

O CONCEITO DE IDEOLOGIA NO ÚLTIMO LUKÁCS

Ranieri Carli*

As palavras que se seguem discutirão o modo pelo qual o último Lukács chegou a uma determinação ontológica da categoria da ideologia. Abordaremos as obras da alta maturidade do pensador húngaro, especialmente a sua derradeira *Ontologia do ser social*.

IDEOLOGIA COMO FUNÇÃO SOCIAL

De início, o correto delineamento do complexo ideológico exige de Lukács a determinação rigorosa da categoria do *trabalho*: sob todos os aspectos, trata-se da interação entre o homem e a natureza; coletivo ou não, é estritamente *criação de valores de uso*. Tal procedimento impede que o filósofo húngaro caia nas ambivalências de Marx. Como se sabe, ainda que tome enquanto trabalho o metabolismo com a natureza, Marx tenta resolver a questão do trabalho produtivo no âmbito da produção capitalista recorrendo a um exemplo "fora da produção material": "um mestre-escola é um trabalhador produtivo quando trabalha não só para desenvolver a mente das crianças mas também para enriquecer o dono da escola. Que este invista seu capital numa fábrica de ensinar, em vez de fazer salsicha, em nada modifica a situação".¹ Embora Marx diga o contrário, a modificação é em verdade determinante. O fato de que um educador esteja submetido às relações capitalistas não o transforma em um trabalhador no sentido estrito do termo.

Para Lukács, o trabalho implica sempre a *apropriação da natureza*; o seu produto possui uma rea-

lidade corpórea e este não é o caso da atividade pedagógica, do mestre-escola de Marx.

Essas ponderações são de suma importância para o nosso presente assunto, porque apenas com essa *determinação estrita* do trabalho Lukács pôde desenvolver a caracterização da produção ideológica: concebendo-se o trabalho como as posições teleológicas que se dirigem à transformação da objetividade natural, a ideologia encontra o gérmen de sua consecução nas *formas de teleologia que não visam a natureza senão a impulsionar, a reger a atividade dos trabalhadores*:

Aqui não se trata de elaborar um fragmento da natureza de acordo com finalidades humanas, mas, ao contrário, um homem (ou vários homens) é induzido a realizar algumas posições teleológicas segundo um modo predeterminado. Já que um determinado trabalho (por mais que possa ser diferenciada a divisão do trabalho que o caracteriza) pode ter apenas uma única finalidade principal unitária, torna-se necessário encontrar meios que garantam essa unitariedade finalística na preparação e na execução do trabalho. Por isso, essas novas posições teleológicas devem entrar em ação no mesmo momento em que surge a divisão do trabalho; e continuam a ser, mesmo posteriormente, um meio indispensável em todo trabalho que se funda sobre a divisão do trabalho.²

As ações que induzem os trabalhadores à execução de determinado trabalho são as *posições teleológicas secundárias*. Essa espécie de teleologia possui como objeto não a natureza, mas sim a conduta dos demais, visando inicialmente a unidade de ação da coletividade que trabalha: "encontramos, enfim, no âmbito daquelas posições teleológicas que não pertencem à esfera econômica propriamen-

* Graduado e mestre em ciências sociais e doutorando em serviço social pela UFRJ.

<https://doi.org/10.36311/0102-5864.22.v0n47.2104>

te dita, mas de cuja existência esta depende para se manter e reproduzir";³ situam-se fora do estrito domínio do processo de interação entre o homem e a natureza, significando, com efeito, a interação dos homens entre si – âmbito no qual estaria o mestre-escola de Marx.

Com o desenvolvimento histórico ulterior, diz Lukács que procedem daqui as formas de ideologia:

Com a diferenciação social de nível superior, com o nascimento das classes sociais com interesses antagônicos, esse tipo de posição teleológica torna-se a base espiritual-estruturante do que o marxismo chama de ideologia. Ou seja: nos conflitos suscitados pelas contradições das modalidades de produção mais desenvolvidas, a ideologia produz as formas através das quais os homens tornam-se conscientes desses conflitos e neles se inserem mediante a luta.⁴

Com o surgimento das sociedades divididas em classes, as posições teleológicas secundárias transformam-se qualitativamente, constituindo-se na "base espiritual" da ideologia: a modalidade de comportamento social a partir do qual se interfere nos conflitos concretamente postos. Isso equivale a abordar o complexo ideológico enquanto função social. Apenas é ideologia aquela "forma de elaboração ideal da realidade que serve para transformar em consciente e operativa a práxis sócio-humana".⁵

Dessa maneira, de acordo com o sentido dado por Lukács, a conversão de uma idéia em ideologia significa a sua transformação em consciência prática dos conflitos postos.⁶ A funcionalidade da ideologia é "ser veículo dos conflitos sociais – lembremos: nem todos redutíveis às lutas de classe – que cotidianamente são postos pela reprodução da sociedade como um todo".⁷ Essa concepção não era alheia ao fundador do materialismo histórico-dialético. Lukács prontamente a encontra na tese de doutoramento de Marx, no momento em que se discute a prova ontológica da existência de Deus:

As provas da existência de Deus não são mais, em parte, do que tautologias vazias. A prova ontológica não vai além da seguinte afirmação: "o que eu represento realmente é uma representação real para mim", atua sobre mim; e, nessa direção, todos os deuses – pagãos ou cristãos – possuíram uma existência real. O antigo



Marx

Moloch não exerceu uma dominação? O Apolo délfico não era uma potência real na vida dos gregos? Diante disso, de nada vale nem mesmo a crítica de Kant. Se alguém acredita possuir 100 táleres, se essa não é para ele apenas uma representação arbitrária; subjetiva, se ele acredita nela, então os 100 táleres imaginados possuem para ele o mesmo valor de 100 táleres reais. Por exemplo, ele contrairá dívidas em função desse seu dado imaginário, o qual terá uma ação efetiva: foi assim, de resto, que toda a humanidade contraiu dívidas cantando com os deuses.⁸

Esse texto é representante de uma fase em que Marx não é ainda um materialista; nessa época, sua visão de mundo consiste em um panteísmo radical com traços de idealismo objetivo.⁹ No entanto, a despeito das profundas mudanças em sua reflexão, particularmente a ideologia como "potência real na vida" manteve-se ao longo de suas intervenções. No "Prefácio de 1859", em uma passagem facilmente localizável ao longo da *Ontologia*, Marx revela a função social das ideologias ao falar de "formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas pelas quais os homens tomam consciência desse conflito e o conduzem até o fim".¹⁰ Posteriormente, em sua obra máxima, ao analisar a atuação da força política das nações europeias na bruta transformação das sociedades tribais da América colonizada, Marx conclui: "a força é o parteiro de toda sociedade velha que traz uma nova em suas entranhas. Ela mesma é uma potência econômica".¹¹ O que Marx diz sobre a política pode-se ampliar como caracterização universal da ideologia: um complexo ideal adquire o papel ideológico quando se torna uma potência efetivamente prática. E o fato de que Marx denomine de "parteira" a força ideológica é sugestivo uma vez que a "concepção" está objetivamente vinculada à dinâmica econômica em si mesma.

Convém ressaltar que nem sempre o Lukács marxista apresentou essa concepção de ideologia. Em *História e consciência de classe*, há uma clara vinculação da categoria à "falsa consciência". A consciência proletária aparecia como a única capaz de superar o falseamento do real, as distorções ideológicas da reificação da cotidianidade burguesa. Conforme comenta Konder, de acordo com *História e consciência de classe*, "a 'consciência possível' do movimento operário ultrapassa, então, os limites da perspectiva parcial e da fragmentariedade".¹²

Ao longo de sua trajetória filosófica, Lukács esboça a superação dos seus anos de aprendizagem de Marx até a sua conclusão na *Ontologia*. Oldrini sustenta que as polêmicas na década de 1930 a propósito das vanguardas estéticas já se baseavam em uma noção ontológica de arte.¹³ E Netto vê como o primeiro grande resultado dessa nova impostação as formulações sobre a alienação em *O jovem Hegel* concluído em 1938.¹⁴ Por enquanto leiamos *A destruição da razão*. Pode-se dizer que se apresenta na obra um tratamento ontológico da ideologia semelhante aos escritos derradeiros de Lukács. É o que indica a leitura que o marxista húngaro promove



Schelling

do irracionalismo de Schelling, por exemplo: no período maduro, a filosofia de Schelling serve à reação prussiana de Guilherme IV contra o progresso tipificado na dialética hegeliana; Lukács explica que a queda de Schelling na mística religiosa da restauração romântica marca a sua maturidade e às tendências que em seu pensamento juvenil possuíam um espírito reacionário, mantém-se fiel, desenvolvendo-as ao passo que descarta os seus antigos motivos dialéticos.¹⁵ Não é outra

coisa senão uma constelação ideal adquirindo a função efetivamente prática de ingerência nos conflitos postos (no caso, contra o racionalismo de Hegel), tornando-se ideologia.

Deve-se frisar o caráter ontológico de *A destruição da razão* para que não se incorra no erro de Agnes Heller (da segunda fase), que simplifica a estrutura da obra ao dizer que, para Lukács,

se tivessem sido todos os racionalistas marxistas ou hegelianos, o irracionalismo não teria se desenvolvido [...] e por consequência o nazismo não possuiria qualquer tipo de ideologia e possivelmente não teria saído vitorioso.¹⁶

Heller reduz o problema ao âmbito das idéias. Na perspectiva de Lukács, o irracionalismo foi um movimento necessário que responde ao período de

decadência ideológica da burguesia. Schelling concede respostas à história de seu tempo, assim como o faz Hitler. Ambos são compreendidos no período histórico a que pertencem (a Restauração prussiana e o estágio imperialista do capital); são constelações ideais que possuem efetividade prática em lutas concretamente históricas e apenas assim contex-

tualizadas recebem a sua veraz elucidação. Por exemplo, lê-se no livro que "toda a barbárie, todo o cinismo, etc., do período hitleriano só podem compreender-se e criticar-se partindo da economia, da estrutura social, das tendências de desenvolvimento social do capitalismo monopolista".¹⁷ O que *A destruição da razão* busca ressaltar é que a anatomia de Hitler lança nova luz sobre a anatomia de Schelling e seus continuadores, o que não significa que o advento do nazismo obtenha a sua compreensão pelo simples recurso ao movimento das idéias, como a segunda Heller sugere que Lukács tenha feito.¹⁸

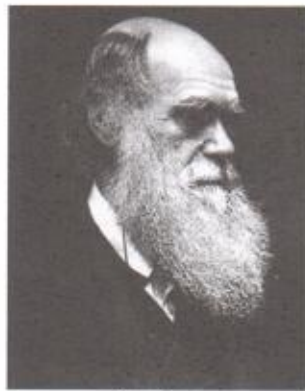
Ao tomar o complexo ideológico enquanto componente de uma totalidade historicamente situada, o Lukács da maturidade consegue ainda uma nova ruptura: *desvia-se da fácil correlação entre ideologia e falsa consciência*.¹⁹ Uma ruptura que atinge mesmo a sua obra de aprendizado do marxismo, *História e consciência de classe*, como vimos acima. Em uma passagem esclarecedora da *Ontologia*, o nosso pensador descarta essa relação imediata:

A correção ou a falsidade não bastam para fazer de uma opinião uma ideologia. Nem uma opinião individual correta ou errônea e sequer uma hipótese, uma teoria, etc., científica correta ou errônea são em si e por si uma ideologia: podem apenas, como vimos, vir a sê-lo. Somente depois de terem se tornado veículo teórico ou prático para combater conflitos sociais, quais sejam, grandes ou pequenos, episódicos ou decisivos para o destino da sociedade, é que são ideologia.²⁰

Em seguida, Lukács traz à baila exemplos de autênticas teorias científicas que se transformaram em ideologia, em "instrumentos de luta" de um *hic et nunc* específico. Pensemos na astronomia heliocêntrica de Galileu ou na biologia evolucionista de Darwin, diria Lukács.

Dessa maneira, de acordo com o sentido dado por Lukács, a conversão de uma idéia em ideologia significa a sua transformação em consciência prática dos conflitos postos.

Esse é um dos golpes contra a vulgarização de Marx, um dos principais alvos da *Ontologia*. A redução da ideologia à mera falsa consciência é o movimento característico de Althusser: “a ideologia representa a relação imaginária dos indivíduos com as suas condições reais de existência”,²¹ cuja realização material se manifestaria nos aparelhos ideológicos do Estado. Sob a perspectiva estruturalista de Althusser, não seria possível de entender como Galileu e Darwin se tornaram veículos para a resolução de conflitos sócio-históricos sendo que, ao contrário, estivessem longe de ser “relações imaginárias”.



Charles Darwin

A leitura que Lukács promove de Marx está isenta desses reducionismos. Anotemos uma outra vez que a dimensão material é a esfera a discernir se uma constelação ideal é ou não ideologia. Não está inscrito nas idéias o seu caráter ideológico, sejam “falsa consciência” ou não; isso diz respeito à sua atuação nos embates de uma determinada particularidade histórica. Decididamente, a conquista do espaço possuía a função ideológica na época da guerra fria entre a URSS e os Estados Unidos; atualmente, pode restringir-se à apropriação da natureza, ao recuo das barreiras naturais sem que necessariamente decorra daí a sua metamorfose em ideologia.

A teoria mais complexa no campo, por exemplo, da física moderna não é, sob o perfil ontológico geral, ideologia, pela mesma razão que não o era o agrupamento imediato das pedras adequadas ao afilamento por parte do homem primitivo.²²

Em decorrência, com a recusa em associar imediatamente a ideologia à falsa consciência, Lukács formula que a *crítica gnosiológica* é limitante à autêntica abordagem teórica do complexo ideológico. E essa advertência fere mesmo a Engels. Ao analisar as formas primitivas de consciência social, Engels adotou o ponto de vista gnosiológico, como lembra Lukács em uma das passagens mais tensas da *Ontologia*:

Engels definiu, com grande rudeza, o conteúdo das ideologias nascidas desta maneira enquanto “estupidez primitiva”, negando que para fenômenos de tal espécie coubesse procurar as causas econômicas. Mas isso não

vale só para este tipo de ideologia. A essência econômica geral de uma sociedade não engendra nunca todas as formas fenomênicas concretas de sua existência e de seu desenvolvimento com um determinismo unilateral e unívoco – em termos pseudológicos, pseudocientíficos – diretamente da pesquisa de tal essência.²³

A ser acrescido posteriormente: “o lado problemático de sua formulação é somente que ele [Engels] enfrenta aqui a questão da ideologia unilateralmente do ponto de vista científico-gnosiológico e não ontológico-prático”.²⁴

Em face dos equívocos engelsianos, Lukács recorre a Marx para fazer notar que a crítica gnosiológica não é suficiente para compreender a posição das formas ideológicas na vida cotidiana de uma determinada particularidade histórica. Lukács alude a um momento de *O capital* em que Marx chama a atenção para as contradições entre as formas correntes do pensamento cotidiano e o materialismo espontâneo com o qual os homens portam-se em sua cotidianidade:

As mediações das formas irracionais em que aparecem e praticamente se condensam determinadas relações econômicas não preocupam os agentes práticos dessas relações em seus negócios; e, estando acostumados a se mover no meio delas, sua inteligência nelas não vê problema algum. Para eles, uma contradição perfeita nada tem de misterioso. Sentem-se à vontade, como peixe na água, em meio às formas fenomênicas alheadas da contextura interna, absurdas, se consideradas isoladamente. Aplica-se aqui o que diz Hegel sobre certas fórmulas matemáticas: o que o bom senso considera irracional é racional, e o que acha racional é a própria irracionalidade.²⁵

Consideradas isoladamente, determinadas formas ideológicas são “absurdas”; porém, em seu contexto histórico, adquirem explicação racional. Talvez Engels teria considerado “estupidez” a con-

Toda a barbárie,
todo o cinismo, etc.,
do período hitleriano
só podem compreender-se
e criticar-se partindo
da economia, da
estrutura social, das
tendências de
desenvolvimento social
do capitalismo
monopolista.

tradição que Marx encontrou ao partir de uma autêntica ontologia da vida cotidiana.

A referência às sociedades primitivas é importante e deve ser retida. Lukács encontrará nelas os germens do complexo da ideologia. Ainda que os principais problemas brotem dos antagonismos de classes, certos tipos de produção ideológica remontam aos primórdios da história. As pinturas rupestres são os modelos de produtos ideológicos de alto valor, com os quais Lukács exemplifica o surgimento inicial das categorias ideológicas.²⁶ A sua *Estética*

Consideradas isoladamente, determinadas formas ideológicas são "absurdas"; porém, em seu contexto histórico, adquirem explicação racional.

demonstrará isso com maior evidência, legando uma posição de destaque às artes rupestres no processo de diferenciação da legalidade estética. Ademais, Lukács não põe em dúvida o fato de que a colisão entre indivíduo e sociedade teve lugar já nos períodos iniciais da humanização do homem – colisão que implica a sua resolução pelo complexo ideológico. Como diz o nosso filósofo, mesmo que seja

impossível para a ciência reproduzir com exatidão as etapas primitivas, seria um preconceito metafísico considerar que as normas generalizadas de conduta específicas daquela época fossem idênticas em todos os exemplares singulares.²⁷

DETERMINAÇÕES DAS FORMAS IDEOLÓGICAS

A menção aos costumes da tradição primitiva faz a *Ontologia* caminhar rumo ao entendimento de determinadas formas particulares da ideologia que deles nasceram. A primeira a surgir no corpo do texto é a esfera do *direito*. Segundo Lukács, quando o avanço das forças produtivas ampliou o "raio de ação e de importância" dos costumes e usos das sociedades primitivas, as tais normas de conduta terminaram por ceder espaço para a formação de "esferas ideológicas específicas (antes de tudo o direito) para satisfazer essas necessidades da totalidade social".²⁸

Essas novas necessidades criam o imperativo da regulação jurídica. *A ideologia alemã* diz que "a

divisão do trabalho só se converte em verdadeira divisão a partir do momento em que se separam o trabalho físico e o intelectual".²⁹ Vimos com as observações lukacsianas que nem todo trabalho intelectual é ideologia. Como bem recorda Lukács,

o resultado de qualquer trabalho intelectual pode em determinadas situações sociais transformar-se em ideologia, é dizer, a divisão social do trabalho engendra continuamente situações em que esta passagem se torna necessária e permanente.³⁰

Isso é o que ocorre com a esfera jurídica: a partir de um certo estágio de evolução do ser social, a produção material não poderia expandir-se sem "a regulação jurídica da troca, do contrato, etc., para cuja realização se torna [...] necessário um grupo de homens que viva desta atividade".³¹

A situação sócio-histórica que produz a necessidade do direito é *o advento das classes antagonicas* – especificamente a escravidão, de acordo com a *Ontologia*. Nas sociedades divididas em classes opostas, ao lado das normas culturais, a reprodução social requer

uma forma de regulamentação qualitativamente distinta, a cargo de um corpo de juristas, advogados, carcereiros, policiais, militares, etc., que controlam a vida social segundo os interesses da classe dominante e punem pela força as violações dessas regras.³²

Para Lukács, o direito é sempre um "direito de classe".³³ Nesse sentido, as investigações de Lukács coincidem com aquelas de Engels. Em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, Engels descreve o poder da tradição nas comunidades primitivas: "todas as querelas, todos os conflitos são dirimidos pela coletividade a que concernem, pela gens ou pela tribo, ou ainda pelas gens entre si".³⁴ A transformação qualitativa trazida pela escravidão determina o nascimento da esfera legal: uma sociedade escravocrata

não podia subsistir senão sob o domínio de um terceiro poder que, situado aparentemente por cima das classes em luta, suprimisse os conflitos abertos destas e só permitisse a luta de classes no campo econômico, numa forma dita legal.³⁵

Trata-se da gênese do poder coercitivo do Estado (que possui como um de seus momentos a esfera da jurisdição).

Nos fecundos resultados de *A teoria geral do direito e o marxismo*, Pasukanis vai ainda mais longe e afirma que o direito apenas assume a “forma acabada” na sociedade burguesa: “as relações dos produtores de mercadorias entre si engendram a mais desenvolvida, universal e acabada mediação jurídica”.³⁶ É um movimento que responde às questões postas pela produção material, pela troca de mercadorias no mercado, pela defesa positiva (“não natural”) da propriedade privada: “assim como a riqueza da sociedade capitalista tem a forma de uma enorme acumulação de mercadorias, a sociedade, em seu conjunto, apresenta-se como uma cadeia ininterrupta de relações jurídicas”.³⁷ Com a reificação do estágio monopolista do capital, a burocratização jurídica da vida cotidiana tende a expandir-se quantitativa e qualitativamente. Além do que, Pasukanis constata um dado relevante para a teorização do direito vigente nas relações atuais:

é apenas na sociedade burguesa capitalista, em que o proletário surge como alguém que dispõe da sua força de trabalho como mercadoria, que a relação econômica da exploração é juridicamente mediatizada sob a forma de um contrato.³⁸

Pela primeira vez na história, temos um *contrato jurídico a intermediar uma relação de exploração entre as classes antagônicas*.³⁹

Para Lukács, a peculiaridade do direito está na sua forma de solucionar os conflitos socialmente postos. Cabe à esfera jurídica abarcar sistematicamente os atos singulares, agrupando-os em uma norma universal. À medida que os conflitos adquirem complexidade, o direito torna-se cada vez mais abstrato em sua formalidade lógica. Segundo Lukács, essa sistematização lógica é estabelecida

não pela objetividade social propriamente dita, mas pelo interesse da classe dominante (ou das classes dominantes ou que articularam um compromisso) para regular e portanto dirimir de certo modo determinados conflitos.⁴⁰

Conforme Vaisman, o direito é um corpo coerente e sistemático a serviço da resolução de problemas (num amplo sentido), “a partir da perspec-



Max Weber

tiva da classe dominante, numa expressão, todavia, maximamente generalizante, ao limite da sociabilização concreta alcançada”.⁴¹

Weber constatou o fenômeno da sistematização do direito sem, no entanto, capturar o seu conteúdo histórico:

Para o nosso atual modo de pensar, [a sistematização] significa o inter-relacionamento de todas as disposições jurídicas obtidas mediante a análise, de tal modo que formem entre si um sistema de regras logicamente claro, internamente consistente e, sobretudo, em princípios, sem lacunas.

Um sistema, portanto, que busca a possibilidade de subsumir logicamente a uma de suas normas todas as constelações de fatos imagináveis, porque, ao contrário, a ordem baseada nestas normas careceria de garantia jurídica.⁴²

Embora não determine o seu caráter de classe, o sociólogo diz com razão que o direito forma um sistema consistente e, por regra, sem lacunas. Lukács costumava exprimir o caráter classista dessa sistematização com uma citação de Anatole France contida no romance *O lírio vermelho*; ela está referida em meio às suas parcas anotações sobre a ética: a lei proíbe com a mesma majestade que tanto o pobre quanto o rico durmam embaixo da ponte.⁴³ Eis uma norma universal, que subsume sem lacunas todos os “fatos imagináveis” e que vela as suas determinações de classe.

Cabe agora reter uma das deficiências da *Ontologia*. O elo mais fraco da teoria lukacsiana sobre a ideologia já foi indicado por muitos comentadores como sendo a *política*. Coutinho está com a razão quando lembra que “não há na *Ontologia* (como, de resto, em toda obra marxista de Lukács) um tratamento au-

Essas novas necessidades criam o imperativo da regulação jurídica. A *ideologia alemã* diz que “a divisão do trabalho só se converte em verdadeira divisão a partir do momento em que se separam o trabalho físico e o intelectual”.

tônimo satisfatório da especificidade da política enquanto esfera do ser social".⁴⁴

Esse tratamento pouco satisfatório começa com Lukács corroborando com a afirmativa de que "tudo é política", cuja autoria é de Gottfried Keller.⁴⁵ Em outro estudo, Lukács cita o testemunho do realista alemão por extenso:

hoje tudo é política e dela depende, do couro que sola nossos sapatos ao azulejo superior no telhado; as fumaças que flutuam por cima da lareira são política, suspendendo-se em nuvens perigosas sobre as cabanas e os palácios, vagueando por entre cidades e aldeias.⁴⁶

A concordância com Keller serve para que o marxista húngaro credite à política uma *universalidade* em meio às formas de objetivação do ser social:

a política é um complexo universal da totalidade social, todavia pertencente à práxis e exatamente à práxis imediata, uma vez que não pode ter uma universalidade espontânea e permanente, similar, digamos, à linguagem.⁴⁷

Esse caráter universal que Lukács atribui à política lhe dificulta a determinação rigorosa da categoria: "conceder uma definição, isto é, fixar conceitualmente no plano formal os confins de onde a política provém e onde termina, é impossível".⁴⁸

A bem dizer, há uma série de problemas por trás dessas questões inicialmente levantadas. De pronto, a fixação conceitual da política é obstada justamente porque Lukács imputa-lhe uma universalidade inexistente se considerarmos a totalidade extensiva da história humana. Lessa é muito preciso ao corrigir a teorização lukacsiana: "ao caracterizar a política como uma práxis 'universal' e tendo como objeto as questões que dizem respeito ao destino da sociedade como um todo, Lukács deixou escapar um fato decisivo". Esse fato é efetivamente a delimitação rigorosa que está ausente da *Ontologia*: "refiro-me a que a essência da política diz respeito, de modo direto, às atividades sociais voltadas à reprodução da dominação do homem pelo homem".⁴⁹ Em outras palavras, a política é em verdade uma objetivação determinada pelas sociedades divididas em classes; tal

categoria responde a questões colocadas pelo advento da divisão classista das sociedades, da dominação do homem pelo homem. A circunscrição histórica da política ao período dos antagonismos de classes já põe em xeque aquela universalidade conferida por Lukács.

A idéia que Marx possuía da práxis política representava justamente a sua limitação às sociedades de classe. Recorramos a um autor que não pode ser acusado de não conhecer a *Ontologia* de Lukács. As investigações de Chasin autenticam a tese de que, para Marx, a política está historicamente restrita às sociedades de classe (não sendo assim universalmente pertencente a todo modo de produção e reprodução do ser social). Argumenta Chasin que a teoria marxiana procura uma *determinação onto-negativa da politicidade*:

Tratando-se de uma configuração de natureza ontológica, o propósito essencial dessa teoria [marxiana] é identificar o caráter da política, esclarecer sua origem e configurar sua peculiaridade na constelação dos predicados do *ser social*. Donde, é *onto-negativa*, precisamente, porque exclui o atributo da política da essência do ser social, só o admitindo como extrínseco e contingente ao mesmo, isto é, na condição de historicamente circunstancial, numa expressão mais enfática, enquanto predicado típico do *ser social*, apenas e justamente, na particularidade do longo curso de sua *pré-história*.⁵⁰

A política restringe-se então à *pré-história do ser social*. Chasin ainda acrescenta que, segundo Marx, a política e a propriedade privada são "siamesas, não vivendo uma sem a outra, do mesmo modo que só podem morrer como vivem, juntas".⁵¹

Tomemos à mão o texto marxiano. Um grande documento da caracterização da política feita por Marx é o *Manifesto do partido comunista*. Nele, podemos encontrar uma teoria crítica do político. É possível de ler nas páginas do *Manifesto* que a política é uma objetivação do ser social especificamente dividido em classes:

As diferenças de classes uma vez desaparecidas no curso do desenvolvimento, toda a produção estando concentrada nas mãos dos indivíduos associados, o poder público perde então seu caráter político. O poder político propriamente dito é o poder organizado de uma classe para a opressão de uma outra.⁵²

Marx e Engels evidenciam: a política é determinada pela existência das classes e não subsiste

O elo mais fraco da teoria lukacsiana sobre a ideologia já foi indicado por muitos comentadores como sendo a política.



Marx, Engels e filhas de Marx

sem elas. Torna-se explícito assim o que Chasin nomeou acima de *exclusão da política dos predicados essenciais do ser social*. Vale ressaltar que nem toda a caracterização da categoria presente no *Manifesto* seja correta. O texto está marcado por uma noção simplificadora das lutas políticas na sociedade burguesa:

o caráter peculiar de nossa época, da época burguesa, é de ter simplificado os antagonismos de classe. A sociedade inteira cinde-se cada vez mais em dois vastos campos inimigos, em duas grandes classes que se confrontam diretamente: a burguesia e o proletariado.⁵³

Por certo, embora a colisão antagônica entre trabalhadores e capitalistas persista em seu protagonismo, a luta política ganhou em complexidade ao longo da história – fato negligenciado pelo *Manifesto*. Porém, quanto à delimitação histórica da política à pré-história do homem, o texto de 1848 acerta em seu alvo.

Para Lessa, a crença de Lukács na efetiva consolidação do socialismo na União Soviética determinou as suas análises acerca da política. A proposta da extinção da esfera da política (e do Estado) “entraria em conflito com sua concepção segundo a qual a União Soviética seria um socialismo deformado, no qual as tarefas econômicas de transição estariam efetivadas, faltando apenas a transição po-

lítica”.⁵⁴ Certamente, Lukács manteve-se convicto até o último momento de que a União Soviética vivenciava um período de efetiva transição socialista. Entretanto, não diríamos como Lessa que este equívoco tenha condicionado a teorização da *Ontologia* sobre a política. Se assim o fosse, por consequência, Lukács teria que dizer o mesmo sobre o direito. Havia tanto a esfera do direito quanto da política nos países do socialismo real. Apesar disso, Lukács não hesitou em determinar a esfera do direito como pertencente apenas às sociedades divididas em classes. A crença na União Soviética não ofuscou as teses lukacsianas a propósito do direito. Na *Crítica ao programa de Gotha*, Marx diz com toda clareza que o direito persistirá nos estágios de transição; mas também o afirma a respeito da política (que assumiria uma feição qualitativamente nova com a ditadura do proletariado). Se Lukács, seguindo a linha marxiana, tivesse considerado a política como objetivação do ser social cindido em classes, o pensador húngaro não seria incoerente com a convicção de que as relações socialistas vigorariam no Leste europeu, haja vista que lá estaria sendo praticada uma “política” que produziria a futura extinção de si mesma.

Ademais, Carlos Nelson Coutinho chama a atenção para um outro ponto fraco da teoria política da *Ontologia*:

Lukács acentua excessivamente o caráter *individual* do sujeito político, tomando sempre como referência e modelo a personalidade de Lênin (de modo bastante análogo, aliás, àquele com que Hegel tratou Napoleão).⁵⁵

Como se sabe, Hegel considerava Napoleão enquanto um *indivíduo histórico-mundial*, isto é, quem permite a passagem de um estágio para outro do desenvolvimento do espírito, cuja ação produz o acesso do espírito a uma nova etapa de evolução. Segundo Coutinho, o estatuto de político modelar que Lênin adquire nas teorias de Lukács dá margem a essa paridade: Napoleão está para Hegel assim como Lênin está para Lukács. O

Segundo Marx,
a política e a propriedade
privada são “siamesas,
não vivendo uma sem a
outra, do mesmo modo que
só podem morrer como
vivem, juntas.

revolucionário russo seria um indivíduo histórico-mundial: aquele que permite a passagem de um estágio a outro do desenvolvimento histórico. Em nossa opinião, a tese de Coutinho explicaria porque em sua luta a favor do renascimento do marxismo diante dos escombros da era stalinista, Lukács argumentava que “uma das questões mais importantes é o retorno a um tipo de revolucionário que Lênin representa”.⁵⁶ A personalidade de Lênin aparece assim como a solução em face das deformações da burocracia stalinista.



Carlos Nelson Coutinho

Apesar de suas limitações, isso não significa que Lukács não tenha obtido grandes avanços para a dialética materialista no estudo da práxis política. Por exemplo, Lukács acerta no instante em que afirma que *a eficácia imediata de uma ação não determina o seu caráter especificamente político*. Sob este aspecto, vale como critério a *duração*:

Quando recorremos à duração não pretendemos obviamente aludir a um intervalo do tempo abstrato, determinável em termos quantitativos, mas à questão se, prescindindo da consciência que se tenha deles, os novos movimentos causais postos em movimento com a posição teleológica incidem sobre as tendências econômicas determinantes que entraram em crise.⁵⁷

Em outras palavras, a política é tanto mais eficaz quando, por meio do fenomênico, atinge a essência das lutas históricas em jogo; quando modifica “o mundo fenomênico onde se desdobra o

conflito, movimentando as alternativas postas pela essencialidade social e visando, ao mesmo tempo, a transformação da própria essência”.⁵⁸

Quanto à durabilidade da ação política, há certamente um grau de incerteza: as posições teleológicas secundárias atuam sobre as posições de outros homens (e não sobre as causalidades naturais, como ocorre com as posições primárias). Os desdobramentos adquirem então um coeficiente de incerteza, dada a diversidade de recepções possíveis, que não pode ser determinado *a priori*. De qualquer modo, lem-

bra Lukács, “esta diversidade entretanto não tolhe a validade da base ontológica comum ora relatada: a necessidade [da política] de incidir sobre o ser”.⁵⁹ Por isso Lukács concede uma importância vital ao *fator subjetivo*. Ainda que, como vimos com Coutinho, o filósofo húngaro eleve a personalidade de Lênin a um estatuto mitológico, isso não modifica a exatidão de sua caracterização teórica neste específico momento: *está a cargo da subjetividade a descoberta das tendências reais, a escolha eficaz entre as alternativas postas para que este grau de incerteza seja rebaixado*. As grandes épocas revolucionárias apresentam-se aos olhos de Lukács como o exemplo de que “o ser social não se transforma simplesmente, mas vem a ser transformado”.⁶⁰ Quer dizer que apenas o desenvolvimento das forças produtivas não produz fatalmente as transformações. O desenvolvimento econômico pode criar situações objetivamente revolucionárias, mas não produz ao mesmo tempo e obrigatoriamente o fator subjetivo que nos fatos e na prática é determinante.⁶¹

Além dessas formas de ideologia que estão vinculadas diretamente às lutas classistas, Lukács encontra outras duas formas cuja denominação recebida é *ideologias puras*. São elas a *filosofia* e a *arte*. A posição ocupada por essas formas do complexo ideológico é de todo distinta:

O valor máximo [da arte e da filosofia] consiste exatamente na sua elevação do ser humano do homem, formando nele novos órgãos para compreender de modo mais rico e mais profundo a realidade, e tornando a sua individualidade, através desse enriquecimento, ao mesmo tempo mais individual e mais genérica.⁶²

Quanto à filosofia, Lukács é muito claro ao afirmar que os seus momentos mais elevados estão em Aristóteles, Hegel e Marx.⁶³ Aqui se têm as tentativas de se entender o ser social de modo jamais intentado.

E a arte, em seu turno, concede ao homem a *autoconsciência*. É o instante em que o homem é posto em contato com o destino de sua própria espécie, tipificado nas grandes obras estéticas, de Homero a Thomas Mann. Nesse sentido, a arte significa uma conquista da objetividade social de uma maneira muito peculiar; é uma aquisição a

Quer dizer que apenas o desenvolvimento das forças produtivas não produz fatalmente as transformações.

respeito das vivências concretas desse coletivo que forma a humanidade:

A conquista da realidade objetiva, várias vezes exposta como fundamento imprescindível de toda arte, a infinidade intensiva do conteúdo, a crítica da vida, a universalidade do estético, que se revela no pluralismo das artes e das obras, todos esses momentos são caminhos até uma tal autoconsciência da humanidade. O mundo, mudo em si para os homens, e a própria mudez do homem ante o mundo e ante si mesmo se dissolvem com essa autoconsciência em uma nova capacidade de expressão. Esta autoconsciência abarca todas as alegrias e todos os sofrimentos que o homem pode experimentar e viver ante o mundo, e atua nas obras aquela voz que eleva essa mudez específica à linguagem autoconsciente e a articula com ele.⁶⁴

Em suma, a arte e a filosofia abarcam questões que se aproximam da generalidade e se afastam da mera singularidade. Certamente, elas dão conta do singular, mas não o fazem tomando-o em sua imediatez cotidiana; ambas elevam o singular à esfera da particularidade concreta, ao expressar cada uma à sua maneira os problemas concernentes a uma totalidade intensiva do devir histórico do homem.

À GUIA DE CONCLUSÃO: AS CIÊNCIAS SOCIAIS E O MARXISMO

Sob o pretexto de concluirmos, cabe estruturar o modo pelo qual o pensamento social abarca as questões que envolvem a ideologia.

Em seu tempo, as ciências burguesas operam geralmente com a separação rígida entre ciência e ideologia. Trata-se de um procedimento de evidente ranço positivista. As ciências sociais nascem marcadas a ferro e fogo por esta rigidez metafísica: à ciência cabe o que *é*, ao passo que o *dever ser* está a cargo da ideologia (da "arte", segundo Durkheim, ou das "receitas normativas", segundo Weber). Daí a fantasia do apartamento das pré-noções e da neutralidade axiológica. No conhecido ensaio sobre *A "objetividade" do conhecimento na ciência social e na ciência política*, Weber estabelece que "jamais pode ser tarefa de uma ciência empírica proporcionar normas e ideais obrigatórios, dos quais se possa derivar 'receitas' para a prática".⁶⁵ Embora não possa ser considerado um positivista clássico, Weber não age de modo diverso de Durkheim; para o sociólogo francês, o método científico difere-se da arte

por "aplicar-se a um certo objeto em vista de conhecê-lo sem nenhuma preocupação utilitária". A sociologia liberta-se assim da obrigação de ingenuidade na luta de classes, encasulando-se na pureza do formalismo vazio.

A economia política vulgar também se viu conduzida a utilizar tal artifício, caindo às vezes no positivismo grosseiro. Com o surgimento do novo sujeito revolucionário, soa o "dobre de finados" da ciência burguesa: "os pesquisadores desinteressados foram substituídos por espadachins mercenários, a investigação científica imparcial cedeu seu lugar à consciência deformada e às intenções perversas da apologética".⁶⁶ A perigosa teoria do valor-trabalho, tão cara aos economistas clássicos, é terminantemente excluída. Lembrem-se de que uma das figuras canônicas da escola marginalista, Stanley Jevons, afirma que

a conclusão a que estou chegando, cada vez mais claramente, é a de que a única esperança de atingir um verdadeiro sistema de Economia é deixar de lado, de uma vez por todas, as suposições confusas e absurdas da Escola ricardiana.⁶⁷

Walras caminha na mesma direção: em sua obra, ele endereça críticas aos fisiocratas e, especialmente, à economia política inglesa no tocante à teoria do valor. A propósito do valor-trabalho de Smith, Walras declara, substituindo-a por um superficial utilitarismo: "a teoria que põe a origem do valor no trabalho é menos uma teoria muito estreita que uma teoria completamente vazia, menos uma afirmação inexata que uma afirmação gratuita".⁶⁸ Como diriam Marx e Engels, os marginalistas "esbofeteiam-se com a realidade"; mas o fazem em nome da ciência, entendida não como a veraz apreensão do movimento histórico, senão enquanto a castidade positivista da neutralidade axiológica:

A arte "aconselha, prescreve, dirige" porque tem como objeto os fatos que têm sua origem no exercício da vontade humana e, sendo a vontade humana, pelo menos até certo ponto, uma força clarividente e livre, cabe aconselhá-la, prescrever-lhe tal ou qual conduta, dirigi-la. A ciência "observa, expõe, explica" porque tem como objeto fatos que têm sua origem no jogo das forças da Natureza e, sendo as forças da Natureza cegas e fatais, não há outra coisa a fazer com elas além de observá-las e explicar seus efeitos.⁶⁹

Como dissemos, as ciências decadentes (sociologia ou economia vulgar) buscam a pureza da cientificidade positivista. É a expressão da “rígida contraposição metafísica entre ideologia (subjetiva) e pura objetividade enquanto princípio exclusivo da ciência”.⁷⁰ A ideologia aparece aqui na forma de desvios subjetivos.

Todavia, ao contrário do que pretende a “apologética vulgar”, o caráter ideológico é marcadamente atuante nas ciências sociais. Tudo porque

a base ontológica de cada ciência da sociedade é constituída de posições teleológicas que almejam provocar reações na consciência dos homens, em suas posições teleológicas futuras. Isso já denota a presença, seja na gênese, seja no agir de um elemento ideológico ineliminável.⁷¹

O fato de situarem-se no âmbito das posições teleológicas secundárias faz com que a ideologia esteja inextricavelmente no seio das ciências sociais.

Isso não quer dizer que as ciências sociais não sejam capazes de atingir a resultados verdadeiramente eficazes. Na *Ontologia*, Lukács não descarta as possibilidades contidas nas pesquisas das ciências particulares,

como aparenta rejeitar em *A destruição da razão* – que se recorde a admiração do último Lukács pelos trabalhos de um sociólogo como Wright Mills. Naquele texto, o filósofo húngaro escreve que

a divisão social do trabalho faz nascer, em termos sempre mais diferenciados, ciências diversas para poder dominar o específico do ser social, do mesmo modo que é possível dominar o intercâmbio orgânico com a natureza por meio das ciências naturais.⁷²

Entretanto, permanece o caráter ontológico universal das ciências da sociedade: seria mera ilusão pensar que os resultados objetivamente científicos dessas teorias excluem os seus momentos ideológicos.⁷³

A situação do marxismo em face desses problemas é peculiar. Sobre ela, eis o que a *Ontologia* diz: “o marxismo [...] nunca escondeu a sua gênese e a

sua função ideológica: nos seus clássicos pode-se ler freqüentemente que ela é, com efeito, a ideologia do proletário”.⁷⁴ Há em Marx um vínculo indissolúvel ao movimento operário; a dialética materialista reivindica desde sua gênese o estatuto de ideologia proletária. Por outro lado, isso não exclui em hipótese alguma a autêntica cientificidade de suas teses. Lukács faz constar que “o marxismo pretende sempre, em todos os seus discursos teóricos, históricos e de crítica social, ser científico”.⁷⁵ A contraposição positivista entre ideologia e ciência inexistente em Marx. Mesmo em uma obra que outrora foi identificada com a “fase científica” de Marx, em contraste com sua “fase ideológica” inicial, podemos ler que a voz a partir da qual se ouve a crítica ao capital “só pode ser a da classe cuja missão histórica é derrubar o modo de produção capitalista e abolir, finalmente, todas as classes: o proletário”.⁷⁶

Desde 1923, Lukács reconhecia o caráter particular do marxismo. De fato, segundo Lukács, a cientificidade de Marx depende mesmo de seu vínculo ao proletário. Somente a partir do ponto de vista das classes operárias pode-se ter a perspectiva da totalidade – categoria que determina a apreensão da realidade concreta em suas contradições fundamentais.

Com a perspectiva da classe do proletariado, encontra-se um ponto de vista a partir do qual a totalidade da sociedade torna-se visível. Com o advento do materialismo histórico surge, ao mesmo tempo, a doutrina “das condições da libertação do proletariado” e a doutrina da realidade total do desenvolvimento histórico.⁷⁷

Daí provém a superioridade do marxismo frente às ciências burguesas. Lukács qualifica a dialética materialista como “ciência de tipo superior” precisamente porque cabe a ela a apreensão da totalidade contraditória das relações capitalistas, o que não é mais possível à ideologia burguesa. Vale frisar que, conforme Netto, esta avaliação lukacsiana não é fruto de uma simples opção subjetiva:

a verificação da superioridade do marxismo não é nenhuma premissa, mas deriva de um meticoloso estudo no decorrer do qual Lukács comprova a incapacidade da reflexão burguesa para elucidar os problemas decisivos da sociedade capitalista.⁷⁸

Há em Marx um vínculo indissolúvel ao movimento operário; a dialética materialista reivindica desde sua gênese o estatuto de ideologia proletária.

Com o marxismo, Lukács encontra o método justo de explicação das relações sociais, após ter passado pelo neokantismo e hegelianismo em sua trajetória teórica; a prioridade do ser sobre a consciência do ser, cuja unidade perfaz uma totalidade entre diversos que se contradizem em seu movimento processual, aparecia para Lukács como a própria expressão ideal da dialética imanente ao ser, e não como apenas outro “tipo ideal”, outra construção lógica com que nos brinda a filosofia de tempos em tempos.

NOTAS

- 1 Karl Marx, *O capital. Livro I* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002), p. 578.
- 2 Georg Lukács, “As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem”, em *Temas de Ciências Humanas*, nº 4, São Paulo, Livraria Editora de Ciências Humanas, 1978, p. 9.
- 3 Ester Vaisman, “A ideologia e sua determinação ontológica”, em *Ensaio*, nº especial, São Paulo: Ensaio, 1989, pp. 413-414.
- 4 Georg Lukács, “As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem”, cit., p. 9.
- 5 Georg Lukács, —. *Per l'ontologia dell'essere sociale*, vol. II (Roma: Riuniti, 1981), p. 446.
- 6 Os iniciados em Gramsci podem notar uma clara influência do marxista italiano nessa noção lukacsiana de ideologia.
- 7 Sérgio Lessa, “Lukács: direito e política”, em Sérgio Lessa & Maria Orlanda Pinassi (orgs.), *Lukács e a atualidade do marxismo* (São Paulo: Boitempo Editorial, 2002), p. 108.
- 8 Karl Marx, *Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza* (México: Fondo de Cultura Económica, 1987), p. 69.
- 9 Georg Lukács, *Le jeune Marx — son évolution philosophique de 1840 à 1844* (Paris: Les Éditions de la Passion, 2002), p. 29.
- 10 Karl Marx, *Contribuição para crítica da economia política* (São Paulo: Nova Cultural, 1999), p. 52.
- 11 Karl Marx, *O capital. Livro I*, cit., p. 864.
- 12 Leandro Konder, *A questão de ideologia* (São Paulo: Companhia das Letras, 2002), p. 63.
- 13 Guido Oldrini, “Em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács”, em Sérgio Lessa & Maria Orlanda Pinassi (orgs.), *Lukács e a atualidade do marxismo*, cit., 52.
- 14 José Paulo Netto, “G. Lukács: um exílio na pós-modernidade”, em Sérgio Lessa & Maria Orlanda Pinassi (orgs.), *Lukács e a atualidade do marxismo*, cit., 85.
- 15 Georg Lukács, *El asalto a la razón* (Barcelona/México: Ediciones Grijalbo, 1968), p. 155.
- 16 Agnes Heller, “Lukács' Later Philosophy”, em Agnes Heller (orgs.), *Lukács Reappraised* (New York: Columbia University Press, 1983), p. 180.
- 17 Georg Lukács, *El asalto a la razón*, cit., p. 590.
- 18 Para que não haja dúvidas, o caráter ontológico de *A destruição da razão* salta aos olhos quando Lukács critica a pretensa objetividade de Dilthey: “para um método realmente objetivo (ainda que seja o do idealismo objetivo), é evidente que as categorias, pelo menos em seu ser em si, estão contidas na realidade objetiva, limitando-se o sujeito cognoscente a ‘decifrar-las’” (Georg Lukács, *El asalto a la razón*, cit., p. 347).
- 19 Para Lukács, a falsa consciência é um momento da ideologia, mas não é o único; a determinação ontológica da ideologia é muito mais ampla do que a falsa consciência.
- 20 Georg Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, vol. II, cit., pp. 448-449.
- 21 Louis Althusser, *Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado* (Lisboa: Editorial Presença, 1974), p. 77.
- 22 Georg Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, vol. II, cit., pp. 541-542.
- 23 *Ibid.*, p. 460.
- 24 *Ibid.*, p. 461.
- 25 Karl Marx, *O Capital. Livro III*, vol. 6 (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980), p. 894.
- 26 Georg Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, vol. II, cit., p. 459.
- 27 *Ibid.*, p. 456.
- 28 *Ibid.*, p. 464.
- 29 Karl Marx & Friedrich Engels, *La ideologia alemana* (Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos/Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1972), p. 32.
- 30 Georg Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, vol. II, cit., 477.
- 31 *Ibidem.*
- 32 Sérgio Lessa, “Lukács: direito e política”, cit., p. 115.
- 33 *Ibid.*, p. 113.
- 34 Friedrich Engels, *A origem da família, do Estado e da propriedade privada* (Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000), p. 106.
- 35 *Ibid.*, p. 190.
- 36 Eugeny Pasukanis, *A teoria geral do direito e o marxismo* (Rio de Janeiro: Renovar, 1989), p. 9.
- 37 *Ibid.*, p. 55.
- 38 *Ibid.*, p. 10.
- 39 “O escravo é totalmente subordinado ao seu senhor e é precisamente por esta razão que esta relação de exploração não necessita de nenhuma elaboração jurídica particular. O trabalhador assalariado, ao contrário, surge no mercado como livre vendedor de força de trabalho e é por isso que a relação de exploração capitalista se mediatiza sob a forma jurídica de contrato” (*Ibid.*, p. 82).
- 40 Georg Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, vol. II, cit., 480.
- 41 Ester Vaisman, “A ideologia e sua determinação ontológica”, cit., p. 424.
- 42 Max Weber, *Economia e sociedade, vol. II* (Brasília: Editora da UNB, 1999), p. 12.
- 43 Georg Lukács, *Ontologia del ser social: el trabajo* (Buenos Aires: Herramienta, 2004), p. 197.
- 44 Carlos Nelson Coutinho, “Lukács, a ontologia e a política”, em Ricardo Antunes & Walkiria Leão Rego, *Lukács: um Galileu no século XX* (São Paulo: Boitempo, 1996), p. 23.
- 45 Georg Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale, vol. II*, cit., p. 482.
- 46 Georg Lukács, *German Realists in the Nineteenth Century* (Londres: MIT Press, 1993), p. 170.
- 47 Georg Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale, vol. II*, cit., p. 483.

- ⁴⁸ *Ibid.*, p. 482.
- ⁴⁹ Sergio Lessa, *O mundo dos homens – trabalho e ser social* (São Paulo: Boitempo Editorial, 2002), p. 119.
- ⁵⁰ José Chasin, "Marx – estatuto ontológico e resolução metodológica", em Francisco José Soares Teixeira, *Pensando com Marx* (São Paulo: Ensaio, 1995), p. 368.
- ⁵¹ *Ibid.*, p. 369.
- ⁵² Karl Marx & Friedrich Engels, *Manifeste du parti communiste* (Paris: Librio, 1998), 53.
- ⁵³ *Ibid.*, p. 27.
- ⁵⁴ Sergio Lessa, *O mundo dos homens – trabalho e ser social*, cit., p. 121.
- ⁵⁵ Carlos Nelson Coutinho, "Lukács, a ontologia e a política", cit., p. 24.
- ⁵⁶ Georg Lukács, *Revolución socialista y antiparlamentarismo* (Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente, 1973), p. 149.
- ⁵⁷ Georg Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale, vol.II*, cit., p. 488.
- ⁵⁸ Ester Vaisman, "A ideologia e sua determinação ontológica", cit., p. 426.
- ⁵⁹ Georg Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale, vol.II*, cit., p. 490.
- ⁶⁰ *Ibid.*, p. 504.
- ⁶¹ *Ibidem.*
- ⁶² *Ibid.*, p. 539.
- ⁶³ Georg Lukács, "Lukács fala sobre sua vida e sua obra", em *Temas de Ciências Humanas*, nº 9, São Paulo, Livraria Editora Ciências Humanas, 1980, p. 100.
- ⁶⁴ Georg Lukács (Lukács, 1966), 2: 542, 543).
- ⁶⁵ Max Weber, *Metodologia das ciências sociais* (São Paulo/Campinas: Cortez/Unicamp, 1999), p. 109.
- ⁶⁶ Karl Marx, *O capital. Livro I*, cit., p. 24.
- ⁶⁷ Stanley Jevons, *Princípios de economia política* (São Paulo: Nova cultural, 1983), p. 18.
- ⁶⁸ Leon Walras, *Compêndio dos elementos de economia política pura* (São Paulo: Abril cultural, 1983), p. 100.
- ⁶⁹ *Ibid.*, p. 16.
- ⁷⁰ Georg Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale, vol. II*, cit., p. 543.
- ⁷¹ *Ibid.*, pp. 542-543.
- ⁷² *Ibid.*, 543.
- ⁷³ *Ibid.*, p. 544.
- ⁷⁴ *Ibid.*, p. 549.
- ⁷⁵ *Ibidem.*
- ⁷⁶ Karl Marx, *O capital. Livro I*, cit., p. 25.
- ⁷⁷ Georg Lukács, *História e consciência de classe* (São Paulo: Martins Fontes, 2003), pp. 96-97.
- ⁷⁸ José Paulo Netto, *Lukács e a crítica da filosofia burguesa* (Lisboa: Seara Nova, 1978), p. 65.