukács, a base para o conhecimento científico. O conhecimento exigido para a realização do metabolismo social com a natureza precisa ser muito mais eficazmente correto do que o exigido para organizar as relações entre os seres humanos. No metabolismo com a natureza, os seres humanos produzem-se a si próprios ao produzirem paralelamente seus meios de subsistência e “um médium comum de entendimento mútuo, de acúmulo e comunicação de experiências” (LUKÁCS, 2018b, p. 394).

O lento desenvolvimento das forças produtivas, que marcou o período anterior ao surgimento da propriedade privada, deveu-se também aos limites do conhecimento sobre os nexos causais da natureza orgânica e acerca dos fundamentos e relações do ser social. Essa situação de pouca clareza teórica levou os seres humanos a se apegarem às grandes “analogias inconsistentes, projeções objetivamente sem fundamento na realidade” (LUKÁCS, 2018b, p. 411).

Essa relação, evidenciada na vida cotidiana, revela que também as motivações extra econômicas operam na produção das “formas fenomênicas” (LUKÁCS, 2018b, p. 412). O que leva Lukács a indicar que Marx percebeu a força material que os mitos exerciam na esfera da produção, o que corrobora com a tese de Lukács de que a apreensão do complexo ideológico apenas pode se realizar considerando sua função social.

A nova situação social promovida pela objetivação da propriedade privada elevou os conflitos a uma condição de permanência, generalidade e aprofundamento, demandados pelo surgimento das lutas de classe. Neste sentido, manifestaram-se as ideologias estritas, para auxiliar os seres humanos no reconhecimento e na tomada de posição direcionada ao dirimir dos conflitos de classe. Na próxima subseção, veremos como Lukács caracteriza as formas da ideologia estrita.

4. 2 As esferas ideológicas estritas

Ao iniciar esta subseção, é necessário recordar algumas questões. A partir da ontologia materialista de Marx, Lukács argumenta que o trabalho é o fundamento do ser social; que ao se processar, naquilo que o autor húngaro chama de salto ontológico, o

trabalho opera em conjunto com outros complexos do ser social (linguagem, socialidade, divisão do trabalho etc.).

Para Lukács, no salto ontológico, os seres humanos já realizam atividades exclusivamente sociais, expressando-se como uma nova esfera do ser em geral. As categorias do ser social são históricas e sofrem alterações determinadas pelas demandas que surgem da vida cotidiana, contudo, na relação fenômeno-essência, existe uma tendência à manutenção da continuidade do processo histórico da sociedade. Para realizar o trabalho e a si próprios (como seres humanos sociais), é sempre necessário a objetivação de teleologia.

No processo de trabalho, a teleologia interage diretamente com a causalidade (teleologia primária). Já nas relações entre os seres humanos, a teleologia interage diretamente com a posição de finalidade de outros seres humanos (teleologia secundária). Ambas as teleologias (primária e secundária) intencionam a causalidade. A base de operacionalização da ideologia são ambas as posições teleológicas, porém ela está situada no interior da posição teleológica secundária.

A ideologia tem uma função social dupla, por meio de uma necessidade social, ela auxilia os indivíduos na elaboração intelectual de um conhecimento acerca do mundo, que os conscientize acerca dos problemas que brotam da vida cotidiana e os impulsionem ao agir na direção da resolução. A ideologia auxilia os indivíduos, grupos e classes a colocarem sobre as consciências de outros indivíduos, grupos e classes nexos causais impulsionadores de novos comportamentos, concepções, atitudes, etc.

Por fim, viu-se que em determinado patamar do desenvolvimento histórico, mais precisamente com o surgimento da propriedade privada, o complexo ideológico manifesta uma qualidade nova, chamada a atuar em conflitos que agora assumem a natureza de classe. Essa nova qualidade, Lukács chama de ideologia estrita.

Lukács trata o Direito e a política como as esferas estritas da ideologia. Vejamos qual a caracterização geral dessas categorias sociais no operar da vida cotidiana, na mediação dos conflitos de classe.

4.2.1 O Direito

Para Lukács, o desenvolvimento das forças produtivas demanda o crescimento das posições teleológicas secundárias que funcionam:

[...] como o círculo de validade e significado do costume, do hábito, da tradição, da educação etc., que se baseiam sem exceção em tais posições teleológicas, aumentam constantemente com o desenvolvimento das forças produtivas, bem como têm de surgir esferas ideológicas específicas (assim, antes de tudo, o Direito) para satisfazer essas necessidades da totalidade social (LUKÁCS, 2018b, p. 415-416).

Lukács argumenta que em consequência do surgimento das lutas de classe, a sociedade passou a produzir conflitos (pode-se dizer que os diretamente entre as classes, mas também entre os sexos, as gerações, as formações étnico-culturais etc. que também são atravessados pelos conflitos de classe). Essa nova situação social, exige um reordenamento da vida cotidiana e uma regulação para a nova divisão social de trabalho, enfim, uma reorganização da “reprodução social” (LUKÁCS, 2018b, p. 80). Assim, surge o Direito, como mediação necessária ao reordenamento e regulação sociais.

Segundo Lukács:

[...] o Direito, surgido como consequência da existência da sociedade de classe, sua essência é por necessidade um Direito de classe: um sistema de ordenação para a sociedade correspondente aos interesses e ao poder da classe dominante (LUKÁCS, 2018b, p. 185).

O Direito não nasce de uma necessidade externa à divisão social de trabalho, ele não é naturalmente posto ou uma espécie de dom social que nasce com os seres humanos, muito menos pode ter uma finalidade nele mesmo. Segundo Lukács, o Direito surge das demandas oriundas do desdobramento da divisão social de trabalho, do surgimento das lutas de classe, ele é a mediação posta pela reação dos seres humanos às necessidades que brotaram da vida cotidiana e sua finalidade é regular a nova divisão social de trabalho, “a economia, combinada com a sua heterogeneidade produzida ante ela”, e, para tanto, “em sua simultaneidade dialética” com a esfera da economia, o Direito “determina a peculiaridade e a objetividade social do valor” (LUKÁCS, 2018b, p. 80).

Lukács chama a atenção de que a definição de uma categoria social não deve passar pela falsidade ou correção do seu conteúdo, ao contrário, sua definição deve ser realizada pela análise da gênese e função social que ela exerce na *práxis*. Ele acusa as

abordagens lógico-gnosiológica, tanto a levada a cabo pela “fetichização idealista” e quanto o “materialismo vulgar”, por passarem “ao largo dos verdadeiros problemas” da esfera do Direito (LUKÁCS, 2018b, p. 80).

Lukács, todavia não desconsidera as complicações desencadeadas pelo caráter de classe do conteúdo do Direito. Diz ele:

Não é aqui o lugar sequer para indicar a grande série de complicações que emerge pela gênese dos conteúdos jurídicos; é suficiente que permaneçamos conscientes dessa complicação das bases e não tiremos, do caráter de classe do Direito, nenhuma conclusão precipitadamente esquemático-simplificadora (LUKÁCS, 2018b, p. 186).

A gênese do Direito está no desdobramento da divisão social de trabalho, a partir da propriedade privada, quando um grupo de pessoas foi destacada do restante da comunidade para manipular o complexo de valor, a partir dos interesses da classe dominante. Esse grupo de especialistas recebeu carta branca para efetivar sua tarefa com o uso do complexo da violência, ao passo que as classes subordinadas foram (e são) desestimuladas e/ou impedidas de organizar a resistência por meio desse complexo social. Esses argumentos podem ser visualizados na citação abaixo, quando Lukács indica que Engels reconheceu o surgimento desse grupo especializado de pessoas como uma demanda da divisão de trabalho. Vejamos como ele coloca a questão:

Assim, nesse caso, um estrato particular de seres humanos se torna o portador social de um complexo particular que, nesse caso, se desdobra com a divisão social de trabalho. Ao mesmo tempo deve ser imediatamente comentado que, simultaneamente ao emergir da esfera do Direito na vida social um grupo de seres humanos recebe o encargo social de impor com violência as posições de finalidade desse complexo. Engels descreve o surgimento de uma tal »força pública que já não se identifica imediatamente com a população que se organiza por si própria como poder armado« do seguinte modo: »A necessidade dessa força pública particular deriva da divisão da sociedade em classes, que impossibilita qualquer organização armada autônoma da população. [...] Essa força pública existe em todos os Estados; sendo constituída não só por homens armados, mas também por acessórios materiais, cárceres e instituições coercitivas de todo tipo, desconhecidos pela sociedade gentílica. Essa força pode ser pouco significativa e até quase nula nas sociedades com oposições de classe pouco desenvolvidas ou em regiões afastadas [...]. Mas ele se fortalece na medida em que se exacerbam os antagonismos de classe dentro do Estado e na medida em que os Estados limítrofes crescem e aumentam sua população [...]« (LUKÁCS, 2018b, p. 183).

O controle da violência cumpre um papel importante na consolidação da sociedade de classes. O Direito garante que a violência contribua para a organização da

sociedade, no sentido da manutenção da ordem, ou seja, para que não surjam (ou que sejam minimizados) os abusos subvertedores da ordem. Isso ocorre, segundo Lukács:

Pois as oposições elementares mencionadas deixam-se resolver, sob circunstâncias, puramente com base no imediato emprego da violência; contudo, com o aumento da socialização do ser social, perde-se este domínio exclusivo da mera violência, sem que ela, no entanto, desapareça nas sociedades de classes. Nas formas mediadas de antagonismo social, a redução da regulação dos atos sociais ao puro emprego da violência conduziria inevitavelmente a uma desintegração da sociedade. Aqui deve adentrar ao primeiro plano aquela complicada unidade de violência aberta e latentemente velada, travestida na forma de lei, que recebe sua figura na esfera do Direito (LUKÁCS, 2018b, p. 184).

O uso da violência tem de ser de alguma forma equilibrado, para não ocasionar a “desintegração da sociedade”, ou seja, a violência passa a ser manipulada pela classe dominante como “aquela complicada unidade de violência aberta e latentemente velada”.

O caráter de classe do Direito, sua condução por um grupo de especialistas subordinados à classe dominante do momento histórico em questão, indica que o dirimir dos conflitos sociais como função ideológica adquire critérios estabelecidos pela classe dominante, pela necessidade de manutenção do novo ordenamento social. Ou seja, o Direito tem de distorcer o reflexo do mundo objetivo para chegar a uma solução parcial e justificadora da desigual proporção do poder das classes a cada momento.

Essa distorção, segundo Lukács, é apresentada por Marx como “a particularidade da esfera do Direito”, pois:

(...) nela as conexões econômicas necessariamente recebem um reflexo inadequado, que, contudo, precisamente essa inadequabilidade do ponto de partida metodológico se constitui, para aquela parte da *práxis* humana que deve ser ordenada juridicamente, em um modo socialmente vantajoso de regular (LUKÁCS, 2018b, p. 211).

Assim, uma imagem de mundo inadequada é a base da regulamentação jurídica, uma vez que sua intenção é a manutenção da ordem social a cada momento das sociedades de classes. Lukács indica que a ideologia, neste caso o Direito, intervém no sentido de solucionar conflitos que brotam da economia. Para tanto, ele retoma a relação entre essência e fenômeno como momentos reais de um complexo articulado, desigual e unitário. Ele quer demonstrar que a ação dos seres humanos de alguma forma afeta o

desenvolvimento da essência, ainda que seja ela que determina, em última instância, o desenvolvimento histórico da humanidade. Neste sentido, diz Lukács:

O desenvolvimento da essência determina, portanto, os traços ontológicos fundamentais decisivos da história da humanidade. Ela obtém sua forma ontológica concreta, todavia, apenas em consequência de tais modificações do mundo fenomênico (economia bem como superestrutura); estas podem se realizar, contudo, apenas como consequências das posições teleológicas dos seres humanos, nas quais ganha expressão também a ideologia, como meio de dirimir os respectivos problemas e conflitos (LUKÁCS, 2018b, p. 426).

Essa constatação realizada por Lukács, de que os conflitos da economia são dirimidos pela ideologia, significa apenas que a essência econômica, deslocada de qualquer posição intencional, produz apenas as possibilidades objetivas do seu progresso real. Aqui a categoria da alternativa é decisiva. As possibilidades que aparecem aos seres humanos surgem como possibilidades de uma necessidade absoluta e na esteira dessa contradição é que se desenvolve a relação entre “base e ideologia tanto no cotidiano da lenta reprodução e consecutivo desdobramento de uma formação, quanto nas grandes crises de transição de uma formação à outra” (LUKÁCS, 2018b, p. 427). Nas sociedades de classe o Direito cumpre esse papel, de dirimir conflitos da economia.

Para Lukács “a regulamentação jurídica” não é uma atividade que está necessariamente ligada à “produção material”, entretanto, o próprio desenvolvimento econômico colocou a humanidade naquele campo de manobras no qual “uma regulamentação jurídica da troca, do intercâmbio etc. cujo manejo torna necessário igualmente um grupo de seres humanos que pode viver dessa atividade”, como especialização da divisão de trabalho, teve que surgir. O próprio desenvolvimento da divisão social de trabalho criou especialidades desse tipo, por meio das quais grupos de seres humanos passaram a prover seu sustento sem participar diretamente do intercâmbio entre a sociedade e a natureza. Esse processo mostra, segundo Lukács, “uma queda do trabalho socialmente necessário” (LUKÁCS, 2018b, p. 428).

Em resumo, quando os seres humanos objetivaram as relações de propriedade, quando a sociedade foi dividida em classes sociais com interesses contrapostos, surgiram conflitos que necessitaram de novas mediações da esfera ideológica, com qualidades diferentes das que existiam no nível anterior de desenvolvimento. Uma

dessas novas formas é o Direito, chamado a reordenar e regular as novas relações de propriedade objetivadas.

A necessidade que fez surgir o Direito foi posta pelas novas relações de propriedade e os especialistas necessários foram consequência do desdobrar da divisão social de trabalho, “da queda do trabalho socialmente necessário” (LUKÁCS, 2018b, p. 428). Esses especialistas são integrantes da classe dominante a cada momento ou a ela subordinados. Esse caráter de classe do Direito é expresso em seu conteúdo. A função social dessa esfera ideológica é regular as novas relações de propriedade e reorganizar a vida cotidiana, controlando os conflitos que brotam dos choques entre as classes, frações etc. Essa função social é realizada por meio de um reflexo inadequado sobre o mundo objetivo e pela violência (aberta ou velada), para manter o pleno desenvolvimento das forças produtivas.

Quando a luta de classes se tornou uma força centrípeta, para a qual passou a se dirigir o conflito central da sociedade, essa nova realidade passou a requisitar tanto a elaboração de “coerentes sistemas mais ou menos racionais” quanto a delegação “ocasional ou permanentemente” de “indivíduos ou grupos inteiros” para que, como especialistas, se dedicassem à sua operacionalização (LUKÁCS, 2018b, p. 428).

A operacionalização do Direito na vida cotidiana tem como ponto de partida conflitos aparentemente singulares. O dirimir de tais conflitos, no entanto, remete à generidade. Com a *práxis* jurídica, a exteriorização humana no processo de trabalho recebe uma intensificação que supera a imediaticidade da situação conflitante, contudo, produzindo outros conflitos e a cada vez mais agudos.

O surgimento de novos conflitos tem uma relação com a “falsidade gnosiológica do Direito” que, segundo Lukács, é o critério do seu objetivar, ou seja:

O processo abstrato objetivante que o pôr jurídico executa na realidade social como um todo tem seu critério em se é capaz de ordenar, de definir, sistematizar etc. conflitos sociais relevantes, se seu sistema pode garantir, para o respectivo estado de desenvolvimento da própria formação, um ótimo relativo para o dirimir desses conflitos. (Que isso apenas pode ser conseguido de acordo com os interesses da respectiva classe dominante, compreende-se por si mesmo.) (LUKÁCS, 2018b, p. 430).

A “falsidade gnosiológica do Direito” tem sua raiz no alinhamento dos especialistas, não sem contradição, aos interesses das classes dominantes. O conteúdo

das leis reflete os interesses dessa classe, seu objetivo é “garantir [...] um ótimo relativo para o dirimir” dos conflitos de classe, garantindo a manutenção da ordem.

Lukács argumenta que Engels sinalizou corretamente que a “doutrina jurídica” demandou os seus “juristas de profissão”. No início, o Direito não se distinguia do “costume”, “convenção”, “tradição” etc., “formas ideológicas” gerais que “surgem espontaneamente”. Nessa relação, o “tornar-se influente conteudisticamente sobre elas, jamais cessa de afetar o desenvolvimento do Direito” e apesar de uma aparência de independência, o Direito precisa da correção realizada por formas precedentes da organização da vida social (LUKÁCS, 2018b, p. 431).

O Direito, nesse sentido, apela às convicções que brotam da vida social, aquelas que em condições normais da vida cotidiana, segundo Lukács, leva os seres humanos a objetivarem alternativas que evitam contrariar o sistema moral e de hábitos assimilados por eles. Para o autor húngaro, são as exceções que surgem nesse processo – exceções que se tornam mais intensas qualitativa e quantitativamente – que se elevam a categorias jurídicas (roubo, fraude etc.) (LUKÁCS, 2018b, p. 431).

Para Lukács, as conexões mais precisas que elevaram o Direito a complexo jurídico, posto como especialização da divisão de trabalho, só podem ser apreendidas na ética. A espontânea regulação do “costume e da moral” fez surgir, como consequência da luta de classes, uma profissão jurídica com “um estrato de especialistas que administra, controla e aperfeiçoa essa esfera de posição” (LUKÁCS, 2018b, p. 432).

Lukács acusa os juristas de realizarem uma abordagem lógica meramente formal da matéria jurídica. Segundo ele, esse tipo de abordagem não considera a contradição do conteúdo a que se pretende dar forma, além disso, utiliza-se critérios lógicos para distinguir a homogeneidade ou heterogeneidade (idêntico ou não idêntico) dos processos, quando o critério, ao contrário, deve ser as necessidades concretas de cada situação concreta. Com isso ele aponta para o limite da lógica para o exercício jurídico, manifesto no fato de que “seria impossível deduzir logicamente a sentença”, pois tem de conter a casualidade, mesmo operando em um espaço de manobra precisamente determinado (LUKÁCS, 2018b, p. 430).

Para Lukács, ao agirem como tal, os juristas obnubilam o constatar ontológico dessa esfera. E, assim, na doutrina jurídica o “conteúdo” e a “forma” “são petrificados com frequência a puramente fetichizadas auto-glorificantes forças da humanidade”,

numa espécie de naturalização das relações sociais, caminhando na direção da superação das relações sociais reais por situações idealizadas. É “assim [que] as determinações de valor do Direito tornam-se uma ideologia em sentido pejorativo”, uma falsa consciência. No plano ontológico, podemos dizer que, segundo Lukács:

O caráter real do Direito apenas pode ser enfatizado, portanto, se essa distorção glorificante do Direito for compreendida como o que ela é, como uma ideologização da ideologia que surge necessariamente quando a divisão social de trabalho delega seu cuidado a um estrato de especialistas (LUKÁCS, 2018b, p. 432).

A esfera do Direito surge no contexto das lutas de classe para regular as relações estabelecidas no novo patamar do desenvolvimento da divisão social de trabalho. Para se efetivar, ela precisou manter em sua base costumes, convenções etc. já estabelecidos no cotidiano, de forma a promover uma especialização da atividade jurídica e garantir a execução de sua *práxis* por meio da violência, real ou maquiada.

Na sociabilidade do capital, o Direito adquire uma coloração mais abrangente, entretanto, o mundo idealizado e fetichizado pelo reflexo jurídico substitui os antigos preconceitos sociais por novos, ainda mais profundos e desencaminhadores, pois, segundo Lukács, velam ao invés de evidenciar as contradições sociais às quais precisa regulamentar. Enfim, para Lukács, “o Direito se tornou um regulador normal e prosaico da vida cotidiana, tanto mais desaparece no ser em geral o *pathos* adquirido na época do surgimento, tanto mais intenso se tornam nele os elementos manipuladores do positivismo” (LUKÁCS, 2018b, p. 188).

O Direito tem um caráter de classe, surge com as sociedades de classe e em consequência do desdobramento da divisão social de trabalho, surgem especialistas vinculados às classes dominantes e cuja finalidade é regular a vida cotidiana, manipulando o comportamento dos membros da comunidade ao naturalizar as relações de classe em busca da manutenção do pleno desenvolvimento das forças produtivas, sem superar suas contradições.

Espera-se que essas observações sejam suficientes para jogar luz sobre o complexo jurídico e para a defesa do objeto desta tese: na *Ontologia* de Lukács, a ideologia é uma dupla função social, que só pode ser corretamente apreendida em sua determinação histórica. Por fim, a expectativa é que o leitor identifique que o Direito é uma mediação ideológica exigida para o reordenamento e a regulação das novas

relações de propriedade, surgidas com a divisão da sociedade em classes sociais com interesses antagônicos. Que, neste sentido, essa esfera da ideologia estrita tem uma vinculação genética com as classes dominantes – essa vinculação é expressa no conteúdo das leis.

4.2.2 A política

Ao longo da sua *Ontologia do ser social*, Lukács faz duras críticas às abordagens lógico-gnosiológicas. As páginas em que ele descreve a política têm muitas passagens dessa ordem. O filósofo húngaro assevera que é “impossível dar uma definição, *i.e.*, intelectualmente fixar formalmente os limites onde inicia ou cessa a política” (LUKÁCS, 2018b, p. 432). Isto é, para ele, o método gnosiológico – ao desconsiderar a história e a dinâmica contraditória do processo social – não possibilita a apreensão correta das categorias sociais.

Essa argumentação, de que não é possível uma fixação gnosiológica da política, não pode ser, entretanto, base para que se confunda a política com toda e qualquer *práxis* humana. Para Lukács, política é uma das categorias sociais, que se articula com as demais categorias e com a totalidade das relações sociais. Diz ele:

[...] política, em um sentido inteiramente outro, é uma esfera da vida na sociedade como aquela que — como o Direito — se delimita pela divisão de trabalho enquanto tal e por isso é dotada dos especialistas necessários; por outro lado, porém, seria igualmente um exagero tomar muito literalmente essa generalidade diretamente entrelaçada com a vida (LUKÁCS, 2018b, p. 433).

Na seção anterior, dissemos que para Lukács, a apreensão de categorias sociais pelo método ontológico materialista tem que agarrar sua gênese e função social, sua interação com outras categorias e com a totalidade social, ou seja, a investigação ontológica passa pela determinação histórica da existência das categorias sociais.

Para Lukács, a política, assim como o Direito, surge com os conflitos de classe e, neste sentido, está também delimitada “pela divisão de trabalho”. Isto é, o autor vincula geneticamente a política àquele momento de desdobramento da divisão social de trabalho, balizado pela objetivação da propriedade privada, que, como vimos com o

Direito, fez surgir seus “especialistas necessários”. (LUKÁCS, 2018b, p. 433). Essa é a sua gênese histórica.

Na citação acima, o autor húngaro assevera que a política é uma das “esferas da vida”, o que significa que ela é uma das categorias sociais que interagem na totalidade da vida cotidiana. Todavia, Lukács chama atenção para o cuidado com o “exagero” ao apreender “essa generalidade diretamente entrelaçada com a vida” (LUKÁCS, 2018b, p. 433). A política é apenas uma das esferas da vida, todavia uma esfera que possui importantes especificidades. Veremos mais adiante como Lukács as caracteriza.

Para Lukács, a política é universal. Essa universalidade, apreendida do ponto de vista da gnosiologia, aparece como uma categoria espontânea, decisiva e eterna do ser social e em consequência toda atividade dos seres humanos aparece como política. Vejamos como o autor húngaro expõe a questão:

A política é um complexo universal da totalidade social, mas um complexo da *práxis* e, de fato, da *práxis* mediada, é por isso que é impossível que tenha a mesma universalidade espontânea e permanente como, por exemplo, a linguagem enquanto órgão primário da apropriação do mundo através da objetivação do objeto, tanto quanto dos sujeitos que a põem se exteriorizando e se apropriando (LUKÁCS, 2018b, p. 433).

A primeira ressalva que deve ser feita sobre essa universalidade, é que ela está vinculada geneticamente com aquele momento do desdobramento da divisão social de trabalho, ou seja, a política é um complexo universal das sociedades de classe. Veja que Lukács chama a atenção ao fato de ser “impossível” que a política “tenha a mesma universalidade espontânea e permanente como, por exemplo, a linguagem”. Isto significa que a política não surge espontaneamente com o ser social, ela não é atemporal, além de não ser uma categoria social “permanente” (eterna) como a linguagem.

A política é uma *práxis* universal das sociedades de classe, surgida a partir da propriedade privada, no desdobramento da divisão social de trabalho e que, portanto, tem também os seus especialistas; ela é uma “esfera da vida” que possui uma relação mediada com a essência; por essa especificidade da política, ela tem uma interação com todas as outras categorias sociais.

A política é, segundo Lukács, “uma *práxis*” que, “de modo mediado”, tanto é “movidada pela essência” quanto “intenciona, igualmente mediada, também a essência”.

Ela “está direcionada à totalidade da sociedade” – a todas as categorias sociais – e “coloca em andamento imediatamente o mundo fenomênico social como terreno do alterar, *i.e.*, do conservar ou destruir, o correspondente posto em andamento” (LUKÁCS, 2018b, 433).

Aquela “unidade plena de contradição de essência e fenômeno”, pontuada na seção anterior, para Lukács, “adquire, na *práxis* política, uma figura nítida”. Essa “unidade plena de contradição” é, segundo o autor húngaro, “tanto seu ponto de partida inescapável quanto sua finalidade necessariamente posta”. A relação da *práxis* política com a essência é mediada por causa da “inseparável combinabilidade e unidade de essência e fenômeno” (LUKÁCS, 2018b, 433).

A política é uma universalidade da *práxis* mediada que, em tempos normais do desenvolvimento econômico, opera uma relação de essência e fenômeno na qual o fenômeno influencia o desenvolvimento da essência. Todavia, segundo o húngaro, a essência logo “se impõe” e passa a novamente influenciar o desenvolvimento do fenômeno. Assim, a política “não supera as contradições existentes” (LUKÁCS, 2018b, 433).

Lukács dialoga com Engels para assinalar que em momentos de crise surge um campo de possibilidades no qual a política pode “seguir uma direção oposta à diretamente demandada pelo desenvolvimento econômico real”, entretanto, esses são casos muito pontuais e, segundo Lukács: Engels “comenta com razão que, em tais casos, após desvios, perdas etc., a realidade econômica se impõe” (LUKÁCS, 2018b, 433-434). Em tempos normais, tal como o Direito, a política também intenciona a manutenção das relações de propriedades a cada momento das sociedades de classe.

A relação entre essência e fenômeno na *práxis* política, não se processa, segundo Lukács, como “uma simples interação entre complexos em si unitários-fechados”. As interações que ocorrem no interior dessa “unidade contraditória” são “complexas”, “muito diferentes em ambas as esferas, o que tem por consequência que o mútuo operar um sobre o outro de essência e fenômeno tem de tomar formas as mais diferentes” – e aqui se deve levar em consideração o efeito do acaso para a produção dessas formas fenomênicas (LUKÁCS, 2018b, p. 434).

Lukács argumenta que “com frequência, nos casos de conflitos que se tornaram gerais”, a *práxis* política “dirige-se a uma reforma da superestrutura jurídica” (LUKÁCS, 2018b, p. 434). Segundo o autor:

Sucesso ou fracasso depende, todavia, de se e como um rearranjo do sistema de Direito positivo tem efeito sobre a própria economia, de se e como é capaz, através desse desvio, de promover o positivo impulsionar-avante na economia. Esse é apenas um dos tipos de tais entrelaçamentos dos mundos da essência e do fenômeno (LUKÁCS, 2018b, p. 434).

Existem “inumeráveis” formas dessa conexão de essência e fenômeno (LUKÁCS, 2018b, p. 434). Tais conexões reforçam o argumento de Lukács sobre a necessidade de uma apreensão ontológica da ideologia e, assim, da política. Diz ele:

Aqui se mostra novamente que o critério para a função e significado históricos da ideologia não repousa na correção científico-coisal de seu conteúdo, como reflexo verdadeiro da realidade, mas no tipo e direção de seu efeito sobre aquelas tendências que puseram o desenvolvimento das forças produtivas na ordem do dia. Seria, todavia, incorreto, da rejeição dos critérios gnosiológicos na questão da ideologia, cair, então, no extremo oposto, como um apreender puramente pragmático, impensado e desprovido de ideias. Os conteúdos ideológicos das decisões políticas não são de maneira alguma indiferentes no sentido como se fosse exclusivamente decisivo o resultado prático momentâneo, enquanto os fundamentos que as determinam em geral não importassem (LUKÁCS, 2018b, p. 435).

Foi dito linhas acima que o critério ontológico para a apreensão da política passa por agarrar corretamente sua gênese, função social e sua dinâmica no processo social. No caso da política, Lukács ainda acrescenta que deve-se também ser apreendido a direção e o tipo do efeito que ela exerce “sobre aquelas tendências” postas na vida cotidiana pelo próprio desenvolvimento das forças produtivas. A correção ou falsidade do seu conteúdo se verifica “no tipo e direção de seu efeito”. Por outro lado, como pode ser visualizado na citação, a “rejeição dos critérios gnosiológicos” não pode levar à negação do operar ideológico da política, como se fosse um operar puramente prático e desprovido de ideias (LUKÁCS, 2018b, p. 435).

Segundo Lukács:

[...] para poder enfatizar com toda clareza a qualidade concreta do critério, recusamos todo critério gnosiológico da correção ou falsidade conteudística das ideologias tornadas operantes. Igualmente, pontos de vista morais (convicção sincera ou demagogia cínica etc.) não entram imediatamente na questão do que é ideologia. Na imediaticidade da *práxis* política, ideologias puramente demagógicas podem obter um impacto imediato tão intenso que parecem ser um meio adequado para o dirimir de uma crise; sobre isso, basta

pensar na tomada do poder por Hitler. Apenas que, precisamente aqui, mostra-se que um tal critério, sozinho, não é suficiente (LUKÁCS, 2018b, p. 437).

Para Lukács, a *práxis* política pode ter como base um conhecimento de mundo falso e ainda assim alcançar o resultado esperado. Além disso, esse tipo de *práxis* não tem que ter uma realização imediata, o que reforça sua assertiva de que a apreensão desse complexo ideológico passa por sua efetividade na duração, critérios enlaçados no desenrolar da vida social. Para exemplificar tais critérios, Lukács trata da prática política em situações revolucionárias, aquelas na qual a política pode “seguir uma direção oposta à diretamente demandada pelo desenvolvimento econômico real” (LUKÁCS, 2018b, 433). Vejamos, então, como a questão é apresentada.

A efetividade, atada ao processo histórico concreto, diz respeito ao efeito da *práxis* política sobre as tendências postas pelas contradições da economia, ou seja, se ela é efetiva em dirimir um conflito real “por último economicamente causado” (LUKÁCS, 2018b, p. 437). E Lukács argumenta que:

[...] não se esgotaria o fenômeno da *práxis* política se se considerasse na análise exclusivamente sua efetividade como critério, embora constitua, sem dúvida, um importante, mesmo indispensável, momento de sua totalidade (LUKÁCS, 2018b, p. 437).

Lukács então se pergunta: “qual duração uma tal solução pode ter e terá?” (LUKÁCS, 2018b, p. 437). Ele chama a atenção para que “a consideração ontológica objetiva da história deve respeitar as cadeias causais que a respectiva decisão política desencadeia” (LUKÁCS, 2018b, p. 438). E arremata:

Quando falamos da duração, não pensamos, naturalmente, em nenhum período de tempo abstrato, quantitativamente determinável, mas na questão de se, com qualquer conscienciosidade, os novos momentos causais postos em andamento na posição teleológica têm um efeito decisivo nas tendências econômicas que caíram em crise. A duração, portanto, apenas pode fornecer um critério para a decisão política na medida em que suas consequências testemunham nitidamente se elas, com qualquer fundamentação ideológica, eram capazes de atingir determinadas tendências reais do desenvolvimento social, se e como as cadeias causais por elas desencadeadas afetaram esse desenvolvimento. É claro que, quanto maior a divergência que aqui emerge, tanto menor será a durabilidade em geral contida na decisão enquanto tal. Nesse sentido, a efetividade do agir político se realiza apenas na duração. Apenas esta sinaliza que o êxito atual não apenas foi capaz de levar a cabo um fugaz agrupamento momentâneo de forças, que parece suficiente para um dirimir imediato de uma situação de crise, mas ao mesmo tempo deu igualmente um impulso eficaz às forças essenciais operantes por trás da aguda confusão (LUKÁCS, 2018b, p. 438).

Assim, para Lukács, efetividade e duração formam uma unidade que se realiza como critério para a apreensão do complexo ideológico da política. O nosso autor, entretanto, chama a atenção para que “também isso deve ser histórico-socialmente entendido” e argumenta que:

A concretude de tal desenvolvimento resulta, portanto, em uma unidade lotada de contradições da determinabilidade social objetiva e das influências moldadas dos seres humanos mobilizados para a atividade sobre o ser-precisamente-assim da estrutura e dinâmica sociais que aqui surgem (LUKÁCS, 2018b, p. 438).

Lukács quer demonstrar que na ideologia se evidencia a relação entre o “cego” desenvolvimento das forças produtivas, que não respeita intenções e vontades dos seres humanos, mas que ao mesmo tempo coloca as alternativas que são realizadas ou não por esses mesmos seres humanos. Ele exemplifica essa relação ao apresentar o processo de consolidação do capitalismo na superação do feudalismo:

Todavia, isso tudo não ocorreu simplesmente com os seres humanos, ao contrário, é, apesar de toda a sua necessidade objetiva, também um fruto de seus próprios atos; sem o choque das Jornadas de Junho presumivelmente não haveria surgido nenhum Segundo Império na França, mas quem agiu foram justamente os seres humanos que vivenciaram esse choque (LUKÁCS, 2018b, p. 439).

Ou seja, das alternativas postas pelas forças produtivas, pela crise do feudalismo, uma série de tomadas de posições políticas desencadeou todo um nexos causal real que possibilitou a superação das relações de produção feudais e efetivou o capitalismo. Segundo Lukács:

[...] o dirimir do conflito é, na prática, impossível sem mobilizar e organizar um estrato da população tornado então decisivo; se são os jacobinos do século 18 ou os nacional-socialistas do 20, é o mesmo puramente faticamente, puramente abstratamente. Admissivelmente, apenas abstratamente. Pois já o conteúdo ideal, moral etc. que coloca tais massas em movimento é extremamente diferente, e essa diversidade cunha sua particularidade, sua humanidade específica, sua qualidade política, em todos os seus atos consequentes posteriores. O tipo de essência humano-social da gênese, das vias que se apresentam em um movimento, determinam também a direção e o conteúdo da *práxis* posterior. O ser humano, enquanto ser que responde, jamais é independente da questão que a história lhe coloca, mas também o movimento objetivamente tornado social jamais pode se tornar independente de sua gênese humano-social, moral-política (LUKÁCS, 2018b, p. 439).

Aqui se evidencia mais uma vez que a história do ser social é realizada pela objetivação de teleologia, isto é, a objetividade social coloca os seres humanos em um campo de alternativas no qual eles objetivam suas escolhas e, assim, desencadeiam o processo histórico. Os seres humanos fazem sua história ao escolher entre as alternativas postas pelo desenvolvimento econômico, a despeito de sua vontade, ou seja, objetivando teleologia (MARX, 2011, p. 25).

Já foi demonstrado que, para Lukács, a teleologia operada no trabalho está numa relação de identidade e não-identidade com a teleologia operada nas outras relações humanas. Ambas são objetivadas por seres humanos e “coloca em movimento os seres humanos reais, forças, etc., como seu objeto intencional”. Segundo Lukács: “A diferença de ambas as posições teleológicas é, correspondentemente, como sabemos, ao coeficiente de incerteza nos dois grupos”. Para ele, o nível de incerteza das teleologias operadas nas outras relações humanas “não apenas é amplamente maior, mas de uma ordem de grandeza que traspassa em qualidade”. Todavia, o autor húngaro chama a atenção de que essa diversidade “não supera a base ontológica comum há pouco determinada: a necessidade de atingir o ser” (LUKÁCS, 2018b, 440). Lukács ainda chama a atenção para que, em relação ao conhecimento imperativo para satisfazer essa “necessidade de atingir o ser”,

[...] mesmo no metabolismo com a natureza, é válido apenas no interior de determinados limites: por um lado, uma posição jamais pode ser executada com um conhecimento completo e adequado de todos os momentos de seu surgir; por outro lado, limita-se essa demanda sempre à finalidade imediata do trabalho. Essa limitação faz, agora, o caráter qualitativo da diferença ainda mais nítida. Não apenas o círculo do desconhecido é incomparavelmente maior nas decisões políticas, mas a peculiaridade qualitativa da diferença se expressa também em que as legalidades fundamentais dos objetos no metabolismo com a natureza podem apenas ser conhecidas, enquanto o desenvolvimento social, justamente através de uma tal demanda, pode produzir a partir de si novas formas, novas legalidades (LUKÁCS, 2018b, 440).

Vejamos um exemplo dado por ele:

Quando, por exemplo, uma decisão política é favorável ao capitalismo, pode este adentrar um estágio do deslocar da mais-valia absoluta pela relativa etc., com o que, através da solução política da crise, as séries causais postas em andamento engendram determinações legais de todo novas. Isso não significa, naturalmente, que seja impossível atingir, pelas decisões políticas, as verdadeiras tendências de desenvolvimento e, de tal modo, conferir às suas consequências efeitos duradouros; não se deve jamais esquecer sobre isso que um desenvolvimento político não pode jamais ter o imaneente decurso fechado de uma posição do trabalho, antes, as contradições que se tornam evidentes

pela realização demandam novas decisões para cuja qualidade, mesmo as originariamente corretas, não são capazes de oferecer nenhuma garantia (LUKÁCS, 2018b, p. 440).

Ao que ele acrescenta que:

Portanto, a duração do efeito é, de fato, na ação, um critério da correção social das posições políticas, mas de modo algum reconhecível racionalmente de antemão. Só a história pode emitir um juízo válido sobre isso — sempre *post festum* (LUKÁCS, 2018b, p. 440).

Lukács quer elucidar que, diferente do processo de trabalho, a *práxis* política não pode produzir modelos. Uma “continuidade inevitavelmente única já contida no fato do dirimir como tarefa não permite que surja qualquer tal generalidade abstrata”. Para ele, é possível uma abstração política, mas suas “fronteiras [...] são muito mais estreitas que as de uma produção em geral”. Essa abstração apenas pode iluminar sua qualidade geral, mas a generalização dos seus elementos comuns, o dirimir dos conflitos, conduz a uma incompreensão do ser em si da política, afinal, como diz Lukács: “A continuidade inevitavelmente única já contida no fato do dirimir como tarefa não permite que surja qualquer tal generalidade abstrata” (LUKÁCS, 2018b, p. 442).

Viu-se até aqui, que a política é uma das esferas da vida social, que surge com a propriedade privada, na divisão da sociedade em classes com interesses contrapostos. Assim como o Direito, ela também é determinada pelo desdobrar da divisão social do trabalho e, assim, adquire seus especialistas necessários, cujo vínculo com a classe dominante a cada momento evidencia-se em sua institucionalização no Estado.

A política, como uma *práxis* universal das sociedades de classe, pois intenciona a totalidade social, todavia, sua relação com a essência é mediada. Por essas suas características, em alguns momentos do desenvolvimento econômico abre-se um campo de possibilidades em que as alternativas, postas pelo desenvolvimento da essência, podem levar a uma transformação da própria essência (estes parecem ser momentos de aguda crise, dos quais Lukács toma o exemplo da revolução burguesa).

A *práxis* política, assim, como unidade contraditória de fenômeno e essência, ao provocar alterações na essência, também sofre alterações internas, o que corrobora com o argumento de Lukács de que o critério para a apreensão do ser real da política está em

sua efetividade na duração. A *práxis* política, como ocorre na *práxis* do trabalho, tem que mobilizar os seres humanos, tem que a agarrar o ser da objetividade intencionada. O conhecimento de uma tal objetividade carrega, entretanto, um nível de insegurança que é maior e qualitativamente diverso daquele do trabalho. Essa qualidade impede a política, diferentemente do trabalho, de criar modelos.

A política é determinada pela essência, ainda que tenha a capacidade de influenciar em seu desenvolvimento. Isto é, como dito acima, em alguns momentos a política pode determinar a direção do desenvolvimento econômico. Ela “sempre foi e é determinada pelo que Marx denominou de estrutura econômica de uma sociedade” (LUKÁCS, 2018b, p. 443). Lukács dialoga com Marx para demonstrar essa relação. Vejamos como foi colocada:

Citamos primeiro o quadro que o jovem Marx esboçou da qualidade socioeconômica do feudalismo, todavia com referência nítida à espécie de essência da *práxis* política nela possível: »Na Idade Média havia servos, propriedade feudal, corporações de ofício, corporações de sábios etc.; ou seja, na Idade Média, a propriedade, o comércio, a sociedade, o homem são políticos; o conteúdo material do Estado é colocado por intermédio de sua forma; cada esfera privada tem um caráter político ou é uma esfera política; ou a política é também o caráter das esferas privadas. Na Idade Média, a constituição política é a constituição da propriedade privada, mas somente porque a constituição da propriedade privada é a constituição política. Na Idade Média, a vida do povo e a vida política são idênticas. O homem é o princípio real do Estado, mas o homem não livre. É, portanto, a democracia da não liberdade, da alienação realizada. A oposição abstrata e refletida pertence somente ao mundo moderno. A Idade Média é o dualismo real, a modernidade é o dualismo abstrato.« (LUKÁCS, 2018b, p. 443).

Lukács, ao citar Marx, demonstra com o exemplo do feudalismo, a relação de determinabilidade de política e economia, onde esta última é o momento predominante. Ao se constituir como “conteúdo material do Estado”, a propriedade privada feudal possibilitou que “cada esfera privada” possuísse um “caráter político”, ou seja, “uma esfera política”. Assim, os seres humanos do feudalismo eram “políticos”, “um princípio real do Estado”, todavia, nem todos possuíam liberdade para gozar de tal politização. Neste sentido, o feudalismo foi, para Marx, uma “democracia da não liberdade, da alienação realizada” (LUKÁCS, 2018b, p. 443).

No capitalismo, a cisão entre vida pública e privada universalizou o indivíduo e, assim, aquele dualismo real se tornou abstrato. Sobre essa transformação no dualismo Lukács cita Marx para argumentar que no capitalismo:

A atividade de vida determinada e a situação de vida determinada decaíram para um significado apenas individual. Elas não mais constituíam a relação universal do indivíduo com o Estado como um todo. A questão pública como tal se tornou, antes, a questão universal de cada indivíduo e a função política se tornou uma função universal” (MARX *apud* LUKÁCS, 2018b, p. 444).

Esse decaimento da “atividade” e da “situação” pode ser expresso na disjunção do indivíduo entre o burguês e o cidadão. Com isso, ele assevera que a política, no plano ontológico, ganha “não apenas novos conteúdos ao manter inalterados os princípios”. Para o autor, tais “alterações da estrutura como as que aqui são visíveis resultam em constelações completamente novas para a *práxis* que se estende do tipo social do político e seus seguidores até a respectiva finalidade da ação e do método para a impor” (LUKÁCS, 2018b, p. 444).

As alterações das quais Lukács fala não podem ser restringidas a situações revolucionárias, como na transição do feudalismo para o capitalismo. No interior do próprio capitalismo elas não cessam de acontecer, por exemplo, na transformação entre o “*laissez faire*” e o “*New Deal*” etc. Com esses exemplos de alterações na própria política, Lukács argumenta mais uma vez que “toda tentativa de uma sistematização formalista conduz a erro”, uma vez que desconsidera a historicidade do objeto da análise (LUKÁCS, 2018b, p. 445).

Além das transformações ocorridas no desenvolvimento econômico da sociedade, requerendo sempre novas formas do agir político, o próprio ser humano se transformou. Às diferenças entre o ser humano singular e a sociedade, integrou-se à cisão entre vida pessoal e ocupação (função na divisão de trabalho), que comparecem na relação entre as classes e se expressaram como conflitos, abertos ou velados. A transição de relações de produção limitadas pela natureza para relações socialmente mais puras fez com que a política sofresse também uma outra alteração. Para Lukács: “as posições de finalidade de todas as posições teleológicas que perfazem a *práxis* política, seu conteúdo político, têm de ser dirigidas, não à restauração de um passado, mas a provocar um futuro” (LUKÁCS, 2018b, p. 447).

Lukács, entretanto, faz uma ressalva a esse “provocar um futuro”. Diz ele:

Todavia, no início apenas segundo as — ainda irreconhecíveis — tendências objetivas. A expressão ideológica autêntica parece, mesmo então, querer obter a restauração da condição passada. Todavia, já na fundamentação ideológica de tais posições se expressa a falsa consciência nelas operante: visam, na realidade, não ao retorno a uma época florescente do seu próprio

desenvolvimento social, mas são dirigidas a um modo de ser social concebido como »ideal«, cujos traços extraem da tradição e da literatura (LUKÁCS, 2018b, p. 447).

Lukács expõe, na citação acima, a correta relação da ideologia com a falsa consciência. A natureza de classe do Direito e o objetivar da política pela classe dominante, ao intencionar a manutenção do seu desenvolvimento socioeconômico, toma como base do seu operar ideológico uma falsa consciência, um ser social e uma situação ideais e não concretos, reais, objetivos.

Em tempos normais da reprodução social, nas sociedades de classe mais desenvolvidas, essa situação se mantém. Para Lukács:

Marx, em »A ideologia alemã«, dá uma precisa descrição da existência ideológica normal na sociedade: »As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, a sua força espiritual dominante. A classe que tem à sua disposição os meios de produção material dispõe também dos meios de produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios de produção espiritual. As ideias dominantes nada mais são que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como ideias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação. [...]« (LUKÁCS, 2018b, p. 448).

Vê-se, com isso, que a política operante em tempos normais do desenvolvimento econômico representa a ideias da dominação de classe efetivadas pela classe dominante, ou seja, a burguesia subordina o proletariado do ponto de vista econômico e estende essa dominação para todos os âmbitos da totalidade social, portanto, também “»[...] como pensadores, como produtores de ideias, que regulam a produção e a distribuição das ideias de seu tempo; e, por conseguinte, que suas ideias são as ideias dominantes da época«” (MARX *apud* LUKÁCS, 2018b, p. 449).

Com isso Lukács não quer dizer que as outras classes sociais (o proletariado, os trabalhadores, as classes intermediárias etc.) não façam política. Sobre isso diz ele:

Que isso, então, se expresse mais ou menos em geral, não apenas no estrato intelectual criado pela divisão social de trabalho, mas na média de todos que se sentem atados ontologicamente a essa forma de ser, não é mais para nós nenhum fenômeno novo; objetivação e exteriorização são já formas elementares da vida social, sem as quais nem trabalho nem linguagem seriam possíveis; a tendência a uma certa generalização é, portanto, igualmente, um modo de expressão elementar em todos os seres humanos que vivem em sociedade (LUKÁCS, 2018b, p. 449).

A política é a mediação da luta entre as classes. Entretanto, para que a *práxis* política do proletariado vá para além dos interesses imediatos de classe, no sentido de se tornar uma *práxis* revolucionária, é necessário, segundo Lukács, que “a mera insatisfação imediata com as condições sociais dadas, a oposição a elas” seja elevada “também teoricamente à negação de sua totalidade” e que essa “fundamentação que assim emerge” não permaneça “uma mera crítica da totalidade do existente, mas também” seja “capaz de converter em *práxis* as compreensões assim conquistadas, portanto de intensificar em poderosa *práxis* ideológica o compreender teórico” (LUKÁCS, 2018b, p. 452).

Aqui aparece o caráter de alternativa das soluções históricas encontradas pelos seres humanos em suas relações sociais. Além disso, aparece também o caráter de possibilidade da revolução. Para Lukács, neste sentido, para uma revolução é necessário que o fator subjetivo esteja alinhado ao fator objetivo. Ou seja, que da possibilidade objetiva da revolução oriunda de uma situação revolucionária, é necessário que o fator subjetivo consiga tomar consciência da situação, da possibilidade realmente existente, e mobilizar as forças sociais para tal solução. Diz Lukács:

[...] não é de toda situação revolucionária que surge uma revolução, mas só de uma situação em que, às transformações objetivas acima enumeradas, junta-se ainda uma transformação subjetiva, a saber: a capacidade da classe revolucionária para ações revolucionárias de massa, suficientemente fortes, para esmagar (ou abalar) o poder do antigo governo – este poder que nunca <cai>, nem mesmo em épocas de crise, a não ser que o <deixem cair>» (LUKÁCS, 2018b, p. 453-454).

Com isso fica expresso que as posições teleológicas de tipo ideológico, devem agarrar o ser social real, para que sejam capazes de orientar a ação correta para a finalidade proposta. Com a política não é diferente. Este “fator subjetivo da história” é, para Lukács:

[...] portanto, por último, mas apenas por último, produto do desenvolvimento econômico; à medida em que as alternativas ante as quais é colocado são produzidas por esse processo, ainda assim ele atua, em sentido essencial, relativamente livre dele, porquanto seu sim ou não está ligado a ele apenas pelas possibilidades. Nisto está fundado o grande papel histórico ativo do fator subjetivo (e com ele, da ideologia). (LUKÁCS, 2018b, p. 459).

O desenvolvimento econômico produz a crise e com ela as possibilidades concretas de sua superação. Todavia, a escolha da alternativa e ação objetivada em busca da solução são tornadas concretas a partir de atos humanos. Tais atos, entretanto, tem por base o desenvolvimento das forças produtivas e a situação anteriormente posta pelas escolhas realizadas por atos humanos. Há, nessa relação, uma determinação recíproca, embora o momento predominante seja o desenvolvimento das forças produtivas.

4.3 As espécies mais elevadas de generalizações

Espera-se que tenha ficado claro, até aqui, que: a) o trabalho é o fundamento do ser social e o modelo geral da *práxis* dos seres humanos, como a objetivação de teleologia que produz incessantemente o novo objetivamente; b) para que este processo seja possível a linguagem atua como órgão de comunicação das novas objetividades, o que demanda um distanciamento entre sujeito e objeto e possibilita a generalização dos processos sociais; c) a teleologia primária, a relação direta entre teleologia e causalidade, é a base para o surgimento da teleologia secundária, a relação entre teleologia e causalidade por meio de outra teleologia; d) a mudança de qualidade do objeto intencionado diretamente produz uma mudança de qualidade da objetivação; e) toda objetivação de teleologia produz nexos causais, todavia, apenas a teleologia primária transforma a natureza em algo útil às relações sociais; f) neste processo os indivíduos também se transformam.

Espera-se, ainda, que o leitor tenha apreendido ao longo do texto que: a) a ideologia tem como base a teleologia secundária; b) sua dupla função social é tornar os seres humanos conscientes dos seus conflitos e capazes de agir, no sentido de sua justificação ou superação; c) a ideologia se transformou com o surgimento da propriedade privada e das classes sociais; d) sua apreensão deve ter como parâmetro sua determinação histórico-concreta; e) a propriedade privada, as classes sociais com seus conflitos e as esferas ideológicas destinadas a mediar tais conflitos foram possíveis pelo desenvolvimento das forças produtivas e pelo, por ele provocado, afastamento das barreiras naturais.

Enfim, espera-se que tenha ficado esclarecido que: a) a nova qualidade do desenvolvimento econômico demandou esferas ideológicas estritas capazes de dirimir os conflitos de classe; b) essas esferas são o Direito e a política, delimitadas pela divisão de trabalho e, por isso, dotadas dos seus especialistas necessários; c) a política tem uma relação mediada para com a essência; d) em alguns momentos do desenvolvimento econômico abre-se a possibilidade de a *práxis* política seguir em direção oposta ao demandado pela economia; e) a superação do capital depende de se do desenvolvimento econômico se desdobra uma situação revolucionária e se o proletariado é capaz de escolher uma tal alternativa, portanto, o desenvolvimento histórico tem um caráter de possibilidade.

As escolhas entre as alternativas concretas são realizadas por atos individuais que sofrem a influência das relações sociais em que tal indivíduo se insere. O indivíduo escolhe entre as alternativas a partir da consciência que tem da situação, do mundo e de si. Para Lukács:

A consciência surge imediatamente a partir da situação em que cada ser humano singular está colocado na sociedade, a partir dos efeitos que essa situação, que as tarefas que dela decorrem, seu sucesso ou insucesso etc., exercem sobre cada ser humano singular, que ele, externa como internamente, tem de se esforçar por dominar para realizar sua vida como ser humano singular na sociedade em um modo que assegure sua existência e, além disso, encontre o máximo de satisfação e harmonia consigo próprio. »A consciência«, diz Marx em »A ideologia alemã«, »não pode jamais ser outra coisa que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real.«a Mesmo na mais imediata dadidade de tais processos de vida surge a polaridade fundamental, conexas e inexoráveis do ser social: individualidade e generidade como estruturas fundamentais da *práxis*, da consciência que a guia, acompanha e dela resulta (LUKÁCS, 2018b, p. 463).

Para Lukács, “conteúdo, forma, interrelações etc. de generidade e individualidade são diferentemente obtidos em cada etapa do desenvolvimento social e engendram diferentes relações entre si”. O autor húngaro assevera que, com isso, “na consciência”:

[...] por vezes um, outras vezes outro, dos componentes pode estar no plano de frente dos interesses, por vezes tão intensamente, que o outro parece desaparecer de todo. Esse é, p. ex., o caso no presente. A individualidade domina a consciência, em especial da *intelligentsia*, tão exclusivamente que dominam representações (*Vorstellungen*) como se absolutamente não se desse uma generidade e, com ela, uma dependencialidade, absolutamente não dada, de todos os indivíduos à socialidade (no máximo, pura e objetivamente negativa, na forma da »alienação«) (LUKÁCS, 2018b, p. 463).

Lukács chama a atenção, em seguida, que ainda que esse individualismo seja imperante, a genericidade se desenvolve, “mesmo se em formas extremamente plenas de contradições”. Essa duplicidade, entre “individualidade e genericidade”, produz uma série de conflitos no campo da subjetividade (LUKÁCS, 2018b, p. 463). Para dirimir tais conflitos, neste sentido, Lukács assevera que surgem “espécies mais elevadas de generalizações que são adequadas para o dirimir dos complexos essenciais de desenvolvimento em ambos os polos do ser social” (a individualidade e a genericidade) (LUKÁCS, 2018b, p. 466).

Tais generalizações surgem, pois os atos teleológicos contemplam essa duplicidade, na medida em que toda objetivação social apresenta também uma exteriorização do sujeito; ao tempo que demonstra a duplicidade e a unidade do ser humano, em indivíduo e ser genérico. Na “objetivação, o ser humano produz algo prático, mesmo que seja meramente a expressão de seu sentimento através da linguagem que, segundo sua essência, é preponderantemente genérica” (LUKÁCS, 2018b, p. 464). Esse “algo prático” só pode ser, segundo Lukács, “operante” “exclusivamente como causalidades”, portanto:

Aqui nos interessa, antes de tudo, o destino daquelas exteriorizações que conduzem ao surgir, ao tornar-se efetivo das ideologias. Elas têm, já em seu modo fenomênico imediato, quando apenas um indivíduo singular tenta dirimir seus próprios conflitos de vida, uma dupla face: por um lado, seu conteúdo é determinado pelas necessidades (reais ou imaginárias) do ser humano singular; por outro lado, a intenção de sua expressão é dirigida, teórica bem como praticamente, a colocar o ato pessoal que assim surge como realização de algo que socialmente coloca o dever-ser. É indiferente se este último é correto ou falso, se a intenção surgiu de *bona fide* ou *mala fide*, essa duplicidade de individualidade e genericidade está contida inevitavelmente em cada um de tais atos [...] (LUKÁCS, 2018b, p. 464-465).

Isso significa que no cotidiano imediato estão as bases para as “generalizações”, mesmo pessoais, “que vão para além dessa imediatividade” (LUKÁCS, 2018b, p. 465). Por isso, para Lukács:

[...] não é tão difícil enxergar a força de penetração social geral de generalizações que mais ou menos imediatamente, ou próxima e claramente mediadas, estão vinculadas com a *práxis* cotidiana dos seres humanos. Nos hábitos, costumes, na moral levada avante na prática, nas regras do Direito e na *práxis* política, isto é facilmente evidente (LUKÁCS, 2018b, p. 464-465).

Todavia, outras espécies de generalizações, mais elevadas, possuem essa mesma estrutura e são chamadas a solucionar os conflitos ligados à generidade do ser social. As generalizações dos seres humanos demonstram que eles “apenas podem expressar sua individualidade naqueles atos que, consciente ou inconscientemente, tomam parte na formação de sua própria generidade”, quando estes se tornam uma “efetiva generalização”. Tais generalizações, segundo Lukács, “são, todavia, por seu lado, os pressupostos para que se tornem componentes das ideologias, que se tornem adequados a auxiliar para dirimir os conflitos que se elevam da vida social”. Todos esses processos “não podem possuir nenhum caráter teleológico como processos sociais” (LUKÁCS, 2018b, p. 464).

É nessa “dialética inerente ao processo de desenvolvimento social” que, segundo Lukács, “os complexos de tipo espiritual surgidos como consequência da divisão de trabalho” podem “cumprir suas funções ideológicas”, como, por exemplo, veremos a seguir com a religião, a filosofia e a arte (LUKÁCS, 2018b, p. 466).

4.3.1 A religião

Para Lukács, é “costume geral” tratar a religião como uma esfera pura da ideologia. Segundo ele, o argumento geral é que a religião além de não intencional, não é capaz de produzir nenhum efeito sobre o desenvolvimento da economia. Lukács argumenta que costumam tratar a religião como uma daquelas “espécies mais elevadas de generalizações” que, tanto “no aspecto da individualidade, quanto no da generidade”, “são adequadas para o dirimir dos complexos essenciais de desenvolvimento em ambos os polos do ser social”, como se ela pudesse “generalizar as contradições nos dois polos” do ser social “e em suas interações” (LUKÁCS, 2018b, p. 466).

Lukács, ao contrário do estabelecido pelo “costume geral”, afirma que apenas a filosofia e arte são esferas puras da ideologia. Assim, ele trata de expor uma diferença de qualidade da *práxis* religiosa para a filosófica ou a artística.

Para Lukács, a religião tem um sentido e uma *práxis* diferente da filosofia e da arte, mas ela “é também um fator efetivo imediato na *práxis* social real dos seres humanos”. Segundo o filósofo marxista, a religião “de fato de modo muito essencial –

tem sempre ao mesmo tempo posições de finalidade que correm paralelas com aquelas da filosofia, ela representa ontológico-socialmente uma sintética forma de transição entre política e filosofia” (LUKÁCS, 2018b, p. 466).

Para o autor húngaro, apesar de filosofia e arte não intencionarem nem produzirem efeitos sobre a essência, existem “naturalmente, por vezes, filosofias e mesmo produtos artísticos singulares que tentam converter imediatamente em *práxis* o seu enunciar de generalizações genéricas”. Entretanto, segundo ele: “As religiões se diferenciam destas, todavia, mesmo em tais casos extremos, em que, por regra, são capazes de colocar em movimento meios organizadores-sociais, meios de poder, o que se situa fora do círculo de possibilidade da filosofia e da arte” (LUKÁCS, 2018b, p. 466).

No caso da filosofia e da arte, é necessário que a *práxis* política movimente-as em tal direção, utilizando “meios da imposição prática de espécie política (e não filosófica ou artística)” – ainda assim deve ficar claro que Lukács fala em tentativas. As religiões, ao contrário, diz Lukács, “costumam para isso formar aparatos próprios” (LUKÁCS, 2018b, p. 466). Com isso Lukács demonstra, “em oposição, por exemplo, a Hegel”, a “qualidade diferente da religião para com a filosofia e a arte do ponto de vista da ontologia do ser social. O erro cometido na identificação da religião com as esferas puras da ideologia, segundo Lukács, passa pela redução da “religião à teleologia ou à filosofia da religião” (LUKÁCS, 2018b, p. 467).

Lukács ainda argumenta que:

[...] enquanto a filosofia e a arte, consideradas na totalidade de seu desenvolvimento, são dirigidas a cultivar o gênero humano, *i.e.*, o ser social e, nele, o ser humano, com a intenção de seu ser-para-si, portanto desfetichizante, dissolvendo ao menos intelectualmente as alienações, toda religião, em comparação, tem, como mostraremos no próximo capítulo, como consequência do seu necessário negar da imanência, da terrenidade, do próprio ser social, uma — ainda que peculiar — tendência para a alienação como uma base inexorável. (LUKÁCS, 2018b, p. 467).

Filosofia e arte intencionam a desfetichização das relações sociais no sentido da humanização dos seres humanos. Já a religião, ao contrário, por meio dos seus próprios aparatos de imposição de seus dogmas, nega a “imanência”, a “terrenidade” das relações sociais e, assim, possui uma “ainda que peculiar – tendência para a alienação”. Essa

tendência é, diz Lukács, sua “base inexorável” (LUKÁCS, 2018b, p. 467). Assim, Lukács dará tratamento adequado à religião no capítulo da alienação.

Aqui nos parece suficiente demarcar que Lukács considera a religião como uma esfera da ideologia que atua em ambos os polos do ser social (indivíduo e gênero), a partir de aparatos próprios, todavia negando-o, tendo como alicerce inabalável uma específica “tendência para a alienação” (LUKÁCS, 2018b, p. 467). O tratamento adequado dado por Lukács a esse tipo de generalização, no capítulo dedicado à alienação, não poderá ser aqui analisado. Passaremos agora ao tratamento das esferas ideológicas puras.

4.3.2 A filosofia e a arte como esferas puras da ideologia

Como visto na seção anterior, Lukács caracteriza tanto a filosofia quanto a arte como “espécies mais elevadas de generalizações” (LUKÁCS, 2018b, p. 466). É interessante relembrar:

Tanto no aspecto da individualidade, quanto no da genericidade, surgem espécies mais elevadas de generalizações que são adequadas para o dirimir dos complexos essenciais de desenvolvimento em ambos os polos do ser social, que têm a capacidade de generalizar as contradições nos dois polos e em suas interações, de tal modo que a humanidade torna-se posta com a capacidade de transformar o em-si de seu objetivo ter-alcançado-por-si-própria, que desse ponto de vista representa apenas um espaço de manobra de possibilidades na realidade do próprio ser-para-si. Tais ideologias, o desenvolvimento da humanidade de fato produziu antes de tudo na filosofia e na arte. Estas são as formas mais puras de ideologia, na medida em que não intencionam nem são capazes de levar a cabo quaisquer efeitos sobre a economia e sobre o a ela vinculado, sobre as formações sociais indispensáveis à sua reprodução social; todavia, para a solução real dos problemas aqui designados são, ainda assim, insubstituíveis (LUKÁCS, 2018b, p. 466).

Desta maneira, Lukács afirma que o complexo social da ideologia possui esferas que produzem um conjunto de atos teleológicos que “são dirigidas a cultivar o gênero humano, *i.e.*, o ser social e, nele, o ser humano, com a intenção de seu ser-para-si, portanto desfetichizante, dissolvendo ao menos intelectualmente as alienações”. Para ele, ainda que seja “costume geral” colocar a “religião” como sendo também uma dessas esferas, ela “nunca foi nem é uma pura ideologia precisamente no sentido aqui pensado,

ao contrário, ao mesmo tempo e antes de tudo, é também um fator efetivo imediato na *práxis* social real dos seres humanos” (LUKÁCS, 2018b, p. 466).

Como visto no ponto anterior, para Lukács, a religião possui seus próprios meios de intervenção na *práxis*, inclusive se apoderando do Estado, pois “ela representa ontológico-socialmente uma sintética forma de transição entre política e filosofia”. Eventualmente, todavia, “filosofias e mesmo produtos artísticos singulares” podem tentar “converter imediatamente em *práxis* o seu enunciar de generalizações genéricas”. Para o autor húngaro, entretanto, é “a *práxis* política” que os “utiliza em tal modo” (LUKÁCS, 2018b, p. 466).

Como sempre, Lukács busca pela gênese do objeto. No caso da filosofia ele de imediato afirma que “não há, *a priori*, nenhum preciso limite determinável entre as generalizações científicas e filosóficas”. Para ele, “a filosofia avança as generalizações das ciências”, mas dela se diferencia ao levar tais generalizações “a uma relação inseparável para com o surgir histórico e o destino do gênero humano, para com a sua essência, ser e devir”. Com isso, Lukács afirma que o “método de generalização nas ciências torna-se sempre mais intensamente desantropomorfizante, seu ápice na filosofia significa simultaneamente um antropocentrismo” (LUKÁCS, 2018b, p. 468).

Aqui ainda surge outra diferença apontada por Lukács, agora entre filosofia e arte, uma vez que “em oposição à tendência fundante antropomorfizadora da arte, o método da filosofia jamais significa uma ruptura com as ciências”. Segundo Lukács:

O ir para além das barreiras da antropologicamente dependente apercepção do mundo permanece mantido na filosofia, por vezes torna-se mesmo mais intenso; seu desenvolvimento mostra uma aliança sempre mais detalhada, admissivelmente também sempre crítica, com os métodos autênticos (não de tipo manipulador) da cientificidade. O antropocentrismo significa nessa conexão algo duplo: por um lado, que, para a filosofia, constitui o problema central permanente — claro, histórico-temporalmente sempre transformado — a essência e o destino do gênero humano, seu de onde? e para onde? O ir para além das necessárias divisões de trabalho das ciências, a universalidade filosófica, em uma filosofia autêntica não é jamais finalidade por si própria, jamais uma mera síntese enciclopédica ou pedagógica de resultados em que se acredita, mas uma sistematização como meio para poder apreender o mais adequadamente possível esse de onde? e para onde? do gênero humano.

Por outro lado, contudo, jamais esse saber é autofinalidade. Não há nenhum filósofo que mereça esse nome, não apenas em estrito sentido acadêmico, mas que realmente o mereça, cujo pensamento não seja dirigido a intervir decisivamente nos conflitos decisivos de seu período, a elaborar os princípios de sua resolução e, através do próprio dirimir, dar uma direção mais resoluta (LUKÁCS, 2018b, p. 468).

A filosofia, neste sentido, ao generalizar as generalizações científicas conecta-as à “essência” e ao “destino do gênero humano”. Ela, portanto, intencionalmente, ou não, impulsiona os seres humanos à resolução dos seus conflitos, “é sua essência intervir justamente para trazer uma decisão a essa crise”. Entretanto, Lukács chama a atenção para que “os grandes filósofos de modo algum devem ser transformados em ativistas políticos” (LUKÁCS, 2018b, p. 469), mas certamente “expressam etapas” do “desenvolvimento” da “luta pela existência do gênero” (LUKÁCS, 2018b, p. 470).

Para Lukács, “as filosofias operam, não porque são sempre corretas em todas ou nas questões essenciais, sempre progressistas etc., mas porque promovem, ao seu modo, o dirimir de tais conflitos”. Para ele, “o falso, o retrógrado, o sofisticado etc.” também fazem parte do “espaço de manobra de possibilidade de uma situação de crise”, o que pode tornar o “papel da filosofia”, como afirma Lukács, “um muito negativo” (LUKÁCS, 2018b, p. 470).

Segundo Lukács,

O objeto central da filosofia é o gênero humano, *i.e.*, um quadro ontológico do universo e, nele, da sociedade desde o aspecto de como realmente foi, tornou-se e é para produzir o respectivo tipo atual da generidade como necessário e possível; ela une, portanto, sinteticamente, ambos os polos: mundo e ser humano no quadro da generidade concreta (LUKÁCS, 2018b, p. 470-471).

Na argumentação de Lukács, a filosofia está para o gênero como a arte está para o indivíduo, pois enquanto na filosofia o indivíduo aparece “no quadro da generidade concreta”, na arte, todavia, aparece “tal como ele se forma, nos confrontos com seu mundo e mundo ambiente, em individualidade genérica” (LUKÁCS, 2018b, p. 471).

Isto posto, Lukács segue argumentando que na vida cotidiana a antropomorfização que surge espontaneamente tende a obstaculizar a “visão correta”, produto das “experiências simplesmente recebidas do trabalho, ciência etc., surgidas devido ao método desantropomorfizante” (LUKÁCS, 2018b, p. 471).

Já antropomorfização da arte, diferentemente, segundo Lukács, é “consciente” e “cria”, por isso, “um *medium* homogêneo específico a partir de sua própria essência e das próprias posições de finalidade”. É uma antropomorfização que está em “oposição ao antropomorfizar espontâneo da vida cotidiana”, na arte a relação do indivíduo com o mundo é diferente daquelas experiências vividas no cotidiano. Nas palavras de Lukács:

[...] o tomado da vida apenas pode ser utilizado após ser submetido a esse processo de uniformização. Uma tal transformação é apenas possível porque o pôr artístico é dirigido não à finalidade prático-real imediata, mas ao criar de criações puramente miméticas. O efeito por ele intencionado sobre os seres humanos se restringe, por sua essência, a desencadear através de tais criações determinados afetos; se estes se convertem em atos reais — como visto da essência última da posição —; não pode ter nenhuma necessidade incondicionada: o apreender antropomorfizante da realidade está dirigido ao criar de criações puramente miméticas. Estas possuem no seu criado ser-para-nós, sem dúvida, intenções de efeito, sem todavia — necessariamente — conter uma referencialidade imediata com a *práxis* imediata. Mesmo seu surgir não é, socialmente, de modo algum como ato levado a cabo conscientemente (LUKÁCS, 2018b, p. 471).

A função social da arte, neste sentido, é “desencadear”, por meio “de criações puramente miméticas”, “determinados afetos” nos seres humanos, conduzindo-os ao “autoconhecimento”, ao “desejo de alcançar clareza sobre si mesmo”. Todavia, diz Lukács, as “intenções” que surgem no “pôr artístico” não possuem nenhuma “referencialidade imediata com a *práxis* imediata”. O autor diz que:

Mesmo seu surgir não é, socialmente, de modo algum como ato levado a cabo conscientemente. Em consequência de necessidades sociais do período primitivo, tais formas miméticas eram componentes de *práxis* mágicas (canto, dança, pinturas rupestres etc.); quando a necessidade social da arte adentrou, não teve, portanto, de inventar amplamente novas espécies de posição completamente novas, muito do já existente pôde ser remodelado para corresponder às novas necessidades (LUKÁCS, 2018b, p. 471).

Para Lukács, as “formas miméticas” apareceram muito cedo na história da humanidade, como demanda da sua formação primitivo-igualitária, o que tiveram apenas de se adaptar às novas demandas exigidas pela necessidade social da arte. Assim, para ele,

No ponto central dessas novas necessidades está o autoconhecimento dos seres humanos, o desejo de alcançar clareza sobre si mesmo, em um patamar de desenvolvimento no qual a simples observação dos mandamentos da própria comunidade objetivamente não era mais capaz de dar uma autosssegurança interior suficiente para a individualidade (LUKÁCS, 2018b, p. 471-472).

Segundo Lukács, a “necessidade social da arte” surge das contradições geradas no âmbito do indivíduo em relação ao gênero. Para ele, “os indivíduos surgidos socialmente” são “tendencialmente sempre genéricos” e, dada “a complicação plena de contradição das questões e respostas dadas”, para os conflitos e contradições que

surgem entre indivíduo e gênero “nenhuma sociedade é capaz de oferecer plenas garantias” de uma solução, pois “nenhuma sociedade é capaz” de garantir a “satisfação dos desejos do indivíduo meramente particular (*partikularen*)” (LUKÁCS, 2018b, p. 472).

Os conflitos e contradições sociais que se aprofundam e se ampliam, tornam-se ainda mais complicados com o surgimento e desenvolvimento das classes sociais com interesses opostos. Com isso, a multifaculdade de tais relações “tornam os seres humanos em individualidades”. Tal desenvolvimento, não raro, produz conflitos entre o ser humano singular em sua particularidade e a própria sociedade e é sobre esse conflito que reside “a necessidade social da arte como guia para o dirimir de conflitos dessa espécie” (LUKÁCS, 2018b, p. 472). Para Lukács, portanto:

A peculiaridade ontológica da arte — aqui um fenômeno paralelo à filosofia que, ademais, é feita completamente oposta a ela — consiste em que sua intenção essencial não é dirigida a uma imediata *práxis* do dia, mas cria criações miméticas cujo conteúdo e forma podem ser muito significativos no dirimir conflitos ideológicos. Admissivelmente, apenas pode, não tem de. Pois, por um lado, desde que existe a arte — da profissão artística até a beletrística — surge uma variedade que não está em nenhuma relação com esse destino do gênero e que permanece na representação das particularidades passageiras; esta momentaneamente pode desencadear intensas impressões que desempenham um determinado papel no dirimir de conflitos sociais atuais, contudo costuma, depois de algum tempo, desaparecer sem deixar vestígios (LUKÁCS, 2018b, p. 472).

Ao que ele complementa afirmando que:

A verdadeira, a arte autêntica é dirigida a desvelar como o ser humano vivencia seu destino genérico, eleva-se — eventualmente com o ocaso de sua existência particular (*partikularen*) — àquela individualidade, que, justamente porque é ao mesmo tempo genérica, pode se tornar no longo prazo um componente indispensável do gênero humano-concreto. A partir dessa relação ontológica fundamental brotam aqueles traços específicos da mimese artística (...) (LUKÁCS, 2018b, p. 472-473).

Neste sentido, Lukács argumenta que já muito cedo Aristóteles apreendeu esse valor ontológico da arte, diferenciando-a da História não pela forma, mas pelo conteúdo, que na arte está orientado para o futuro, para o “representar o que poderia acontecer”, “as coisas” “que poderiam suceder”. Para Aristóteles, segundo Lukács, “a poesia é algo mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente o universal, e esta o particular” (ARISTÓTELES *apud* LUKÁCS, 2018b, p. 473).

Segundo Lukács, foi também Aristóteles quem “descobriu e descreveu aquela vivência essencial mediante a qual os homens são capazes de apropriar-se dessa sabedoria depositada na arte” (LUKÁCS, 2018b, p. 473). Essa “vivência essencial” é “o elo de mediação entre o ser humano meramente particular (*partikularen*) e o que se esforça a ser, de modo inseparável, ao mesmo tempo individualidade e ser genérico” – aqui está o reconhecimento da particularidade presente no processo artístico (LUKÁCS, 2018b, p. 474).

Lukács argumenta que alguns períodos jogam “para obnubilar os conflitos” e “oposições” que “foram vivenciadas apaixonadamente” em outros. Todavia, diz o autor:

A tensão entre particularidade (*Partikularität*) e genericidade (individualidade autêntica) jamais pode, naturalmente, desaparecer completamente mesmo em tais épocas; ela é, de fato, um resultado necessário do desenvolvimento histórico-social, contudo ela extremamente raramente alcança uma expressão ideológica adequada (LUKÁCS, 2018b, p. 474).

Desta forma, ele segue afirmando que o desenvolvimento social naturalmente alça a sociedade a patamares cada vez mais elevados de “generalizações”, e:

[...] o dirimir de conflitos grandes ou pequenos, latentes ou explosivos, requer generalizações no sentido de que aquelas ações que conduzem às suas soluções de fato devem aparecer como consequência necessária de conexões sociais gerais, de tendências típicas gerais que movem a vida humana (LUKÁCS, 2018b, p. 474).

Para Lukács, neste sentido, “tais complexos de problema” aparecem na reflexão “como necessidade social permanente”, o que “cria na continuidade do processo de desenvolvimento formas sempre mais elevadas de ideologia, formas que, juntamente devido à sua relação problemática com a *práxis*, tornam-se sempre mais puramente ideológicas”. “Assim, antes de tudo a filosofia e a arte” (LUKÁCS, 2018b, p. 475).

Toda a argumentação lukacsiana até aqui esteve colada com aquela relação feita por Marx entre “o reino da necessidade” e “o reino da liberdade”, mas remetendo a atenção ao “reino da liberdade”, Lukács assevera:

Voltando-nos novamente, agora, a essas mesmas determinações, é evidente que a realização do trabalho tornado socialista »e sob as condições mais dignas e adequadas à sua natureza humana«, as do »reino da liberdade« como »o desenvolvimento das forças humanas, considerado como um fim em si mesmo«, igualmente pressupõe um desenvolvimento tanto econômico quanto ideológico. Apontamos seguidamente à função fundamental e fundante do desenvolvimento econômico, ao mesmo tempo, contudo, procuramos mostrar

que, esse, »apenas« é capaz de produzir a — todavia, absolutamente imperativa — possibilidade para o »reino da liberdade«. Este pode ser realizado — evidentemente apenas a partir da base dessa possibilidade — pelos atos dos próprios seres humanos que, para tanto, necessitam do mais elevado armamento ideológico, da mais elevada ideologia produzida, preservada, pela continuidade do desenvolvimento social (LUKÁCS, 2018b, p. 476).

Lukács chama atenção para o fato de que, muito embora a importância do fator subjetivo e com ele da ideologia, todas as generalizações humanas “igualmente pressupõe um desenvolvimento tanto econômico quanto ideológico”, sobre isso já argumentamos sobre o acento correto que ele coloca tanto na economia quanto na ideologia. É do cotidiano das relações econômicas que os seres humanos desenvolvem “sua produção e seu intercâmbio materiais” e “transformam também com esta sua atividade, seu pensar e os produtos do seu pensar” (MARX *apud* LUKÁCS, 2018b, p. 476).

Seguindo esse pensamento, Lukács argumenta que tanto a filosofia quanto a arte, enquanto “formas ideológicas puras” que apresentam-se no cotidiano como “objetivações espirituais”:

[...] devem ser complexos muito complicados que apenas podem surgir a partir do operar-conjunto, a partir da homogeneização artística de tendências heterogêneas extremamente divergentes e cujo efeito duradouro no processo como um todo do desenvolvimento da humanidade costuma mostrar igualmente fenômenos extremamente divergentes, entre si heterogêneos (LUKÁCS, 2018b, p. 481).

As formas ideológicas puras além de não intencionar, não são capazes de produzir algum efeito sobre o desenvolvimento da economia, todavia, a função social da ideologia também é o dirimir dos conflitos sociais. Assim, em situações históricas específicas, os problemas abordados por meio delas podem se deslocar “tão urgentemente do ponto central dos interesses, que é capaz de desencadear” relações na direção da resolução prática (LUKÁCS, 2018b, p. 481). Para o autor, por exemplo:

[...] toda filosofia significativa se esforça por dar um quadro como um todo da situação do mundo, da cosmologia à ética busca sintetizar todas as conexões que, a partir dele, aparecem, mesmo as decisões mais atuais como momentos necessários daquelas decisões que determinam o destino do gênero humano” (LUKÁCS, 2018b, p. 482).

O exemplo dessa conexão aparece, segundo Lukács, na teoria das ideias de Platão com o seu saudosismo “utópico” de um impossível “resgate da antiga pólis” (LUKÁCS, 2018b, p. 482). Fica evidente que a intenção da filosofia de Platão é a generidade. Da mesma forma ocorre com a grande arte.

Para Lukács, a grande arte também “coloca suas questões em uma altura similar da intenção para com a generidade”, entretanto, ao contrário da filosofia que “se esforça por dar um quadro como um todo da situação do mundo, da cosmologia à ética”, a grande arte coloca no “primeiro plano, como polo oposto complementar organizador, aqueles tipos da individualização dos seres humanos através de cujas atitudes e ações na crise atual pode ser liberada, em sentido histórico-mundial, a intenção para com a generidade” (LUKÁCS, 2018b, p. 482).

Ao contestar o preconceito que, segundo ele, estava em voga na segunda metade do século 20, de que “a grande arte partisse de colocações de questões formais”, apresenta um exemplo no qual “o princípio formal possui a preponderância decisiva”. Para ele:

Diz-se, muito provavelmente com razão, que Ésquilo foi um grande inovador na medida em que introduziu o segundo ator. Se se pensa um pouco imparcialmente sobre essa inovação, deve-se encontrar que narrador e coro, por um lado, diálogo emoldurado por coros, de outro lado, desvelam dois quadros do mundo diametralmente opostos: o diálogo, a partir de então tornado também um centro formal, recebeu seu significado exclusivamente através de que artisticamente abriu o caminho para reconhecer a solução trágica dos grandes conflitos, enquanto modo de concepção de mundo de sua resposta, a partir do ponto de vista do gênero humano, o que, justamente naquele momento, se deslocou de concepção de mundo (e também politicamente) ao pano de frente como novo problema central. Passa-se, portanto, descuidadamente ao largo da essência e grandeza da filosofia e da arte quando não se considera como centralmente importante a prioridade dessa sua função de responder a crises (LUKÁCS, 2018b, p. 482).

As ideologias puras têm a função de promover nos seres humanos a intenção para com a generidade, sobretudo, como resposta à crise ideológica. Elas auxiliam também na preparação para o agir no sentido de dirimir problemas diretamente ligados à generidade.

Em relação à questão do efeito duradouro, Lukács demarca o papel da filosofia e da arte no “se” e no “quão amplamente” são capazes de “propor respostas”, de auxiliar a “trazer os seres humanos para mais próximo de um esclarecimento espiritual” da nova situação pós resolução da crise, pós destruição do velho – aquele momento que,

segundo Lukács, é o seu correspondente positivo: “a fertilidade da atividade transformadora, da *práxis* subvertedora” (LUKÁCS, 2018b, p. 453). Ele, todavia, chama a atenção para o fato de que as cadeias concretas postas em movimento têm no desenvolvimento socioeconômico o impulso de maior efeito, através do conteúdo humano do conflito e do seu dirimir (LUKÁCS, 2018b, p. 483).

É na vida cotidiana onde tanto o artístico quanto o filosófico buscam, para o autor, com seus próprios mecanismos, as respostas para a construção de:

[...] um quadro de mundo o mais total possível, o mais adequado possível àquela genericidade do ser humano que cuida por escutar e arrancar a essência do ser, cuja totalidade direta ou indiretamente não simplesmente »desata« o conflito ocasionado, como o inclui como uma etapa necessária no percurso da humanidade para si própria (LUKÁCS, 2018b, p. 483).

A base para produção e desenvolvimento de uma tal sensibilidade humano-social é a “riqueza objetivamente desdobrada” da sua própria essência. As expressões e exteriorizações colocadas em movimento pela filosofia e pela arte são momentos vivos do autêntico tornar-se-humano, portanto, determinados pelo desenvolvimento histórico-social. O papel da filosofia e da arte no tornar teórico dos sentidos e no expressar sensível das questões teóricas, por meio de uma base contraditoriamente articulada de essência e fenômeno como totalidade unitária, corrobora com a constatação marxiana de que “o ser dos homens é o seu real processo de vida”, ao que em seguida Lukács complementa, “desde a mais elevada altura do pensamento e da vivência bem como na confusão, no caos cotidiano” (LUKÁCS, 2018b, p. 486).

Portanto, ao partir da vida cotidiana e nela desaguar, a ideologia apresenta uma conexão com a ciência, mas são posições teleológicas distintas. As ciências da natureza surgem espontaneamente do processo de trabalho e sua função social é auxiliar os seres humanos na formulação de respostas direcionadas ao metabolismo social com a natureza, progridem em íntima afinidade com a produção e lentamente se diferenciam até adquirir uma autonomia relativa, convertendo-se em diferentes ramos do saber científico.

A filosofia que pretende apreender e construir um quadro geral do desenvolvimento da humanidade e, por isso, segundo Lukács, não pode, de maneira nenhuma, abster-se dos conhecimentos produzidos pela ciência da natureza. Já do ponto de vista das ciências da sociedade, a relação com a ideologia “é objetivamente mais

simples, subjetivamente ainda mais contestada”. Toda ciência da sociedade tem a ideologia como “base ontológica” e, assim, “tanto a sua gênese quanto seu efeito contém um inexorável elemento ideológico”. Com isso, tem-se que sua “realização, naturalmente, é amplamente mais complicada”, pois sua “tarefa”, pelo “papel desempenhado na divisão social de trabalho” é “restaurar, ordenar, expor etc. os fatos e conexões por ela tratados tal como foram e são operantes, de fato, na totalidade do ser social” (LUKÁCS, 2018b, p. 489).

Tanto as ciências da natureza quanto as da sociedade possuem como pressuposto “uma demanda por objetividade na escolha, crítica, tratamento etc. dos fatos”, na busca por “dominar” “o metabolismo com a natureza” e “o ser social”, respectivamente. Exatamente por isso “os momentos ideológicos” jamais podem ser “excluídos dessas ciências” (LUKÁCS, 2018b, p. 490).

Lukács já pontuou que a ideologia é neutra diante da verdade, agora ele reafirma essa tese acrescentando que:

[...] nisso estava obviamente incluída a constatação de que a verdade mais puramente objetiva pode ser manejada como meio para dirimir conflitos sociais, portanto, como ideologia; pois ser-ideologia não é, de modo algum, uma propriedade social fixa de criações espirituais, ao contrário sua essência ontológica é segundo uma função social, não um tipo de ser. Disso resulta a neutralidade, já demonstrada, das ideologias socialmente operantes ante a verdade cientificamente objetiva (LUKÁCS, 2018b, p. 490).

As “teorias falsas, incompletas etc.” podem produzir resultados positivos, com maior frequência nas relações sociais do que na produção. Na luta ideológica das classes, o fato de as ideias dominantes serem as da classe dominante que comumente tornam fixas questões científicas não plenamente desenvolvidas, faz com que a ideologia da classe antagonista promova o desenvolvimento científico “na medida em que a nova abordagem ideológica pode demandar fatos, conexões, legalidades etc. até ali negligenciados” (LUKÁCS, 2018b, p. 490). Para Lukács, portanto:

Da neutralidade ontológica das ideologias ante a objetividade gnosiologicamente demandada nem se segue que a correção científica deva obstruir a força de penetração da ideologia enquanto ideologia, nem que algo surgido puramente cientificamente não possa desempenhar um grande papel ideológico (LUKÁCS, 2018b, p. 490).

Nos últimos parágrafos, tentou-se demonstrar a argumentação de Lukács sobre a relação ontologicamente recíproca, intensa e profunda, entre ideologia e ciência (da natureza e da sociedade). Entretanto, essa relação não pode ser descrita exclusivamente pela neutralidade, até porque ela tem sido muitas vezes requerida como um meio para tratar os valores da classe dominante como “fatos constatados livre de valor” (LUKÁCS, 2018b, p. 490).

As teorias e constatações de fatos que operam como ideologia na vida cotidiana quase sempre atrapalham a correta visualização dos limites impostos pela divisão de trabalho, e a própria cotidianidade se encarrega de, não raro, simplificar, vulgarizar e sintetizar tais componentes ideológicos, intensificando o atuar prático e mistificando a história. A cientificidade, nada mais é que “um esforço de conhecer a realidade objetiva como é em si”. Tal “esforço”, nas ciências naturais, brota da própria espontaneidade da vida cotidiana, demandado pela necessidade do êxito no próprio trabalho e, assim, o aceitar ou criticar dos métodos e resultados dessa cientificidade “conecta-se com a tomada de posição para com o respectivo estado das forças produtivas, para com a respectiva situação da sociedade” (LUKÁCS, 2018b, p. 493).

Desta forma, uma “desideologização” da ciência, para Lukács, “se tornou o *slogan* da moda da manipulação neopositivista” (LUKÁCS, 2018b, p. 493). O surgimento desse movimento não apagou da vida cotidiana a necessidade social de solucionar os conflitos existentes. Com isso uma tal “desideologização” tornou-se uma “autocontradição social” e “sua teoria [...] uma autoilusão” (LUKÁCS, 2018b, p. 493-494).

Nesse sentido, a desideologização aparece como um componente da manipulação, ao colocar em movimento uma imagem de mundo motivadora do individualismo e ao tratar o indivíduo como mônada isolada: e sua “originalidade teórica” comparece no fato de que “a desideologização da era da manipulação coloca em movimento quase que exclusivamente o ser humano particular (*partikularen*), atua motivadoramente apenas sobre a visão e instintos dessa particularidade (*Partikularität*)” (LUKÁCS, 2018b, p. 494).

Lukács considera o marxismo como a ideologia do proletariado, ao afirmar que:

A teoria marxiana é, todavia, como visto, uma síntese de nova espécie de filosofia e ciência. Sua renovação deve, portanto, ser organicamente enlaçada com um conhecimento teórico da situação presente. *I.e.*, com base no

autêntico método marxiano, deve ser desvelada a via econômica que conduz à situação presente, a seus problemas, aos modos de seu dirimir. O desvio do marxismo enquanto unidade de ciência e filosofia tem por consequência que os marxistas com frequência se esforçam por mecânico-acriticamente usar no presente categorias como as que foram formuladas 40-80 anos antes. Antes de isso ser recuperado para o capitalismo, para o socialismo, para os povos atrasados, é impossível que se possa com sucesso fazer valer a particularidade do marxismo em dirimir conflitos sociais. Um tratamento mais próximo, concreto, desse problema, naturalmente, é aqui interdito. Sobre isso, apenas o que podia importar era mostrar que o método de Marx ocupa esse lugar específico no desenvolvimento do pensamento humano sobre o mundo, que ele por isso contém em si a possibilidade, enquanto ideologia, de participar no dirimir dos conflitos em um modo a ser capaz de oferecer intelectualmente para sua solução tanto o fundamento científico objetivo quanto a perspectiva de saída humana, genérica, de transformação do gênero humano em si existente em um para si existente. Se, onde e como se efetuará esse renascimento do marxismo, é impossível, obviamente, mesmo ser aqui apenas indicado. O demonstrar ontológico dessa possibilidade deve, contudo, constituir a conclusão de nossas considerações” (LUKÁCS, 2018b, p. 500).

Em suma, Lukács empreende em sua *Ontologia* uma tentativa de renovação do marxismo, para quebrar sua vulgarização, sobretudo provocada pelo stalinismo. Para tanto, ele dá um novo tratamento para o complexo ideológico, pois as abordagens lógico-gnosiológicas são incapazes de dar conta da riqueza de práticas sócio humanas, unitárias e plenas de contradição – como tentou-se demonstrar nesta tese.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O desenvolvimento da consciência humana é resultado do desenvolvimento das forças produtivas sociais e da *práxis* social dos seres humanos. Espera-se ter ficado claro que, para Lukács, não é possível apreender corretamente as leis imanentes e movimentos que definem a ideologia, através de modos de investigação lógico-gnosiológicos, comuns às formulações metafísicas, idealistas, positivistas, irracionalistas, dentre outras.

Tais abordagens, desprezam a realidade e a história, investigam a ideologia como uma autorrepresentação dela própria, em um fictício autodesenvolvimento independente. Para Lukács, seguindo Marx, a ideologia não possui uma história própria, ela só pode ser apreendida, como dito, a partir do processo de desenvolvimento das forças produtivas sociais e da *práxis* dos seres humanos.

A ciência também é produto do desenvolvimento das forças produtivas do trabalho e da *práxis* dos seres humanos. Neste sentido, tanto a ciência quanto a consciência humana (e, com elas, a ideologia) são produtos do desenvolvimento da história social e, posteriormente à propriedade privada, também das lutas de classe. Atualmente, os limites do conhecimento científico são balizados por questionamentos e dilemas da burguesia, em sua fase de decadência.

O conhecimento científico e o desenvolvimento dos seus modos de investigação fazem parte da totalidade da sociedade e encontram-se hegemônicos por tendências filosóficas irracionalistas e pós-modernas. Até mesmo o marxismo tem sido flexibilizado para atender demandas investigativas cada vez mais ideologizadas e direcionadas à manutenção do sistema do capital – ainda que algumas dessas correntes vislumbrem o progresso e a humanização das relações sociais.

O sistema do capital promoveu, através da ruptura entre a ciência da natureza e a da sociedade, um desenvolvimento científico nunca visto na história humana. Todavia, esta ruptura não fez desaparecer a sociedade e, assim, as questões e dilemas postos pelo desenvolvimento histórico-social se mantiveram sob o controle teológico-teleológico, através da dupla verdade belarminiana. Contudo, foi por tal desenvolvimento que a

humanidade se percebeu como ser genérico e se reconheceu como construtora de sua própria história.

A revolução burguesa que implodiu o sistema feudal representou, naquele momento histórico, os interesses gerais da humanidade. A universalização do ser humano, o reconhecimento da igualdade e a intenção para com a autonomia, mesmo que por meio de uma liberdade formal, expressou interesses que extrapolaram o continente europeu. Esse desenvolvimento foi realizado com a libertação do capital das amarras das relações de produção feudais, promovida pela burguesia.

Em relação aos modos de investigação, a realidade deixou de ser vista, no período da ascensão burguesa, como um todo caótico; suas leis imanentes, seu movimento contraditório e suas conexões causais foram reconhecidas como passíveis da apreensão intelectual. Ainda que não tenha sido possível às filosofias que brotaram desse processo, inclusive o idealismo, um reflexo verdadeiro da realidade, suas questões e dilemas eram racionais e direcionados ao progresso.

A revolução industrial e política burguesa colocou em movimento um modo de produção e reprodução social que resultou no surgimento da abundância, acelerando o desenvolvimento das forças produtivas, integrando toda a humanidade. A produção da riqueza social se tornou puramente social, ao reduzir o trabalhador à mercadoria força de trabalho e intensificar a expropriação do produto do seu trabalho, da mais-valia. Ao tempo que a democracia e a cidadania se consolidaram como valores universais.

Com o surgimento da abundância aprofundaram-se as contradições de classe, pois o desenvolvimento do trabalho alienado, inserido em uma divisão de trabalho marcada pela luta de classes, gerou (e gera) concentração e centralização de capitais, tendo como consequência a desigualdade social, a produção e a reprodução da miséria para a classe trabalhadora.

A contradição entre a produção social realizada pela classe trabalhadora e a apropriação violentamente privada efetivada pela burguesia, através de muitas mediações, joga o sistema do capital em uma situação geral de crise, que se aprofunda e cujo peso recai sobre o proletariado, materializando-se no seu empobrecimento e na tendência, cada vez mais visível, à cronificação do desemprego.

Ainda no século XIX, os trabalhadores manifestaram sua consciência para-si³⁰ e, neste sentido, foram imediatamente convertidos em principais inimigos de classe da burguesia. A crise econômica, as revoltas do proletariado e as lutas travadas pelas burguesias nacionais por expansão territorial e ampliação do poderio econômico e bélico jogou a humanidade em duas guerras mundiais de proporções catastróficas, inclusive com o uso de arma nuclear. No meio dessas duas guerras, houve um levante revolucionário que dividiu o globo – protagonizada pelo “socialismo soviético”³¹ e acompanhada pelo chinês –, várias lutas de libertação nacional e a realização histórica do nazismo e do racismo (fenômenos ideológicos do irracionalismo)³².

No pós segunda guerra mundial, período conhecido como da guerra fria, a recuperação econômica, sobretudo dos EUA, criou uma falsa sensação de que o capital possibilitaria o desenvolvimento da humanidade³³. Todavia, a partir de 1973, com os conflitos relacionados aos preços do barril de petróleo, a crise do capital tomou proporções jamais vistas – e até os dias atuais não foi possível à burguesia retomar taxas significativas de crescimento econômico.

O padrão fordista/taylorista de produção teve que ser flexibilizado, em certa medida, superado pelo padrão toyotista, flexível, que incorporou a revolução tecnológica e promoveu uma grande automatização do trabalho, pela redução de postos de trabalho e pela substituição do trabalhador setorizado por outro polivalente³⁴. Neste processo, os mercados regionais e as determinações culturais passaram a ser absorvidas pela indústria e o trabalho tornou-se ainda mais precarizado, através de terceirizações, subempregos e demissões em massa³⁵.

Segundo Mézáros (2002), essa situação geral de crise tem demonstrado, por um lado, a impossibilidade de lutas reformistas e a clarificação da relação de complementariedade entre o Estado e seus governos (com toda a corrupção e ataque aos trabalhadores), e por outro, que o grande capital em crise tem provocado uma crise geral

³⁰ Todavia, essa consciência não se universaliza.

³¹ Sobre isso conferir: MÉSZÁROS, 2002.

³² Conferir: LUKÁCS, G. A Destruição da Razão. Tradução de Bernard Herman Hess, Rainer Patriota, Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Instituto Lukács, 2020.

³³ Conferir: LESSA, Sergio. Capital e estado de bem-estar: o caráter de classe das políticas públicas. São Paulo: Instituto Lukács, 2013.

³⁴ Essa discussão pode ser encontrada em: NETTO, José Paulo; BRAZ, Marcelo. Economia política: uma introdução crítica. Cortez Editora, 2021.

³⁵ Para saber mais: LESSA, Sergio. Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo. Cortez, 2011.

da humanidade, sobretudo, diante da sua relação predatória com a natureza. Esse processo, neste sentido, tem tornado a legitimidade de suas personificações burguesas cada vez mais frágil.

A instabilidade da burguesia, ou seja, a conjuntura de crise econômica e política, tem possibilitado o aumento da oposição ao capital e, em certa medida, do interesse pela teoria social de Marx, pela revolução comunista, como uma saída viável ao grande dilema enfrentado pela humanidade em tempos de crise, a saber: é justa a exploração do homem pelo homem?

A conjuntura de crise tem requerido uma mudança na forma de intervenção do Estado na economia e na dinâmica social. As políticas sociais mudaram de qualidade e, pouco a pouco, aqueles direitos sociais, concedidos pelo Estado ao responder às pressões dos trabalhadores em suas lutas defensivas, são retirados sem nenhum escrúpulo, com o objetivo de retomar taxas de crescimento da mais valia³⁶.

A queda das taxas de lucro tem potencializado a violência da classe burguesa (e do seu aparato estatal) contra a classe operária e, para isso, tem contado com o apoio dos sindicatos e partidos da ordem – mesmo aqueles considerados à esquerda no interior da vida política. Embora a impossibilidade real da ampliação dos direitos do proletariado³⁷, as “representações” políticas do trabalho, viciadas nas migalhas que caem da mesa da burguesia e saudosistas por aquele período de suposto crescimento das taxas de mais-valia, insistem em táticas que são ou economicistas ou reformistas. Via de regra a partir do jogo eleitoral.

A crise estrutural parece reunir as condições objetivas para o necessário e possível levante revolucionário da classe trabalhadora. Todavia, o momento atual da ciência e da filosofia está hegemônico por modos de investigação irracionistas e pós-modernos, que compreendem *a priori* o mundo objetivo como irracional, a-histórico, sem leis imanentes de desenvolvimento, sem contradição e composto por micro performances independentes. Em tais abordagens, o mundo material é substituído

³⁶ Sobre isso conferir: PANIAGO, C. Mészáros, a crise estrutural e seus impactos na luta revolucionária dos trabalhadores. Primavera Vermelha, p. 3-20, 2018; e MÉSZÁROS, 2002, p. 795. Os autores informam que o próprio desenvolvimento histórico tornou obsoleto o projeto reformista internacional de humanização do capital.

³⁷ Diminuição da jornada de trabalho, aumento dos salários, redução da idade mínima para acesso à aposentadoria, serviço médico-hospitalar com qualidade, campanhas permanentes para preservação da saúde, educação orientada para a vida e não para o trabalho, dentre outras coisas.

por uma linguagem desconexa e intuitiva, que despreza a existência de um mundo material articulado em uma totalidade complexa e contraditória, e que possa ser apreendido intelectualmente e comunicado através da linguagem.

O momento atual da ciência³⁸ e da filosofia é o da manipulação indistinta dos objetos da *práxis*; a era do fim da história, do combate ao pensamento abstrato, da imposição de conceitos que não correspondem à realidade, como o de pós-modernidade líquida. Nas metodologias científicas e nas correntes filosóficas do nosso tempo reinam a hipercentralidade da subjetividade, o irracionalismo, o combate à cientificidade e, sobretudo, à qualquer alternativa ao sistema do capital.

É neste processo histórico, por meio do qual o desenvolvimento do capital o levou a uma crise geral, que ocorre a individualização, em meio ao aprofundamento da alienação. A produção e a reprodução da vida cotidiana, do sistema do capital, atravessa a relação entre os indivíduos e a sociedade, determinando, em certa medida, negativamente o modo de vida social e o tornar-se-social dos indivíduos. É nesse modo de vida alienante que a burguesia forja sua ideologia, orientada para a dominação de classe, e que impõe seu padrão de conhecimento e seu conjunto de valores e crenças como universais.

Ao expor a ideologia, Lukács demonstrou que sua dupla função social é auxiliar os seres humanos a tomarem consciência do mundo e organizarem a vida cotidiana; a tornarem consciente os conflitos e orientarem suas ações no sentido da justificação ou da superação dos conflitos decisivos que brotam da vida cotidiana.

Com o advento da propriedade privada, das classes sociais e dos conflitos daí oriundos, as lutas ideológicas das classes dominantes, ao longo da história, tiveram o objetivo de impor, como verdadeira, a falsa necessidade histórica de manutenção da alienada relação de propriedade, das sociedades de classe.

No sistema do capital esse padrão se manteve. A burguesia, por meio da ideologia, petrifica as relações sociais e apresenta uma natureza humana essencialmente egoísta, individualista. No atual momento do desenvolvimento histórico, em que as individualidades são fragmentadas, o projeto ideológico da burguesia, para responder às

³⁸ E aqui cabe ressaltar que, para Lukács, a ciência e a filosofia são complexos sociais que se relacionam, como pôde ser visto nesta tese. Por meio da filosofia, o complexo ideológico pode generalizar ou invalidar as realizações científicas. Além do mais, nenhuma ciência é neutra.

questões e dilemas postos pela crise, está balizado pela fugacidade, efemeridade e fluidez de relações fenomênicas. O resultado é a produção de uma consciência marcada pela incerteza e pelas transformações impostas pelas necessidades do capital, o que gera um absurdo imediatismo³⁹.

O momento atual requer, segundo o autor da *Ontologia*, um combate teórico na defesa do marxismo como ideologia do proletariado, como modo de investigação capaz de tornar consciente e capaz de ação a classe trabalhadora. Todavia, a luta teórica não é capaz de automaticamente criar o ímpeto revolucionário necessário à revolução comunista. Afinal, é o próprio processo de desenvolvimento da crise estrutural do capital que pode colocar na ordem do dia a necessidade de superação do capital e, com ela, as possibilidades para tal tarefa. Contudo, apenas a ideologia do proletariado em ação pode orientá-lo nas tomadas de decisões necessárias à realização da emancipação da humanidade.

Esta pesquisa, além de ter evidenciado o conceito de ideologia na *Ontologia* de Lukács, sua dupla função social (aquela elaboração intelectual capaz de dar sentido e organizar a vida cotidiana, revelar os conflitos que nela surgem e as possibilidades de superação, bem como ser, a partir da propriedade privada, a mediação das lutas de classe), pretendeu ser uma defesa da necessidade de recuperação da ontologia de Marx, tal qual descrita por Lukács, como instrumento teórico do proletariado na luta de classes.

Uma sociedade emancipada, tal qual postulada em seus traços gerais por Marx, requer uma transformação radical nas atuais relações de produção, bem com a destruição do Estado, neste sentido, apenas uma ideologia que clarifique os reais e decisivos conflitos da sociabilidade do capital e que, ao mesmo tempo, seja capaz de revelar a verdade científica, contrapondo-se à ideologia burguesa, pode auxiliar a classe operária nessa sua tarefa histórica. Todavia, o processo de tomada de consciência, o alcançar do para-si da classe, despertará apenas no desdobrar das relações econômico-sociais.

³⁹ Conferir: LUKÁCS, G. *A Destruição da Razão*. Tradução de Bernard Herman Hess, Rainer Patriota, Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Instituto Lukács, 2020.

REFERÊNCIAS

- COSTA, Gilmaísa Macedo da. **Serviço social em debate**: ser social, trabalho, ideologia. Maceió: EDUFAL, 2011.
- COSTA, Gilmaísa. Ontologia e linguagem. In: **Anuário Lukács 2018**. Organização de Susana Jimenez; Norma Alcantâra. São Paulo: Instituto Lukács, 2018.
- LESSA, Sérgio. **Mundo dos Homens**: trabalho e ser social. 3. ed. São Paulo: Instituto Lukács, 2012. 254 p.
- LESSA, Sérgio. **Para compreender a ontologia de Lukács**. 4.ed. São Paulo: Instituto Lukács, 2015.
- LESSA, Sérgio. Lukács: o método e seu fundamento ontológico. In: MONTAÑO, Carlos. BASTOS, Rogério Lustosa. **Conhecimento e sociedade**: ensaio marxista. São Paulo: Expressões, 2013.
- LESSA, Sérgio. Nota da Tradução. In: **Aparato Crítico 2018**: obras de Georg Lukács volumes 13 e 14. Tradução de Sergio Lessa. Maceió: Coletivo Veredas, 2018.
- LUKÁCS, Georg. **Para uma ontologia do ser social**: obras de Georg Lukács. v. 14. Tradução de Sergio Lessa. Maceió: Coletivo Veredas, 2018a.
- LUKÁCS, Georg. **Prolegômenos para a ontologia do ser social**: obras de Georg Lukács. v. 13. Tradução de Sergio Lessa. Maceió: Coletivo Veredas, 2018b.
- LUKÁCS, Georg. **A Destruição da Razão**. Tradução de Bernard Herman Hess, Rainer Patriota, Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Instituto Lukács, 2020.
- MARX, Karl. **O Capital**: crítica da economia política. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996a.
- MARX, Karl. **O Capital**: crítica da economia política. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996b.
- MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. Tradução de Alex Marins. São Paulo: Editora Martin Claret, 2004.
- MARX, Karl. O Método da Economia Política. In: CASTILHO, Fausto. O método da economia política. Tradução de Fausto Castilho. **Crítica Marxista**, n. 30, p.102-125. 2010.
- MARX, Karl. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte**. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MONTAÑO, Carlos. BASTOS, Rogério Lustosa. **Conhecimento e sociedade**: ensaio marxista. São Paulo: Expressões, 2013.

MÉSZÁROS, István. **Para além do capital**. Tradução de Paulo Cezar Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2002.

OLDRINI, Guido. **György Lukács e os problemas do marxismo do século 20**. Tradução de Mariana Andrade. Maceió: Coletivo Veredas, 2017.

SANTOS FILHO, Gildo Magalhães dos. **Ciência e ideologia: conflitos e alianças em torno da ideia de progresso**. 2004. Tese (Doutorado em Livre Docência) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo. São Paulo. 2004. Disponível em: [GEPTEC – FFLCH USP](#). Acesso em: 20 mar. 2022.

TONET, Ivo. **Método científico: uma abordagem ontológica**. São Paulo: Instituto Lukács, 2013.