

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**BRUNO GONÇALVES DA PAIXÃO**

**A POLÍTICA NA ONTOLOGIA DE LUKÁCS: UM DEBATE  
CONTEMPORÂNEO**

TOLEDO  
2021



BRUNO GONÇALVES DA PAIXÃO

A POLÍTICA NA ONTOLOGIA DE LUKÁCS: UM DEBATE  
CONTEMPORÂNEO

Trabalho de tese apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE, para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Jadir Antunes  
Coorientador: Prof. Dr. Sergio Afranio Lessa Filho

TOLEDO  
2021

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Gongalves da Paixao, Bruno  
A politica na ontologia de Lukàcs: um debate contemporaneo  
/ Bruno Gongalves da Paixao; orientador Jadir Antunes;  
coorientador Sergio Afranio Lessa Filho. -- Toledo, 2021.  
169 p.

Tese (Doutorado Campus de Toledo) -- Universidade  
Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Ciências Humanas e  
Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2021.

1. Política. 2. Ideologia. 3. Ontologia. 4. Luta de  
classes. I. Antunes, Jadir, orient. II. Afranio Lessa  
Filho, Sergio, coorient. III. Título.

**BRUNO GONÇALVES DA PAIXÃO**

**A POLÍTICA NA ONTOLOGIA DE LUKÁCS: UM DEBATE  
CONTEMPORÂNEO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia em cumprimento parcial aos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia, área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea, linha de pesquisa Ética e Filosofia Política, APROVADO(A) pela seguinte banca examinadora:



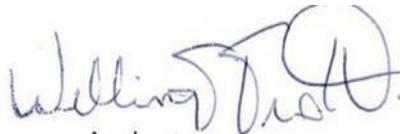
Sérgio Afrânio Lessa Filho  
Universidade Federal de Alagoas  
(UFAL)



Sergio Daniel Gianna  
UNLU – Universidad Nacional de Luján

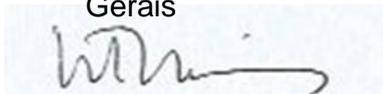


Pedro Leão da Costa Neto  
Universidade Tuiuti do  
Paraná (UTP)



Wellington Trotta

CEFET-MG - Centro Federal de Formação Tecnológica de Minas  
Gerais



Marta Rios Alves Nunes da Costa  
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul  
(UFMS)

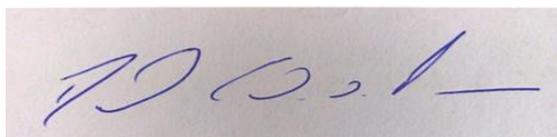
Toledo, 16 de dezembro de 2021



## DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, Bruno Gonçalves da Paixão, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto final de tese é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 05 de novembro de 2021.

A rectangular box containing a handwritten signature in blue ink. The signature appears to be 'B. Gonçalves da Paixão'.

---

Assinatura



*Trabalho dedicado à minha avó, Alzira.*



## AGRADECIMENTOS

Agradeço, inicialmente e de maneira especial, à minha família: Alzira (avó), Vera (mãe) e Hulianna (irmã). Foram quem, em larga medida, me possibilitaram desenvolver essa tese longe da Bahia.

No sentido acima, foi importante a companhia, dedicação e paciência, desde o projeto de mestrado, até o final da tese, de Hiolly. Serei sempre grato.

Aos amigos de vida, Elton e Marcelo, que sem o saberem, foram fontes inesgotáveis das reconfortantes crônicas juremenses.

Aos amigos de vida, militância e estudos, que nesses últimos anos foram meu contato com o debate em torno das lutas sociais: Medeiros, Toni, Rafa, Lari, Victor, Fátima e Daniel. Entre esses, um agradecimento especial a Glauber, que além de ser meu tradutor, foi meu interlocutor sobre os temas mais diversos ao longo desse tempo fora de Conquista.

À Beatriz, que revisou, em caráter de urgência, a introdução e a conclusão.

Ao antigo Labuta: Alexandre, Day, Uelber, Pedro, Glauber, Fábio e Victor. Foi uma experiência importante de formação.

Aos camaradas de Toledo: Luiz, Luana, Alfonso, Simone, Zéfa, Junior, Mari, Leandro, Gerson, Rodrigo, Cristiano e Leosir.

No campo acadêmico, agradeço muito ao meu orientador, o Prof. Dr. Jadir Antunes, que abriu as portas na Filosofia para essa minha etapa de formação (do mestrado ao doutorado). Além das contribuições teóricas, foi muito generoso com a liberdade que tive na pesquisa e no uso do meu referencial lukacsiano.

Agradeço a contribuição decisiva do meu coorientador, o Prof. Dr. Sergio Lessa, que incansavelmente, com toda a paciência e disponibilidade do mundo, fez leituras criteriosas e sugestões determinantes do início ao fim da tese. Lessa, além de coorientador desta tese, junto ao Prof. Tonet, é a minha maior referência em Lukács. Aqui deixo meu agradecimento duplo.

Aos membros da banca deixo outro agradecimento especial: pela paciência, leitura criteriosa e observações decisivas que contribuíram, sobremaneira, na evolução do trabalho. O meu muito obrigado à Profa. Dra. Marta Nunes da Costa, ao Prof. Dr. Pedro Leão da Costa Neto, Prof. Dr. Ricardo Pereira de Melo, ao Prof. Dr. Sergio Daniel Gianna e ao Prof. Dr. Wellington Trotta.

Agradeço aos professores do PPGFil, da UNIOESTE-Toledo, em especial aos Profs. Drs. Ames, Claudinei F. Silva, Ester Heuser, Rosalvo Schütz e T. Ciotta.

Agradeço à Anna Fagotti de Lima, secretária do PPGFil que resolveu paciente e agilmente meus problemas burocráticos.

A todos, os meus agradecimentos.

“O presente trabalho foi realizado com apoio [de 06 meses] da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001” (Cf. Portaria CAPES/206-2018).



Afasto para o lado os meus próprios pesares e raivas diante deste quadro desolado de uma degradação, do gozo infinito que é para os homens esmagarem outros homens, afogá-los deliberadamente, aviltá-los, fazer deles objecto de troça, de irrisão, de chacota – matando sem matar, sob a asa da lei ou perante a indiferença.

Saramago (1996, p. 34).



## RESUMO

PAIXÃO, Bruno Gonçalves da. *A política na ontologia de Lukács: um debate contemporâneo*. 2021. 169 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2021.

A presente tese tem como proposta analisar a categoria da política na última fase de produção do filósofo húngaro György Lukács, ou seja, no período em que esse se volta a uma produção de caráter ontológico-materialista. Nesse sentido, será pesquisado, especialmente, a *Ontologia do Ser Social* e nela, o complexo da ideologia. Desse modo, o interesse estará centrado em investigar a função social da política na estrutura geral do ser social, assim como sua vinculação à ideologia ampla ou estrita, e, concomitante a isso, se a política, na estrutura do novo complexo do ser (social), seria uma mediação ineliminável do ser social ou não. Isso porque, se a política for uma mediação universal e eterna do ser social, indicaria que a dimensão política foi e é necessária à todas as formas de organização econômica e social. No outro polo, caso a política, para Lukács, tenha sua gênese a partir da Revolução Neolítica, tal categoria poderia cumprir outro papel na estrutura do ser social, pois seu surgimento estaria vinculado à nascente sociedade de classes, que por sua vez é possibilitada por uma nova relação social: o da apropriação do trabalho alheio (propriedade privada). Nesse último caso, a política seria uma expressão da sociedade de classes, com especial característica de ser uma esfera voltada à dominação de uma classe sobre outra. Isto é, à política caberia a função social de garantir a exploração do homem pelo homem. E exatamente por isso, como o resultado da pesquisa sugere, o complexo da política teria uma característica negativa, ou seja, supérflua a uma sociedade sem classes.

**Palavras-chave:** Política. Ideologia. Luta de classes. Ser social. Ontologia.



## ABSTRACT

PAIXÃO, Bruno Gonçalves da. *Politics in the Lukács' ontology: a contemporary debate*. 2021. 169 p. Thesis (PhD in Philosophy) - State University of Western Paraná, Toledo, 2021.

This thesis aims to analyze the category of politics in the last stage of production of the Hungarian philosopher György Lukács, that is, in the period in which his production turns to an ontological-materialistic quality. In this regard, it will be searched, especially, the *Ontology of Social Being*, and the ideology complex in it. Thus, the interest will be focused on investigating the social function of politics in the general structure of social being, as well as its entailment in broad or strict ideology, and, at the same time, whether politics, in the structure of the new complex of being (social), would be an ineliminable mediation of social being or not. That's because, if politics is a universal and eternal mediation of social being, it would indicate that the political dimension was and is necessary to all forms of economic and social organization. In the other extreme, in case of politics, for Lukács, have its genesis since the Neolithic Revolution, such a category could play another role in the structure of social being, because its emergence would be linked to the newborn class society, which is enabled by a new social relationship: the appropriation of the labor of others (private property). In the latter case, politics would be an expression of class society, with a special characteristic of being a sphere aimed at the domination of one class over another. That is to say, the social function of ensuring the exploitation of man by man would lie with politics. And precisely because of that, as the result of the research suggests, the politics complex would have a predominantly negative characteristic, that is, superfluous to a classless Society.

**KEY WORDS:** Politics. Ideology. Class struggles. Social being. Ontology.



## Sumário

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>21</b>
<b>1 DEBATE ENTRE LUKACSIANOS: A POLÍTICA PARA ALÉM DA LUTA DE CLASSES</b> .....	<b>29</b>
<b>1.1 Norma Alcântara: a política como ideologia ampla e universal</b> .....	<b>29</b>
1.1.2 Alcântara e o exemplo da política na antropologia de Leacock .....	37
<b>1.2 Antonino Infranca e a identidade entre política e ser social</b> .....	<b>42</b>
<b>1.3 Ranieri Carli: o universal da política como inextrincável à sociabilidade humana</b> .....	<b>60</b>
1.3.1 Política e ideologia.....	65
1.3.2 A política catártica.....	70
<b>2 O LUGAR DA POLÍTICA NA IDEOLOGIA</b> .....	<b>77</b>
<b>2.1 O complexo originário do trabalho enquanto modelo das práxis sociais</b> .....	<b>77</b>
2.1.1 O trabalho e a teleologia.....	80
<b>2.2 O lugar da política na ideologia</b> .....	<b>87</b>
2.2.1 A base comum da ideologia.....	88
2.2.2 A ideologia nas sociedades sem classes.....	100
<b>3 POLÍTICA E DIREITO: AS IDEOLOGIAS ESPECÍFICAS DA SOCIEDADE DE CLASSES</b> .....	<b>111</b>
<b>3.1 O Direito como ideologia estrita</b> .....	<b>116</b>
<b>3.2 A política como ideologia estrita</b> .....	<b>124</b>
3.2.1 A universalidade do complexo da política .....	136
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>149</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>161</b>



## INTRODUÇÃO

Qual a função social da política a partir da ontologia lukacsiana? Cumpriria a política uma função de mediação inextinguível na reprodução do ser social, como uma atividade voltada à resolução dos problemas que beneficiaria a totalidade da comunidade e em todos os períodos históricos? Ou seria a política uma categoria na qual sua gênese estaria vinculada ao surgimento da propriedade privada? Ou seja, seria ela necessária a nascente reprodução da sociedade cindida em classes, cumprindo uma função social de mediação da luta de uma classe contra a outra? No fundo, essas são as questões centrais que levaram alguns estudiosos de Lukács a investigarem a política na *Ontologia do Ser Social*<sup>1</sup>. Sumariando a questão, as investigações possibilitaram, mudando o que tem de ser mudado, uma aproximação a resposta sobre o seguinte problema: a política foi e será uma mediação necessária à sociedade sem classes sociais?

Na tentativa de contribuirmos para este debate, a presente tese tem como objetivo analisar a política a partir da obra *Para a Ontologia do Ser Social*, do filósofo húngaro, György Lukács (1885 - 1971). Em um momento ou outro, entretanto, faremos uso, também, de um texto e anotações que integram a chamada fase de maturidade tardia de Lukács. São eles, respectivamente, *O processo de democratização* e *Notas Para uma Ética*<sup>2</sup>.

Tanto os dois manuscritos quanto as notas foram publicados postumamente. A *Ontologia*, dentre elas, de longe, é a obra mais relevante desse período, para não dizer, dentre todas de Lukács, a mais importante. Concebida

---

<sup>1</sup> Logo abaixo falaremos desses autores.

<sup>2</sup> *O processo de democratização* foi escrito, provavelmente, no final do ano de 1968, mas, por ordem do Partido Comunista Húngaro, sua publicação foi proibida por um período de 10 anos. Ver C.N. Coutinho e J.P. Netto (2008) e A. INFRANCA (2014). Originalmente publicado com o título de *Demokratissierung heut und Morgen* (Democratização hoje e amanhã -1985), foi traduzido por C.N. Coutinho, com base no título da edição Norte Americana, *The process of democratization* (1991), segundo relato do próprio tradutor. (C. N. COUTINHO e NETTO, 2008). Já *Notas Para Uma Ética* são apontamentos e anotações para estudo pessoal concernente ao tema da Ética (LESSA, 2015 p. 53). Publicado pela primeira vez em 1994 pelo Arquivo Lukács (Budapeste), teve como principal responsável György Mezei. No Brasil, as Notas só vieram a público em 2015, em uma edição bilíngue (português-alemão) do Instituto Lukács.

inicialmente para ser uma introdução ao seu projeto inicial de escrever uma ética marxista, acabou por se tornar um livro autônomo, que ocupou os últimos dez anos de vida do filósofo húngaro. Década essa que não foi suficiente para Lukács terminar e revisar toda a volumosa e densa obra<sup>3</sup>.

A *Ontologia*, escrita em alemão, foi publicada de forma integral em húngaro, em 1976<sup>4</sup>. Na Itália ela vem a público em dois volumes, publicados nos anos de 1976 [vol. 1] e 1981 [vol. 2]. Logo depois, em 1984 e 1986, foi publicada no original, em alemão, como volumes 13 e 14 das Obras Completas, pela *Luchterhand Verlag*, através de Frank Benseler<sup>5</sup>. No Brasil, foi traduzida pela primeira vez em 2010, 2012 e 2013, como *Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípio para uma ontologia hoje tornada possível*; *Para uma ontologia do ser social I* e *Para uma ontologia do ser social II*, respectivamente; todas pela editora Boitempo. Em 2018, veio a público a primeira edição bilíngue (português-alemão) da *Ontologia*, seguindo a edição de F. Benseler, como Vol. 13 e 14 das Obras Completas. Essa última foi publicada pela editora Veredas e será a tradução que utilizaremos para esta tese.

Na *Ontologia* procuraremos, primeiro, entender como se edifica e se relacionam determinadas categorias que, fundadas no trabalho, vão ser bases inelimináveis de práxis sociais não mais diretamente ligadas à esfera da produção. Falamos da teleologia secundária e da causalidade social. Após esse percurso nas raízes da formação do ser social, analisaremos a função social da política na estrutura do complexo da ideologia.

A partir da *Ontologia*, duas grandes linhas interpretativas sobre a função social da política surgiram ao longo dos anos. Num caso, a política seria vista como uma categoria universal e ineliminável da vida humana, como dimensão necessária para a vivência em sociedade em todas as formações históricas. No outro polo, ao contrário, a política seria compreendida como uma dimensão do poder social fundada pela propriedade privada, como mediação genuína das

---

<sup>3</sup> Ver, N. Tertulian (1986, 1996) G. Oldrini (2017). J.P. Netto (1983), LUKÁCS (2017).

<sup>4</sup> Ver Netto (2012).

<sup>5</sup> Ver Lessa (2018).

lutas de classes. Isto é, à essa categoria caberia a função negativa<sup>6</sup> de manter uma estrutura fundada na exploração do homem pelo homem, o que a torna um complexo desnecessário à uma sociedade sem classes.

Nesse sentido, sem perder o pressuposto de que não é o conhecimento que transforma a realidade, mas as práxis sociais diante das necessidades e possibilidades decorridas da objetividade social, não menos razoável é considerarmos que a depender da concepção da função social da política que fundamenta determinada práxis, a luta concreta de parte da humanidade para eliminar da sociedade a exploração dos trabalhadores, a pobreza em um mundo de abundância, a violência desenfreada, o absurdo dos preconceitos raciais, sexuais etc. podem ser decisivas para a reprodução ou superação desse processo de degradação humana. Dessa forma, identificar a política como uma relação social originada para garantir a dominação de uma classe economicamente privilegiada é qualitativamente diferente de atribuir a política uma função social voltada, por exemplo, ao bem comum<sup>7</sup>.

A ponderação acima no “podem ser”, é de importância capital. Isso porque, vale repetir, o desvelamento da real função social da política não implica

---

<sup>6</sup> Aqui devemos, desde já, creditar os pressupostos do nosso entendimento inicial sobre o caráter negativo da política, ao filósofo brasileiro, José Chasin. Este que, a partir de sua tese da *ontonegatividade da politicidade*, em Marx, abre um campo de investigação sobre a dimensão política, até então, adormecida. Em Lukács, segue a mesma tradição, o que fora aluno do Chasin, Sergio Lessa (2002) sustentando a tese do fim da política em uma sociedade comunista. Sem as problematizações desse último, sobre a política em Lukács, este texto não existiria.

<sup>7</sup> Lukács (2018a, p. 448) chama atenção, no contexto da discussão da política, sobre a importância entre o fator subjetivo na qualidade das respostas dadas a determinados problemas circunscritos nos espaços gerados pela objetividade social. Assim abre, com a seguinte observação, a discussão sobre a relação entre fator subjetivo e fator objetivo: “Vale, agora, lançar um olhar ao fator subjetivo no dirimir de conflitos sociais. Com isso não pode jamais ser deixado de fora que essa contraposição não significa o reconhecer de fatores entre si completamente independentes. O espaço de manobra real em que aparece o fator subjetivo é sempre circunscrito pelo desenvolvimento socioeconômico. Também aqui vale que o ser humano é um ser que responde, ao qual são colocadas perguntas pelo processo objetivo. A justificação de falar separado sobre um fator subjetivo baseia-se meramente — esse »meramente« é, contudo, todo um complexo altamente operante — em que toda pergunta, apenas através de sua formulação que conduz à resposta, torna-se uma pergunta autêntica e não permanece apenas uma condição dificilmente suportável; que conteúdo, direção, intensidade etc. da resposta podem ganhar, para o resultado do dirimir dos problemas causados pelo desenvolvimento objetivo, um significado decisivo. Qual via seguirá o desenvolvimento na sequência de uma crise é — sem, contudo, poder superar a necessidade essencial do desenvolvimento econômico — depende muito amplamente da resposta que surge no fator subjetivo”. É nesse campo da argumentação de Lukács, que devemos entender como a concepção da função social da política pode jogar um papel qualitativamente outro, sem necessariamente ser sinônimo de êxito, nas respostas aos problemas da sociedade.

no sucesso direto de uma determinada atividade política, pois o conhecimento em si não altera a realidade. Mesmo uma práxis política revolucionária não é sinônimo de êxito, pois a realidade social se move num campo de causalidades sociais que escapam do total controle dos agentes promovedores das ações.

Entretanto, fazermos esse debate na contemporaneidade, se não tem por objetivo resultar numa receita de como superar o modo de produção capitalista, pode promover, ao menos, uma reflexão sobre porque a mudança no comando do Estado e no aperfeiçoamento dos modelos políticos não põe fim à sociedade de classes. E nesse exato sentido não altera a estrutura milenar entre dominantes e dominados. Que a política se alterou profundamente nos milhares de anos até aqui, não deve ter sua importância diminuída, mas isso não muda que, sob seu manto, dos grilhões palpáveis da escravidão e servidão aos grilhões da “liberdade” do operário de fábrica<sup>8</sup>, uma coisa nunca mudou nos doze/dez mil anos da história da propriedade privada: a relação de dominação de uma classe sobre a outra<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Como bem aponta Jadir Antunes (2006, p. 217-218) a partir de Marx, sobre essa “liberdade” do operário de fábrica frente as relações de trabalho compulsório: “A relação de trabalho assalariado aparece aos olhos dos agentes da sociedade capitalista, tanto do vendedor na figura do operário quanto do comprador na figura do capitalista, como um ato de compra e venda entre homens verdadeiramente livres. [...] Na realidade, porém, ao analisarmos sob que condições é possível historicamente o operário vender, ele próprio, a mercadoria força de trabalho, descobrimos que o trabalhador se vê obrigado a entrar nesta relação por uma razão fundamental: como está destituído de todo meio de produção objetivo [...] e, como vendedor, só possui sua força de trabalho para vender, não lhe resta outra alternativa a não ser entrar na relação de trabalho assalariado e viver como assalariado. Para Marx na simples existência do trabalho assalariado e as mistificações que ele cria, ‘...repousam todas as representações jurídicas (*Rechtsvorstellungen*) tanto do trabalhador como do capitalista, todas as mistificações (*Mystifikationen*) do modo de produção capitalista, todas as suas ilusões de liberdade (*Freiheitsillusionen*), todas as pequenas mentiras da Economia vulgar”.

<sup>9</sup> Essa percepção geral da história da humanidade foi muito bem captada por João Ubaldo Ribeiro em seu romance mais aclamado, *Viva o Povo Brasileiro*, e realocada no microcosmo da história do Brasil. Em passagens como: “a chibata continua, a pobreza aumenta, nada mudou. A abolição não aboliu a escravidão, criou novos escravos. A república não aboliu a opressão, criou novos opressores” (1984, p. 608), João Ubaldo capta, com lucidez, essa relação de permanência na mudança que perfaz o que estamos defendendo como função social da política. E, para voltarmos ao campo da filosofia marxista, o próprio Lukács reconhece essa relação que se inicia depois do surgimento do excedente e de sua apropriação privada e afirma que com isso surge a “estratificação de classes da sociedade, e esta domina, desde que surgida ao menos até agora, o desenvolvimento social da humanidade” (LUKÁCS, 2018a, p. 216). Na sequência exata dessa frase, o filósofo húngaro usa uma famosa passagem de Marx para referenciar sua afirmação: “Marx e Engels, em »O manifesto comunista«, deram a primeira formulação, que permanece renomada, destes estados de fato» Homem livre e escravo, patrício e plebeu, senhor feudal e servo, mestre de corporação e companheiro, em resumo, opressores e oprimidos, em constante oposição, têm vivido numa guerra ininterrupta, ora franca, ora disfarçada [...]” (MARX *apud* LUKÁCS, 2018a, p. 216). Ver Marx, 2005, p. 40.

Nesse sentido, se o comunismo, como um modo de produção que almeja a superação qualitativa do capitalismo (atual sistema de classes), não eliminará da vida humana novas contradições e novos conflitos no desenvolvimento da humanidade (não é o fim da história), ao menos, deverá se erguer sem as contradições que envolveram, até aqui, a dominação do homem pelo homem: sem a propriedade privada, sem as classes sociais, sem Estado e sem política.

É partindo dessas implicações envolvendo o objeto da política que procuramos abrir espaço para tratar do tema sob a ótica do filósofo contemporâneo, o marxista húngaro, György Lukács. Desse modo, passemos à proposta do corpo da tese.

Entre os lukacsianos que trataram da questão<sup>10</sup>, predomina a concepção de que a política, ao cumprir uma função social de mediar as decisões que envolvem a totalidade social, seria uma categoria universal e ineliminável da vida humana, válida para todos os patamares históricos<sup>11</sup>. Hipótese que implica em uma política para além da mediação estrita à luta de classes. Mas será que, para o Lukács das últimas duas décadas de vida, à política caberia essa função social, ineliminável das relações sociais?

---

<sup>10</sup> Exceção feita a Sérgio Lessa (2002) e, até onde sabemos, a Gilmaísa Costa (2006). Essa última, mesmo que de forma residual, aponta, em artigo sobre a ideologia, para uma vinculação da política exclusiva à sociedade de classes. Já o artigo de Lessa, trata em sua totalidade sobre o tema. Mesmo fazendo uma crítica ao lugar atribuído à política na esfera ideológica, e também ao sentido universal dado à política por Lukács, Lessa, partindo da problematização sobre esse caráter universal, aponta para, ao fim e ao cabo, uma função social da política ligada a dominação do homem pelo homem.

<sup>11</sup> Aqui nos referimos aos autores que, na pesquisa, até o momento conhecemos e que trataram do problema em torno da política na *Ontologia* de Lukács. Em uma medida ou outra, abordaram esse tema, além dos que apresentarei no primeiro capítulo: Claudinei de Rezende (2015), Rafael Rossi (2017) e, muito recentemente, Vitor Sartori (2020). Outro caso, é o do artigo da Ester Vaisman em conjunto com Ronaldo Fortes (2014), que trataram da política na *Ontologia*, mas não tocaram no problema da política como pertencente a todos os períodos históricos ou vinculada, unicamente, à sociedade de classes. É um texto descritivo sobre a política na *Ontologia*. Tivemos acesso ainda, a um artigo do italiano Antonio Jannazzo (1878), que, apesar do título indicar tratar da política na *Ontologia*, o faz apenas mostrando como as reflexões ontológicas de Lukács refletiam em suas posições políticas, sem entrar no nosso objeto em questão. Na mesma linha do último autor, segue um artigo de F. Fejtő (1985), com a diferença de ampliar o quadro histórico do pensamento político de Lukács. Por último e longe de ser o menos importante, tem o artigo do C. N. Coutinho (1996), que trata da política na *Ontologia*, mas sem adentrar diretamente no problema central de nossa tese. No entanto, sua crítica à relação entre política e ideologia será alvo de questionamentos de Norma Alcântara, enquanto sua referência a uma política catártica (possível fusão da teoria de Gramsci com Lukács), será desenvolvida, à sua maneira, por Ranieri Carli. Veremos isso no primeiro capítulo.

No primeiro capítulo, buscaremos fornecer um panorama geral em torno das principais teses concernentes à política a partir dos comentadores das obras de maturidade de Lukács, em especial da *Ontologia do Ser Social*. Nesse sentido, debateremos as interpretações de Norma Alcântara (2014), Antonino Infranca (2017) e Ranieri Carli (2013)<sup>12</sup>. A tese comum desenvolvida por esses comentadores é que, para Lukács, a política seria de caráter universal e existiria desde as primeiras comunidades humanas, ou seja, antes do surgimento da sociedade de classes e que continuaria a ser uma mediação da reprodução social em uma sociedade comunista.

No segundo capítulo, daremos ênfase à análise do complexo da ideologia. Isso porque, em se tratando da *Ontologia*, é a parte da obra que Lukács dedicará o maior número de linhas à política. O percurso será este: discutiremos, na seção 2.1, o complexo da categoria fundante do ser social, o trabalho. Mas, por que tratar do trabalho se a pretensão é discutir política? De maneira geral, nesse nível mais abstrato, estão contidos caracteres de formas mais desenvolvidas de práxis. Certamente, não é a práxis do trabalho em si que nos interessa, mas alguns componentes que surgem e, ao mesmo tempo, integram esse complexo e, por outro lado, serão partícipes de práxis sociais mais afastadas da esfera puramente produtiva. Falamos, em especial, da teleologia.

A teleologia, no âmbito puro do trabalho, é explicada a partir de suas finalidades primárias (produzir objetos), no entanto, ela terá uma especificidade no campo de práxis sociais, como o da política. Nesse sentido, a teleologia será voltada para determinar a ação de outros seres humanos. Ela se torna uma posição de finalidade com vista a direcionar as práxis sociais mais afastadas do trabalho. Lukács irá chamá-la de teleologia secundária. As práxis ideológicas e políticas são tipos específicos da posição teleológica secundária.

Na seção 2.2, passaremos ao problema da ideologia. Nessa parte, primeiro, procuraremos analisar as características gerais da ideologia, apontando para uma base comum sobre a qual se erguem a ideologia ampla e a estrita. No segundo momento, analisaremos as características específicas dessas duas funções ideológicas. Essa parte é decisiva para a tese, pois, para

---

<sup>12</sup> E em menor medida, Infranca (2014).

Lukács, a ideologia ampla é aquela que surge na sociedade sem classes, enquanto a ideologia estrita seria típica da sociedade de classes. Nesse sentido, a vinculação da política a uma ou outra possibilitaria o primeiro indício de uma compreensão equivocada ou acertada de nossa hipótese. A nossa tese é que a política é entendida por Lukács enquanto partícipe desse complexo específico da ideologia estrita, alinhada às lutas de classes

No terceiro capítulo, ainda no âmbito do complexo ideológico, abordaremos, em especial, as passagens nas quais o complexo da política ganha, enfim, uma dedicação exclusiva por parte do filósofo magiar. Porém, antes de tratarmos propriamente da política, delinearemos o entendimento de Lukács sobre o complexo do Direito<sup>13</sup>. Essa inserção desse complexo se dá pelo fato de que o Direito também será discutido por Lukács como práxis social atrelada à ideologia estrita. E o que mais nos interessa é que tal abordagem se desenrola imediatamente antes do início da exposição sobre a política, nos levando a supor que o contexto no qual tanto o Direito quanto a política é analisado por Lukács é o mesmo. Isto é, a parte em que o filósofo húngaro se dedicará a exemplificar as categorias como complexos específicos da ideologia estrita<sup>14</sup>.

Ao passarmos para o complexo da política propriamente dita, investigaremos os excertos de maior impasse sobre o tema. Estes são concernentes às passagens que poderiam sugerir a gênese da política ao mundo pré-neolítico e que, ao ter seu complexo vinculado a um caráter universal, seria, por sua vez, válida para toda e qualquer forma de organização econômica e social. A nossa intenção é, pegando trecho por trecho, apontar para uma linha diametralmente oposta ao que até agora fora replicada, mostrando que os excertos indicam o atrelamento da política ao complexo ideológico de tipo estrito, isto é, fundada pela sociedade de classes.

---

<sup>13</sup> Utilizaremos, seguindo o critério de Lukács no texto da *Ontologia*, a grafia de política com o “p” minúsculo e “Direito”, com o “D” maiúsculo.

<sup>14</sup> Vale ressaltar que o Direito é tratado de forma mais exaustiva no capítulo da *Reprodução*. Isso indica, como apontamos no texto, que a opção de retomar algumas características desse complexo imediatamente anterior à política, deve-se a uma necessidade de Lukács exemplificar dois importantes complexos da ideologia estrita.

Nesse sentido, a hipótese levantada é: à política caberia uma função social voltada à reprodução das estruturas de classes, o que implica na subjugação de parte da humanidade por outra parcela da humanidade. O complexo da política se torna assim, por sua vez, supérflua para uma sociedade comunista (sem classes). Passemos à tese.

## 1 DEBATE ENTRE LUKACSIANOS: A POLÍTICA PARA ALÉM DA LUTA DE CLASSES

Neste capítulo, apresentaremos as principais hipóteses defendidas por três comentadores em torno da política na *Ontologia do Ser Social*. São eles: Norma Alcântara, Antonino Infranca e Ranieri Carli. O universo de pesquisadores que se debruçaram de forma consistente sobre esse tema é muito reduzido. A escolha dos autores, entretanto, não se deu pela escassez de produção sobre o objeto, mas pela qualidade das hipóteses levantadas. Teses que, mesmo chegando a conclusões gerais similares, percorrem caminhos diferentes. Enquanto Alcântara segue uma linha vinculada a distinção entre ideologia ampla e estrita, Infranca persegue uma identidade entre política e ser social por uma via lógica. Carli, por sua vez, percorrerá um caminho que irá vincular a política a uma categoria catártica, cuja práxis estaria voltada a elevação do ser humano à sua generidade autêntica. Estas especificidades fazem dos textos de Alcântara, Infranca e Carli, singulares para um debate em torno da política na *Ontologia* lukacsiana.

### 1.1 Norma Alcântara: a política como ideologia ampla e universal

Uma das pioneiras a abordar a questão da política na *Ontologia* de Lukács, foi a pesquisadora Norma Alcântara. O capítulo sobre a política, em seu livro *Lukács: ontologia e alienação* (2014), é um dos primeiros a enfrentar o problema da universalidade do complexo da política, servindo de base para a tese dominante em relação a este tema na obra máxima de Lukács: a da mudança de qualidade da função social da política na passagem das sociedades sem classes para as de classes (de uma atividade voltada ao bem de toda coletividade a uma mediação do poder de classe)<sup>15</sup>. Nesse sentido, acompanhar e pontuar a argumentação de Alcântara é imprescindível, tanto para quem tende

---

<sup>15</sup> A base do livro de Alcântara é sua tese de doutorado, defendida em 2005, sobre a Alienação. Entretanto, no que diz respeito à política, o capítulo é inteiramente novo. As raízes dele, poderíamos dizer, são encontradas no artigo *Política e alienação: uma relação imanente a partir das sociedades de classes*, apresentado em 2011. A universalidade da política, como uma categoria válida para todos os períodos históricos, tem nele, uma das primeiras defesas diretas. O livro de Ranieri Carli, por exemplo, só viria a público em 2013.

a concordar com sua tese, quanto para a crítica da hipótese defendida pela autora.

O objetivo do estudo de Alcântara sobre a política é claro: tratar dessa categoria como expressão da alienação (ALCÂNTARA, 2014, p. 93). No entanto, de acordo com a autora, para se chegar a esse tema é necessário enfrentar os problemas da política na ideologia. Em suas próprias palavras:

Antes de expor sobre a política como um dos campos propícios às alienações, torna-se necessário dar conta de alguns elementos de ordem mais geral, contudo importantes, porque esclarecem, a nosso ver, aspectos bastante polêmicos quando se trata deste complexo social tendo por fundamento o legado lukacsiano (ALCÂNTARA, 2014, p. 93).

Esses aspectos polêmicos, segundo Alcântara, são os que envolvem a política como ideologia e como universalidade<sup>16</sup>. A autora inicia esse “desafio” partindo da base marxiana que sustenta a argumentação de Lukács, isto é, mostrando que a abordagem da política como ideologia fundamenta-se no texto de Marx; precisamente, do prefácio de 1859. Reproduzimos a passagem utilizada por Alcântara:

A totalidade dessas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. [...] Com a transformação da base econômica, toda a enorme superestrutura se transforma com maior ou menor rapidez. Na consideração de tais transformações é necessário distinguir sempre entre a transformação material das condições econômicas de produção, que pode ser objeto de rigorosa verificação da ciência natural, e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas pelas quais os homens tomam consciência desse conflito e o conduzem até o fim (MARX *apud* ALCÂNTARA, 2014, p. 94).

Para comentar a passagem acima, Alcântara traz para a discussão o auxílio de Istvan Mészáros. Segundo a autora, o discípulo de Lukács, em seu

---

<sup>16</sup> No caso da política como ideologia, a autora está mirando a posição de C.N. Coutinho, pois para esse, ao Lukács não tratar de forma autônoma a política na *Ontologia*, mas sim inserida na discussão da ideologia, cria-se uma ideia de que a política seria “uma manifestação da ideologia e não vice-versa. [...] O ser [a política] aparece subordinado ao conhecer [ideologia]” (COUTINHO, 1996, p. 24).

livro *Estrutura social e formas de consciência*, volume II, coloca em relevo questões importantes abordadas por Marx, em especial, na *Contribuição à crítica da economia política*, que do ponto de vista de Alcântara (2014, p. 93) “iluminam de certa forma a polêmica ‘universalidade da política’ e sua concepção como um complexo ideológico, referida por Lukács na *Ontologia*”.

Nesse sentido, após pontuar a relação entre base material e superestrutura como uma interação dialética, com o objetivo de afastar qualquer equívoco mecanicista que ronda a passagem de Marx, Alcântara cita Mézáros para diferenciar a superestrutura em-si, isto é, a “superestrutura *enquanto tal* e o conceito mais limitado de ‘superestrutura *jurídica e política*’, que se refere a determinações e condições sócio-históricas qualitativamente diferentes” (MÉSZÁROS *apud* ALCÂNTARA, 2014, p. 95). Ou seja, para Mézáros, à superestrutura cabe um conceito mais amplo e um mais limitado, sendo que o último se refere à superestrutura jurídica e política. Para exemplificar essa diferenciação, Alcântara se vale de mais duas passagens de Mézáros em sequência. Na primeira temos:

a “superestrutura”, em seu sentido primordial, é radicalmente diferente da superestrutura articulada como “superestrutura jurídica e política”. O surgimento e consolidação de um quadro jurídico e político separado, ao qual todas as outras partes da superestrutura têm de estar sujeitas, deve-se a determinações e fatores sócio-históricos muito mais recentes que a constituição original da superestrutura como costumes e tradição. Apropriadamente, portanto, esta assume uma significância particular na avaliação das questões em jogo. Pois ela continua sendo o constituinte estrutural e ontologicamente fundamental, não obstante a posição dominante da lei e da política ao longo da história das sociedades de classe (MÉSZÁROS *apud* ALCÂNTARA, 2014, p. 95).

Logo após, vem a segunda passagem, antecedida pela observação de Alcântara (2014, p.95) de que, “Mézáros salienta vigorosamente a importância dada por Marx em”,

traçar a linha de demarcação entre a *superestrutura* ontologicamente intranscendível e a superestrutura *jurídica e política* historicamente limitada que torna possível prever o “fenecimento” do Estado e o fim da dominação da vida social por parte da legalidade separada e da normatividade abstrata, com

todo o potencial emancipatório inerente a tal “fenecimento”, no que diz respeito tanto às práticas materiais primordiais quanto às correspondentes práticas reguladoras e superestruturais dos “produtores livremente associados” (MÉSZÁROS *apud* ALCÂNTARA, 2014, p. 95, grifos na obra).

As duas citações utilizadas por Alcântara confirmam uma tese que, em Mézszáros, indica: o direito e a política surgem enquanto órgãos necessários à sociedade de classes, e como tais, cumprem a função social de manterem a dominação do homem pelo homem. Contudo, Alcântara busca com essas passagens exatamente o contrário, ou seja, comprovar sua hipótese de que a política em Lukács existiria desde o mundo dos caçadores-coletores. Alcântara prossegue:

*Parece clara a defesa de que a superestrutura diz respeito a um campo mais amplo dos costumes e da tradição que antecede as sociedades de classe e que é ‘ontologicamente intranscendível’, distinta, portanto, da ‘superestrutura jurídica e política’, que se particulariza enquanto necessidade social própria do período em que tem início a dominação do homem pelo homem (ALCÂNTARA, 2014, p. 96, grifo nosso).*

Alcântara, portanto, aparentemente concordaria com a tese de Mézszáros, segundo a qual a superestrutura em-si (ampla), expressa pelo costume e tradição e existente no mundo sem classes, seria distinta da superestrutura jurídica e política, que por sua vez, tornou-se uma necessidade social quando surgiu a dominação do homem pelo homem. Assim, em outra passagem, lemos:

*Também está claro, a partir da explicação marxiana, que a superestrutura deve ser constituída e articulada dentro do quadro de costumes e tradição bem antes de poder assumir a forma de ‘superestrutura jurídica e política’. A proeminência das determinações jurídicas e políticas no exercício das funções essenciais do metabolismo social é característica das sociedades de classe (MÉSZÁROS *apud* ALCÂNTARA, 2014, p. 96).*

Para Mézszáros, o prefácio de 1859 de Marx não deixa dúvidas de que, segundo ele, o campo da superestrutura existia antes do antagonismo das classes sociais. Isso se manifestava a partir de formas primárias de regulação e resolução dos conflitos que, porventura, emergiriam nas sociedades dos caçadores-coletores.

As categorias, costume e tradição, seriam partícipes dessas formas primárias da superestrutura. Essas, por sua vez, perdem espaço para novas categorias que assumem, predominantemente, as regulações essenciais da sociedade de classes. Nesse último caso, fala-se da superestrutura jurídica e política, que, segundo Alcântara (2014, p. 96) “ao assumir a forma jurídica e política no curso do desenvolvimento histórico, forma apropriada à reprodução das sociedades de classe, a superestrutura adquire uma abrangência de tal ordem que”,

até mesmo suas dimensões mais mediadas (crenças religiosas, práticas artísticas, concepções filosóficas etc.) devem ser sujeitas às suas determinações, embora, obviamente, no sentido dialético anteriormente visto do termo (MÉSZÁROS *apud* ALCÂNTARA, 2014, p. 95).

Após essa última citação, Alcântara altera o curso de sua argumentação. Afirma a autora que, “dada a sua natureza, a superestrutura jurídica e política constitui para Mézaros ‘uma estrutura ‘totalizante’, que a tudo abrange” (ALCÂNTARA, 2014, p. 96). A partir deste ponto, em sua argumentação, essa estrutura totalizante equivaleria ao caráter universal da superestrutura jurídica e política.

Dessa forma os dois argumentos de Alcântara se complementam: o primeiro é que não existe nenhum absurdo tratar da política dentro do complexo da ideologia. O segundo é o caráter universal da política. Para Alcântara, as argumentações do ex-assistente de Lukács dão suporte tanto para discutir a política no campo ideológico quanto para apoiar o caráter totalizante da mesma. Segundo a autora:

Cabe-nos perguntar: o que tudo isto tem a ver com a discussão da política em Lukács? Duas coisas nos parecem importantes: em primeiro lugar, não vemos nenhum problema teórico em Lukács conceber a política no contexto da ideologia, pois diferentemente do que pensa Carlos Nelson Coutinho, concordando com Lukács [...] consideramos a política uma das formas de manifestação da ideologia e não o inverso (ALCÂNTARA, 2014, p. 96)<sup>17</sup>.

E, na página seguinte afirma que Lukács,

---

<sup>17</sup> Sobre a posição de C.N. Coutinho, ver nota 16, na p. 30.

parte do fato ontológico fundante de que a política se faz presente em toda comunidade humana, desde a mais primitiva [...] Esse polêmico caráter de universalidade da política é o segundo aspecto que elegemos nessas breves considerações (ALCÂNTARA, 2014, p. 97).

Ou seja, a afirmação de que para Lukács a “política se faz presente em toda comunidade humana”, indicaria, segundo Alcântara, a universalidade da política.

Vejam a passagem da *Ontologia*. Para o filósofo húngaro, “não pode existir nenhuma, por menor, por mais inicial, comunidade humana na qual e ao redor da qual não afluam ininterruptamente *questões que estamos acostumados, em um nível desenvolvido, a denominar de políticas.*” (LUKÁCS, 2018, p. 432, grifo nosso). Existe uma sutil diferença entre a afirmação de Alcântara e o excerto de Lukács. Na afirmação de Alcântara, para Lukács, a política se faria presente em toda comunidade humana. No excerto de Lukács, o que surge nas comunidades mais iniciais, são questões que “estamos acostumados, em um nível desenvolvido, a denominar de políticas”. Ou seja, as questões que “afloram” nas “comunidades humanas” não são denominadas políticas, apenas o são quando passamos a “um nível desenvolvido”. O texto de Lukács indica algo diferente de uma presença da política nas sociedades primitivas<sup>18</sup>.

Com isso, o filósofo magiar quer chamar atenção para a similaridade ontológica entre práxis sociais voltadas para a totalidade social nas sociedades primitivas e as mais desenvolvidas. Em outras palavras, ainda que a política seja uma relação social que emergja enquanto necessidade do domínio de classes, ela não deixa de ser uma atividade direcionada ao todo da sociedade, tal como ocorria com algumas atividades das sociedades primitivas. Contudo, aqui terminaria a similaridade entre elas.

Todavia, Alcântara prossegue em seu argumento, introduzindo a diferenciação entre ideologia ampla e estrita. Diz ela:

Consideramos esclarecedor o tratamento dado por Lukács à ideologia no sentido amplo, como uma “forma de elaboração

---

<sup>18</sup> Trataremos dessa passagem, em seu contexto e com mais argumentos, na seção dedicada exclusivamente à política.

ideal da realidade que serve para tornar a práxis social consciente e operativa'; e no sentido estrito, enquanto um 'instrumento de luta social que caracteriza qualquer sociedade, pelo menos aquelas da 'pré-história' da humanidade'. A reflexão sobre a política, a nosso ver, segue esse mesmo raciocínio (ALCÂNTARA, 2014, p. 97).

Nesse excerto, Alcântara começa a desenhar com força sua hipótese. Ela é uma das pioneiras a buscar na diferenciação da ideologia (ampla e estrita), o espaço da gênese da política. Isso porque, como bem apresentado na passagem, a ideologia ampla, para Lukács, pode exercer sua função social nos patamares históricos mais remotos. A ideologia estrita, por outro lado, tem sua especificidade de pertencer às práxis necessárias a sociedade de classes, aqui mencionada por Lukács com a famosa expressão de Marx para caracterizar os modos de produção fundados nas classes: "pré-história da humanidade". Alcântara vincula, nesse sentido, a práxis política à ideologia ampla, o que permite a autora projetar a gênese da política às sociedades sem classes. Partindo da sua afirmação, segundo a qual a "reflexão sobre a política [...] segue esse mesmo raciocínio" (ALCÂNTARA, 2014, p. 97), continua a autora:

No sentido mais geral ela [a política] se põe como instrumento capaz de dirimir os conflitos existentes nas sociedades, mesmo naquelas que ainda não conheciam nenhum tipo de dominação, tendo em vista a necessidade de 'tornar a práxis social consciente e operativa'. Mas, nas sociedades precedentes às sociedades de classes, a superestrutura ainda não tinha assumido a forma de 'superestrutura jurídica e política', as formas de controle social existentes como os costumes e a tradição eram suficientes para garantir a continuidade da reprodução social (ALCÂNTARA, 2014, p. 97-98).

Alcântara, inicialmente, relaciona a política à ideologia ampla, a função social da política à função social da segunda. Entretanto, no segundo momento adverte que nas sociedades sem classes ainda não existia uma superestrutura jurídica e política, e que, as formas na qual atuavam no mundo dos caçadores-coletores, os costumes e a tradição, "eram suficientes para garantir a continuidade da reprodução social" (Idem). Ora, se a política faz parte da superestrutura em-si (ampla), segundo a hipótese de Alcântara, como seria possível existir política e não existir superestrutura política na sociedade sem classes? Como existiria política no mundo dos caçadores-coletores se a

superestrutura tinha nos costumes e na tradição as formas suficientes para regular a sociedade sem classes?

A nosso ver, essa contradição que atravessa a argumentação de Alcântara, se dá porque a autora se vale, equivocadamente, dos excertos de Mézáros para referenciar um possível atrelamento da política com a superestrutura em-si (mais ampla), logo com a ideologia ampla de Lukács. Nossa autora, tudo indica, identifica a ideologia no sentido amplo de Lukács com a dimensão universal da superestrutura em Mézáros. Como pode ser observado no excerto abaixo:

Compreendemos essa distinção nos termos acima referidos por Mézáros, em que a superestrutura, em sua constituição original (costumes e tradição), é *radicalmente diferente* da superestrutura articulada como 'superestrutura jurídica e política'. Assim, defendemos que o sentido dado à "política" como universal se insere nesse contexto da superestrutura em sua constituição original, ou seja, ideologia em sentido amplo (ALCÂNTARA, 2014, p. 98).

Há que se notar, contudo, que a tese de Mézáros é oposta à de Alcântara. A distinção entre a superestrutura em-si (tradição e costume) e a superestrutura limitada (jurídica e política), em Mézáros, é contrária a qualquer postulação da política como pertencente à primeira. E isso é nítido na própria argumentação de Alcântara, que afirma ser "radicalmente diferente" a distinção entre as referidas superestruturas. Porém, após concordar com essa diferença radical, a autora reverte o curso de seu raciocínio ao afirmar a universalidade da política, pois ela se inseriria no "contexto da superestrutura em sua constituição original". Ou seja, se inseriria justamente naquela superestrutura que Mézáros (e a própria Alcântara, antes) utilizou para diferenciar a superestrutura de uma sociedade sem classes da superestrutura política e jurídica. Neste ponto, Alcântara se contradiz.

Pode ser que a vinculação tentada por Alcântara entre a superestrutura em-si de Mézáros e a ideologia ampla de Lukács se revele frutífera para o futuro das investigações sobre o tema. Entretanto, tal vinculação, ao contrário de possibilitar o entendimento da política como pertencente à ideologia ampla, a refuta. E essa interpretação de Alcântara, se não sustenta sua hipótese, pode

abrir uma possibilidade contrária: a de pesquisarmos a política como ideologia em sentido estrito vinculando-a com a superestrutura jurídica e política (limitada) de Mészáros. À política caberia a regulação da sociedade baseada na dominação do homem pelo homem. Antes ou depois dessa relação, não faria sentido falar de política.

### 1.1.2 Alcântara e o exemplo da política na antropologia de Leacock

Após a defesa da universalidade da política como uma categoria pertencente a todos os períodos históricos, Alcântara buscará no livro da marxista Eleanor Leacock, indícios de sua hipótese na Antropologia<sup>19</sup>. Em sua obra, Leacock, ao mostrar que a dominação do homem sobre a mulher não é natural, afirma que esse domínio tem início com o surgimento da propriedade privada. A partir dessas pesquisas temos uma importante fonte sobre como as classes sociais e a política, surgiram. Daí porque Alcântara usá-la para sustentar sua tese. Nas palavras da autora brasileira: “a investigação de Eleanor Leacock nos parece ilustrativa da política no sentido amplo” (ALCÂNTARA, 2014, p. 98). Nesse sentido, Alcântara concentra sua argumentação nas relações de liderança e decisões coletivas dos povos *Montagnais*. Observemos as passagens:

Os Montagnais não tinham líderes, os “chefes” referidos por Le Jeune eram aparentemente homens de influência e capacidade retórica. Todo mundo ficou impressionado com a habilidade do orador que desenvolveu a visão Montagnais da relação franco-indígena quando ele cumprimentou Champlain em 1632. Esses homens eram porta-vozes que atuaram como intermediários com os franceses ou grupos indígenas, mas eles não detinham nenhum poder formal, uma situação que os Jesuítas tentaram mudar através da introdução de eleições formais (LEACOCK *apud* ALCÂNTARA, 2014, p. 98-99).

Na sequência, Alcântara cita:

“Ai de mim!” Le Jeune reclamou: “se alguém pudesse parar as andanças dos selvagens, e desse autoridade a um deles para governar os outros, nós os veríamos convertidos e civilizados em pouco tempo”. Mas ele observou que, “como eles não têm organização política, nem serviços, nem dignitários, nem

---

<sup>19</sup> Falamos do livro: *Mitos da dominação masculina: uma coletânea de artigos sobre as mulheres numa perspectiva transcultural*. Inédito no Brasil até meados de 2019, quando publicado pelo Instituto Lukács. Este livro teve, segundo a tradutora, Susana Jimenez, 21 edições, de 1980 a 2008. O que sugere sua importância, em especial, na antropologia americana.

qualquer autoridade, pois só obedecem a seu chefe através de boa vontade para com ele, por consequência nunca matam uns aos outros para adquirir essas honras. Além disso, como eles estão satisfeitos com uma vida simples, nenhum deles se entrega ao diabo para adquirir riqueza” [...] Le Jeune ficou impressionado com a paciência com que pessoas ouviam os outros falarem, ao invés de todos falando ao mesmo tempo. Naquele momento, a liderança em situações específicas caía sobre o indivíduo que era o mais experiente (LEACOCK *apud* ALCÂNTARA, 2014, p. 99).

Para tentar alicerçar sua hipótese da política em sentido amplo, Alcântara parte de uma argumentação importante, que é mostrar “o caráter ilustrativo de uma sociedade sem classes em que não há nenhuma organização política com um aparato estatal que controle as relações entre os homens” (ALCÂNTARA, 2014, p. 99). Em outros termos, as citações de Leacock, utilizadas por Alcântara, evidenciam uma organização social que remete ao “modelo” básico das comunidades primitivas<sup>20</sup>: povos forrageadores, isto é, que não possuíam local permanente de moradia e viviam da caça e coleta. Produzindo cooperativamente o suficiente para a comunidade, essas sociedades inibiam as possibilidades de acúmulo de riqueza, assim como do surgimento das classes.

Isso explicaria a ausência de governo de uns sobre os outros, evidenciando a não necessidade da luta de um grupo contra outro pelo comando da comunidade. Por causa do típico modo de produção das comunidades primitivas, elas “não conheciam nem as classes sociais, nem o Estado, nem a política (o exercício do poder que brota da propriedade privada), nem o direito, nem o dinheiro” (LESSA, 2012a, p. 19). Entretanto, tais descrições para Alcântara (2014, p. 99), revelam que “os problemas que interessam ao grupo são relevantes e tratados como questões de natureza “política” porque dizem respeito ao conjunto social como um todo”. Ou seja, para a autora brasileira, as discussões e as falas ouvidas pacientemente, como descreve o missionário Le Jeune, teriam uma natureza política, e “[...] desse modo, retrata a política como

---

<sup>20</sup> O termo primitivo aqui não tem nada a ver com o uso equivocado de atraso, ou seja, como uma forma pejorativa de nos referirmos aos povos de tal período. O sentido é de povos originários, como bem aponta o historiador da arte, E.H. Gombrich (2018, p. 37-38): “nós os chamamos de ‘primitivos’ não por serem mais simples do que nós [...] mas por estarem mais próximos do estado original de toda a humanidade”.

ideologia em sentido amplo tal como concebida por Lukács” (ALCÂNTARA, 2014, p. 99).

Alcântara segue o raciocínio que, se tinham discussões que envolviam toda a comunidade, essas seriam de “natureza política”. Mas por que colocar aspas em “política”? Os exemplos que servem para essa afirmação não seriam claros e seguros para identificar cooperação sem autoridade e governo, como políticas?

No decorrer do livro de Leacock, as afirmações da autora americana indicam uma interpretação diferente a que chegou Alcântara. Quando Leacock comenta as pesquisas e conclusões de L. H. Morgan, por exemplo, afirma que para esse último, as “formas antigas de organização eram sociais e não políticas” (LEACOCK, 2019, p. 144). E dentre os três pontos que a autora americana destaca como as principais desenvolvidas em “*A sociedade Antiga*” (Morgan, 1877), ela afirma que, “a mudança da organização ‘social’ para a ‘política’ foi de fundamental importância” (LEACOCK, 2019, p. 144). O exemplo que Leacock usa para caracterizar essa mudança fundamental que surge com a política, é a relação de subjugação inédita da mulher ao homem. Segundo a autora americana, “a posição das mulheres mudou de forma adversa com a *transição da sociedade gentilícia para a política* e da emergência da família patriarcal monogâmica” (LEACOCK, 2019, p. 159, grifo nosso).

As afirmações da antropóloga americana sugerem que, tanto as formas de organização social da sociedade primitiva não eram políticas, quanto, relações de dominação, como o patriarcado que subjugava a mulher ao poder do homem, têm início nas sociedades que haviam transitado para a forma política. Essa transição que leva à política e ao patriarcado tem um fundamento: o surgimento da propriedade privada. Continua a antropóloga:

de acordo com a primeira proposição de Morgan, a transformação social para a organização política tornou-se necessária quando a agricultura e domesticação desenvolveram-se suficientemente, fazendo-se assaz produtivas para possibilitar a vida na cidade e o desenvolvimento da propriedade privada (LEACOCK, 2019, p. 154).

O excerto de Leacock evidencia a Revolução Neolítica. Isto é, quando a agricultura e a criação de animais possibilitaram a fixação das comunidades humanas em uma localidade. Essa transição possibilitou ainda uma mudança radical na forma de produção e de distribuição dos produtos. Antes, os caçadores-coletores, que trabalhavam de forma cooperativa, dividiam o produto do trabalho com todo o bando. Com o desenvolvimento do neolítico, a produção e o consumo começam a ser realizadas privadamente. Surge assim a propriedade privada: a cooperação no trabalho dá lugar à apropriação privada do trabalho do outro, a sociedade é cindida em classes, uns exploram e outros são explorados. Essa mudança tornou necessária, conforme Leacock e Morgan, a transformação de organizações sociais em políticas.

Nesse sentido entendemos que os excertos de Leacock indicam uma distinção nas relações sociais entre dois patamares do desenvolvimento social. Por um lado, teríamos as comunidades primitivas, sem classes e de organização social. Por outro, as sociedades de classes, organizadas politicamente. Em outros termos, seria um equívoco, a partir de Leacock, tratar formas de decisões coletivas no mundo dos caçadores-coletores, como política. Essas sociedades seriam, nos termos de Leacock, “pré-políticas”. Segundo a antropóloga, “A família *patriarcal*, na qual o indivíduo do sexo masculino pode exercer completo controle sobre uma casa com esposas, filhos, servos ou escravos [...] não encontra paralelo no mundo pré-político” (LEACOCK, 2019, p. 159, grifos da autora). Nesse sentido, as teses defendidas por Leacock, com base em Morgan, são opostas às que Alcântara sustenta a partir da autora americana.

As relações descritas nos excertos usados por Alcântara eram pautadas no respeito às discussões coletivas, que, tendo como critério a experiência de determinados indivíduos, admitia um líder “em algumas situações específicas”. Essas relações seriam um exemplo da superestrutura em-si, expressadas pelos costumes e tradição, e nesse sentido, poderiam cumprir a função de ideologia ampla. O costume e a tradição são os exemplos de formas de resolução dos conflitos nas sociedades sem classes, pré-políticas. O que nos parece equivocado é vincular a política à superestrutura em-si ou à ideologia ampla.

Lukács, em sua *Ontologia*, nos oferece um bom exemplo das categorias que atuavam nas sociedades sem classes como possíveis ideologias amplas:

Pode-se, portanto, sumariando, dizer que alguns tipos do produzir de ideologias remontam aos primeiros inícios do desenvolvimento social [ideologia ampla]. Isso não contradiz em nada que os problemas próprios da ideologia, que surgem com a luta de classe [ideologia estrita], são apenas resultados de épocas posteriores; [...] Já apontamos nessas observações a um ponto, à relação do ser humano singular e sociedade. Tais conflitos frequentemente ocorrem em patamares desenvolvidos, não se pode, contudo, jamais esquecer em seu tratamento que, ao se tornarem realmente relevantes, obtêm esse significado como formas fenomênicas das oposições objetivamente sociais, então importantes, de classe. Em sociedades primitivas aparecem, por isso, apenas latentemente na medida em que a não-desenvolvimentabilidade da personalidade singular, determinada primariamente pelas relações de produção, é confirmada ideologicamente pela tradição, pela educação etc. em sua importante homogeneidade social (LUKÁCS, 2018, p. 411).

Essa citação nos possibilita uma visão panorâmica dessa discussão. No primeiro momento, o filósofo húngaro está sintetizando suas considerações sobre a ideologia ampla e a estrita. Por isso afirma que certos tipos de ideologia “remontam aos primeiros inícios do desenvolvimento social”, enquanto que “os problemas próprios da ideologia remontam à sociedade de classes”<sup>21</sup>. No primeiro caso, Lukács faz referência à ideologia ampla. No segundo, à ideologia estrita.

Para exemplificar essa diferenciação, Lukács se vale dos conflitos que perpassam a relação ser singular e sociedade. Isto é, a não coincidência absoluta entre o querer, a vontade, ou a necessidade do indivíduo e os rumos dados pela sociedade. Os conflitos que em sociedades desenvolvidas são atravessadas ininterruptamente pela oposição das classes, em sociedades primitivas existiam de forma latente. Isso porque em um mundo ambiente em que o modo de produção dos caçadores-coletores não permitia um antagonismo entre a personalidade e a comunidade - de tal modo que possa se generalizar enquanto classes sociais - categorias como a educação e a tradição poderiam se tornar um possível veículo de resolução ideológica.

---

<sup>21</sup> Discutiremos a ideologia ampla e estrita adequadamente a partir do próximo capítulo.

Com essa citação, Lukács nos dá indícios das categorias que, segundo ele, nas sociedades primitivas atuavam ideologicamente nos conflitos que poderiam surgir na relação ser singular e sociedade. Para o filósofo magiar, a tradição e a educação cumpriram tal mediação ideológica nesse patamar histórico. Quando desconsideramos isso, tudo vira política. Nesse caso, a advertência da antropóloga americana serve de critério para essa discussão filosófica: “é [...] importante para o entendimento da evolução social e das culturas individuais não embaçar a distinção entre sociedades onde o sistema de classe e a organização política estão emergindo, e as sociedades caçadoras, coletoras e horticultoras verdadeiramente igualitárias” (LEACOCK, 2019, p. 158).

## 1.2 Antonino Infranca e a identidade entre política e ser social

O italiano, Antonino Infranca, se debruça há muito tempo sobre as obras de Lukács. Com doutorado sobre o filósofo magiar pela Academia Húngara de Ciências, entre os anos de 1984 e 1986, teve contato direto com o Arquivo Lukács, em Budapeste<sup>22</sup>. Isso lhe rendeu a medalha Lukács pelas pesquisas no Arquivo (LARA, 2017, p. 301). Autor conhecido no eixo Itália-Argentina-Brasil, com relevante produção em torno do debate sobre trabalho, ética e política em Lukács<sup>23</sup>, toma posição inequívoca sobre o lugar e função social da política na *Ontologia*.

Um exemplo dessas posições que Infranca defende em relação à política na *Ontologia*, pode ser lido em uma entrevista concedida ao também lukacsiano, Ricardo Lara. Ao ser perguntado sobre a concepção de política na obra de Lukács, Infranca responde (2017a, p. 306): “É claro que quando se fala de um ser social que nasce do trabalho, este ser é social e político. A política não é

---

<sup>22</sup> No livro *Trabalho, Indivíduo e História: o conceito de trabalho em Lukács* (2014), publicado pela Boitempo, o leitor pode ter contato com a tese desenvolvida nesse período, mesmo que, segundo o próprio autor, “inteiramente reescritos”. Nas palavras de Infranca (2014, p. 20): “os capítulos sobre a Ontologia, O jovem Hegel e História e consciência de classe [...] foram minha tese de doutorado pela academia húngara de ciências”.

<sup>23</sup> Inclusive foi coeditor, junto a Miguel Vedda, de: “György Lukács - Ontología del ser social: el trabajo (Buenos Aires, Herramienta, 2004) e György Lukács - Ontología del ser social: la alienación (Buenos Aires, Herramienta, 2013)” (LARA, 2017, p. 301).

divisível. A política é ontológica”. Para o estudioso italiano, política e ser social são idênticos, pois não se pode falar na esfera do ser fundado pelo trabalho, segundo Infranca, se não como social e político, indivisíveis ontologicamente.

Para explicar essa identidade entre política e ser social, Infranca (2017a, p. 306) após afirmar que quando tomamos uma decisão política, tomamos entre alternativas, acrescenta que, “Participamos emotivamente a favor ou contra os acontecimentos na vida cotidiana. Os nossos sentimentos enquanto seres humanos são políticos. Isso é a politicidade do ser social”. Ou seja, para Infranca, o fato de que as decisões políticas atuem sempre de acordo com as alternativas possíveis, e essas (alternativas) como momento fundamental na qual atuaríamos cotidianamente e de forma emotiva, desagua na atribuição da política como uma dimensão baseada nos sentimentos. O autor italiano reduz os sentimentos e a participação emotiva das escolhas, à política.

Na tentativa de explicar a indivisível relação entre política e ser social, Infranca reduz categorias fundamentais para todas as práxis humanas, como a alternativa, à categoria da política. Atribui-se a esta última uma dimensão natural ao ser humano, ao ponto que até, “os nossos sentimentos enquanto seres humanos seriam políticos”.

Uma entrevista não pode, contudo, ser o principal parâmetro para a tese de um autor sobre determinado tema. Mas, pelo caráter de síntese, ela traz traços gerais que nos permite ter uma ideia de como Infranca pensa a política em Lukács, pois, o conteúdo apresentado na entrevista faz parte do resultado parcial ou final de uma pesquisa. Veremos a seguir, como Infranca constrói a argumentação de sua tese. Para isso analisaremos o capítulo VI, *A política e a Ética na ontologia do ser social*, de sua recente tese de doutoramento pela Universidade de Buenos Aires (UBA)<sup>24</sup>.

No início do capítulo, Infranca (2017b, p. 228) se refere assim à política na *Ontologia* de Lukács: “A política na ontologia do ser social está, por outro

---

<sup>24</sup> Título: “*El pensamiento filosófico-político de György Lukács*”. Como a tese é escrita em espanhol e ainda não tem tradução para o português, todas as traduções serão livres. Como é regra no PPGFII-UNIOESTE, os excertos do original aparecerão em notas.

lado, já presente no título: ‘ser social’<sup>25</sup>. Ou seja, o autor italiano, assim como na entrevista, reforça a mesma relação de identidade entre o ser social e a dimensão política. Ser social e política aparecem como se fossem um só. Infranca (2017b, p. 228) defende esse ponto de vista a partir de um excerto da *Ontologia*, em que, segundo ele, “*Lukács es muy explícito*”. Segue a citação:

não pode existir comunidade humana alguma, por menor e primitiva que seja, na qual e a propósito da qual não surjam continuamente questões que estamos acostumados a chamar, em um nível desenvolvido, de políticas<sup>26</sup> (LUKÁCS *apud* INFRANCA, 2017b, p. 228-229).

Esse trecho, segundo Infranca, confirmaria de forma explícita, sua tese da identidade entre política e ser social<sup>27</sup>. Entretanto, o que Infranca crê como posição explícita de Lukács, perde força na própria estrutura interna do texto. Afinal, por que o filósofo húngaro pondera que as questões que surgem nas comunidades mais iniciais só são chamadas de política em sociedades mais desenvolvidas? Lukács não parece indicar que nos patamares primitivos essas questões existiam em germe, e que em determinado patamar do desenvolvimento da sociedade se tornariam políticas?

Quando Lukács se refere, por exemplo, às questões que viriam a ser dirimidas juridicamente em sociedades de classes, observa que: “a situação pré-jurídica da sociedade forma necessidades de regulação própria na qual — admissivelmente, qualitativamente diferentes — estão incluídos germes da ordenação jurídica” (LUKÁCS, 2018a, p, 196). Isto é, a ordenação jurídica, que surge com a sociedade de classes, já existia em germe no mundo primitivo, pré-jurídico. Isso vale para a política, ou seja, as questões que brotavam no mundo pré-político, seriam respondidas com meios próprios do mundo primitivo, que, com qualidades diferentes, contém em germe, aspectos do que na sociedade de classes, serão dirimidos politicamente.

---

<sup>25</sup> “La política en la Ontología del ser social está, en cambio, presente ya en el título: ‘ser social’”.

<sup>26</sup> “Lukács es muy explícito, no puede existir comunidade humana alguna, por más pequeña y primitiva que sea, en la cual y a propósito de la cual no surjan continuamente cuestiones que estamos acostumbrados a llamar, en un nivel evolucionado, políticas”.

<sup>27</sup> Discutimos esse trecho quando falamos de Alcântara e voltaremos ao mesmo no último capítulo.

Em outra passagem, Lukács assim se refere às mediações que são exigidas pelas sociedades mais complexas e desenvolvidas:

Quanto mais desenvolvida, quanto mais social é uma forma social, tanto mais complicados sistemas de mediação tem de construir em si e em torno de si; embora todos eles estejam de algum modo em interação com a autorreprodução do ser humano, com o metabolismo com a natureza, permanecem relacionados com ele e são, ao mesmo tempo, feitos com influências de retorno que o promovem ou inibem. Em tais casos, é igualmente claro que partes importantes da superestrutura, basta pensar no Direito ou na política, estão com esse metabolismo em ligação de todo íntima, em uma interrelação próxima (LUKÁCS, 2018a, p. 323, grifo nosso).

Essa citação de Lukács, que faz parte do seu capítulo, *A Reprodução*, nos dá um panorama sobre o que Infranca deixa escapar das ponderações de Lukács. A política, pertencente à superestrutura, é usada por Lukács como exemplo claro de mediações chamadas à vida pela estrutura econômica das sociedades mais desenvolvidas, mais sociais. Isto é, a política é um exemplo dos sistemas complicados que surgem posteriormente à gênese do ser social.

Quando Lukács fala de categorias sociais que cumpriam determinada função social no mundo pré-neolítico, como por exemplo, educação e tradição, ele não pondera tais usos conceituais como se só em um nível mais desenvolvido as chamaríamos de educação e tradição<sup>28</sup>. Faltou à Infranca, para comprovar sua tese de identidade entre política e ser social, problematizar a cautela de Lukács, que indica o contrário de uma afirmação explícita.

No entanto, com a tese de identidade entre política e ser social como pressuposto, Infranca (2017b, p. 229) conclui que, “a política é, assim, um

---

<sup>28</sup> A título de ilustração, Lukács, ao falar dos conflitos que possivelmente existiram entre o ser humano singular e a sociedade, que posteriormente, em sociedades mais desenvolvidas, adquiriram um caráter de conflitos de classe, comenta que nas sociedades primitivas (sem classes), esses conflitos eram dirimidos pela tradição e pela educação. “Já apontamos nessas observações a um ponto, à relação do ser humano singular e sociedade. Tais conflitos frequentemente ocorrem em patamares desenvolvidos, não se pode, contudo, jamais esquecer em seu tratamento que, ao se tornarem realmente relevantes, obtêm esse significado como formas fenomênicas das oposições objetivamente sociais, então importantes, de classe. Em sociedades primitivas aparecem, por isso, apenas latentemente na medida em que a não-desenvolvimentabilidade da personalidade singular, determinada primariamente pelas relações de produção, é confirmada ideologicamente pela tradição, pela educação etc” (LUKÁCS, 2018a, p. 411). Percebam que não tem nenhuma ponderação, como no caso da política, em relação aos tipos ideológicos que agiam nas sociedades primitivas (sem classes).

elemento imprescindível da teoria ontológica do último Lukács: basta lembrar que na Ontologia do ser social a política assume a forma da reprodução, da ideologia ou da alienação”<sup>29</sup>. Que a política seja um elemento indispensável à teoria ontológica de Lukács, não deixa de ser uma verdade, assim como o Direito e a religião também o são; que a política se reproduza socialmente e possua um fundamento ideológico, assim como é uma categoria alienante, é tão válido quanto para o Direito e a religião. Ser indispensável à teoria e comparecer, em alguma medida, em outros complexos da ontologia de Lukács, não são critérios para justificar alguma identidade dessas categorias ao ser social. Caso fosse assim, Infranca teria que admitir a religião como essência do ser social.

Na sequência da frase, em que Infranca sugere a identidade da política ao ser social pelo comparecimento da política aos complexos da reprodução, ideologia e alienação, ele afirma que essa relação seria justificada a partir da “estrutura metodológica” da obra póstuma de Lukács (INFRANCA, 2017b, p. 229). Isso se explicaria porque, para o autor italiano, “Lukács tem um modo de fazer filosofia à maneira da tradição clássica que começa com Platão e Aristóteles, segundo os quais, a política é ‘a filosofia primeira’”<sup>30</sup> (INFRANCA, 2017b, p. 229).

Mas o que seria “filosofia primeira”? Qual o desdobramento da política como “filosofia primeira”? Ao ligar a política à filosofia primeira, Infranca não comenta que filosofia primeira para Aristóteles, por exemplo, é a ontologia metafísica, na qual estuda a substância, o eterno e imóvel, aquilo que é suprassensível, que está para além da física (REALE, 2001, p. 50-51). No sistema aristotélico, a política faz parte das teorias práticas (INNERARITY, 1990). As ciências teoréticas são superiores a essas. A metafísica, que faz parte das ciências teoréticas, é considerada a filosofia primeira porque é superior, inclusive, as outras ciências teoréticas (física e matemática). Nesse sentido, a política seria uma metafísica?

---

<sup>29</sup> “La política es, así, un elemento inescindible de la teoría ontológica del último Lukács: basta recordar que en la Ontología del ser social la política assume la forma de la reproducción, de la ideología o de la enajenación”.

<sup>30</sup> “Lukács tiene un modo de hacer filosofía a la manera de la tradición clásica que comienza con Platón y Aristóteles, según los cuales la política es la ‘filosofía primera’”.

Essa ligação entre política e filosofia primeira, ou seja, à metafísica, não é fortuita. Ela faz parte do esforço de Infranca para atrelar a *Ontologia* materialista de Lukács à ontologia clássica, metafísica. Um raro caso de um defensor da *Ontologia* lukacsiana que segue esse caminho. Essa tese pode ser observada na Introdução do livro, *Trabalho, indivíduo e história: o conceito de trabalho em Lukács*. Nele, Infranca diz que:

vale para a Ontologia de Lukács, o que Kant escreve: ‘Se em torno de um objeto qualquer existe uma filosofia (isto é, um sistema racional derivados de conceitos) então para essa filosofia também deve existir um sistema de conceitos racionais puros, independentemente de qualquer condição empírica, ou seja, uma metafísica (INFRANCA, 2014, p. 15).

“Conceitos racionais puros, independentes de qualquer condição empírica”, isto é, uma “metafísica”, não tem lastro com a ontologia lukacsiana. A epígrafe que Lukács abre o capítulo sobre “Os princípios ontológicos fundamentais de Marx”, no vol. 13, da *Ontologia*, indica esse distanciamento: “As categorias« são »formas de ser, determinações da existência” (MARX *apud* LUKÁCS, 2018b, p. 559). Nos *Prolegomenos*, ao comentar essa constatação de Marx, Lukács afirma que com essa frase, fica “evidente a radical oposição a todas as teorias do conhecimento idealistas que opinam que as categorias são produtos do nosso pensar”<sup>31</sup> (2018c, p. 127). Para Lukács (2018c, p. 127), “um ser sem determinações reais jamais é existente”.

Com base nesse entendimento das categorias propostas por Marx, segundo Tertulian (1996, p. 62) “Lukács estava de acordo com a crítica de Hartmann quanto à redução kantiana das categorias a simples ‘determinações do intelecto’ (*Verstandesbestimmungen*), cujo corolário era o primado da gnosiologia”. Para o filósofo Romeno, “Lukács é o único entre os filósofos contemporâneos que desenvolveu de maneira consequente uma verdadeira filosofia da imanência (a *Diesseitigkeit*). [...] da pura existência terrestre (TERTULIAN, 2009, p. 403). No mesmo sentido, Vaisman e Patriota (2008, p. 16), ao falarem da Estética de Lukács, são categóricos: “O pensador marxista

---

<sup>31</sup> Em uma conhecida entrevista, publicada em 1967, Lukács ao lembrar da célebre frase de Marx sobre as categorias como formas e determinações da existência, afirma que ela “constitui uma antítese direta da concepção kantiana e também da concepção hegeliana da categoria” (LUKÁCS, 2014, p. 30).

que situou os problemas estéticos no plano da história, entendendo-a [...] como um devir objetivo [...]; que refutou toda metafísica em prol de uma perspectiva imanente, terrena, centrada no homem, no ser social”. A política, é razoável pensarmos, está longe de um conceito puro, sem lastro com a realidade e experiências históricas. A política é uma relação social existente apreendida teoricamente e não o inverso. A política não é uma filosofia primeira, uma metafísica<sup>32</sup>.

As formulações de Infranca, no entanto, levam o leitor a compreender que para Lukács, metodologicamente, a política seria uma filosofia primeira, criando assim o ambiente propício para ligar a política à gênese do ser social pela “estrutura metodológica”, pois, segundo o autor, “por ‘estrutura metodológica’ entendo a dialética que dá origem e desenvolvimento ao ser social”<sup>33</sup> (INFRANCA, 2017b, p. 229). Para Infranca, seria o método e não a história o terreno em que a origem e o desenvolvimento do ser social se desdobraria dialeticamente.

O que existe na argumentação de Infranca é uma construção lógico-metafísica: se a política, enquanto “filosofia primeira”, é indivisível ao ser social, e, a estrutura metodológica da *Ontologia* é uma dialética que dá origem e desenvolvimento a essa esfera de ser, logo a política faz parte tanto dessa origem quanto desse desenvolvimento. A política se torna assim, pelas mãos de Infranca, uma categoria metafísica, uma substância eterna, ou seja, a-histórica.

Em Lukács, o que o texto da *Ontologia* indica é o contrário. Quando o filósofo húngaro comenta a dificuldade que algumas teorias têm de entender categorias como a política, em sua realidade histórica, contraditória, dinâmica e mutável, afirma que:

O pensar fetichizado da ciência oficial — confessadamente ou discretamente encabulado — está sempre direcionado a transformar a historicidade ontologicamente relevante do típico modo de comportamento humano-social em uma »eternidade«, em um »perenizar« do conteúdo no qual a continuidade dinâmica do processo real se ossifica em uma, por último invariável, »substância«. Que no polo oposto dessa

---

<sup>32</sup> Devemos ao Prof. Dr. Jadir Antunes, os esclarecimentos sobre a relação de filosofia primeira e metafísica em Aristóteles.

<sup>33</sup> “por ‘estructura metodológica’ entiendo la dialéctica que da origen y desarrollo al ser social”.

mentalidade, por exemplo, no »historismo« de tipo rankeschiano ou no estruturalismo de hoje, novamente, as etapas singulares ossificam-se fetichizadas em uma unidade estática sem gênese e sem dirimições de mudanças, mostra-o a profunda recusa dos cientistas extremamente diferenciados pela divisão de trabalho de reconhecer o complexo dialeticamente contraditório da realidade como existente (LUKÁCS, 2018a, p. 441).

A argumentação de Lukács sobre a política segue um caminho oposto ao atribuído a ele por Infranca. Lukács critica os estudos que transformam a historicidade ontologicamente relevante de categorias sociais, em substâncias invariáveis, eternas. Ou seja, a política como filosofia primeira, isto é, uma metafísica em que a substância é eterna e imóvel, com base no texto de Lukács, faria parte de uma ciência fetichizada.

Na sequência das considerações sobre a política como “filosofia primeira”, Infranca (2017b, p. 229) retoma o texto lukacsiano da *Ontologia* ao afirmar que, “Lukács sustenta que o ser social humano nasce com o trabalho e que ‘pode ser considerado como fenômeno originário, como modelo do ser social’”<sup>34</sup>. Nessas considerações, o trabalho aparece em suas características que o torna a categoria fundante do ser social. No entanto, se compararmos essa passagem posta por Infranca com outra sobre a política, poderemos perceber uma tensão interna na argumentação do autor italiano em torno do complexo que funda o ser social. Falamos de um trecho em que Infranca diz:

Expliquei antes que a estrutura inteira da *Ontologia do ser social* está fundada sobre uma categoria *política* tal como o princípio dominante, ou “fator preponderante”, como se traduz o termo alemão *übergreifendes Moment*, usado por Lukács<sup>35</sup> (2017b, p. 262, grifo do autor).

Na afirmação acima, o autor italiano considera que uma categoria política seria a fundante da estrutura inteira da *Ontologia do Ser Social*. Ora, se uma categoria política funda a estrutura inteira do ser social, tal como, segundo Infranca, um princípio dominante, e tendo em vista que a estrutura inteira da

---

<sup>34</sup> “Lukács sostiene que el ser social humano nace con el trabajo que ‘puede ser considerado, pues, como fenómeno originario (Urphänomen), como modelo (Modell) del ser social’”.

<sup>35</sup> “Expliqué antes que la estructura entera de la *Ontología del ser social* está fundada sobre una categoría política tal como el principio dominante, o ‘factor preponderante’, como se traduce el término alemán *übergreifendes Moment*, usado por Lukács”.

*Ontologia* é constituída pelas categorias que nela comparecem, a política não só fundaria e dominaria essas categorias, como fundaria o próprio trabalho.

Seria compreensível, a defesa de uma política como fundante das formas estatais e organizações de classe, ou até mesmo, no caso de Infranca que defende a política para além da sociedade de classes, que uma organização social universal fosse fundada politicamente. Porém, “a estrutura inteira da ontologia” ser fundada por uma categoria política, não condiz com o pensamento do filósofo húngaro. Basta um olhar sobre algumas passagens que dizem respeito ao trabalho, para percebermos as categorias decisivas que surgem junto a esse complexo e fundam o ser social. No capítulo do *Trabalho*, Lukács diz:

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 (LUKÁCS, 2018a, p. 7, grifo nosso).

E na abertura do capítulo da *Reprodução*, podemos ler:

o trabalho, como categoria desdobrada do ser social, pode apenas alcançar sua existência verdadeira e adequada em um complexo social processual e se reproduzindo processualmente. [...] o trabalho possui, para a especificidade do ser social, um fundamental significado fundante e que a tudo determina. Todo fenômeno social, por isso, pressupõe, direta ou mediadamente, eventualmente muito amplamente mediado, o trabalho com todas as suas consequências ontológicas (LUKÁCS, 2018a, p.117).

Nos excertos acima, Lukács expõe o trabalho como categoria fundante do ser social, e por isso indica iniciar a análise do ser social, pelo trabalho. Mas essa especificidade de ser fundante, não possui o sentido de anterioridade ao ser

social. Segundo Lessa (2012b, p. 34-35) “ser fundante não significa ser cronologicamente anterior, mas sim ser portador das determinações essenciais do ser social, das determinações ontológicas que consubstanciam o salto da humanidade para fora da natureza”. O trabalho, conforme a citação de Lukács, é uma categoria desdobrada do ser social. Nesse sentido, argumenta que pela mediação do trabalho o ser social se autoconstrói como complexo, que por sua vez envolve o que Lukács chama de categorias decisivas. Essas categorias são partícipes do processo de gênese do ser social e que o acompanham até hoje. Quais são essas categorias? Além do trabalho, Lukács fala da linguagem, cooperação e da divisão do trabalho. Nenhuma referência à política. Em toda a *Ontologia*, não encontramos indicações sobre uma categoria política que fundasse a estrutura inteira do ser social, como afirma Infranca.

Voltando a sequência do texto de Infranca, iremos perceber que ele constrói uma argumentação a partir do trabalho, de novo lógica, que leva à política. Ao afirmar que o trabalho como modelo e fenômeno originário “é um *prius*, um momento primário, que permanece como elemento dominante na estrutura ontológica do ser social<sup>36</sup>” (INFRANCA, 2017b, p. 229), e que esse elemento dominante, “condiciona e determina todos os outros âmbitos do ser social, como a reprodução, a ideologia e a alienação<sup>37</sup>” (INFRANCA, 2017b, p. 229), Infranca argumenta que essa função dominante do trabalho permite a Lukács teorizar o valor, que seria o fundamento, segundo o autor italiano, da Ética. Para explicar esse caminho, diz:

O trabalho faz surgir a categoria do valor, enquanto o ser social trabalha para produzir um objeto que tem valor por si mesmo [...] Acontece logo que um objeto que tem valor de uso para um sujeito que não tem intenção de usá-lo, é trocado por outro objeto também dotado de valor de uso para o sujeito que não o possui, mas o quer ter: de tal maneira o valor de uso torna-se valor de troca. A categoria do valor se encontra *dominada* pela categoria de valor de uso [...] O valor de uso, por sua vez, é *dominado* pela posição do objetivo, que é realizado com o ato do trabalho. O valor, de tal maneira, se encontra *dominado* pela teleologia [...] Lukács sustenta que existem duas formas de teleologia, a primária, que se relaciona com as ações sobre a

---

<sup>36</sup> “es un prius, un momento primario, que permanece como elemento dominante en la estructura ontológica del ser social”.

<sup>37</sup> “condiciona y determina todos los otros ámbitos del ser social, como la reproducción, la ideología y la enajenación”.

natureza, e a secundária, que se relaciona com as ações sobre os seres humanos. Esta forma de teleologia secundária é onde o *domínio* está mais presente e, como se sabe, o *domínio* é uma categoria da política<sup>38</sup> (INFRANCA, 2017b, p. 229-230, grifo nosso).

Essa citação mostra, por outro ângulo, as conexões a que Infranca se vale para chegar àquele princípio dominante da categoria da política. O autor parte do trabalho, passa pelo valor de uso e sua transformação em valor de troca. Essa por sua vez é *dominada* pelo valor de uso, que não obstante é *dominado* pela posição do objetivo do trabalho. Ou seja, de alguma maneira o valor será *dominado* pela teleologia, que em se tratando da teleologia secundária, se converte no espaço no qual o “domínio se encontra mais presente”. Como a política é uma das práxis sociais baseada na teleologia secundária, surge o mais óbvio de tudo, que segundo Infranca, “como se sabe”, “o domínio é uma categoria da política”. Isto é, das relações entre o domínio de uma categoria sobre a outra, Infranca chega, pela via da lógica, ao domínio da política. Nesse sentido, todas as categorias que são dominadas por outra, são dominadas pela política, pois segundo Infranca, repetimos: “o domínio é uma categoria da política”.

Ao partir de conexões verdadeiras, como o valor que surge do trabalho, a teleologia primária e secundária como posições voltadas para o mundo material e social, respectivamente, Infranca chega a uma determinação rígida, lógica e linear. As relações em que as categorias mantêm entre si, mediadas por determinada influência que uma exerce predominantemente sobre a outra, é entendida não como um domínio exclusivo às determinadas relações, mas como um domínio político.

---

<sup>38</sup> “El trabajo hace surgir la categoría del valor, en cuanto el ser social trabaja para producir un objeto que tiene un valor de uso por sí mismo [...] Sucede luego que un objeto que tiene valor de uso para un sujeto que no tiene intenciones de usarlo, es intercambiado con otro objeto también dotado de valor de uso para el sujeto que no lo posee, pero que lo quiere tener: de tal manera el valor de uso se vuelve valor de cambio. La categoría del valor de cambio se halla dominada por la categoría de valor de uso [...] El valor de uso, a su vez, es dominado por la posición del objetivo, que es realizado con el acto de trabajo. El valor, de tal manera, se halla dominado por la teleología. [...] Lukács sostiene que hay dos formas de teleología, la primaria, que se relaciona con las acciones sobre la naturaleza, y la secundaria, que se relaciona con las acciones sobre los seres humanos. [...] Esta forma de teleología secundaria es allí donde el dominio se halla más presente y, como es sabido, el dominio es una categoría de la política”.

Essa relação é desdobrada aos níveis mais decisivos do desenvolvimento do ser social. Partindo da afirmação de Lukács (2018a), de que o dever-ser surge no trabalho e, ao se dirigir ao sujeito que trabalha, determina seu comportamento para com esse trabalho e com o próprio sujeito, Infranca (2017b, p. 230, grifo nosso) comenta que “O ser social, então, está *dominado* de corpo e mente pela própria atividade laboral”<sup>39</sup>, e que desse processo, a individualidade avança, através do trabalho, para o gênero humano, e, assim,

O pertencimento ao gênero humano é o objetivo final a se ter como um princípio regulativo da ação humana que queira ter um valor ético, é um princípio regulativo de toda ação humana entre seres humanos, portanto é também, substancialmente, um princípio regulativo da política<sup>40</sup> (INFRANCA, 2017b, p. 230-231).

O que Infranca argumenta é que o domínio no qual ele alude acima como uma categoria da política, se desdobrará em um domínio da ação do ser humano como um princípio regulativo, substancialmente político, voltado ao objetivo final que é a elevação do ser humano individual ao pertencimento do gênero humano. É um processo que Lukács chamará de desenvolvimento do ser social em-si ao ser-para-si. Um caminho que percorre - sempre num desenvolvimento contraditório - desde as sociedades sem classes até a atualidade e que, no entanto, o ser-para-si do gênero humano só poderia emergir de forma autêntica a partir de uma possível sociedade comunista.

Para Infranca, a política cumpriria um papel de regular as ações humanas com vista a elevação da humanidade ao seu patamar superior, para além das sociedades de classes. Nesse campo, segundo Infranca, caberia à política e a ética o momento predominante desse tipo de regulação. Tertulian, explicando a possibilidade de superação da alienação, da passagem do em-si ao para-si da humanidade, segue uma linha oposta à Infranca:

Lukács pôde mostrar como é complexo e trabalhoso o caminho que leva à superação autêntica da alienação. A seu ver,

---

<sup>39</sup> “el ser social, entonces, se halla dominado en el cuerpo y en la mente por la propia actividad laboral”.

<sup>40</sup> “La pertenencia al género humano es el objetivo final a tener como un principio regulativo de acción humana que quiera tener un valor ético, es un principio regulativo de toda acción humana entre seres humanos, por lo tanto es también sustancialmente un principio regulativo de la política”.

enquanto as objetivações da espécie humana, em sua maior parte (as instituições políticas, jurídicas, religiosas, etc.), nasceram para assegurar o funcionamento do gênero humano em-si, pelo contrário, as grandes ações morais, a grande arte e a verdadeira filosofia encarnam, na história, as aspirações do gênero humano para-si (TERTULIAN, 1996, p. 66).

Para Tertulian, as objetivações humanas como a política, assim como as jurídicas e religiosas, surgiram não como necessidade social de superarem o gênero humano em-si, como assinalado por Infranca, mas para assegurar essa condição, pelas formas mais variadas e nos respectivos patamares de desenvolvimento social.

O entendimento da política na *Ontologia* de Lukács por Infranca não foge, até aqui, ao apresentado na entrevista reproduzida no início dessas páginas. Isto é, a identidade entre política e ser social é reforçada em sua tese: a política aparece como referência ao próprio título da ontologia, “ser social”, assim como um complexo em que a categoria do domínio fundaria a estrutura inteira da *Ontologia* de Lukács. Entretanto, uma aparente mudança, emerge. Conforme o autor italiano,

O gênero humano é um complexo que nasce das posições teleológicas singulares dos seres humanos, e assim, da divisão social do trabalho. Historicamente essa divisão do trabalho dá origem as classes, no momento em que o valor entra nas relações sociais. A luta de classes está na origem da política, porque ‘as posições teleológicas desse tipo [classistas] podem ser postas a serviço de um domínio por via espontânea ou institucional’. Esta citação acentua a situação segundo a qual, a divisão do trabalho, o mundo do trabalho, está na origem da política. Temos visto que o domínio estava na estrutura ontológica do ser social e, assim, a política forma parte da estrutura ontológica do ser social<sup>41</sup> (INFRANCA, 2017b, p. 238-239).

No excerto, Infranca argumenta que o gênero humano nasce como complexo por meio das posições teleológicas e da divisão social do trabalho.

---

<sup>41</sup> “El género humano es un complejo que nace de las posiciones singulares teleológicas de los seres humanos, y así, de la división social del trabajo. Históricamente, esta división del trabajo da origen a las clases, en el momento en que el valor entra en las relaciones sociales. La lucha de clases se encuentra en el origen de la política, porque ‘las posiciones teleológicas de este tipo [clasistas] pueden ser puestas al servicio de un dominio por vía espontánea o institucional’. Esta cita acentúa la situación según la cual la división del trabajo, el mundo del trabajo, se halla en el origen de la política. Hemos visto que el dominio está ya en la estructura ontológica del ser social y, así, la política forma parte de la estructura ontológica del ser social”.

Logo depois, afirma que historicamente, essa divisão dá origem às classes, e não obstante, que a luta de classes está na origem da política. E, após citar Lukács, quando esse faz referência ao domínio de uma classe sobre a outra, Infranca diz que a citação do filósofo húngaro “acentua a situação segundo a qual a divisão do trabalho, o mundo do trabalho está na origem da política” (Idem). Ao concluir, o autor italiano afirma que, como já demonstrou, o domínio pertence a estrutura ontológica do ser social, sendo assim, a política faz parte da estrutura ontológica do ser social.

Duas questões emergem das afirmações de Infranca. 1) se a luta de classes está na origem da política, e a política, segundo Infranca, está na origem do ser social, a luta de classes existiria desde que o ser social é ser social? 2) se a divisão do trabalho e o mundo do trabalho estão na origem da política, seria a categoria da política que fundaria tanto a divisão do trabalho quanto o “mundo do trabalho”?

Começando pelo segundo ponto. Poderíamos afirmar que existe uma divergência entre o texto de Lukács e as considerações de Infranca sobre a origem da divisão do trabalho. Para o filósofo húngaro, “a socialidade, a *primeira divisão de trabalho*, a linguagem etc. *surgem, de fato, do trabalho* [...] não em uma sucessão temporal claramente determinável, mas, segundo a essência, simultaneamente” (LUKÁCS, 2018a, p. 17, grifos nosso). Em outro momento, quando Lukács está pontuando as diferenças entre a divisão de tarefas realizadas biologicamente no mundo animal (ex. abelhas) com a divisão de trabalho na esfera do ser social, diz que, “a divisão de trabalho gerada do trabalho na sociedade humana [...] cria suas próprias condições de reprodução” (LUKÁCS, 2018a, p. 21). Ou seja, as passagens afastam a proposição de Infranca de que a divisão do trabalho teria sua origem no complexo da política.

O primeiro ponto, ou seja, aquele em que, segundo Infranca a luta de classes está na origem da política, cria uma nova tensão na relação domínio e política, como categorias que, segundo o autor italiano, “fundam a estrutura inteira da ontologia de Lukács”. Qual tensão seria essa? Quando Infranca (2017b, p. 239, grifo nosso) conclui o excerto, diz: “temos vistos que o *domínio* já está na estrutura ontológica do ser social e, assim, a *política* forma parte da

estrutura ontológica do ser social”<sup>42</sup>. Ou seja, lógica: se o domínio pertence a estrutura do ser social, logo, a política forma parte dessa estrutura. O problema é que, o “domínio” ao qual Lukács se refere na citação, diferente do domínio no sentido de Infranca, é o domínio de classe. No fragmento usado por Infranca, temos: “posições teleológicas desse tipo [de classe] podem ser, espontânea ou institucionalmente, colocadas a serviço de um domínio sobre aqueles a ele subjugados” (LUKÁCS, 2018a, p. 136).

É o domínio de uma classe que subjuga outra classe. Ora, se a tese defendida por Infranca até o momento é a de que a política surge com o ser social, e o domínio como categoria que funda a estrutura inteira da *Ontologia* pertence à política, então, o domínio de classe existiria desde o início do ser social, afinal, a luta de classes, segundo Infranca, se encontra na origem da política.

Outra interpretação razoável seria dizer que o pertencimento do domínio e da política à estrutura ontológica do ser social não quer dizer que se originam com o ser social, mas que o domínio e a política só passam a pertencer a essa estrutura após o surgimento das classes sociais. Entretanto, como argumentar dessa forma quando se defende que a política existia desde as sociedades primitivas<sup>43</sup>? Ou ainda, quando afirma que: “é claro que quando se fala de um ser social que nasce do trabalho, este ser é social e político”? (2017a, p. 306).

O surgimento da política antes do Neolítico e da apropriação do trabalho alheio - como sugere a tese de Infranca (2017b, p. 238) - em conexão com a afirmação do próprio autor de que “a luta de classes se encontra na origem da política”, destoia não só do texto de Lukács como também das determinações históricas. Isso porque para o filósofo húngaro a oposição entre as classes sociais - e só existe luta de classes caso existam classes – só surgem num patamar mais desenvolvido (surgimento da agricultura e pastoreio). Antes da Revolução Neolítica, Lukács (2018a, p. 405) assim enxerga a questão: “se pensarmos no período da caça e da coleta da humanidade, não é possível

---

<sup>42</sup> “hemos visto que el dominio está ya en la estructura ontológica del ser social y, así, la política forma parte de la estructura ontológica del ser social”.

<sup>43</sup> Discutimos isso a partir da p. 44.

nenhuma propriedade dos meios de produção, nenhuma exploração dos seres humanos por outros seres humanos, nenhuma estratificação de classe”. Isto é, não poderia existir nesse período nem política nem luta de classes.

Para Lukács, a base para o surgimento das classes sociais e da luta de classes parte do fato inicial de que, após um longo período em que os seres humanos produziam só o suficiente para a autorreprodução sua e de sua comunidade, ele passa a ser capaz de,

produzir mais do que o necessário para sua própria reprodução, este fenômeno [...] tem de engendrar na sociedade estruturas de todo novas: a estrutura de classe [...] A resposta social à questão econômica: a quem deve pertencer o produzido a mais que o necessário para a reprodução da vida dá origem à estratificação de classes da sociedade [...] (LUKÁCS, 2018a, p. 216).

Na tentativa de captar especificidades da política que a faz uma categoria estruturante da *Ontologia* de Lukács, Infranca desenvolve uma argumentação de costas para as determinações históricas da categoria em questão, e ao mesmo tempo, passa ao largo de conceituações do filósofo húngaro que poderiam indicar o tempo histórico da gênese e fencimento da política.

Isso se expressa em dois momentos: o primeiro quando Infranca, em suas duas páginas dedicadas a relação entre ideologia e política, não toca sequer no fato de que Lukács “subdivide” a ideologia em ampla e estrita. Enquanto essa última é específica da sociedade de classes, a primeira refere-se às ideologias que surgem no modo de produção dos caçadores-coletores (sem classes). Infranca (2017b, p. 242), se limita a afirmar que, “A ideologia é a expressão ideal dos conflitos entre seres humanos [...] substancialmente é a sociedade de classe que faz surgir as ideologias para enfrentar os contrastes da classe de forma não violenta”, e conclui dessa forma a explicação: “É notório, assim, que a luta política é também uma ideologia, uma luta entre ideologias adversas, e em tal sentido se move a reflexão de Lukács sobre a ideologia.” (INFRANCA, 2017b, p. 243)<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> “la ideología es la expresión ideal de los conflictos entre seres humanos [...] En sustancia es la sociedad de clase la que hace surgir las ideologías para enfrentar los contrastes de clase en forma no violenta”, e conclui dessa forma a explicação: “es notorio, así, que la lucha política

Depois de abordar o conceito geral de ideologia, Infranca refere-se a uma ideologia que nasce da sociedade de classes. Mas não fica claro se existem outras modalidades ideológicas que pertenceriam às sociedades sem classes. Tal como está, o contexto da frase sugere que a política pertença a esse complexo ideológico, tendo em vista que, segundo Infranca “é notório que a luta política é também uma luta ideológica”. Mas esse possível entendimento é pulverizado na página seguinte quando Infranca volta a afirmar que a política faz “parte da essência social” (INFRANCA, 2017b, p. 244), no sentido em que acompanha o ser social desde sua gênese. Quando se perde os fios da argumentação sistematizada por Lukács, como a diferenciação, por exemplo, entre ideologia ampla e estrita, pode-se cair em uma generalização que, ao invés de captar os elementos comuns da categoria, torna-a obscura.

Com base nas discussões acima, não nos parece equivocado situá-lo no campo dos defensores de que não haveria ser social sem política. Isso nos leva a uma afirmação de Infranca, em outro texto<sup>45</sup>, quando tratará do opúsculo, “*O processo de democratização*”, de Lukács. Nele, Infranca (2014, p. 96) afirma com todas as letras que, “O comunismo fará da democracia a substância da comunidade”. Isso implica, em se tratando do texto de Lukács, que a política não se tornaria supérflua na sociedade comunista (leia-se sem classes). Essa ideia de não fenecimento da política no comunismo reforça a tese da identidade entre política e ser social, pois a forma política da democracia seria o órgão superior dos processos decisórios numa sociedade emancipada.

Mas tal afirmação condiz com o que Lukács expõe no referido texto? No processo de democratização, Lukács argumentará a favor de uma alternativa entre a democracia burguesa e o stalinismo. Esse *tertium datur* será a democracia socialista, conforme sua interpretação de Lenin. Nesse sentido, o filósofo magiar acreditava que para a URSS voltar aos trilhos, além de romper de fato com o método stalinista, deveria “recuperar” formas de tomadas de decisões que envolvessem todas as camadas de trabalhadores. O decisivo é: para Lukács isso se daria apenas na fase de transição, entendido por ele como

---

es también una lucha ideológica, una lucha entre ideologías adversas, y en tal sentido se mueve la reflexión de Lukács sobre la ideología” (INFRANCA, 2017, p. 243)

<sup>45</sup> Trata-se do livro: *Trabalho, indivíduo, história: o conceito de trabalho em Lukács* (2014).

socialismo. E socialismo, enquanto fase de transição é, para Lukács, a etapa preparatória ao comunismo<sup>46</sup>. Ou seja, Lukács não trata da democracia socialista no comunismo, mas na fase de transição, que ele entendia como socialista. Sobre a democracia no comunismo, Lukács diz isso:

Lenin, como marxista, sublinhou sempre, em face das teorias vulgarizadoras da socialdemocracia, que com a *extinção do Estado, extingue-se também a democracia*, ou seja, que o comunismo realizado é uma formação social na qual a discussão sobre democracia não mais se coloca (2008, p. 120-121).

Na citação Lukács evidencia o quão seu vínculo teórico-político se alinha ao de Marx, Engels e Lenin sobre um dos pressupostos da sociedade comunista: sem Estado e sem a mais avançada, no entender de Lukács, expressão política, a democracia. Extingue-se o Estado, extingue-se a democracia. O texto de Lukács mostra o contrário do que Infranca afirma sobre a democracia no comunismo.

Entretanto, por que será que na transição, formas políticas - através do Estado e da democracia - ainda seriam necessárias? Uma das respostas, o próprio Lukács indica: “basta sublinhar que as grandes e novas tarefas da democracia socialista, implica *eliminar* da vida cotidiana os resíduos da sociedade de classe que ainda existem e operam amplamente” (2008, p. 190, grifo nosso). Ou seja, a política ainda é necessária porque precisa agir, de forma negativa, com vista a eliminar resíduos típicos da sociedade de classe. Depois disso, falar sobre qualquer forma de política perderia o sentido, pois, numa sociedade comunista, sem classes sociais, uma relação social que é expressão da luta de classes seria uma contradição em termos.

Nenhuma menção, sequer, a essas passagens cria, na obra de Infranca, aquele silêncio ensurdecido. Isso ainda mais porque ao tentar comprovar sua tese afirmando - com base no *Processo de democratização* - que uma forma política (democracia) cumpriria uma função especial no comunismo, é colocado

---

<sup>46</sup> Como podemos observar nesse trecho: “O primeiro grande ato da passagem ao socialismo, a socialização dos meios de produção, sua concentração nas mãos dos trabalhadores, tem como consequência necessária que os atos sociais referidos à totalidade da economia devam se tornar também eles conscientes. [...] a estrutura social e suas transformações, no contexto de uma economia assim governada, devem surgir de modo socialmente consciente; *é essa a função do socialismo enquanto etapa preparatória ao comunismo*” (LUKÁCS, 2008, p. 111, grifo nosso).

em xeque pelo mesmo texto de referência. Ganha peso maior porque, para Infranca, esse opúsculo de Lukács seria o capítulo sobre a política que o filósofo húngaro não escreveu na *Ontologia*. Nas palavras de Infranca (2014, p. 89) “podemos considerar a *demokratisierung* como uma parte da própria Ontologia – sua parte política”. Caso seguissemos essa tese, teríamos no referido opúsculo, a prova cabal do fenecimento da política numa sociedade comunista. O que, por sua vez, tornaria a hipótese de identidade entre política e ser social, defendida por Infranca, um grande equívoco no que diz respeito às obras do último Lukács.

### **1.3 Ranieri Carli: o universal da política como inextrincável à sociabilidade humana**

Outro importante pesquisador, em torno da *Ontologia* de Lukács, é Ranieri Carli. Reconhecido por iniciar uma exploração mais robusta da política na *Ontologia*, demonstra, também, uma seriedade e honestidade intelectual para com o objeto de pesquisa. Referimo-nos ao fato de que, Carli, frente aos indícios que suas investigações das *Notas Para uma Ética* (2014) de Lukács, levantaram, chama atenção para uma possível necessidade de revisão de sua tese. Entretanto, mesmo que Carli, ao que tudo indica, possa ter mudado de posição, o seu livro sobre a política na *Ontologia* continua relevante nos debates atuais<sup>47</sup>. É o que veremos a seguir.

É muito provável que Carli tenha sido o primeiro a publicar um livro em que a política na *Ontologia* de Lukács é, por assim dizer, a protagonista. A obra intitulada, *A política em György Lukács*, publicada em 2013, é definida pelo autor como um ensaio que “pretende ser um esboço [...] de se abstrair das anotações da *Ontologia do Ser Social* algumas das características do comportamento político” (CARLI, 2013, p. 8). Esse caráter do texto, de ser ensaio e esboço, expresso na não sistematização do uso da fonte primária e na tese central

---

<sup>47</sup> Trataremos dessa possível mudança de posição de Carli, com o cuidado que o tema merece, mais a frente.

defendida - uma espécie de conceito híbrido da política entre Lukács e Gramsci - não diminui a importância do livro de Carli sobre o tema.

Para o debate em torno do nosso problema, analisaremos os aspectos que são mais importantes para uma maior compreensão sobre a política na *Ontologia*. Ou seja, privilegiaremos as discussões tratadas por Carli em que se fazem presentes o problema da universalidade e do complexo ideológico. A exceção ficará por conta da problematização da tese alcançada pelo autor brasileiro: a da “política catártica”. Essa última exigirá observações em torno das categorias, ética, política e catarse.

Após apresentar, no primeiro capítulo, o complexo do trabalho e as categorias que dali surgem, Carli abre o segundo com uma afirmação direta e categórica sobre a política, declarando que: “de início a hipótese elaborada por Lukács é a de que não há forma de sociabilidade sem a práxis política. A sociabilidade humana está inextrincavelmente vinculada a política” (CARLI, 2013, p. 25). Isto é, não existe ser social sem a política. Essa hipótese se desdobra, por sua vez, na dissociação da política à luta de classes. Nas palavras de Carli (2013, p. 25): “daí implica que [...] é necessário determinar o comportamento político para além dos seus condicionantes classistas”. Ou seja, a política não seria uma categoria em que sua gênese e função social estivessem ligadas à sociedade de classes.

Cabe a pergunta: em que parte do texto Lukács expõe a hipótese de que “a sociabilidade humana está inextrincavelmente vinculada à política”? Não há nenhuma citação de Lukács, junto à afirmação de Carli, que confirmaria essa hipótese. O que sugere que essa é uma hipótese de Carli atribuída à Lukács, não uma hipótese do filósofo húngaro. É uma afirmação que, na forma como está, toda a argumentação na sequência confirmaria não a hipótese de Carli, mas sim, a suposta “elaboração” de Lukács sobre a política. É o que acontece na sequência.

No parágrafo subsequente à hipótese de Carli atribuída a Lukács, o autor brasileiro chama o leitor a acompanhar de perto “como isso se dá” (2013, p. 25), e comenta que “na sua *Ontologia do Ser Social*, Lukács considerava a política nos termos universais que apresentamos no parágrafo acima” (CARLI, 2013, p.

25). Assim cita a famosa passagem de Lukács: “A política é um complexo universal da totalidade social, todavia pertencente a práxis e exatamente a práxis imediata<sup>48</sup>, uma vez que não pode ter uma universalidade espontânea e permanente, similar, digamos à linguagem” (LUKÁCS *apud* CARLI, 2013, p. 25). Em outros termos, o excerto do caráter universal da política, agora sim elaborado por Lukács, seria a passagem que afirmaria a hipótese de Carli, de que não “há forma de sociabilidade sem a práxis política”. O que Carli não problematiza é em qual sentido Lukács assinala essa universalidade.

A necessidade dessa reflexão não se dá pela discordância da tese sustentada por Carli, mas porque o excerto de Lukács requer. Ora, por que deixar passar despercebida, por exemplo, que essa universalidade não é espontânea e permanente como a linguagem? Qual a diferença qualitativa entre uma universalidade e outra? A política seria universal como o trabalho ou universal como o capitalismo? Ambas as relações sociais são abordadas por Lukács como universais, porém, em sentido muito diverso<sup>49</sup>. A não problematização do universal da política e da linguagem, assim como, do universal do capitalismo, por exemplo, que é um modo de produção recente e eliminável, deixa brechas na hipótese de Carli do universal como pertencente a todos os períodos históricos.

Convicto, no entanto, de que sua hipótese se sustenta em Lukács, na sequência da citação do universal, Carli (2013, p. 25) apenas diz que, “era comum que o filósofo húngaro mencionasse uma passagem escrita pelo poeta Gottfried Keller para ilustrar o caráter universal da política”. Entretanto, Carli não faz uso da passagem de Lukács, e sim do poema de Keller. Na *Ontologia*, Lukács assim se refere ao poeta: “Gottfried Keller diz uma vez com uma certa razão que tudo é política” (LUKÁCS, 2018, p. 433). Ora, de imediato, se tudo é política, o universal da política defendido por Carli estaria comprovado. Mas não é bem assim. Primeiro porque se esquece de que na menção de Lukács ao poeta, o

---

<sup>48</sup> Aqui Carli utiliza para a tradução de *vermittelteln* o termo “imediato”, quando, por exemplo, tanto a tradução do Coletivo Veredas quanto a da Boitempo, assim como a italiana *Riuniti* (1981), traduziram por “mediado”. Essa diferença pode jogar um papel importante no excerto em questão, pois, o caráter universal de práxis *mediada* da política a contrapõe ao universal da linguagem que é espontânea e perene. Ou seja, exatamente a problematização que Carli não avança.

<sup>49</sup> Ver discussão sobre o problema da universalidade no capítulo três.

filósofo magiar não deixa de ponderá-lo. Notem o trecho: Keller disse “com uma certa razão”. É perdido, de novo, algo no excerto que não é fortuito. E não é fortuito porque essa ponderação vem acompanhada, na sequência imediata, pelas observações de Lukács:

Gottfried Keller diz uma vez com uma certa razão que tudo é política. *Corretamente compreendido*, isso significa que é difícil até mesmo apenas divisar um tipo de práxis social que, sob determinadas circunstâncias, não pudesse levantar questões eventualmente importantes, até mesmo decisivas ao destino de toda a comunidade. *Trata-se, naturalmente, apenas de uma possibilidade que raramente se torna real*. Normalmente, problemas que estão enlaçados imediatamente ou proximamente mediados com o destino de toda a sociedade se destacam com considerável nitidez daquelas ações e relações do ser humano singular, das quais parece normalmente claro que seu ser ou não-ser é indiferente do ponto de vista do todo (LUKÁCS, 2018a, p. 433, grifo nosso).

O que Lukács ilustra, a partir da menção à Keller, é que a ideia na qual tudo é política se dá pela dificuldade em diferenciarmos práxis sociais as mais variadas que podem levantar, enquanto possibilidade, questões importantes e até decisivas que dizem respeito a toda a comunidade. Cria-se assim, a impressão de que tudo é política. Mas nos lembra Lukács que, “*trata-se naturalmente, apenas de uma possibilidade que raramente se torna real*” (Idem). Ou seja, práxis sociais que não são políticas não possuem o alcance e nem cumprem a função social da política. As questões na qual exigem a práxis política, ainda segundo Lukács, normalmente se destacam com considerável nitidez. O “com certa razão, tudo é política”, ao contrário do afirmado por Carli, está longe de ilustrar o caráter universal da política no sentido dado pelo autor brasileiro. Nela Lukács reforça, por mais paradoxal que pareça, que nem tudo é política.

Com o pressuposto de que “tudo é política”, Carli passa à próxima prova da universalidade dessa categoria em Lukács. Segundo Carli (2013, p. 26) “ao atribuir o estatuto da universalidade à política, Lukács depara-se com dificuldades no que respeita à determinação de sua gênese histórica”. Para essa afirmação, Carli parte do seguinte trecho da *Ontologia*: “conceder uma definição, isto é, fixar conceitualmente no plano formal os confins de onde a política provém e onde termina, é impossível” (LUKÁCS *apud* CARLI, 2013, p. 26).

Para Carli, o universal da política, atribuído a Lukács, seria tão universal que, o próprio Lukács se veria em dificuldades de definir a práxis política. Como essa dificuldade não advém de uma debilidade teórica do filósofo húngaro, ela só poderia vir, segundo o autor brasileiro, da “*natureza universal dela* [da política] *mesma*” (CARLI, 2013, p. 26, grifo nosso). Ou seja, “a natureza universal da política” é de tal ordem que, se tornaria impossível definir, segundo Carli, a determinação da sua gênese histórica.

Essa interpretação de Carli, para o qual “Lukács se depara com dificuldades” no que diz respeito a “determinação da gênese histórica” da política, cria um problema na hipótese do autor brasileiro. Isso porque se a citação em que Lukács disse ser difícil “fixar conceitualmente no plano formal os confins de onde a política provém e onde termina” (LUKÁCS, *apud* CARLI, p. 26) refere-se a uma dificuldade na determinação histórica da gênese da política, Carli teria de admitir que na *Ontologia*, Lukács fala não só do surgimento de tal categoria, mas também do fenecimento da política. Afinal, a dificuldade não é só em fixar de “onde a política provém”, mas também, “onde termina”. Ou seja, aquela universalidade da política, expressada na afirmação de que a política seria inextrincável ao ser social, válida para todos os períodos históricos, não se sustentaria internamente<sup>50</sup>.

No entanto, acreditamos que Carli se equivoca em associar a citação de Lukács à uma dificuldade em determinar a gênese histórica da política. A dificuldade em “conceder uma definição, isto é, fixar conceitualmente no plano formal os confins de onde a política provém e onde termina” (LUKÁCS *apud* CARLI), indica um dos aspectos sobre a análise da política<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> Muito provavelmente Carli pende à essa interpretação, a nosso ver equivocada, por conta da tradução que se serve. Carli utiliza a tradução italiana da *Ontologia*. Nas duas versões brasileiras, as passagens mostram que não se trata de gênese histórica da política e sim, de quando se inicia ou termina uma atividade política. Na versão do Coletivo Veredas, temos: “É impossível dar uma definição *i.e.*, intelectualmente fixar formalmente os limites onde inicia ou cessa a política” (Veredas, 2018, 432-433). Na da Boitempo: “É impossível dar uma definição, isto é, fixar em termos de pensamento formal os limites, onde começa ou então termina a política” (BOITEMPO, 2013, p. 362). A dificuldade, repetimos, é sobre como definir essa ou aquela atividade como política, tanto é que, é logo depois dessa passagem que Lukács vai referir-se à aparência de tudo ser política.

<sup>51</sup> Não podemos descartar ainda o elemento metodológico que o excerto carrega. A impossibilidade de definir e fixar intelectual e formalmente, tem a ver com a recorrente crítica de Lukács às tentativas de captarmos uma categoria da práxis pela via gnosiológica e não

Na frase, Lukács se refere ao início e ao término da práxis política colocada em movimento (a ação política mesma). Isto é, como uma práxis desencadeada politicamente pode ser definida, fixada formalmente, tanto no início da ação quanto no término? Como fixar formalmente que aquele resultado político teve início naquela ação? É essa dificuldade que justifica a aparência de tudo ser política. Aparência porque, os complexos sociais são tanto definíveis como destacáveis, mas como se movimentam concretamente em interconexões, interpenetrações e se determinam mutuamente, cria-se a aparência de serem indivisíveis. Por isso Lukács (2018a, p. 433) adverte que, “corretamente compreendido, isso significa que é difícil até mesmo apenas divisar um tipo de práxis social que [...] não pudesse levantar questões [...] importantes [...] ao destino de toda a comunidade”.

Por mais que a interpretação de Carli em associar o excerto de Lukács à determinação da gênese histórica da política, caso se mostrasse correta, pudesse contribuir com a hipótese que defendemos sobre o fim da política junto a sociedades de classes, acreditamos que, ao contrário do afirmado por Carli, a citação de Lukács indica a dificuldade em definir intelectual e formalmente o movimento em-si da práxis política e não sua gênese histórica.

### 1.3.1 Política e ideologia

Outro problema que distancia a hipótese de Carli do texto de Lukács aparece quando o autor brasileiro discute a política como ideologia. Carli inicia mostrando a diferenciação entre a teleologia primária e secundária: enquanto a primeira é direcionada à transformação da natureza, a segunda visa o direcionamento de grupos humanos. Nesse sentido, Carli assinala que a política faz parte da teleologia secundária. “A ação política é uma teleologia secundária [...] porque procura extrair um determinado comportamento do coletivo” (CARLI, 2013, p. 65). No entanto, mesmo correta, do ponto de vista geral, isso ainda não explica em nada a função social da política, muito menos sua gênese histórica.

---

ontológica. Isto é, que o movimento da práxis política desencadeada tenha uma existência que pressupõe inícios e terminos, é inegável. Mas há que se buscar esse movimento numa análise ontológica e não a partir de uma definição fixada formalmente. Discutiremos esse ponto no contexto da citação de Lukács, no capítulo 3.

Por isso, o passo seguinte do autor brasileiro, é pontuar a relação entre teleologia secundária, política e ideologia. Assim afirma Carli (2013, p. 65) que, “das posições teleológicas secundárias [...] nascem as formas de ideologia”. E cita Lukács:

Com a diferenciação 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 (LUKÁCS *apud* CARLI, 2013, p. 65).

Na primeira frase comentando o excerto acima, Carli deixa claro o tom da passagem de Lukács ao dizer que, “com o desenvolvimento histórico posterior, isto é, com o surgimento das sociedades classistas, *as posições teleológicas secundárias tornam-se formas de ideologia.*” (CARLI, 2013, p. 65, grifos do autor). Percebamos que a reafirmação da tese lukacsiana tem um sentido: reforçar que a ideologia, que encontra seu solo genético na teleologia secundária, só surge com a sociedade de classes. No entanto, sabemos que a política é uma forma ideológica<sup>52</sup>. Ou seja, esses argumentos indicariam como cabe à política uma função social ideológica na luta de classes. Porém, para Carli, essas afirmações apenas reforçam sua tese:

O caso da política é exemplar: antes das formas societárias cindidas em classe, a política possuía apenas a dimensão universal descrita por Lukács e Gramsci; com a cisão do ser social em classes antagônicas, a política assume igualmente o caráter estritamente ideológico, como uma das ‘formas através das quais os homens tornam-se conscientes desse conflito e neles se inserem mediante a luta’ (CARLI, 2013, p. 66).

Carli inverte a gênese histórica das categorias tais quais elaboradas por Lukács em sua *Ontologia*. Em Carli, a política aparece antes das sociedades de classes, enquanto a ideologia teria sua gênese posterior a elas. Em Lukács, a ideologia surge no mundo dos caçadores-coletores, ou seja, numa sociedade sem classes sociais. Essa inversão acontece devido a uma lacuna que

---

<sup>52</sup> Lembremos da seção 1.1, onde debatemos a hipótese de Norma Alcântara. Trataremos dessas questões como ela merece, no segundo capítulo.

compromete toda a argumentação do autor brasileiro: a não diferenciação entre a ideologia ampla e estrita. Como bem aponta Herick Hann (2018, p. 82), “ideologia em sentido amplo significa que a vida e a ação do homem são determinadas, em última análise, pelo ser social [...] Ideologia em sentido estrito são aquelas das sociedades classistas”. Um dos exemplos concretos sobre essa diferenciação pode ser observado quando Lukács (2018, p. 406-407) trata dos “tipos” de conflitos que poderiam emergir no mundo dos caçadores-coletores. Após considerar algumas situações, argumenta que:

Nisso nada muda que, nesse patamar, nem as oposições que ocorreram dos grupos de interesse socioeconômicos, nem as eventuais entre o ser humano singular e seu mundo ambiente social, puderam se fixar em generalidade e permanência. Teriam apenas de surgir modos de agir reconhecidos em geral para regular tais cooperações e as manifestações de vida a ela ligadas (distribuição da presa etc.). *Um dos aspectos da ideologia posterior teria, portanto, de ser existente; uma certa generalização social das normas do agir humano, mesmo que estas não se imponham antagonisticamente na luta de interesses de grupos.* [...] Já a educação, ainda que seja tão primitiva, ainda que tão rigidamente atada à tradição, pressupõe um comportamento do singular no qual poderiam estar presentes as primeiras tentativas de formação de uma ideologia (LUKÁCS, 2018, p. 407, grifo nosso)<sup>53</sup>.

Nessa citação, Lukács aponta para os dois momentos históricos da ideologia: um em que ela surge para dirimir os conflitos de classe, e outro, em que a ideologia é usada para dirimir os conflitos no mundo primitivo. Lukács é tão categórico que nomeia algumas das práxis que poderiam operar ideologicamente nas sociedades sem classes, tais como a tradição e a

---

<sup>53</sup> Em outro momento, Lukács retoma essa discussão reafirmando esse aspecto da ideologia ampla. Lá também a tradição e a educação serão tratadas como possíveis veículos ideológicos amplos. “Pode-se, portanto, sumariando, dizer que alguns tipos do produzir de ideologias remontam aos primeiros inícios do desenvolvimento social [ideologia ampla]. Isso não contradiz em nada que os problemas próprios da ideologia, que surgem com a luta de classe [ideologia estrita], são apenas resultados de épocas posteriores; [...] Já apontamos nessas observações a um ponto, à relação do ser humano singular e sociedade. Tais conflitos frequentemente ocorrem em patamares desenvolvidos, não se pode, contudo, jamais esquecer em seu tratamento que, ao se tornarem realmente relevantes, obtêm esse significado como formas fenomênicas das oposições objetivamente sociais, então importantes, de classe. Em sociedades primitivas aparecem, por isso, apenas latentemente na medida em que a não-desenvolvimentabilidade da personalidade singular, determinada primariamente pelas relações de produção, é confirmada ideologicamente pela tradição, pela educação etc. em sua importante homogeneidade social” (LUKÁCS, 2018, p. 411). Usamos essa passagem para discutir a abordagem de Norma Alcântara e retornaremos a ela no capítulo específico sobre a ideologia.

educação. Ou seja, a ideologia, ao contrário do que aponta Carli, não surge com a sociedade de classes, ela cumpre sua função social desde o mundo dos caçadores-coletores. Segundo Vaisman (2014, p. 97) “a questão da caracterização ampla do fenômeno ideológico é abrangentemente trabalhada por Lukács, tomando inclusive para tal efeito o caso das sociedades primitivas”.

Ao se referir à ideologia que emerge com as sociedades de classes, o filósofo húngaro a caracteriza como ideologia estrita. A política pertence à ideologia estrita, que exerce aquela função exposta no excerto apresentado por Carli, e que na *Ontologia* é assim explicitada por Lukács:

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, 2018, p. 401).

A partir dessas duas citações, podemos perceber que o conceito de ideologia de Lukács não é restrito à sociedade de classes como sugere Carli. Para Lukács, mesmo sem o antagonismo das classes sociais, as decisões dos homens que viviam em bandos, não deveriam se dar sempre de forma homogênea. Nesse sentido, a ideologia agia no mundo dos caçadores-coletores, cumprindo, quando necessário, a função social de dirimir determinados conflitos.

Até que ponto, no entanto, essa lacuna no entendimento de Carli sobre a ideologia enfraquece sua hipótese sobre a política? Um indício está no fato de que, se Lukács ampliou seu conceito de ideologia para além da sociedade de classes, e a política pertence ao complexo ideológico, não faria sentido Lukács não tratar da política como uma forma de ideologia ampla, como o fez com a tradição e a educação. Caso a política existisse nas sociedades sem classes, como defende Carli, ela exerceria, de acordo com a tese de Lukács, uma função ideológica ampla no mundo primitivo.

Essa hipótese está tão distante do texto da *Ontologia*, que Carli é levado a definir, univocamente, o conceito de ideologia para poder referir-se à política como Lukács o fez no respectivo capítulo: a política como ideologia estrita, isto é, pertencente à sociedade de classes. Ao seguir essa linha, a argumentação de

Carli entra num beco sem saída, pois, se é no complexo da ideologia que Lukács vai conceituar a práxis política, e se, segundo Carli (2013, p. 65), “com o surgimento das sociedades classistas, *as posições teleológicas secundárias tornam-se formas de ideologia*”, não teria cabimento defender a política como uma categoria universal para além das sociedades de classes.

A não diferenciação de Carli do complexo ideológico nos termos da *Ontologia* de Lukács<sup>54</sup>, isto é, como um complexo pertencente à práxis sociais mais remotas do ser social (ideologia ampla), e que se torna a dimensão central da superestrutura jurídica e política na sociedade de classes (ideologia estrita), o impede de perceber que no mundo primitivo, a ideologia ampla era quem exercia o papel que Carli atribui à política. Daqui reside toda uma gama de mal-entendidos que explica a utilização indiferenciada de tomadas de decisões no mundo dos caçadores-coletores como se essas fossem políticas. Por isso, Carli (2013, p. 35, grifos nosso) chega à afirmação de que a “política catártica universal já existia nas sociedades organizadas sob a forma do comunismo primitivo. O próprio Engels deparou-se com estas formas de práxis nos seus estudos sobre a origem do Estado, *ainda que não as nomeasse de ‘política’*”.

Por que será que no texto clássico do marxismo que reflete o surgimento da propriedade privada, da política e do Estado, Engels ao tratar das formas de organização e tomadas de decisão do mundo primitivo não as chamou de política? A base etnológica da obra de Engels, em larga medida, é o trabalho de Morgan. E para Morgan, a política só surge com a propriedade privada<sup>55</sup>. O cuidado que Engels teve, de não nomear formas de organização no comunismo primitivo de política, revela o esforço para não levar ao mundo sem classes sociais uma categoria que remete à dominação do homem pelo homem, ou seja, que reflete a luta de classes.

---

<sup>54</sup> Mesmo que, no fim das contas, discordemos da hipótese de Norma Alcântara, devemos destacar que a autora segue uma via mais próxima do texto de Lukács, o que lhe possibilita uma apreensão mais coerente das conexões entre política e ideologia do que as apresentadas por Carli.

<sup>55</sup> Para não tornar o texto repetitivo, ver a passagem em que utilizamos excertos de Morgan na segunda parte do capítulo sobre as posições de Norma Alcântara.

### 1.3.2 A política catártica

No primeiro capítulo, como dissemos no início dessas linhas, Carli trata do trabalho e algumas categorias do seu complexo, como por exemplo, a alternativa. Faz isso, primeiro para chegar ao momento ético e depois, à relação entre esse momento, a generidade e a catarse. Por sua vez, a relação entre a generidade e a catarse será a base para sua tese híbrida entre Lukács e Gramsci, da política catártica<sup>56</sup>. Vejamos o caminho.

Segundo Carli (2013, p. 20) “a alternativa que amplia o ser genérico do homem é a opção do valor ético”. Em outras palavras, cada vez que o ser humano toma uma decisão, ele toma decisões entre alternativas que podem conservar ou aprofundar a particularidade (*Partikularität*) ou elevar à generidade autêntica do ser social. Em síntese, a ética seria a mediação para o segundo caso. Nas palavras de Carli,

A ética implica a suspensão da moral cotidiana; é uma crítica da via cotidiana por interromper provisoriamente seu fluxo heterogêneo, para alçar o sujeito ético à dimensão genérica. [...] A ética realiza as necessidades voltadas para o que há de gênero humano em cada um dos homens (2013, p. 21).

Nesse sentido, as decisões éticas além de pressuporem alternativas que impliquem na ampliação da generidade do ser social, só podem se realizar na suspensão provisória do imediatismo da vida cotidiana. A negação da ética, por sua vez, se daria pelo oposto, ou seja, pelas decisões cada vez mais de caráter privadas, num ininterrupto deixar-se levar pela vida. Nas palavras de Carli (2013, p. 21): “quando os valores morais do indivíduo em sua particularidade cotidiana seguem seu fluxo sem serem suspensos e, portanto, criticados”.

---

<sup>56</sup> Diga-se de passagem: essa não é uma referência nova. C.N. Coutinho, em um artigo de 1996, após criticar o leninismo político de Lukács, disse: “é interessante observar, a presença, em Lukács e em Gramsci, de um conceito comum: o conceito de catarse” (1996, p. 25). No entanto, diferentemente de Carli, Coutinho entende que a catarse em Lukács não entra na esfera política. Diz que “em Lukács, a catarse se dá nas esferas estética e ética” (1996, p. 25). Isso, dentre outras passagens, fica patente quando, após elogiar o conceito de política catártica em Gramsci, chega a afirmar que partindo daí poderia “suprir as lacunas da ontologia lukácsiana através de uma ampliação do conceito de catarse que abrangesse a esfera da política” (COUTINHO, 1996, p. 26). Isto é: o conceito de catarse em Gramsci poderia preencher a lacuna, ocupar um espaço que falta para a esfera política em Lukács. Mas, a partir da própria *Ontologia*, uma política catártica não tem lastro algum.

Dessa acepção de ética, Carli passa de pronto - separado apenas por um parágrafo de crítica à ética individualista burguesa – à associação da ética lukacsiana com a catarse. Em suas palavras: “Lukács associa a categoria da *catarse* ao fenômeno ético” (CARLI, p. 22, grifo do autor). A *catarse* é uma categoria utilizada por Lukács, no geral, em associação à arte. Na *Ontologia*, o filósofo magiar refere-se a essa categoria quando fala da arte como ideologia pura. Tanto é que Carli, na sequência do excerto reproduzido acima, antes de citar o conceito de *catarse* em Lukács, observa que a definição desse filósofo sobre a *catarse* é direcionada “especialmente à arte”, como podemos ler abaixo:

Segundo a sua definição [de Lukács] – relativa especialmente à arte -, *catarse* é ‘um abalo de tal maneira da subjetividade do receptor que suas paixões vitalmente ativas adquirem novos conteúdos, uma nova direção, e, assim purificadas, se convertem em base anímica de disposições virtuosas’ (LUKÁCS *apud* CARLI, 2013, p. 22).

Entretanto, esse abalo subjetivo provocado, segundo Lukács, pela grande arte, será, nas mãos de Carli, ampliado ao ponto que, não só a decisão ética será catártica, mas também, a práxis política. Todo esse percurso tem como objetivo fundamentar sua hipótese da política catártica. Segundo o autor brasileiro, “essas breves considerações acima são introdutórias para a teoria da política que faremos a seguir” (CARLI, 2013, p. 23). Isso se dá, pois, para Carli (2013, p. 22) “o que Lukács constata no âmbito do estético pode ser generalizado para todas as objetivações do ser social que permite esta elevação à generalidade”<sup>57</sup>.

Com base no pressuposto acima, articulado à defesa da universalidade da política em seu sentido ineliminável da sociabilidade, Carli aponta o mesmo

---

<sup>57</sup> Aqui existe um problema com a categoria que Carli utiliza como generalidade. Pelo contexto e por toda a discussão que virá, Carli a utiliza para referir-se ao caráter genérico do gênero humano, para diferenciar da mera particularidade (*Partikularität*). Em alemão o termo é: *Gattungsmässigkeit*. Sérgio Lessa, ao explicar a dificuldade da tradução dessa categoria, nos dá um panorama do problema a que chamamos atenção: “de difícil tradução. É o abstrato de gênero. Generalidade deve ser reservada para *Allgemeinheit*. Traduzir por espécie não é menos problemático, pois muitas vezes é empregado para expressar o caráter genérico dos humanos e este não se confunde com a espécie no sentido biológico [...] A alternativa até agora proposta, a de genericità por Scarponi se tornou uma unanimidade nas traduções. No português se firmou a tradução de *Genericità* por generidade proposta por Chasin (2018, p. 23). Como Carli usa generalidade, pensamos que essa nota esclareça o teor dado pelo autor brasileiro, mas nos termos da explicação de Lessa.

caminho para a política, afirmando: “em sua dimensão genérica, a política pode ser realizada em espaços diversos da vida social, a todo instante em que o destino concreto da generalidade humana for colocado em discussão” (CARLI, 2013, p. 26). Ou seja, o universal da política se confunde com o caráter genérico que por sua vez é dirigida à generalidade humana. Com isso, Carli dá um passo à frente para chegar a sua tese, mas agora não com Lukács, e sim com Gramsci. Assim diz o autor brasileiro:

Ao seu tempo, Gramsci anotava que a política possui um elemento catártico, que pressupõe a elevação do cotidiano rumo a generalidade do ser social, que transcende o caráter imediato da vida cotidiana, e alcança, por meio da catarse, a universalidade concreta do gênero humano [...] Está nos *Cadernos do Cárcere* de Gramsci que essa dimensão catártica da política ‘é a passagem do momento puramente econômico (ou egoísta-passional) ao momento ético-político’. É a consciência de pertencimento da generalidade humana. A categoria da catarse consta em Lukács e Gramsci, e, em ambos, pode ser associada à política (CARLI, 2013, p. 26-27).

Assim surge o que Carli chama de política catártica. Mas por que será que o único excerto em que a catarse está ligada à política, vem de Gramsci, não de Lukács? Vale repetir que em Lukács, a catarse é utilizada sempre em associação à arte. Há uma enorme literatura sobre essa categoria na *Estética* de Lukács. Na *Ontologia*, ela também aparece, mas de forma muito tópica. Nesses casos, a catarse ocupa o mesmo lugar que lhe cabe na monumental *Estética*: como uma mediação que eleva subjetivamente a consciência do ser social para além da mera particularidade, mas em associação com a esfera da arte. Conforme Lukács, em sua *Ontologia*:

Aristóteles também descobriu e descreveu aquela vivência essencial mediante a qual os homens são capazes de apropriar-se dessa sabedoria depositada na arte; referimo-nos à catarse. Ontologicamente, ela 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 (2018a, p. 473-474).

O contexto do excerto se refere à ideologia pura, em que Lukács discute, em especial, a filosofia e a arte. Nesse sentido, a afirmação de Carli em que tanto em Gramsci quanto em Lukács, a categoria da catarse existe, é correta, porém, constatar o uso de uma categoria por dois autores não pode levar a afirmação

de que possui sentido idêntico. Que em Gramsci a catarse é textualmente vinculada à política, Carli demonstrou. Entretanto, nenhuma referência da catarse associada à política, a partir da ontologia lukacsiana, aparece.

O que o excerto utilizado por Carli, a partir de Gramsci revela é que, existe uma identidade entre ética e política, mediada pela catarse, que também fundamenta a definição de Carli da ética catártica. Ou seja, a catarse aparece próximo à característica do trabalho, como o modelo do ser social. E nesse sentido, a ética e a política possuem o mesmo fundamento, ou seja, se tornam mediações das mais elevadas práxis humanas que, para repetir Carli (2013, p. 26) “pressupõe a elevação do cotidiano rumo a generalidade do ser social, que transcende o caráter imediato da vida cotidiana, e alcança, por meio da catarse, a universalidade concreta do gênero humano”. Mas a ética e a política em Lukács possuem essa mesma função?

Como é sabido, Lukács faleceu antes de escrever o que fora seu projeto de uma ética marxista. Nesse sentido, toda e qualquer afirmação sobre a ética a partir de Lukács, requer um cuidado redobrado. Na *Ontologia*, excetuando, segundo Lessa (2014, p. 46-47), uma passagem mais clara, todas as outras que fazem referência à ética são para propostas de estudos posteriores. No entanto, surge, em 2014, a primeira tradução para o português das *Notas para uma ética*. Nessas anotações<sup>58</sup>, uma relação entre política e ética poderia jogar luz nesse debate. Isso porque, nas *Notas para uma ética*, o tópico sobre a política e a ética sugere um antagonismo entre as categorias. Na nota [k/112], de “título” “Lugar da ética”, Lukács (2014, p. 209) escreveu: “Política, Direito, Moral: pressuposto e trazem à função (o conservar) do respectivo zoon politikon (nunca totalidade dos humanos) papel da filosofia e da arte. Sobretudo, todavia, apenas a ética direta e intencionada”.

A passagem indica uma contraposição entre política, direito e moral - que conservam o respectivo ser político, nunca a totalidade do humano – em relação à ética. Nesse sentido, a ética continua a cumprir o papel que Carli entende sobre a mesma, no entanto, a função social da política é oposta ao atribuído pelo autor

---

<sup>58</sup> Como já indicamos na introdução, As *Notas para uma ética* são “apontamentos e anotações” para estudo pessoal concernente ao tema da Ética. Publicado pela primeira vez em 1994 pelo Arquivo Lukács (Budapeste), no Brasil, as *Notas* só vieram a público em 2015.

brasileiro. Essa contraposição é reconhecida pelo próprio Carli ao ter contato com as *Notas*. Para Carli,

Tal observação acerca da política entra em colisão com os dizeres da *Ontologia* [...] Com toda cautela que sua leitura nos demanda, é possível observar nas *Notas para uma ética* que Lukács estava disposto a tomar a política como uma esfera pertencente às formas de sociabilidade que estão cindidas em classes antagônicas; trata-se de uma suposição pertinente dado o texto que Lukács nos deixou de herança. De qualquer forma, cautelosamente ou não, com as *Notas para uma ética* à frente dos olhos, há que se mensurar com maior exatidão a ideia de que a política em Lukács possui a universalidade que veríamos no trabalho, na linguagem e na sociabilidade, por exemplo (2016, p. 238).

O reconhecimento de Carli, com a cautela que merece o problema, mostra que, se não podemos dar um veredicto final com os dizeres das *Notas*, ela nos possibilita dimensionar o que Lukács tinha em mente em relação tanto a política quanto à ética. E essa relação era antagônica. À política caberia a preservação do ser humano parcial (cindido em classes), que no máximo eleva à generidade a particularidade da classe dominante, por isso, o domínio político de uma classe é universal. E como tentamos mostrar ao longo desse capítulo, é um equívoco apontar para uma colisão entre o excerto das *Notas* e a *Ontologia*. A posição de Lukács sobre a política nas *Notas* é alinhado ao que defendemos a partir da *Ontologia*, que muito bem, Carli (2016, p. 238) assim resume: “é possível observar nas *Notas para uma ética* que Lukács estava disposto a tomar a política como uma esfera pertencente às formas de sociabilidade que estão cindidas em classes antagônicas”.

A ponderação de Carli sobre sua posição em relação à universalidade da política, tal qual o trabalho e a linguagem, além de mostrar a seriedade com que o autor brasileiro trata a pesquisa em Lukács, disposto a fazer valer não o que ele deseja, mas o que o texto do filósofo magiar indica, abre uma possibilidade inédita para recolocarmos o problema da política na *Ontologia* como uma relação social fundada a partir das sociedades de classes. Esse será o nosso esforço a partir dos capítulos que seguem.

No próximo capítulo abordaremos sobretudo a concepção de ideologia apresentada por Lukács, em sua *Ontologia*. Pelas discussões até aqui, vimos

que Lukács trata, em larga medida, da política em sua manifestação ideológica. Mas a ideologia, em Lukács, é abordada em duas extensões: a ampla e a estrita. A primeira seria ampla porque surge com o ser social, ou seja, é uma categoria válida para todos os patamares históricos. No caso da ideologia estrita, sua gênese estaria vinculada ao surgimento da propriedade privada, e nesse sentido cumpriria as mediações nas lutas de classes. Sendo assim, identificar se a política é abordada na *Ontologia* como pertencente a ideologia ampla ou estrita, pode ser decisivo para a compreensão da função social da política. Mas, para chegarmos até a ideologia e depois à política, discutiremos, em caráter introdutório, o complexo do trabalho. Nele é partícipe a categoria que está na base tanto das ideologias, quanto da política: a teleologia secundária.



## 2 O LUGAR DA POLÍTICA NA IDEOLOGIA

Para delinear o lugar dado por Lukács à política, assim como sua respectiva função social, em sua *Ontologia*, devemos, antes de tudo, proceder metodologicamente partindo dos passos do próprio autor. Isto é, iniciaremos não pela temática propriamente dita, mas a partir da categoria fundante da nova esfera do ser<sup>59</sup>. O novo patamar do ser, frente à natureza, é o ser social, e a sua categoria fundante é o trabalho<sup>60</sup>.

### 2.1 O complexo originário do trabalho enquanto modelo das práxis sociais

Ao nos voltarmos ao complexo do trabalho, tentaremos seguir Lukács ao evitar o isolamento no trato da categoria da política em uma pura abstração arbitrária e vazia, deslocando-a da totalidade do ser social. Ao contrário, buscaremos sua gênese, suas raízes, a partir do desenvolvimento desse novo patamar de ser, possibilitando com isso uma melhor fundamentação da sua função social no complexo do ser social. Sobre isso nos sugere o filósofo húngaro já nas primeiras linhas do capítulo sobre o trabalho: “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” (LUKÁCS, 2018a, p. 7).

---

<sup>59</sup> Apesar de o objetivo de Lukács não ter mirado no estudo geral do ser, ele se depara com a necessidade de traçar as linhas gerais das outras duas grandes esferas ontológicas (ser inorgânico e orgânico), com o intuito não só de realçar as especificidades da esfera social, mas também as inter-relações entre elas (jamais eliminadas). Assim, resume o autor esse ponto: “Nossas observações desejam, antes de tudo, determinar a essência e a especificidade do ser social. Todavia, para poder formular mesmo que apenas aproximada e razoavelmente uma tal questão, não se deve descuidar dos problemas gerais do ser, melhor dizendo, da conexão e da diversidade dos três grandes tipos de ser (natureza inorgânica e orgânica e sociedade). Sem conceber essa conexão, essa dinâmica, não se pode formular corretamente as autênticas questões ontológicas do ser social, muito menos conduzi-las a uma solução que corresponda à qualidade desse ser” (2018c, p. 8). Como nosso objetivo não é tratar da ontologia em si, mas apenas traçar as conexões mais universais da esfera social com vista a compreender o desenvolvimento dessa esfera, não trataremos do ser em geral. Esperamos com isso apenas possibilitar uma aproximação mais concreta possível da real função social da política no mundo dos homens,

<sup>60</sup> Outro alerta se faz necessário: ao partimos do trabalho, não abordaremos todas as categorias que emergem nesse capítulo. Seguiremos apenas algumas que, no nosso entendimento, facilitarão lá na frente, uma melhor compreensão da dimensão e função social da política na *Ontologia*.

Essa passagem não indica apenas a importância - em se tratando do ser social - de se começar pelo trabalho<sup>61</sup>, ela também fornece pistas de uma relação intrincada entre as categorias de patamares sociais mais desenvolvidos com os seus precedentes, assim como da conexão entre categorias que, de outra forma, não poderiam se desenvolver. Isso prenuncia a cautela de Lukács sobre o fato de que, ao identificar o trabalho como aquela categoria mais simples (no sentido de mais primária), atribuindo-lhe uma função fundante, não está insinuando, de forma alguma, sua desvinculação da totalidade social. Ou seja, o trabalho opera dentro de um complexo e em relação com categorias sem as quais seria impossível a existência do ser social. Assim argumenta o filósofo magiar,

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 (LUKÁCS, 2018a, p. 7).

É ainda de se perguntar: por que, dentre categorias tão decisivas, como as mencionadas por Lukács, optar pelo trabalho? O que significa o trabalho como categoria fundante? A categoria trabalho na *Ontologia* de Lukács, apesar de ser, muito provavelmente, o capítulo mais estudado dessa obra, ainda gera debates, tanto do ponto de vista interno (entre estudiosos lukacsianos)<sup>62</sup>, como externos (penso aqui apenas nos críticos de Lukács). Um dos aspectos menos compreendidos é que o fato de ser fundante não torna, para Lukács, o trabalho anterior ao ser social. Nem temporal nem – o que não faria nenhum sentido a Lukács – logicamente. Não poucos transplantam as concepções lógico-

---

<sup>61</sup> Isso não significa que todo texto, sobre temáticas as mais variadas, tem por obrigação começar pelo trabalho. Como aponta LESSA (2012b, p. 59): “[...] Lukács não deduz o ser social a partir do trabalho, nem infere o trabalho a partir da totalidade social. Pelo contrário, concebe estas duas categorias enquanto momentos distintos e inseparáveis de uma mesma esfera ontológica: o mundo dos homens. Iniciar pelo trabalho, portanto, não é uma necessidade imposta pela estrutura interna de *Para uma ontologia do ser social*, mas a escolha entre percursos igualmente possíveis, pelo mais simples para a exposição dos resultados a que chegamos”.

<sup>62</sup> Ver edição de nº 22 (2018) da Revista *Verinotio*, que traz nessa publicação, textos debatendo especialmente o *trabalho* em Lukács. Ver TONET (2013), LESSA (1996, 1997), IINFRANCA (2014).

mecânicas da ontologia tradicional para analisar a ontologia materialista de Lukács, atribuindo ao fundante uma anterioridade metafísica<sup>63</sup>.

A opção metodológica de começar pelo trabalho, parte, inicialmente, dessa categoria ser o único elo verificável da relação de intercâmbio entre o ser social e a natureza. Segundo Lukács, mesmo as categorias que surgem com o salto da natureza à socialidade, não cumprem a função social mediadora com a natureza. Nas palavras do próprio autor:

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 (LUKÁCS, 2018a, p. 9).

Assim, o trabalho, como postulado por Lukács (2018a, p. 9) recebe “um lugar de tal modo preferencial no processo e para o salto da gênese”. O caráter originário, nesse sentido, não deve ser entendido enquanto o de uma categoria que surge antes do ser social (isso seria cair na metafísica), mas uma categoria que traz consigo a incessante e necessária produção do novo que caracteriza o ser social. Isso quanto ao fato de o trabalho ser fundante da socialidade. Além disso, segundo Lukács (2018a, p. 10) “no trabalho estão contidas *in nuce* todas as determinações que [...] constituem a essência do novo no ser social. O trabalho pode ser considerado [...] como o fenômeno originário, como modelo do ser social”.

Quando Lukács se refere ao trabalho como modelo, fenômeno originário do ser social, significa apenas que existem componentes no complexo do trabalho que aparecerão em todos os atos humanos. Começar pelo trabalho é simplesmente adotar uma abordagem do objeto que torna sua exposição mais clara, indo do simples ao complexo.

---

<sup>63</sup> É sabido que o próprio Lukács já foi um duro crítico da ontologia até o início da década de 1960, pois, antes, também associava tal estudo sempre às formas metafísicas de explicar o mundo. Sobre a trajetória intelectual e o que se chama de viragem ontológica do autor, ver Oldrini (2014, 2017), C.N. Coutinho e Netto (2008), Netto (1983), Tertulian (1986, 1996) e LUKÁCS (2014, 2017).

### 2.1.1 O trabalho e a teleologia

Mencionamos acima que o trabalho como modelo indicaria apenas que categorias que fazem parte desse complexo, comparecerão, mudando o que tem de ser mudado, em esferas mais afastadas do trabalho. A categoria que nos interessa, nesse momento, é a teleologia. Veremos, linhas abaixo, como a teleologia se relaciona com o complexo do trabalho e com práxis mais distantes dessa esfera.

Partindo de Marx (2006), o filósofo húngaro definiu o trabalho enquanto “intercâmbio orgânico entre homem e natureza”. O trabalho é a transformação teleologicamente orientada da matéria natural em meios de produção e de subsistência. Sobre isso, comenta Lukács em texto preparatório para uma conferência:

O momento essencialmente separatório é constituído não pela fabricação de produtos, mas pelo papel da consciência, a qual, precisamente aqui, deixa de ser mero epifenômeno da reprodução biológica: o produto, diz Marx, é um resultado que no início do processo existia ‘já na representação do trabalhador’, isto é, de modo ideal (LUKÁCS, 1978, p. 5).

Dois equívocos, com base em Lukács, deveriam ser aqui evitados. O primeiro é o de que o trabalho seria uma atividade mecânica e exclusivamente manual-instintiva. O segundo, de que esse processo seria fruto restrito da razão, o que por sua vez elevaria a *ratio* à categoria fundante do mundo dos homens.

A razão, na filosofia idealista e especulativa, é postulada como a categoria que separa o homem do animal. Afinal, para muitos, os animais também trabalham (utilizam varetas para catarem formigas [chipanzés], “constroem casas” [joão de barro], etc), mas não possuem consciência. Chega-se, deste modo, a uma equação em que a atividade prática é inferior à nobre atividade teórica. Que, certamente, os animais mais desenvolvidos não ultrapassam a mera consciência epifenomênica, até o momento é incontestado. Porém, em contrapartida, não menos correto é o fato de que nenhuma atividade dos animais pode ser considerada trabalho. Isso porque, o trabalho remete para além de si próprio.

Lukács (2018a, p. 12) recupera uma famosa passagem d'O *Capital* lembrando que “Marx, sobre o trabalho diz o seguinte:”

Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colmeias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente. 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 (MARX *apud* LUKÁCS, 2018a, p. 12)<sup>64</sup>.

Na sequência, Lukács (2018a, p. 12-13) diz que “com isso é enunciada a categoria ontológica central do trabalho: através do trabalho é realizada uma posição teleológica no interior do ser material como o nascimento de uma nova objetividade”. O trabalho é o modelo da práxis social pois a objetivação de teleologias está presente em todo e qualquer ato humano singular. Isto, claro, vale também para a política. Independente do sucesso ou insucesso da ação política, a teleologia está presente nela bem como no trabalho, mudando o que tem de ser mudado. Segundo Tertulian,

Lukács distingue pelo menos dois tipos de posições teleológicas: aquelas que têm como objeto a natureza em si, ou seja, aquelas que asseguram o intercâmbio orgânico entre a sociedade e a natureza (cujo exemplo privilegiado é a satisfação das necessidades econômicas) e aquelas que têm como objeto a consciência dos outros, isto é, aquelas que tentam influenciar e modelar o comportamento (1996, p. 64).

Lukács denominará de primária a teleologia no trabalho, enquanto aquela que transforma as relações sociais, entre as quais está a política, de teleologia secundária. A primeira, como apontou Tertulian, visa à manipulação da matéria natural, enquanto a segunda opera com a matéria puramente social, isto é, tem

---

<sup>64</sup> Essa passagem pode ser encontrada em MARX, 2006, p. 211.

por função social a necessidade de fazer com que outro ser humano ou grupos de seres humanos objetivem uma dada teleologia<sup>65</sup>.

Segundo Lukács (2018a, p. 46) “nas formas posteriores, mais desenvolvidas da práxis social, move-se mais a primeiro plano [...] o efeito sobre outros seres humanos”. Assim, dos atos orientados à ação transformadora direta da natureza, esses passam a um patamar superior e mais complexo, o de serem voltados a influenciar outros seres humanos à determinada ação. Conforme o filósofo húngaro, “de agora em diante, o conteúdo essencial da posição teleológica é, todavia [...] a tentativa de levar outros seres humanos (ou outros grupos humanos) a executar, por sua parte, posições teleológicas concretas” (LUKÁCS, 2018a, p. 46).

A teleologia secundária, que surge com a gênese do ser social, será a base para categorias que, em momentos históricos os mais remotos, precisa-se de uma mediação para a cooperação social com vistas a realização de

---

<sup>65</sup> Ainda que não entremos nesta questão, é importante ao menos assinalar que, para Lukács, o fato de que todo ato humano seja teleologicamente posto não decorre que seja a história também um processo teleológico. Diferente de pensadores como Aristóteles ou Hegel (ver Lukács, 2018a, p. 13) Lukács (após Marx) identifica a presença da teleologia, única e exclusivamente, nos atos humanos singulares. As consequências de tais atos são puramente causais, são nexos causais que nada possuem de teleológico. Sobre isso, argumenta Lukács (2018a, p. 583) em determinada altura da *Ontologia*: “Apontamos já, em diferentes conexões que, com isso [afastamento das barreiras naturais], surgem processos cujos pontos de partida iniciais constituem sempre posições teleológicas singulares de seres humanos, os quais, todavia, são feitos puramente causalmente em suas sínteses surgidas socialmente, e mesmo seu percurso, sua direção, seu ritmo nada têm a ver com teleologia”. Para o filósofo húngaro, um dos problemas das grandes ontologias tradicionais, é fazer a teleologia transbordar o mundo da práxis, rumando para o campo da história e da natureza, pois, tendo em vista que a posição teleológica implica um ser consciente que põe, tal ampliação dessa categoria, seja para o mundo natural ou para a história, vai ter que achar um ser não-humano (no mundo suprassensível) que por último vai cumprir essa tarefa. Isso porque, “a visão teleológica da natureza e da história significa, portanto, não simplesmente sua adequabilidade ao propósito, seu ser dirigido a uma finalidade, mas também que sua existência, seu movimento, seu processo [...] tem de ter um artífice consciente” (LUKÁCS, 2018a, p. 14). É imprescindível dizer isso, pois, não raro, o marxismo é visto pejorativamente por possuir [com ajuda de alguns setores do próprio marxismo], supostamente, uma teleologia da história: o comunismo seria o *telos* inevitável da humanidade. Nada mais equivocado, longe de Marx e Lukács, do que isso. O filósofo húngaro, por exemplo, ao falar da continuidade histórica nas formações sociais, adverte que: “devendo isto ser ontologicamente corretamente concebido, *tem-se de radicalmente remover todas as representações (Vorstellungen) que contêm em si elementos, mesmo ainda se velados, de uma teleologia.* [...] a representação (Vorstellung), por exemplo, de que o caminho da dissolução do comunismo primitivo para a escravidão, feudalismo e do capitalismo ao socialismo, em sua necessidade, poderia incluir um tipo de pré-formatação (e, com isso, no mínimo algo criptoteleológico). A base metodológica em Hegel, aqui, é nitidamente visível” (LUKÁCS, 2018a, p. 265, grifo nosso).

determinadas tarefas. A finalidade reside no fato de que seres humanos atuem como planejado por outros. Decorre disso que,

O objeto desta posição de finalidade secundária não é mais algo, portanto, puramente natural, mas a consciência de um grupo humano; 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; os meios igualmente são não mais efeitos imediatos sobre os objetos naturais, mas querem alcançar tais efeitos por outros seres humanos. Tais posições teleológicas secundárias já estão muito mais próximas da práxis social de patamares mais desenvolvidos do que do próprio trabalho, como nós aqui supomos (LUKÁCS, 2018a, p. 47).

Ao apontar para uma maior proximidade da teleologia secundária com outras formas de práxis sociais que não só o trabalho, Lukács sinaliza para o fato de que a teleologia secundária ao ter como finalidade o colocar em movimento um projeto através de outros seres humanos, irá atuar com mediações mais complicadas, que é a consciência humana ao invés de um objeto natural. Quanto mais se desenvolve a sociedade, mais mediado e mais complexo ficam esses processos.

Nas diferentes sociedades, das mais primitivas às mais desenvolvidas, foram criados sistemas qualitativamente diversos de mediações com vista ao cumprimento de tarefas necessárias à existência da comunidade. Em determinado período, se a experiência atrelada à idade ou bravura constituiu certo poder de decisão final por parte de algum indivíduo junto à comunidade, com o aparecimento da propriedade privada, o poder passa a concentra-se em uma força menos perceptível e indireta, que é o poder privado de determinada classe.

Nesse sentido podemos admitir que sempre existiu mediações com vistas a levarem outros indivíduos a realizarem determinadas finalidades. Não podemos, contudo, deixar de considerar as diferenças entre mediações surgidas em comunidades primitivas e outras que emergiram a partir da sociedade de classes. Da tradição, como uma prática corrente que predomina de geração em geração no mundo primitivo, ao direito e a política, por exemplo, existe um abismo não só temporal (de centenas de milhares de anos), mas uma diferenciação qualitativa do tipo de necessidade que faz brotar tais relações

sociais e, inerente a isso, do tipo de respostas a essas novas mediações. Por isso Lukács, em outro momento, argumenta que,

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 (LUKÁCS, 1978, p. 10-11, grifo nosso).

O excerto de Lukács indica que, em sociedades desenvolvidas, leia-se de classes, a posição teleológica fundamenta as mediações das lutas de classes. Ou seja, se quero fazer avançar uma finalidade política, todo o processo é de levar outras pessoas a aderirem e colocarem em movimento o respectivo propósito a fim de realizá-lo. A teleologia secundária será, assim, a base para os atos políticos. Segundo Vaisman e Fortes (2014, p. 122), “Lukács designará essa ação prática humana cujo alvo prioritário é a consciência dos indivíduos como pôr teleológico secundário. A política, obviamente, faz parte desse campo das ações teleológicas secundárias”.

Entretanto, se não é uma via desprovida de falhas com que o homem transforma o seu entorno através do trabalho como intercâmbio orgânico com a natureza, muito menos será conduzir outros seres humanos a realizarem determinados projetos de outros seres humanos, ou até mesmo, de uma classe social. Nesse sentido, a teleologia secundária sempre incidirá, assim como será estimulada a tal, pela causalidade social (objetividade social). Essa última categoria funciona tanto em modo autônomo quanto posto e, assim como no trabalho<sup>66</sup>, no campo social, a síntese objetivada pelo ser humano da relação

---

<sup>66</sup> A causalidade, que inicialmente aparece ligada ao movimento da natureza, quando “passa” à matéria social, sem perder o caráter de automovimento, se torna, junto à complexificação da sociedade, uma categoria cada vez mais dinâmica. Ou seja, se para conhecer as qualidades de uma pedra que por uma relação natural se mostrou propícia ao corte, a observação ou a pesquisa dos meios se volta para algo mais duradouro e manipulável (vale até hoje que: o sílex é uma pedra sólida e, devido ao seu corte, permite afiações precisas), enquanto que para captar uma relação de causa e efeito especificamente social com vistas a torná-la posta segundo uma intenção, requer, pela dinâmica e mediações incontáveis das relações sociais, uma qualidade outra do ato reflexivo (uma crise é uma crise, porém, a crise que contribuiu para o fim da antiguidade não foi a mesma que pavimentou a dissolução do modo de produção feudal). A

teleologia/causalidade, tem como resultado, uma porção considerável e imensurável de efeitos incontroláveis. Ou seja, após o ato, o ser humano que no momento da prévia-ideação pôde, de certa maneira, conhecer as conexões causais com vistas a objetivação, não pode controlar nem conhecer todas as consequências do antes ideado, agora objetivado. Isto é, a causalidade, que é indispensável para a posição teleológica, não é controlável por ela. Os atos humanos possuem uma história relativamente independente destes.

Distinta da causalidade natural, com suas legalidades físico-químicas, a de ordem social já é uma causalidade posta. Ela é o processo histórico do mundo dos homens, produzidos pelos atos teleológicos da humanidade, que se processa em sua legalidade (princípio de automovimento) social independente do conhecimento delas ou não. Como aponta Lessa,

[...] para Lukács, a legalidade imanente a uma objetividade cuja reprodução tem por *medium* necessário a consciência dos indivíduos é distinta de uma outra causalidade que desconheça qualquer mediação desse tipo. Diferente da causalidade natural, o mundo dos homens exibe uma legalidade que se caracteriza por ser *causalidade posta* [...] Apenas por ter uma história própria, em alguma medida independente do sujeito que as criou, podem as criações humanas agir sobre a história de modo (relativamente) independente dos indivíduos (2012b, p. 70-72).

Os atos teleológicos postos, individual e cotidianamente, pela humanidade, que já pressupõe a causalidade social, se avoluma em objetivações que ultrapassam a soma das intenções individuais, formando assim a totalidade social<sup>67</sup>. Essa por sua vez, enquanto todo articulado das contraditórias e heterogêneas ações humanas, é atravessada pelas causalidades postas, configurando assim, uma história do ser social, construída pela humanidade sem que com isso, tenhamos plena consciência e total controle sobre a totalidade do fazer-se ser social. Nas palavras de Lukács,

Decisivo aqui é compreender que se está em face de uma duplicidade: numa sociedade tornada realmente social, a maior parte das atividades cujo conjunto põe a totalidade em movimento é certamente de origem teleológica, mas a sua

---

objetividade social (causalidade social), nesse sentido, é um campo de possibilidades e de limites às atividades teleologicamente orientadas.

<sup>67</sup> Lembremos: totalidade não tem nada a ver com a soma das partes. É uma síntese de suas múltiplas determinações.

existência real - e não importa se permaneceu isolada ou se foi inserida num contexto - é feita de conexões causais que jamais em nenhum sentido podem ser de caráter teleológico. Toda práxis social, se considerarmos o trabalho como seu modelo, contém em si esse caráter contraditório (LUKÁCS, 1978, p. 7).

Dessa relação desdobram pontos, aparentemente paradoxais, mas decisivos para compreendermos a matéria social onde o homem pratica e sofre a ação cotidianamente. Ou seja, entre as atividades humanas que propiciaram a Revolução Neolítica e o surgimento da democracia grega, por exemplo, existe um abismo e ao mesmo tempo uma base comum. Essa última refere-se ao fato de que tal modelo de organização e decisão política só foi possível devido ao aprofundamento da semente lançada há 12 ou 10 mil anos. Exatamente o surgimento da agricultura, com o processo de produção excedente e a inicial necessidade de uma mão de obra abundante, compulsória e escrava, cria em pouco tempo a base para a liberação de um grupo a dedicar-se apenas às coisas belas (filosofia, arte)<sup>68</sup> e outras nem tanto, (aparatos de domínio de classe) da sociedade<sup>69</sup>.

Isso tira qualquer caráter mecanicista da história, sem, contudo, confiscar do ser humano a responsabilidade de ser o único capaz de construir sua própria história. É aquela relação entre teleologia e causalidade que aponta para uma realização intencionada, mas só realizável num contexto em que conexões causais, entrecruzadas e sintetizadas por outras posições, já estão em movimento. A atividade política, como teleologia secundária, vai ter nesse complexo movediço, a base para a sua atuação. Para avançarmos mais um degrau rumo à dimensão política, passemos agora ao complexo onde ela cumpre

---

<sup>68</sup> Como a relação é contraditória, brota não somente problemas como a exploração do homem pelo homem, mas também as possibilidades de desenvolvimento que se abriram com isso. Vide a abundância alimentar a que chegamos hoje (que por sua vez não anula o fato de milhares de pessoas morrerem de fome). Já no campo subjetivo, basta um olhar à filosofia, que, sem diminuir em nada sua importância para o ser social, surge como consequência, indireta, da apropriação privada do trabalho alheio iniciada com o Neolítico. A própria política, que, sem perder suas características de dominação do homem pelo homem, desenvolve-se em qualidades da monarquia à democracia.

<sup>69</sup> Segundo Perry Anderson (2016, p. 45) “No século V a.C., havia algo em torno de 80 mil a 100 mil escravos em Atenas, para cerca de 30 ou 40 mil cidadãos”. De posse desses números, o historiador inglês afirma que “[...] o modo de produção escravista que sustentava a civilização ateniense encontrou sua mais pura expressão ideológica no extrato social privilegiado da cidade, cuja estatura intelectual só foi possível graças à apropriação do excedente do trabalho daqueles que viviam nas profundezas silenciosas da polis” (ANDERSON, 2016, p. 47).

uma função social de práxis mediadora e resolutive de conflitos sociais: a ideologia.

## 2.2 O lugar da política na ideologia

O capítulo sobre a ideologia, em sua seção intitulada, “*O Problema da Ideologia*”, é por unanimidade entre os pesquisadores da *Ontologia*, o espaço no qual Lukács expressa seu entendimento sobre a política em sua obra de maturidade. A tese sempre defendida - como mostramos no primeiro capítulo - é a de que a política seria universal, no sentido em que não há ser social sem política. Ou seja, ao contrário de Marx, Lukács ampliaria temporalmente o surgimento da política para antes da sociedade de classes e com isso atribuiria outra função social à política. Essa é a tese que predomina entre os lukacsianos.

As traduções tardias da obra completa, as poucas pesquisas sobre o tema em si, além de se tratar de um texto inacabado - sem uma revisão final do próprio Lukács - formam parte das dificuldades que os pesquisadores da política tiveram que enfrentar. Esses aspectos não devem ser desprezados quanto à possíveis equívocos dos comentadores.

Entretanto, um aspecto pouco problematizado pelos defensores da tese acima, com exceção de Alcântara (2014) é o lugar da política no que diz respeito à diferenciação entre o que Lukács definirá como ideologia ampla e ideologia estrita. Essa última seria aquela forma ideológica específica dos problemas gerados pela luta de classes, enquanto a primeira possuiria uma função de resolução no seio social para além da oposição entre as classes sociais, permitindo ao filósofo húngaro estendê-la também em sua temporalidade, ou seja, para antes do surgimento da propriedade privada.

A não diferenciação ou problematização em relação a qual campo ideológico Lukács atribui à práxis política, isto é, se essa categoria pertence ao espectro temporal ligada à ideologia ampla, ou se ela cumpre uma função social típica das ideologias estritas, distancia as pesquisas de um entendimento mais preciso da política na *Ontologia*.

Por isso, a identificação do lócus da práxis política nos respectivos campos ideológicos, se por um lado é insuficiente para resolver a questão, por outro constitui no primeiro elemento com vistas a esclarecer o problema. Isto porque, a política plasmada na ideologia ampla sugeriria aquela práxis universal e ineliminável como mediação para conflitos humanos surgidos com o ser social. Por outro lado, a política enquanto forma determinada da ideologia estrita cumpriria um papel específico de dirimir conflitos de classe. Por esses motivos, entendemos que começar pela diferenciação entre a ideologia ampla e a estrita, assentadas num solo comum, é o primeiro passo antes de partirmos para a definição de Lukács sobre a política no campo ideológico.

### 2.2.1 A base comum da ideologia

Para tratar da ideologia, Lukács parte de uma passagem de Marx que tem lugar no prefácio à *Crítica da economia política* de 1859<sup>70</sup>. Nesse texto, quando o pensador alemão discorre sobre a relação dos revolucionamentos da base material de produção com a superestrutura, adverte que ao considerar tais processos, “tem de se distinguir sempre entre o revolucionamento material nas condições econômicas da produção [...] e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em suma, ideológicas, em que os homens ganham consciência deste conflito e o resolvem” (MARX, 1982. p. 25). Esse é o ponto inicial da tese que será desenvolvida por Lukács. Com base neste excerto, a política é apresentada como uma forma ideológica capaz de tornar o homem consciente para agir frente aos conflitos gerados pelas crises econômicas. A política aparece dessa forma atrelada à luta de classes, pois a passagem marxiana refere-se ao mundo erguido sobre a propriedade privada.

Entretanto, o que interessa a Lukács nesse momento não é tratar propriamente da política, e sim, da ideologia em geral. Por isso comenta que por

---

<sup>70</sup> Marx, sem dúvida é a referência balizadora de Lukács, porém, o filósofo húngaro não deixa de creditar ao pensador marxista-comunista italiano, Antônio Gramsci, a primazia, entre os marxistas – não sem problematizar – de identificar corretamente uma dupla faceta da ideologia. Reproduzimos aqui a passagem: “Gramsci fala uma vez do duplo significado da expressão ideologia. Aos seus interessantes comentários devemos, contudo, censurar que ele meramente contrasta a superestrutura necessária com as arbitrárias representações (*Vorstellungen*) dos seres humanos singulares. Ele tem, todavia, o mérito de ter claramente pronunciado a sempre furtiva duplicidade desse termo tão importante” (LUKÁCS, 2018a, p. 397).

mais que “Marx nessa passagem fale de grandes revolvimentos econômicos não pode nos demover de aplicar sua determinação à totalidade da vida social, do desenvolvimento social” (LUKÁCS, 2018a, p. 398). Ou seja, por mais que a passagem de Marx faça referência a um conflito decisivo (uma revolução), nada impede que a sua determinação, a mais geral, possa ser aplicada aos outros setores dos conflitos gerados em sociedade.

Em outros termos, mesmo se tratando de um trecho que alude a um processo de grandes transformações na sociedade, a referência marxiana serve como determinação para conflitos “menos explosivos”, que brotam da cotidianidade. Nesse sentido, Lukács (2018a, p. 398) crê “ter o direito de aplicar a essência da determinação marxiana também ao cotidiano [...] e reconhecer nas formas ideológicas o meio com a ajuda do qual os problemas que preenchem esse cotidiano podem ser tornados conscientes e dirimidos”.

Essa ampliação não se trata de revisionismo, mas de uma constatação ontológica elementar, como bem aponta Vaisman (2014, p. 96) ao comentar que, “a cotidianidade social apresenta problemas que continuamente devem ser conscientizados e resolvidos; de modo que a presença das forças ideológicas não se manifesta apenas em momentos de crise, mas [...] no próprio cotidiano”. No mesmo sentido, afirma Gilmaísa Costa (2006, p. 7): “a determinação genética da ideologia torna-a um componente vital da cotidianidade, pois constantemente a cotidianidade coloca conflitos a resolver, enfrentados mediante formas ideológicas”.

É no reconhecimento daquela determinação geral da passagem de Marx, que Lukács delinea a ampliação do conceito de ideologia. Lukács (2018a, p. 398) a define nos seguintes termos: “ideologia 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”. Desse componente central, como Lukács a definirá em outro momento, a ideologia pode vir a ser tanto ampla quanto estrita. O que irá determinar uma ou outra é a sua gênese temporal atrelada à sua função social. Por exemplo, a tradição<sup>71</sup>, plasmada ao movimento

---

<sup>71</sup> Para uma melhor clareza, utilizamos a tradição aqui exclusivamente para a ideologia ampla, ou seja, indicando que, ao tratar dessa manifestação humana remetemos às primeiras comunidades do ser social. Essa observação se faz necessário porque não podemos esquecer

do complexo ideológico conceituado acima, que tem seu surgimento no mundo pré-neolítico, seria uma ideologia de tipo ampla. Por outro lado, o Direito e a política, que surgem, por necessidade da sociedade de classes, cumpriria uma função social ideológica estrita, específica da luta de classes.

O que se deve extrair desse caráter da ideologia é que ela é uma forma de elaboração intelectual com o objetivo de conscientizar e operacionalizar determinadas atividades. Essa é a estrutura generalizada da ideologia, que, nas palavras de Lukács (2018a, p. 398) chama à vida “a necessidade e a universalidade de concepções para lidar com os conflitos do ser social”. Opera-se assim, tanto nas sociedades sem classes (extensão temporal) quanto nas de classes, gerando, por sua vez, suas respectivas formas (ex. tradição [ideologia ampla] ou política/Direito [ideologia estrita]) de resolução dos problemas específicos e diversos. Lukács evidencia, a partir do conceito geral, o aspecto comum do vir a ser ideologia, isto é, de que solo brota essa categoria. Por isso comenta que,

toda ideologia tem o seu ser-precisamente-assim: ela emerge imediata e necessariamente do *hic et nunc* social dos seres humanos que agem socialmente na sociedade. Essa determinabilidade de todos os modos da manifestação humanos [sic] através do *hic et nunc* do ser-precisamente-assim histórico-social de seu surgir tem por consequência necessária que toda reação dos seres humanos a seu mundo ambiente sócio-histórico pode se tornar, sob determinadas circunstâncias, ideologia (LUKÁCS, 2018a, p. 398).

Na passagem, o fundamento para o caráter ampliado da ideologia, sem perder o liame com sua acepção estrita, ganha contornos mais sólidos. Afinal, todos os modos de reação dos seres humanos na sociedade podem vir a ser ideologia. O que equivale a dizer que se existe ser social pode emergir conflitos que devam ser dirimidos por algum tipo de manifestação ideológica.

O tornar-se ideologia, assentada, assim como todas as manifestações humanas, na historicidade do ser social, revela ao mesmo tempo um elemento não inexorável. Esse componente está na categoria da possibilidade. Ou seja,

---

que a tradição também poderá cumprir um papel ideológico transpassado pelo conteúdo das classes sociais, isto é, tal manifestação surge com o ser social, mas se mantém viva nas posteriores formações societárias.

nem todos os problemas geram respostas ideológicas, mas podem suscitá-las. Não é por acaso que o caráter circunstancial de determinado momento que poderá levar ou não uma práxis humana a uma forma ideológica fecha o raciocínio de Lukács na passagem acima.

Nessa acepção, entretanto, se toda ideologia tem como fundamento uma reação humana ao seu mundo ambiente social, o inverso não é verdadeiro. Isto é, nem toda reação humana tem como base ou é uma ideologia. Essa relação da atividade do ser social enquanto passível de ser ideológica ou não, é perpassada pelo caráter do pode-vir-a-ser. Por conseguinte, um hábito consolidado numa tribo da Idade da Pedra pode vir a jogar um papel ideológico em determinada situação, sem ser por si só, uma ideologia. Isso vale também para uma sociedade mais complexa, como a de classes, na qual, a ciência pode cumprir, também em determinado momento, uma função ideológica sem o ser por excelência.

Podemos dizer, assim, que concepções de mundo ligadas ao hábito e a tradição e, com o respectivo cuidado, teorias científicas, podem se tornar veículos ideológicos (ou não), porque em determinados casos são expressões daquela, conforme Lukács (2018a, p. 398) “necessidade e [...] universalidade de concepções para lidar com os conflitos do ser social”. Esses conflitos podem surgir dos problemas mais simples aos mais complexos e nas sociedades mais remotas às mais atuais.

Em síntese, o surgimento da ideologia brota do que Lukács denomina de “*hic et nunc*” (aqui e agora) social. Ou seja, sua gênese só pode surgir do solo sócio-histórico de determinada situação em determinada formação social. Em outros termos, só o conflito x, numa sociedade y, pode suscitar o advento de uma resposta de conteúdo ideológico a, b, c, d, etc. Mas o reconhecimento desse conteúdo ideológico, por outro lado, depende daquele colocar em movimento da função de elaboração teórica direcionada à resolução do conflito. Para Lukács, tanto a condição universal para o surgir, quanto os caracteres que define a ideologia, “se baseia ontologicamente em que seu conteúdo (e em muitos casos também sua forma) mantém em si os sinais indeléveis de sua gênese” (LUKÁCS, 2018a, p. 399). Em outras palavras, o conteúdo ideológico sempre carregará as

características essenciais do seu componente genético, o que estamos chamando de base comum da ideologia. Mas, adverte Lukács,

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 (2018a, p. 399).

Na passagem acima emerge a referência à ideologia estrita. Ela aparece nesse momento para realçar a distorção contrastante (“imperceptível e visível”) que sofre os sinais genéticos do conteúdo ideológico enquanto possibilidades universais do tornar-se ideologia. Isso ocorre porque, sem sair do terreno da base comum para o surgir da ideologia, ou nas palavras do próprio autor, “de modo disso inseparável”, a ideologia por ser também um meio de luta - característica da ideologia nas sociedades de classes (“pré-história” da humanidade)<sup>72</sup> - produz um falseamento da realidade que propicia por sua vez aquela ideia pejorativa da ideologia como falsa consciência. Como expressado pelo próprio filósofo húngaro, “em tais lutas emerge também o, historicamente tão importante, significado pejorativo de ideologia” (LUKÁCS, 2018a, p. 399)<sup>73</sup>, que é segundo Lessa (2002, p. 108) “o de falseamento do real para justificar uma dada forma de dominação social”.

A ideologia, no entanto, não é de modo algum sinônimo de falsa consciência ou outra forma que a identifique como meio para deturpação da verdade ou do real. Esse entendimento, muito utilizado pela propaganda

---

<sup>72</sup> Lukács utiliza “pré-história” entre aspas com base em Marx para referir-se às sociedades de classe.

<sup>73</sup> Para além dessa última observação (visão pejorativa) de suma importância para o entendimento da categoria em questão, vale pontuar algo que poderia parecer irrelevante. Falamos do fato de que Lukács, ao trazer rapidamente a referência da ideologia estrita ao texto, o faz atrelando-a a tudo que havia sido dito anteriormente, ou seja, atestando o que estamos argumentando, que nesse momento se trata de uma base comum para a ideologia, porém, a própria distinção em ideologia estrita, revela ao mesmo tempo, a especificidade dessa última de ser “meio de lutas sociais” que têm lugar apenas na breve e intensa história das sociedades de classes. Se a ideologia ampla remete a tempos imemoriais, a estrita cumpre uma função inexistente para aqueles viventes. Retornaremos a isso mais a frente, até porque nos depararemos com algo análogo.

burguesa contra as ideologias das esquerdas, por exemplo, geram uma busca, supervalorização e mistificação da neutralidade<sup>74</sup>.

A ideologia, para Lukács, é compreendida de forma diferente de uma parte considerável das correntes do marxismo que propagou a identidade do conceito de “falsa consciência” com o de ideologia<sup>75</sup>. Essa acepção pejorativa, para o filósofo húngaro, ganha terreno a partir da cisão da sociedade em classes sociais, pois a luta antagônica entre essas requer o encobrimento das reais relações sociais. Para Lukács, não é a veracidade ou falsidade de um pensamento que o definirá como ideologia. “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 [...] tornar-se uma ideologia” (LUKÁCS, 2018a, p. 400). Segundo Vaisman (2014, p. 99) o acento é colocado numa função social precisa que, porventura, o pensamento exercerá. E isso indica que, “na tematização lukacsiana, o fenômeno da ideologia é analisado sob fundamento ontológico-prático, e não sob critério científico-gnosiológico”.

A ideologia como sinônimo de falsa consciência, não seria atributo da práxis social com vista a resolução de determinados conflitos humanos, pois, toda concepção ideológica que teria como parâmetro (consciente ou não) a atividade voltada para dirimir as possíveis contendas iriam ser taxadas como meras falsidades de determinados grupos que querem impor a sua visão, não menos falsa, da realidade.

---

<sup>74</sup> Pensemos na tão defendida imparcialidade ou neutralidade do campo jornalístico. Tese muito comum no meio, mas argutamente suspeitosa aos olhos da grande literatura. Vingnon - uma personagem balzaquiana - já criticava os jornais (Republicanos e Monarquistas à época) por ter se tornado “um meio para os partidos, e de um meio passou a ser um negócio. E, como todos os negócios, não tem fé nem lei” (BALZAC, 2013, p. 308), e continua pungentemente: “Um jornal não é feito para esclarecer, mas para lisonjear as opiniões [...] serão, dentro de algum tempo, covardes, hipócritas, infames, mentirosos, assassinos” (BALZAC, 2013, p. 308-309). Se há exagero, ao que nos interessa parece ser correto em apontar o vínculo partidário e o reforço monetário do conteúdo jornalístico. O problema, vale ressaltar, não está no fato de determinado jornal refletir ideias partidárias, mas de se pretender, sob a égide da neutralidade jornalística, esconder (talvez mesmo inconscientemente) que reflete um conteúdo de classe. O jornal pode cumprir um papel ideológico sendo imparcial ou não, expressando verdades ou não.

<sup>75</sup> Interpretação hegemônica de uma referência de Marx e Engels a partir da *Ideologia Alemã* (1998, p. 19) e o famoso exemplo da câmara escura. Para Sergio Gianna (2014, p. 336), essa concepção de ideologia como falsa consciência “*ha sido la resultante de una generalización incorrecta de algunos planteamientos de Marx y Engels em la Ideología alemana, texto en el que polemizan con los neohegelianos de izquierda*”.

Lukács não ignora, no entanto, que a elaboração intelectual mais próxima do movimento real ou o seu oposto podem cumprir um papel muito importante no conteúdo ideológico, porém, não a define enquanto ideologia. Sobre isso Lukács (2018a, p. 400) é categórico: “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”. Essa categoria não pode ser captada por uma valoração teórica, encobridora ou desveladora do real, mas pela sua função de intervir na resolução dos conflitos sociais e, como toda atividade social, com um grau de incerteza não desprezível. O que torna a práxis ideológica não só falível como também, passível de se tornar aprofundadora dos problemas<sup>76</sup>.

A ideologia em si, revela assim, seu componente teleológico secundário que age frente a causalidade social<sup>77</sup>, pois os atributos da práxis ideológica pressupõe que as posições teleológicas dos seres humanos se entrecruzem continuamente para responder às demandas postas pelo próprio ser social, enquanto totalidade social. Em outros termos, todo conflito brota do desenvolvimento contraditório de determinada sociedade (totalidade social), que por sua vez o é enquanto formação de um grupo ou grupos sociais que agem através das atividades teleológicas secundárias (sempre gerando causalidades sociais), tanto colocando quanto respondendo aos problemas que emergem em determinado patamar de desenvolvimento social.

A posição teleológica a qual nos referimos, como momento essencial do ser social em sua contínua práxis, diz respeito a um ineliminável componente dessa nova esfera de ser (social). Ou seja, o quadro acima mostra como a sociedade se autoconstrói num processo de síntese que parte das posições teleológicas do ser singular, passando por posições de grupos e retroagindo a esses como problemas da totalidade social. Nas palavras de Lukács (2018a, p. 399) “essa totalidade é a respectiva sociedade como complexo plenamente

---

<sup>76</sup> Um exemplo desse ponto, vem da própria discussão de Lukács sobre os critérios para as ações políticas: “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” (LUKÁCS, 2018a, p. 437).

<sup>77</sup> Ver discussão no capítulo anterior da teleologia enquanto modelo para a práxis social.

contraditório, que na práxis dos seres humanos constitui o objeto e, ao mesmo tempo, a única base real de seu agir”.

E, se esse é o solo para a elaboração intelectual com vistas a determinada finalidade, o é também para as formas do agir ideológico, sem, contudo, ser generalizado como ideologia. Vale ressaltar de novo o exemplo das ciências da natureza, que enquanto finalidade de entender o mundo natural é apenas um pensamento científico, mas pode se converter em ideologia quando se torna veículo para o dirimir de lutas sociais. A partir desse contexto, Lukács afirma:

é essa totalidade, seu respectivo nível de desenvolvimento, cujos ascendentes problemas de desenvolvimento desencadeados nos seres humanos — que nós já anteriormente caracterizamos como um ser que responde — que aparecem eventualmente como ideologias (2018a, p. 401).

Na sequência da citação, Lukács (2018a, p. 401) afirma que “o sentido concreto da ideologia é [...] mais amplo que o conceito estrito da ideologia”, pois se estende pelas mais iniciais formações sociais do ser humano, possibilitada pelo próprio caráter contraditório de desenvolvimento dessa esfera de ser. Ela não surge, assim, de uma necessidade como meios de luta contra outro grupo da comunidade, como antagonismos de classe, mas ao contrário, emerge da necessidade de toda a comunidade resolver conflitos referentes a sua totalidade, para a sua sobrevivência e reprodução social.

Esse sentido concreto e mais amplo da ideologia, segundo Lukács (2018a, p. 401) diz apenas que, “[...] no ser social nada pode ser encontrado cujo surgir não seja decisivamente codeterminado por ele”. Codeterminação essa que, por sua vez, é entendida pelo filósofo húngaro como uma determinação universal; válido para o sentido amplo da ideologia e para o ser social em geral. Segundo Lukács,

Assim não há, iniciando pela alimentação, pela sexualidade até a mais abstrata manifestação de pensamento, nenhum componente do ser social cujo ser-precisamente-assim concreto não seria concretamente e essencialmente codeterminado pelas circunstâncias sociais de seu surgimento (2018a, p. 402).

Na citação, Lukács assinala a determinação a mais geral da ideologia ampla<sup>78</sup>. Em outras palavras, Lukács apenas insiste em mostrar que o desenvolvimento do ser social, com o seu ininterrupto processo de socialização, gera no seu interior, por se tratar de um processo contraditório, problemas, campos alternativos, possíveis respostas etc. sempre de acordo com o respectivo desenvolvimento. Esse, que não pode ser separado daquele processo de socialização do ser social, determina nesse sentido, o surgir e a função de determinadas ideologias. Isto é, se foi possível o surgimento de formas como a tradição, que emergiu como hábito de cumprir determinadas tarefas em tribos particulares na “Idade da Pedra”, não o foi, nesse mesmo período, possível o surgimento do Direito ou da política. O processo de socialização do ser social na Idade da Pedra é mais próximo do agir “natural” dos seus ancestrais que o mesmo processo na sociedade de classes.

Não se quer dizer com isso que, o desenvolvimento social consista no determinante mecânico do agir dos seres humanos, isto é, que as respostas dos seres humanos sejam previamente determinadas pelo seu mundo ambiente. Esse complexo de problemas diz respeito à dupla função da totalidade social. Ou seja, quando as realizações individuais se entrecruzam com outras, elas colocam em movimento a respectiva sociedade, que por sua vez é a base dessas ações. Essa base (sociedade) enquanto totalidade, ao sintetizar as forças sociais que nela operam, retorna ao ser singular como o campo de ação de novos problemas, novas possibilidades, num ininterrupto processo ascendente e contraditório. Segundo Lukács,

Da vida cotidiana até as mais elevadas objetivações do reino humano, vale sobretudo a dupla determinação aqui delineada. Nela se mostra o que sob ideologia, no sentido o mais amplo da palavra, é compreendido, a saber, que a vida de cada ser humano e, conseqüentemente, de todas as suas realizações, sejam elas práticas, intelectuais, artísticas etc., são por último determinadas por aquele ser social no qual o indivíduo concerne vive e opera (LUKÁCS, 2018a, p. 403).

---

<sup>78</sup> Em sua universalidade mais abstrata, reconhece o próprio autor, dá a impressão de ser algo “evidente- que-nada-diz” (LUKÁCS, 2018a, p. 402). Na verdade, é para Lukács, “a mais elevada concretude” (2018a, p. 402), pois carrega um dos sinais indeléveis e mais universais do ser humano enquanto ser social: a sua socialização crescente (afastamento das barreiras naturais).

Para parafrasear o filósofo húngaro poderíamos dizer que apenas isso e nada mais constitui a determinação da gênese e função da ideologia em sentido amplo. É a conexão entre as realizações humanas e o mundo ambiente sócio-histórico de atuação do ser humano, que permite Lukács afirmar o surgimento da ideologia ampla em determinada altura da sociedade sem classes. Nesse sentido, mesmo sabendo que as comunidades do Paleolítico não criaram as condições do aparecimento da oposição em classes, devido a forma como se organizavam econômico e socialmente, Lukács (2018a, p. 407) constata que, “seria um preconceito metafísico supor a consciência social de cada um dos seres humanos como completamente iguais”. Ou seja, seria um preconceito pensar que não houvesse desentendimentos entre os membros singulares da comunidade e essa mesma enquanto totalidade social.

Relação de qualidade diferente é atribuída por Lukács à ideologia estrita no que diz respeito ao seu surgir e à sua função social. Após definir, como vimos, seu entendimento por ideologia ampla, Lukács diz ser necessário retomar o conceito de ideologia estrita, que segundo ele, por ser mais precisa, pode contribuir para uma melhor compreensão da ideologia ampla. Conforme Lukács (2018a, p. 404): “E aqui, para alcançar clareza, devemos retornar à determinação mais estrita, todavia mais precisa, de ideologia”. Para isso, primeiro, rememora a primazia de Marx em tratar da ideologia estrita, ao afirmar que essa, “após Marx, como vimos, consiste em que os seres humanos, com a ajuda das ideologias, se fazem conscientes e dirimem seus conflitos sociais, cujas bases últimas são buscadas no desenvolvimento econômico” (LUKÁCS, 2018a, p. 404).

Assim, temos um ponto de partida que é a base para as ideologias em geral, com a diferença que Lukács deixa claro que abordará a ideologia estrita. Além do mais, ao remeter sua referência a passagem de Marx, Lukács reconhece que tal excerto refere-se aos conflitos de classe. Revemos: “Marx assim descreve para precisamente diferenciar 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«” (MARX *apud*

LUKÁCS, p. 397-398). Nesse sentido, pensemos no primeiro grande revolvimento econômico que foi a Revolução Neolítica, que através da descoberta da agricultura e pastoreio, base para a subsequente produção para além das necessidades de um núcleo comunitário, dá início, através de um salto, a um desenvolvimento econômico propriamente dito. Ou seja, da “estabilizada” economia da caça e coleta em centenas de milhares de anos, uma nova forma de produzir engendrará relações de trabalho qualitativamente diferentes: não mais migratórias, nem de economia de subsistência e não mais livres. Gera-se assim, conflitos próprios desse novo modelo econômico. É a partir desse período que Lukács atribui à mediação resolutiva das ideologias de tipo estrita. Nesse sentido, continua o autor,

A existência social da ideologia parece [...] pressupor conflitos sociais que têm de ser dirimidos, por último, em sua forma primária, i.e., socioeconômica, os quais, todavia, desenvolvem formas específicas em cada sociedade concreta: justamente a forma concreta da respectiva ideologia (LUKÁCS, 2018a, p. 404).

A ideologia estrita, para Lukács, conforme aponta a passagem, nasce da necessidade de resolver problemas gerados e por último resolvidos frente a esfera socioeconômica, que por sua vez, criam as condições propícias para o surgir de ideologias específicas daquele respectivo patamar social. Esses problemas gerados pelo desenvolvimento econômico, pós-revolução neolítica, tem como grande diferença o fato de que, se nas sociedades sem classes a ideologia cumpria um papel de resolver problemas de toda a comunidade para a sobrevivência de todos, agora são voltados a resolver problemas que não prejudica toda a comunidade, mas um grupo particular, a classe social que se fez como classe dominante.

Ora, se existe uma classe dominante, existe outra que é dominada. E nessa relação, quem é classe dominante não abdicará de ser classe dominante. Para isso, contudo, terá que manter e desenvolver a seu favor o modelo econômico que o fez enquanto classe dominante. Por outro lado, quem pertence à outra classe, de uma forma ou de outra, inconsciente ou não<sup>79</sup>, lutará para se

---

<sup>79</sup> Pensemos nas sabotagens em colheitas feitas pelos escravos e servos, nas revoltas de escravos e, do ponto de vista de uma consciência de classe, nas revoltas operárias. Ver (APIANO

livrar desse jugo. Instaure-se assim um antagonismo jamais visto na história, que por sua vez brota desse desenvolvimento econômico, chamando à vida social novas mediações ideológicas específicas para garantir a estrutura de comando e dominação de uma classe sobre a outra. Por isso, sobre a ideologia estrita Lukács é categórico,

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, 2018a, p. 405).

A questão é: quais são essas ideologias específicas que surgem para fazer com que o interesse particular de uma classe seja imposto como de interesse geral à outra? Pensemos em quem começou a sistematizar as primeiras regras que viriam a ser o Direito; os escravos ou os donos de escravos? Reflexão que deve ser estendida para o porquê e por quem foram criadas formas decisórias de práxis de ação que visava o ordenamento social, que chamamos de política? Elas não se constituem enquanto modelos gerais? Mas são modelos gerais porque refletem o desejo comum dos membros da comunidade humana ou são categorias necessárias às particularidades de determinada classe que são impostas como gerais? No nosso entendimento, Lukács enxerga nessas categorias, o Direito e a política, exemplos das ideologias estritas.

Não é casual que logo após um parêntese de retorno à ideologia ampla e mais exemplificações de sua relação com a estrita, o filósofo magiar ilustrará o Direito e a política no campo da ideologia estrita. Percepção também compartilhada por Costa (2006, p. 5) ao afirmar que, “a sociedade de classes é o pressuposto básico para que ideologias singulares, a exemplo do direito e da política, possam surgir [...]”. E, se essas surgem da nascente luta de classes, são para Lukács, estritas. Conforme Vaisman (2014, p. 104) após falar sobre o Direito, assevera que, “outro modo da ideologia em termos restritos, segundo a concepção lukacsiana, é a práxis política”.

---

*apud* CARDOSO, 2003, p. 157), (GEOFFROI DE TROIS *apud* LE GOFF, 2016, p. 191-192) e (HOBSBAWN, 2016, p. 19).

A política, para Lukács, no âmbito da ideologia estrita, revela sua especificidade de ser atrelada à luta de classes, pois essa, como vimos, é o pressuposto para a ideologia de tipo estrita. Desse modo, um primeiro obstáculo ao surgimento da política é deslocado, abrindo espaço para pensarmos ser o mais razoável, seguindo a pena do autor, que essa categoria, assim como entendida por Marx, é uma dimensão chamada à vida pela nascente sociedade de classes, que por sua vez é consequência da apropriação privada do trabalho alheio.

Nessa seção apenas mostramos, a partir das conceituações, a diferenciação entre a ideologia ampla e estrita, que se distingue, grosso modo, pela elasticidade da ampla em relação a conflitos humanos que extrapolam as lutas de classes, inclusive, antecedendo-as no tempo. A estrita, por seu turno, é aquela que surge como instrumento da e para a luta de classes, vinculada à milenar dominação do homem pelo homem. Passaremos, nas linhas abaixo, aos tipos ideológicos manifestados historicamente. Cremos que com isso, conseguiremos avançar no entendimento de Lukács sobre a política. Para tanto, mostraremos, a partir do filósofo húngaro, como a ideologia ampla poderia cumprir sua função de ser ideologia no mundo primitivo, e logo depois, passaremos aos exemplos das ideologias estritas.

### 2.2.2 A ideologia nas sociedades sem classes

Após iniciar a caracterização da ideologia estrita (aquela que surge com a sociedade de classes), Lukács se vê em necessidade de chamar a atenção para o fato de que a especificidade dessa ideologia não anula a ideologia ampla. São de qualidades distintas e por isso cumprem funções sociais de caráter outros, mas não são excludentes. Isso porque a base das ideologias estritas são os conflitos que emergem dos interesses opostos das classes, mas, com as devidas diferenças, seria um equívoco imaginar a inexistência de interesses divergentes no mundo primitivo. Valendo-se de uma constatação básica a todo ser social, a de que ao agirem os homens o fazem motivados por algum interesse, e que esses são determinados pela estrutura social, Lukács afirma:

essa determinação pode, todavia, apenas se tornar um motor da práxis quando os seres humanos singulares vivenciam esses interesses como seus próprios e tentam impô-los na moldura das relações de importância vital para com outros seres humanos. A transição desse fenômeno básico para a, há pouco descrita, práxis de grupos e ideologia de grupos [ideologia estrita] é facilmente executável. Mostra-se, todavia, que isso costuma entrar em operatividade mesmo em uma sociedade na qual ainda não se tornou dominante a oposição de grupos de interesse, pela qual, como vimos, o conceito de ideologia — sem superar o até aqui apontado [sobre ideologia estrita] — sofre uma determinada extensão [ideologia ampla] e sua gênese igualmente aparece em uma luz algo modificada [sic] (2018a, p. 405, grifo nosso).

Os interesses determinados socialmente, ou seja, que surgem no solo do seu respectivo mundo sócio-histórico, não são por si só ideologias. Esses interesses que levam determinados homens a agirem têm, ainda, de serem assimilados e levados por esses partícipes da ação como interesse geral, voltado para que outras pessoas ajam de acordo com os mesmos. Dessa situação - indicada por Lukács como fenômeno básico não restrita aos interesses antagônicos das classes sociais, mas “facilmente transitáveis” a essas - podemos depreender que, os interesses nas sociedades sem classes geraram conflitos, e esses, por sua vez, suscitaram alguma forma ideológica para a comunidade resolvê-los.

Não podemos perder de vista essa determinação, pois, quando Lukács abre o parêntese para tirar exemplos da história, ele quer manter o fio condutor que parte das posições teleológicas secundárias, objetivadas e generalizadas, enquanto atividades inerentes ao ser social e pressuposto elementar de todo o tornar-se ideologia.

Na sequência, Lukács, com base em Gordon Childe (1986), apresenta um exemplo do comportamento necessário às atividades dos caçadores-coletores que, numa determinada sociedade de classes passa a ter um caráter ideológico de classe. Após relatar que os seres humanos do Paleolítico Superior “aprenderam pela caça, a colaboração coletiva, o emprego de artimanhas, os quais, igualmente, pressupõem o trabalho, a planificação consciente (armadilhas, laços etc.)” (LUKÁCS, 2018a, p. 406), Lukács argumenta que para essa atividade, em especial no que diz respeito aos animais mais fortes e

perigosos, aparecem e são determinantes os comportamentos do tipo da coragem, “valentia, resistência” e “autossacrifício quando necessário” (2018a, p. 406).

Essas qualidades do ser humano caçador estão mais próximas dos impulsos “naturais” do que em relação ao tipo de trabalho que começa a dominar com a agricultura e a pecuária (sociedade de classes). No entanto, tomando como base a última citação, não é de se espantar que se a valentia é estimulada em determinado período para determinada finalidade numa sociedade de classes, não quer dizer que ela não possa ter cumprido seu papel - qualitativamente diferente - no mundo pré-neolítico<sup>80</sup>. Nas palavras do próprio autor,

Já que essas qualidades, como virtudes das classes dominantes mais tarde tornaram-se até partes importantes de suas ideologias, não é inapropriado lembrar de seu surgimento no período da coleta, portanto antes do surgimento das classes, e brevemente sobre isso indicar que os modos de comportamento (político, moral etc.), que mais tarde receberam também formas ideológicas, originariamente brotaram organicamente do único então possível processo de reprodução da sociedade, a partir da caça enquanto forma de coleta (LUKÁCS, 2018a, p. 406).

Deparamo-nos com um possível problema da nossa temática, em Lukács. Descontextualizada, a passagem supracitada poderia indicar a existência da política em sociedades sem classes. Mas, analisada no contexto geral das atividades humanas que podem vir-a-ser ideologia, dentro do cenário histórico da caça e da coleta, enquanto comunidades que produziram problemas e ao mesmo tempo respostas a estes, a argumentação lukacsiana aponta apenas para o solo comum dos comportamentos que mais tarde surgem como ideologias estritas. Isto é, as ideologias, como moral e política, encontram seus germes na reprodução social do mundo sem classes<sup>81</sup>.

---

<sup>80</sup> Aqui não está em jogo o grau de valentia, ou seja, se tinha maior valentia o caçador em busca de um bisão, ou o soldado que vai à guerra pelo imperador. A diferença é o que faz necessário tal qualidade. No primeiro caso, é a necessidade de prover o alimento à família e a toda a comunidade sob pena de perecimento dessa. Já no segundo, é o interesse de enriquecimento privado de uma classe ou fração de classe (em busca de mão de obra escrava, novas terras, pilhagem etc.). Nesse, a necessidade privada força um grupo de súditos que acreditam nas justificativas dos seus senhores e fazem dessas seus interesses.

<sup>81</sup> Essa relação do que existia em germe na sociedade sem classes e o que viria a se tornar numa sociedade cindida pelas classes sociais, é muito comum na ontologia lukacsiana. Um

No momento da passagem, Lukács está caracterizando a sociedade dos caçadores-coletores. Para isso indica como o tipo de economia da caça e da coleta, ao necessitar de qualidades nos comportamentos dos indivíduos que precisavam enfrentar o perigo para a captura de animais perigosos, chamavam à vida atitudes de coragem e valentia. Sem esses atributos naqueles indivíduos e grupos, o risco de ruína da comunidade seria muito grande, tendo em vista que não existia outra forma de mantê-la sem que não fosse pela caça e coleta<sup>82</sup>.

Em seguida, para reafirmar o sentido concreto da ideologia, Lukács diz que o fato dessas qualidades se tornarem ideologias da classe dominante não anula outro, o de que essas mesmas qualidades surgiram antes da sociedade de classes. O filósofo húngaro quer, com isso, indicar como uma atividade pode aparecer em modo ou não ideológico, sob a base última das atividades humanas, estendendo assim, seu círculo histórico.

Nesse sentido, não podemos deduzir que a coragem e a valentia eram uma ideologia entre os caçadores-coletores, ao contrário, eram atributos específicos de uma economia que necessitava dessas respectivas qualidades. Muito menos, pode-se inferir que os atos de coragem hoje, são todos ideológicos. O exemplo de Lukács é para mostrar que germes de atividades que cumprem uma função social específica nas sociedades de classe, podem ter suas bases nas sociedades sem classes. O acento no que está em germe não pode ser desprezado. Disso, o que podemos inferir no máximo é que as atividades e comportamentos humanos podem se tornar uma ideologia estrita quando perpassadas pelo conflito de classes.

Entretanto, esse sentido não esclarece a política nesse meio. Isso porque, a explicação acima estaria em consonância, em parte, com teses nas quais a política passaria a ter uma qualidade diferente com a sua suposta passagem à

---

exemplo é o caso do Direito, que textualmente aparece como uma categoria própria da sociedade de classes, mas que tem seus germes, assim como a política, no mundo dos caçadores coletores. “a situação pré-jurídica da sociedade forma necessidades de regulação própria na qual — admissivelmente, qualitativamente diferentes — estão incluídos germes da ordenação jurídica” (LUKÁCS, 2018, p, 196).

<sup>82</sup> Vale ressaltar que o perigo não era exclusividade da atividade de caça. Não deve ser descartado que ao se embrenhar na mata para a coleta, a coletora (geralmente mulher) poderia, facilmente, se deparar com algum animal perigoso.

sociedade de classes<sup>83</sup>. Em outros termos: na análise acima poderia surgir a confusão de que Lukács estaria afirmando a existência da política na sociedade dos caçadores-coletores e, só depois viria se tornar uma ideologia da classe dominante. Trata-se de um falso problema.

Lukács não está descrevendo ou analisando a política. Ele quer chamar atenção ao fato de que, a partir da organização de tipo caça-coleta surgem os embriões dos comportamentos, que poderão ou não vir a assumir formas ideológicas estritas; sejam elas políticas, morais, dentre outras. Em outros termos, Lukács está falando dos comportamentos humanos em toda a extensão da citação. Tanto é que, antes do excerto, ele diz: “porque especialmente a caça de animais perigosos requer modos de reação de todo outros, *surgem como imperiosos modos de comportamento* por eles necessariamente determinados. Pensamos [...] sobretudo na valentia, na resistência” (LUKÁCS, 2018a, p. 406, grifo nosso). Só após essa argumentação, a citação por ora em discussão, segue. E não é por acaso que são os comportamentos de valentia que Lukács utilizará como exemplo para assinalar as bases em germe de ideologias em outros patamares sociais.

Não são os diferentes modos de comportamento como a política e a moral que surgem antes da sociedade de classes, mas uma base para esses comportamentos que, por sua vez, fazem com que os seres humanos se portem de tal maneira com vistas a agirem de acordo com as necessidades que apareçam naquele patamar (caça e coleta) histórico. Nesse sentido, o comportamento político, que só surge posteriormente, encontra seus germes em reações de comportamentos humanos anteriores.

O objetivo do filósofo húngaro, no contexto em que nos detemos, é evitar perder de vista a continuidade histórica de formas de atividades e conhecimentos dos primeiros humanos enquanto ser social<sup>84</sup>. Por isso após a passagem sobre os comportamentos em germe, do que viriam a ser política e moral, Lukács (2018a, p. 406) adverte que: “para nosso problema é decisivo que tudo isso

---

<sup>83</sup> Argumentação de Alcântara (2011-2014) e Carli (2013).

<sup>84</sup> Uma continuidade sem apagar as grandes diferenças de dois grandes estágios históricos da humanidade (o mundo primitivo e o que se inicia com o Neolítico). É uma continuidade com muitas rupturas.

apenas poderia ser realizado em formas objetivadas”. Ou seja, o decisivo do contexto é que o ser humano “primitivo”, de acordo com seu grau de desenvolvimento, possuía uma estrutura capaz de idealizar algo, efetivá-lo e nesse processo impulsionar um contínuo desenvolvimento subjetivo (individual e da totalidade social) pelo retorno do produzido.

Lembre-mos do modelo do trabalho no caso da transformação da natureza e da teleologia secundária, que por sua vez visa a transformação da matéria social. O decisivo para Lukács é que, a teleologia, a objetivação e exteriorização, mesmo que elementar, estão propiciando um afastamento e diferenciação, por exemplo, de outros hominídeos. Em outras palavras, se constitui no mundo primitivo, não só o produzir de ferramentas, mas também conhecimento generalizado<sup>85</sup> e comportamentos que cubram as necessidades de organização do período. Segundo Lukács,

Decisivo permanece que, já na condição primitiva, toda atividade toma uma forma objetivada, exteriorizada, que, com isso, ainda que amplamente, meramente, apreendido pragmático-empiricamente, o círculo de vida é muito maior e diferenciado do que se suporia imediatamente com base na mera existência dos instrumentos materiais de trabalho etc. A isso se acrescente que a forma exteriorizada das comunicações humanas, *i.e., das posições teleológicas que devem determinar o comportamento dos semelhantes, já deveriam estar generalizadamente difundidas* (LUKÁCS, 2018, p. 408, grifo nosso).

Em síntese, se por um lado, no mundo primitivo as relações dos indivíduos para com o grupo/bando não poderiam ser caracterizadas pela ausência de um compromisso de ajuda mútua, fundante de um tipo de organização social baseado na necessária cooperação, por outro lado, tais características não poderiam excluir possíveis fissuras nesse tecido social. Parece-nos muito duvidoso que, por exemplo, uma atividade de caça seja planejada sem nenhum, “mas”, “porém”, “entretanto” etc. Isto é, ponderações que mostram uma diferenciação concernente à recepção (exteriorização) das constantes

---

<sup>85</sup> Sobre isso, Lukács (2018a, p. 408) diz: “a coleta de plantas pressupõe um conhecimento tanto das nutritivas quando das tóxicas, e esse conhecimento já contém vocabulário extremamente rico. Pois um fixar humano do conhecimento ocorre sempre pela via da fixação de nomes; o mesmo se aplica também ao conhecimento das espécies, dos costumes, dos modos de vida dos animais etc.”.

objetivações (efetivação das teleologias) pelos indivíduos e entre esses e possíveis grupos em suas atividades.

O que podemos extrair dessa condição acima descrita para o problema da ideologia é que, no mundo primitivo, mesmo a colaboração sendo central entre os caçadores-coletores, ela não pode ser hipostasiada numa homogeneidade perfeita entre o interesse do indivíduo e da sociedade. Essa condição de assimetria entre o querer singular e o social (sem esquecermos que para Lukács todo singular é um social), que perpassa todos os modos de produção, nesse estágio, entretanto, não é suficiente para gerar as classes e sua oposição. Por isso Lukács (2018a, p. 407) é categórico sobre os conflitos que brotam no mundo primitivo: “nisto nada muda que, nesse patamar, nem as oposições que ocorreram dos grupos de interesse socioeconômicos, nem as eventuais entre o ser humano singular e seu mundo ambiente social, puderam se fixar em generalidade e permanência”.

A isso se conecta o elemento em germe de tipos de comportamento como determinante enquanto modos de agir conforme a necessidade da comunidade e, ao mesmo tempo, como um atuar para sanar os tipos específicos de conflitos que pudessem brotar no seio da sociedade pré-neolítica. Em outros termos, os comportamentos, que nas sociedades de classe irão refletir em larga medida os interesses do grupo dominante, através de novos complexos criados por essa nova situação (oposição entre classes e frações de classe), surgiram, em germe, na sociedade sem classes. Nesse último caso, apenas para auxiliarem em conflitos que refletiam a necessidade de toda a comunidade. Segundo o filósofo húngaro,

Teriam apenas de surgir *modos de agir* reconhecidos em geral para regular tais cooperações e as manifestações de vida a ela ligadas (distribuição da presa etc.). Um dos aspectos da ideologia posterior teria, portanto, de ser existente; *uma certa generalização social das normas do agir humano*, mesmo que estas não se imponham antagonisticamente na luta de interesses de grupos (LUKÁCS, 2018a, p. 407, grifo nosso).

Com a observação acima Lukács explicita o alcance da ideologia ampla. Ela é plasmada nas formas de comportamentos, ou nas palavras de Lukács, em “modos ou normas do agir”. Para se manter, a comunidade faz emergir modos

de conduta que se generaliza e são aceitos e praticados pelos indivíduos, pois sem determinados aceites ou reconhecimentos não seriam possíveis os traços de “igualitarismo” que se observa entre os caçadores-coletores. Dessa situação, tem-se apenas que uma base comum para as ideologias (tanto ampla como específica) tinha de existir em comunidades do pré-neolítico, sem, contudo, cumprir a função social que a sociedade de classes necessitará para a manutenção e desenvolvimento dessa nova formação social.

Essa parte comum de ideologias posteriores que emergem nas comunidades primitivas, repetindo Lukács, “uma certa generalização social das normas do agir humano”, enquanto germes de outras generalizações que surgem em patamares superiores, não são matrizes de funções sociais idênticas. Um tipo de “norma” que pelo hábito, pela tradição, se torna viável para organizar partes da vida de um núcleo de 30 pessoas que têm como base as atividades cooperativas (caçadores-coletores), não servirá para organizar a vida numa cidade de pequeno porte do mundo capitalista. Isso não anula o fato de que na sociedade capitalista, os comportamentos impostos (políticos, morais etc.) pela especificidade da sociabilidade burguesa, não tenham como base uma necessária generalização social do seu *way of life* reconhecidos pela imensa maioria dos indivíduos como suas.

Essas generalizações de modos do agir humano “normatizado” dependerão das diferentes necessidades e de qual patamar histórico estamos falando. Quanto mais desenvolvida economicamente uma sociedade, mais complexa as suas necessidades e as formas de agir exigidas para os problemas e soluções oriundos da respectiva sociedade. Assim, cada caso deve ser estudado em sua especificidade ontológica, na tentativa de permitir o conhecimento mais próximo de determinado objeto por meio de sua gênese, desenvolvimento e possível fenecimento. Isso permite a Lukács identificar, por exemplo, a educação (educação ampla)<sup>86</sup> como categoria que estava presente no mundo dos caçadores-coletores. Nas palavras do próprio autor,

---

<sup>86</sup> Vale ressaltar: Lukács utiliza a tradição, o hábito, o costume, e a até a educação (ampla), para exemplificar modos de comportamentos dos seres humanos do pré-neolítico que poderiam cumprir uma função ideológica ampla. Em nenhum momento, Lukács exemplifica, por exemplo, a política. Postura que muda somente quando ele começará a tratar das ideologias estritas e

Já a educação, ainda que seja tão primitiva, ainda que tão rigidamente atada à tradição, pressupõe um comportamento do singular no qual poderiam estar presentes as primeiras tentativas de formação de uma ideologia, pois com isso, de modo necessário, prescrevem-se ao ser humano singular normas socialmente gerais para seu comportamento futuro (LUKÁCS, 2018a, p. 407).

A educação no mundo primitivo, que Lukács chamará de ampla (tal como a ideologia), para diferenciá-la da estrita que opera com as marcas de uma respectiva classe social, está entrelaçada como um nó à tradição. Isso significa que nesse patamar histórico, as experiências acumuladas e generalizadas se tornavam veículos do “ensinar” e “aprender” individual e social, por meio de prescrições das referidas “normas gerais para comportamentos” do ser singular.

A educação em sentido amplo pode cumprir uma função social ideológica, em primeiro lugar, porque funciona com base naquela “certa generalização social das normas do agir humano” (LUKÁCS, 2018a, p. 419). Interligado a isso, porque, em segundo lugar, esse passar adiante do conhecimento acumulado (ensinar), com vistas a determinado agir dos indivíduos de uma comunidade, pode se tornar meio para o dirimir de conflitos<sup>87</sup>. Com base nesses pontos, assim resume Lukács a questão:

Pode-se, portanto, sumariando, dizer que alguns tipos de ideologias remontam aos primeiros inícios do desenvolvimento social. Isso não contradiz em nada que os problemas próprios da ideologia, que surgem com a luta de classe, são apenas resultados de épocas posteriores; mas requer, ao mesmo tempo, que sua função social, e por isso sua gênese e desenvolvimento, seja algo mais amplamente determinados, tal como já indicamos no início dessa linha de pensamento (LUKÁCS, 2018a, p. 411).

---

específicas da sociedade de classes. Nessa parte, todos os exemplos referem-se à política na sociedade de classes. Veremos isso no próximo capítulo.

<sup>87</sup> Nesse patamar, não obstante, é de se extrair que a educação, “rigidamente atada à tradição”, possui um caráter inicialmente espontâneo. Dos primeiros processos de acumular e repassar por meio da tradição o conhecimento, até originar normas comportamentais com vistas à determinada conduta, emerge e transpassa em todo esse processo, os hábitos, que por sua vez, cristalizam normas de agir. Por isso Lukács na sequência não ignora que, “essa socialização do comportamento do singular opera imediatamente como hábito herdado” (2018a, p. 407), sem, contudo, anular um atributo do ser social, emenda: “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” (2018a, p. 408).

O problema da ideologia sumariado por Lukács, indica a diferença das ideologias que surgem como novas mediações sociais restritas aos problemas produzidos pela sociedade cindida em classes. Entretanto, a base da determinação da ideologia, ou seja, seu fundamento brota no mundo primitivo. Nesse sentido, Lukács complementa sua argumentação:

O problema básico, o dirimir de conflitos dos seres humanos na sociedade, continua, de fato, o inalterado ponto central, mostra-se, todavia, que o círculo social da ideologia não tem de permanecer limitado, incondicional e exclusivamente, a conflitos desse tipo. [...] Em sociedades primitivas aparecem, por isso, apenas latentemente na medida em que a não-desenvolvimentabilidade da personalidade singular, determinada primariamente pelas relações de produção, é confirmada ideologicamente pela tradição, pela educação etc. em sua importante homogeneidade social (LUKÁCS, 2018a, p. 411).

A grande questão é: os interesses que regem uma sociedade que não conhece a apropriação privada do trabalho alheio - marca registrada da sociedade de classes - têm o mesmo fundamento dos interesses que, queiramos ou não, são atravessados pela oposição de classes?<sup>88</sup>. Acreditamos que não. Por isso é importante a compreensão dessa dupla característica da ideologia (ampla e estrita) que vimos acima.

A ideologia ampla está assentada nos modos de agir conforme “solicitadas” pelas necessidades da comunidade, visando sempre a resolução que não prejudique a reprodução social dessa respectiva sociedade. Ela é fundada nos interesses coletivos, de toda a comunidade, pois essa não está cindida em classes sociais. A ideologia estrita, por seu turno, é perpassada pelo interesse não mais coletivo-comunitário, mas sim, pelo interesse privado de fazer valer as posições concernentes às suas respectivas classes. Interesses privados de classe geram, por sua vez, a relação conflituosa central da luta de classes que são dirimidas pelas ideologias estritas, ou seja, as ideologias de classe. A luta de classe é, para Lukács, uma luta política. Dito isso, passemos agora ao

---

<sup>88</sup> Certamente que tem diferenças entre interesses diversos em sociedades de classes distintas como a Antiga em relação ao Feudalismo ou ao Capitalismo. A pergunta deve ser entendida quando se tem como referência as características mais gerais da sociedade sem classes e da que lhe suplantou.

próximo capítulo, em que discutiremos essas ideologias estritas e específicas da sociedade de classes.

### 3 POLÍTICA E DIREITO: AS IDEOLOGIAS ESPECÍFICAS DA SOCIEDADE DE CLASSES

Discutimos ao longo do capítulo anterior a dupla extensão da ideologia: a ampla e a estrita. Argumentamos, sempre com base em Lukács, que a primeira tem sua gênese no mundo pré-neolítico (sociedade sem classes), enquanto a segunda brota da sociedade de classes. Mostramos como a tradição, o hábito e a educação, por exemplo, puderam - quando necessário à especificidade concreta de determinada situação - cumprir uma função ideológica ampla. Pontuamos, por outro lado, em alguma medida, que outras atividades como o Direito e a política, seriam exemplos de práxis ideológicas estritas. Cabe-nos, nesse momento, encaminharmos para a discussão em torno dessas duas categorias.

Antes de passar ao Direito e à política, Lukács critica a análise das ideologias pela via gnosiológica. Pegando como exemplo a argumentação de Engels, que chamou o conhecimento místico dos povos primitivos de “besteiras”, as quais, por sua vez, seriam “substituídas por novas besteiras científicas”, Lukács (2018a, p. 411-412) ao criticar essa posição de Engels como “rudeza juvenil”<sup>89</sup>, reforça sua tese de que, para reconhecer algo como ideológico, não importa se é “besta” ou “científica”, vale a função de determinado conhecimento na resolução dos problemas da vida; seja a do homem primitivo ou a do homem burguês.

O interesse de Lukács, na crítica gnosiológica de Engels, é aclarar o caráter ontológico da ideologia concernente ao fato de que, “os seres humanos, com base em uma ideologia »besta«, podem inteiramente agir amplamente segundo seus interesses, portanto imediata e corretamente” (LUKÁCS, 2018a, p. 414). É a função social e não a veracidade/falsidade, as besteiras primitivas ou verdades modernas que tornará uma atividade social, ideologia. O ponto

---

<sup>89</sup> Segundo Lukács (2018a, p. 412) “O questionável em sua [na de Engels] formulação é meramente que ele aborda aqui unilateralmente gnosiológico-cientificamente e, não prático ontologicamente, o problema da ideologia”.

decisivo é: como responder aos problemas levantados pelo respectivo *hic et nunc* social de determinado patamar histórico?

Isso nos reporta ao fato, sempre repetido pelo filósofo húngaro, de que o ser social é um ser que responde. Essa atividade remete, de início, ao mundo imediato da reprodução vital do ser humano, ou seja, ao lócus do trabalho e aos problemas gerados por esse mundo. Posteriormente, extrapolam a imediatez da produção, sem, contudo, perder completamente o vínculo com essa esfera, pois o desenvolvimento da própria produção gera novas necessidades implicando em novas perguntas e como respondê-las.

Essa atividade, por sua vez, tem como elemento central a teleologia. Esta, quando ligada ao trabalho em seu sentido originário, possui a forma primária voltada ao mundo natural. Porém, para responder aos problemas que ultrapassam a esfera econômica – mesmo que inicial e frequentemente gerados por essa – isto é, quando voltada para que outros seres humanos respondam, a teleologia (secundária) adquire outras formas qualitativas. E estas, por sua vez, imprimem a especificidade de responder aos problemas que surgem ao longo do desenvolvimento dos modos de produção. Nesse sentido, aponta Lukács:

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 (2018a, p. 415-416).

Na base dessas relações está uma modificação no modo de produção. Ela promove uma mudança no caráter teleológico com que os seres humanos estimulam outros seres humanos a agirem com vistas às novas finalidades sociais. Isto é, para Lukács (2018a, p. 416) “as posições teleológicas aqui funcionantes de fato surgiram para promover o desenvolvimento econômico e, — por último, claro, apenas por último — jamais superaram essa sua missão”. Isso implica em que, se antes a tradição, o costume, o hábito etc. eram suficientes para estimularem os seres humanos a determinadas tarefas, surgem, nas sociedades desenvolvidas, novas formas ideológicas, como o Direito (e

veremos depois, a política), que é perpassado pela luta de classes, chamados à vida por uma nova necessidade oriunda da produção.

Esse processo está em conexão com o desenvolvimento da divisão do trabalho. Isso porque, segundo Lukács (2018a, p. 416) “os mais antigos rendimentos do trabalho, as consequências mais primitivas do início da divisão de trabalho, colocam aos seres humanos tarefas cuja implementação requer e mobiliza novos tipos de forças psíquicas”. Estas, por seu turno, se coagulam em práxis cada vez mais diferenciadas de acordo com as diversificadas tarefas que em determinado patamar social os membros da comunidade são levados a cumprirem.

A divisão do trabalho surge no mundo primitivo em sua forma ainda “natural”, o que equivale a dizer: se dá pela diferenciação motivada predominantemente pelo caráter biológico do ser social (sexo, idade, força). Ela é, sem dúvida nenhuma, um germe da posterior divisão social do trabalho. Entretanto, a diferença entre uma e outra não deve ser apagada, pois essa última é marca registrada da sociedade de classes. Mas a primeira, enquanto patamar primário da segunda aponta para algo importante em nossa temática, que é - no interior da divisão natural do trabalho, enquanto germe e não dominante - a nascente separação “entre o interesse particular [*Besonderes*] e o comum” (LUKÁCS, 2018a, p. 419). Importante porque, segundo Lukács (2018a, p. 420) “surge assim não apenas a oposição de interesse em toda sociedade, que surge necessariamente de um determinado patamar da divisão social de trabalho, mas também a forma igualmente necessária — ideologicamente necessária — de seu questionar”.

Ao se referir a interesses opostos em toda a sociedade, seguido da observação na qual deve ser entendida quando se fala de determinado patamar da divisão social do trabalho, Lukács quer deixar claro que ele está falando da sociedade de classes. Tão importante quanto é que esses interesses opostos geram, por sua vez, formas ideológicas de resolvê-los. Mas antes de explorarmos esse aspecto ideológico que brota da relação de oposição na totalidade social, é necessário fundamentar que a passagem diz respeito à sociedade de classes.

Para isso, Lukács, com base em Hegel, afirma que esse assinalou de forma correta a questão em tela quando argumentou que, “os conflitos sociais são dirimidos com violência, como luta de um particular contra um outro particular; [...] contudo o respectivo dominante ‘baseia-se seu domínio não sobre a violência de particulares contra particulares, mas na generalidade’” (HEGEL *apud* LUKÁCS, 2018a, p. 420). Continua o filósofo magiar:

Aqui Hegel toca em um dos mais essenciais complexos de questões *que no curso das lutas de classe são dirimidos ideologicamente*, cuja arma muito frequentemente é o desmascaramento de um interesse que se proclama geral como meramente particular, ou a proclamação de um interesse existente como particular como autenticamente social, portanto geral (LUKÁCS, 2018a, p. 420, grifo nosso).

Lukács, no excerto, argumenta que se trata de uma oposição entre interesses particulares e interesses gerais no âmbito da sociedade de classes, que por sua vez suscitam resoluções ideológicas concernentes às respectivas classes em luta. Todo domínio de classe traz consigo uma elevação da característica particular de determinada classe social à generalidade da totalidade social.

Em outros termos: toda a classe social que se eleva ao poder faz com que seus interesses particulares sejam aceitos como interesse comum, geral, pela classe e/ou frações de classe subjugadas. Segundo Lukács (2018a, p. 420) a partir desse processo “a generalidade, a generalização já adquire uma coloração ideológica”. Pensemos na generalização - pelo menos do ponto de vista legal e de sua eficácia enquanto ideologia - do Direito à propriedade privada. Um tipo de apropriação particular da riqueza que, por interesse de uma classe, se generalizou enquanto código legal se tornando aceito como se fosse interesse de toda a sociedade.

Cumprir papel semelhante a política. Não por acaso, na sequência do texto, Lukács evoca, dentre outras, a categoria política para frisar o caráter típico da generalização transpassada pelo caráter ideológico na sociedade de classes.

Os seres humanos costumam ideologicamente justificar suas próprias ações (*seus interesses de classe*, na medida em que são operantes como motivos moventes em seu modo de vida pessoal e também em seus interesses completamente pessoais)

precisamente através dessa elevação ao geral; desde a educação até a práxis econômica e *política*, se impõe a tendência e autojustificação através da qual se consegue que o próprio tipo de ação seja meramente a realização de tais normas gerais (2018a, p. 420, grifo nosso).

No excerto Lukács exemplifica que, na sociedade de classes, o interesse geral não é uma necessidade imperiosa e autêntica da comunidade humana, mas é o interesse particular elevado ao nível da generalização, pois toda a sociedade assimila em larga medida como sua, o interesse da classe dominante. Vide a educação universal burguesa, voltada em grande medida ao ideário dessa classe e ao mercado de trabalho. Olhemos também para como o interesse político dominante, de uma forma ou de outra, reflete o interesse de uma classe ou de uma fração de classe.

Não está em jogo nesse contexto, o papel positivo ou negativo em cada caso concreto, ou seja, se a política que instaura a educação para todos é boa ou ruim para a sociedade, e sim, se a práxis política cumpre seu papel ideológico de resolver os conflitos que possam abalar o *status quo* social. Outro ponto que deve ser ressaltado também diz respeito ao fato de que outra classe ou fração de classe está sempre mirando a conquista do Estado. Quando essa finalidade política se efetiva, tenta-se fazer valer os seus interesses particulares como se fossem gerais. Nas palavras de Lukács (2018a, p. 420) o que deve ser apreendido nessa “coloração ideológica da generalização” é: “em modo primário de que um estrato social nela divise um meio apropriado para dirimir suas colisões sociais”.

Vale sublinhar a referência a estrato social. Não é demais lembrar que no mundo primitivo não existia estrato social, o que comprova mais uma vez que Lukács fala de um patamar histórico outro. Frisamos isso porque queremos colocar em relevo que essas práxis, tal qual a política exemplificada no excerto pelo próprio Lukács, surge para cumprir uma função social ideológica, atrelada aos conflitos de classe.

Não é diferente com a função social do Direito. E isso se dá, pois, ambas as categorias são vistas por Lukács como de tipo ideológico estrito e específico às sociedades cindidas em classes sociais.

### 3.1 O Direito como ideologia estrita

Antes de tratar da política, Lukács analisa a esfera da práxis jurídica<sup>90</sup>. Após uma breve explicação sobre a relação dialética entre essência e fenômeno,<sup>91</sup> sem negar a objetividade do desenvolvimento econômico enquanto base (essência que abre espaço para campos de possibilidades) para a ação ideológica do ser humano, Lukács expõe os pressupostos para o surgimento do Direito. Para o filósofo húngaro, com a expansão econômica, a rigor, quando a humanidade começa a produzir excedente, cria-se o fundamento para o surgimento de atividades mais afastadas da produção. Contudo, essas novas práxis não deixam, necessariamente, de serem voltadas à otimização e garantia do contínuo desenvolvimento econômico.

A expressão desse desenvolvimento é a divisão social do trabalho propriamente dita, que por sua vez, manifesta-se em atividades cada vez mais afastadas da produção em si. O patamar histórico para o surgimento dessa divisão social do trabalho é a sociedade de classes, como podemos observar na passagem de Marx<sup>92</sup>, usada por Lukács: “a divisão do trabalho só se torna realmente divisão a partir do momento em que surge uma divisão entre trabalho material e [trabalho] espiritual” (MARX *apud* LUKÁCS, 2018a, p. 427).

Essa divisão não implica, porém, que o trabalho espiritual, não participe do intercâmbio orgânico entre o homem e a natureza, seja idêntico à ideologia, mas, como menciona Lukács (2018a, p. 427) “sua vinculação [...] é, contudo, muito estreita: o resultado de todo trabalho espiritual pode traspasar em

---

<sup>90</sup> Vale repetir aqui, o que já assinalamos em outra nota da introdução. Lá comentamos que, o Direito é tratado de forma mais exaustiva no capítulo da *Reprodução*. Isso indica, como apontamos no texto, que a opção de retomar algumas características desse complexo imediatamente anterior à política, deve-se a uma necessidade de Lukács exemplificar dois importantes complexos da ideologia estrita.

<sup>91</sup> O objetivo de Lukács, no contexto, é afastar tanto a ideia de que o fenômeno seja um mero desdobramento (aparente) da essência, quanto possíveis identificações arbitrárias entre essência e economia e entre fenômeno e superestrutura. Segundo o filósofo magiar, “não podemos, na esfera do ser social, de maneira alguma considerar o fenômeno como um simples, passivo, produto da essência, que, antes, precisamente essa interação de essência e fenômeno constitui uma das mais importantes bases reais da desigualdade, da contraditoriedade no desenvolvimento social. Seria, todavia, uma simplificação altamente desencaminhadora se, pelo reconhecimento dessa contraditoriedade, essência fosse identificada simplesmente com economia, fenômeno com superestrutura” (2018, p. 423).

<sup>92</sup> Excerto retirado da *Ideologia Alemã* (1845-1846).

ideologia [...] com efeito, a divisão social de trabalho produz ininterruptamente situações nas quais esse traspasar torna-se necessário e permanente”. Em suma, a divisão social do trabalho ao produzir o trabalho intelectual, que por sua vez está vinculado a atividades de comando, controle e regulação do processo de trabalho material, abre um campo de possibilidades permanente para a consubstanciação do trabalho intelectual em ideologia. Segundo Lukács,

Uma vez tornada permanente uma tal necessidade social de regulação dos problemas surgidos na reprodução da vida, surgem problemas que simultaneamente se renovam com o processo de reprodução; tornada, então, esse tipo de atividade necessidade social, isto se expressa em que seres humanos singulares ou grupos inteiros podem disso fazer uma ocupação específica que mantém suas vidas. A socialização da sociedade enquanto processo permanentemente mais intenso se expressa aqui muito nitidamente. Por um lado, a própria produção adquire um caráter tão complicado que tarefas que em si pouco ou nada parecem ter a ver com a produção material de bens tornam-se indispensáveis para o processo como um todo (2018a, p. 427-428).

É assinalado acima um processo ininterrupto na marcha da humanidade: o crescente afastamento do mundo estrito da produção (sem nunca o superar), ou, nas palavras de Lukács, o processo de socialização da sociedade. Isso se torna mais visível com a “criação” de necessidades novas que não estão mais diretamente atreladas à relação de intercâmbio entre o homem e a natureza. Esse processo deve ser apreendido com certa cautela, tendo em vista que a independência das novas atividades, em muitos casos, é sempre relativa. O que significa dizer que uma regulação que não esteja voltada à produção de determinado produto, pode, por outro lado, ajudar nas formas de exploração do trabalho alheio, intensificando (também inibindo) a extração de mais-valia.

Esse processo, contudo, pode ser visualizado na própria esfera produtiva. Lukács exemplifica o capital comercial e monetário, que segundo ele, “nada tem a ver com a estrita extração do valor e da mais valia”, entretanto, continua Lukács (2018a, p. 428) “a partir de um determinado patamar da divisão de trabalho, tornam-se indispensáveis para o processo como um todo da reprodução”. É essa importância, indispensável à reprodução da sociedade em determinado patamar histórico, que regulações ideológicas como o Direito e a política - que não produzem valor nem extraem diretamente mais-valia – vão ter na sociedade

cindida em classes (respeitando as suas especificidades). Tanto é que, na sequência da última citação, o filósofo magiar adentra o campo do Direito, afirmando:

Similar é o caso com a regulamentação jurídica. Ela não tem nada a ver com a produção material em si, todavia, esta, a partir de um determinado patamar, não mais poderia ocorrer sem atrito, sem uma regulação jurídica da troca, do intercâmbio etc., cujo manejo torna necessário igualmente um grupo de seres humanos que pode viver dessa atividade (LUKÁCS, 2018a, p. 428).

No excerto, a relação que chamamos atenção quando falamos da independência relativa dos complexos que não atuam diretamente na produção de mercadorias, se torna mais clara. Ou seja, o Direito que surge por uma necessidade oriunda do desenvolvimento da produção, não pertence a esse complexo, porém, atua na regulação dos respectivos conflitos gerados, em última instância, pelo próprio movimento da produção. Na esfera jurídica entra em cena especialistas que não sabem manejar um arado, entretanto, deixam o terreno conflituoso da esfera material preparado para o desembaraçar de quaisquer barreiras que impeçam o desenvolvimento econômico.

O surgimento de especialistas desse tipo, entretanto, só é possível num patamar social no qual a economia não mais é de subsistência, isto é, quando a humanidade produz excedente e, isso só se torna operante com o surgimento da propriedade privada. Ora, como o mundo do ser humano caçador e coletor poderia se dar ao luxo de uma divisão do trabalho no qual um grupo fique apenas ditando como o restante da comunidade deve se portar, sem participar da procura de alimentos? Isso seria, e foi, uma impossibilidade histórica. A necessidade e a possibilidade só vêm à tona com a produção de excedentes, permitindo que um grupo de indivíduos possa partilhar do consumo do que é produzido sem, contudo, saber por quem é plantado o trigo que chega na forma de pão em sua mesa. Essa é a base econômica (não o motivo) para a criação de uma atividade não produtiva como a dos especialistas do Direito. “A socialização da sociedade”, conforme Lukács (2008a, p. 428) “e o desenvolvimento da produção apoia-se, portanto, economicamente, também em

que sua capacidade tem de ser suficiente para manter esse estrato de não-produtores”.

Ao indicarmos que essa é a base econômica que possibilita o surgimento de atividades, tal qual o Direito, queremos salientar que o desenvolvimento econômico ao propiciar o excedente lança essas bases, porém, por si só não é o motivo para a criação da esfera jurídica. Esta última surge enquanto necessidade para novos problemas gerados pelos conflitos inéditos e, agora, constantes que brotam do também novo modo de produção.

Para Lukács (2018a, p. 428) se, “no início, a totalidade (*Gesamtheit*) da comunidade se ocupa com o dirimir de tais conflitos quando eles se tornam atuais”, pois, na comunidade primitiva não existia especialistas para cada problema que surgia em seu seio, em patamares históricos posteriores, por sua vez, “indivíduos ou grupos inteiros têm de ser ocasional ou permanentemente delegados para sua solução, até que eventualmente [...] se levam a cabo essas diferenciações da divisão social de trabalho” (LUKÁCS, 2018a, p. 428). Isto é, conflitos nas comunidades humanas sempre existiram, mas especialistas destacados exclusivamente para tais resoluções é uma novidade apenas possível após a Revolução Neolítica.

Esses conflitos, mais numerosos e qualitativamente mais complexos, exigem respostas mais sistemáticas de parcelas da sociedade que racionalizam modos de comportamentos ideológicos visando direcionar a atuação da comunidade de acordo com os interesses desses grupos. Na sociedade de classes cabe, em larga medida, à classe dominante sistematizar e racionalizar esses modos de ação ligados aos seus interesses de classe (particular) como interesses da sociedade (geral). Por isso Lukács (2018a, p. 428) ao falar da necessidade dessa elaboração de “sistemas mais ou menos racionais para dirimir, em correspondência com os interesses da sociedade, os conflitos que surgem seguidamente no cotidiano da vida social”, é categórico sobre qual interesse da sociedade se trata: “que com isso a estratificação de classe da sociedade tornou-se real, que esses interesses coincidem tendencialmente justamente com os da classe dominante, compreende-se por si mesmo” (LUKÁCS, 2018a, p. 428).

Essa constatação, entendida pelo filósofo húngaro como uma obviedade, indica uma base marxiana: que na sociedade de classes, os interesses da classe dominante se sobrepõem e são postos em marcha de acordo com as expectativas dessa classe. Essa relação caracteriza a qualidade das ideologias estritas, tal qual o Direito, que se torna um veículo de dirimir conflitos de forma generalizada com base no interesse da classe dominante (particular). Aquela constatação também revela, entretanto, como sugere o termo “tendencial”, que numa sociedade cindida em classes há uma luta constante dessas e no interior das mesmas, na qual frações ou grupos jogam papéis importantes. Por isso ao continuar o raciocínio, Lukács (2018a, p. 429) diz que “a expressão tendencial conduz precisamente ao centro dos problemas da luta de classes, pois seu conteúdo é, em muitíssimos casos, a decisão sobre como, segundo quais princípios etc. deve ser procurado o modo de generalizar o dirimir dos conflitos”.

Podemos depreender daí que, para a efetividade do dirimir do Direito, sua expressão não deve, imperiosamente, refletir as verdadeiras necessidades postas pelo desenvolvimento econômico em si, como um veículo de resolução dos problemas da humanidade em geral. A esfera jurídica tem apenas que criar um sistema coerente, segundo Lukács (2018a, p. 429) para serem “apropriados a dirimir os conflitos da sociedade respectivamente existente no sentido da proporção de poder das classes existente a cada momento, no patamar da mais elevada generalidade a cada momento possível”. Ou seja, não importa se o Direito seja elaborado e aplicado com o mais alto (e suposto) senso de justiça, ou como um embuste consciente, ideologicamente importa sua efetividade no dirimir dos conflitos em questão. Conforme Lukács,

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.*) (2018a, p. 430, grifo nosso).

Mais uma vez Lukács é taxativo sobre o vínculo da esfera jurídica à classe dominante. Ao apontar como uma obviedade que essa relação social seja em

larga medida expressa de acordo com a classe que detém o poder, Lukács reforça que as ideologias estritas surgem por necessidade dessa classe de dirimir conflitos que eliminem barreiras ao seu domínio.

A qualidade diferenciada de atividades ideológicas desse tipo, como o Direito, está no fato de que essas não usam o critério de dirimir de acordo com o que são “determinados pela objetividade social em si existente” e sim, segundo Lukács (2018a, p. 430) “pelos interesses da classe dominante (ou de classes, ou de compromisso de classes), como determinados conflitos devem ser regulados em modo determinado e, através disso, dirimidos”. Por isso, na análise do Direito, não é decisivo se deter em seu caráter gnosiológico, ou se determinado código legal é correto ou incorreto, se reflete ou não o problema humano geral, mas sim, se ele consegue resolver as tarefas a ele impostas.

O vínculo genético da esfera jurídica com o que Lukács denomina de ideologia estrita - que surge com a sociedade de classes –, se evidencia todas as vezes que o filósofo húngaro se refere a tal fenômeno ideológico. Mas convém, ainda, algumas linhas contrastantes no que diz respeito a esfera jurídica e outras atividades ideológicas que surgem no mundo primitivo: as ideologias amplas (tradição, costume, convenção etc.)<sup>93</sup>.

Essas ideologias amplas cumpriam uma função social diferenciada, atrelada aos anseios da totalidade social. O que significa dizer que, sob pena de ruína para toda a comunidade, o dirimir dos conflitos - menos complexos e que brotavam esporadicamente - não eram vinculados a um tipo de interesse particular, no sentido analisado nas linhas acima. E isso não porque os seres humanos do pré-neolítico eram naturalmente bons, mas porque nessa época, o modo de produção ainda não havia se desenvolvido a ponto de gerar a base para a oposição em classes sociais.

A divisão do trabalho ao refletir esse aspecto econômico do mundo primitivo, por sua vez, tão pouco se desenvolvera a ponto de diferenciar e destacar pessoas especializadas para resolver os conflitos que brotavam no respectivo patamar histórico. Nesse sentido, os conflitos que ali surgiam eram

---

<sup>93</sup> Tratamos das ideologias amplas no capítulo anterior.

dirimidos por atividades ideológicas emergidas espontaneamente. Lukács, com base em Engels, inicia essa distinção ao afirmar que,

a diferenciação da divisão social de trabalho, simultaneamente com a doutrina jurídica, criou também os juristas de profissão. Apenas com isso se aprimora o tipo específico de ser do Direito como ideologia; enquanto formas ideológicas muito importantes como costume, convenção etc. surgem espontaneamente (LUKÁCS, 2018a, p. 431).

Essa característica do surgir espontâneo, em contraste com o posto, não deve nos levar a conclusões equivocadas, como se no primeiro caso o costume surgisse naturalmente. O que ocorre não é isso, afinal, o costume não brota de um “pé de costumes”. O que Lukács quer indicar na diferenciação é que, o costume e a convenção – para ficarmos no exemplo do próprio autor - não precisa de um especialista ou grupo de especialistas para formular, sistematizar e resguardar suas formas de dirimir determinados conflitos.

Quando os seres humanos primitivos se vêm numa contenda, eles não precisam consultar ou elaborar normas fixas de resolução dessas. A experiência de alguns membros da comunidade, a partir de coagulações de eventos passados, pode jogar esse papel de dirimir, sem esses “alguns” se tornarem juízes destacados e guardiões das normas da comunidade. Por outro lado, o caráter essencialmente posto do Direito, caracteriza-se por sistematizar, normatizar e regular conflitos que necessitam de tais práxis, além de requerer especialistas próprios para exercer essas atividades<sup>94</sup>.

Não obstante a isso, essa diferenciação não deve ser exagerada a ponto de imputarmos às duas esferas um não contato, uma não conexão. Lukács adverte que o Direito nunca se afastou tanto daquelas práxis espontâneas a ponto de não sofrer interferências delas. Para o filósofo magiar, “seria impossível que o Direito pudesse se tornar aquele importante meio para o dirimir dos

---

<sup>94</sup> Se antes os homens e mulheres primitivos poderiam escolher, com base no costume de migrarem, a direção que iriam seguir sempre que a escassez batesse à sua porta, hoje, o processo migratório não funciona dessa forma. Seja por uma banalidade turística ou por uma necessidade (fome, guerras, perseguições políticas, sexuais etc), existe uma legislação própria – sistematizada – para regular tanto o banal quanto os conflitos, assim como um aparato de julgadores dessas causas. Junte-se a isso uma gama infindável de especialistas voltados a interpretar tais normas, barrando ou permitindo seres humanos de se locomoverem num mundo, agora, de poucos. Para repetir Lukács, que essas leis refletem o que os mandatários do mundo querem, “entende-se por si só”.

conflitos sociais na vida cotidiana dos seres humanos se não pudesse apelar ininterruptamente às suas convicções sociais que emergem espontaneamente sobre o mesmo conteúdo” (2018a, p. 431). Em outros termos, os componentes ideológicos que brotam espontaneamente, como, por exemplo, o hábito, pode auxiliar a efetividade do Direito em muitos casos.

As formas ideológicas espontâneas atuam a partir do complexo dos modos de conduta, que possui uma fluidez maior que o Direito ao inibir na cotidianidade, por exemplo, práticas como o roubo ou fraude sem que a esfera jurídica precise ser acionada. A honra de muitas famílias de trabalhadores é geralmente baseada na conduta de nunca terem roubado nada na vida. Isso não se dá apenas porque o Direito pune quem rouba, mas antes está implícito numa base moral, nos costumes etc. No entanto, essa conexão entre o complexo das ideologias que surgem espontaneamente e a esfera ideológica jurídica, pensada e sistematizada por especialistas, não esmaece essas características qualitativamente diferentes das respectivas ideologias. Segundo Lukács,

precisamente essa fundação de múltiplas interações constitui a esfera do Direito como uma essencialmente posta, em oposição aos princípios espontâneos de regulação do costume e da moral, e justamente essa qualidade social produz a necessidade por um estrato de especialistas que administra, controla e aperfeiçoa essa esfera de posição (2018a, p. 431-432).

Essa característica de ser posta por um grupo de especialistas, gera, no decorrer do desenvolvimento e aperfeiçoamento dessa esfera, uma mistificação em torno do Direito. Elimina-se de sua história a peculiaridade genética de sua fundação, substituindo-a por uma gênese “natural” da mesma junto ao ser social. Ela se torna, pelos discursos e tratados dos respectivos especialistas, um poder autônomo, desvinculada da materialidade da vida, uma dimensão guardiã da civilidade humana.

Por isso Lukács (2018a, p. 432) comenta que, “na autopromoção de especializações que surgem [...] nessa esfera (ciência do Direito, filosofia do Direito etc.), conteúdo e forma do Direito são petrificados [...] a puramente fetichizadas auto-glorificantes forças da humanidade”. Essa fetichização, gera, por sua vez, uma ideia de eternidade desse complexo. A esfera do Direito é desvinculada do seu pertencimento de classe e passa a ser uma esfera que

acompanhará a humanidade em seu eterno devir. Sobre isso, critica Lukács (2018a, p. 432): “como se aquele comportamento em que a posição teleológica determina uma ideologia fosse um componente irremovível do ser do ser humano como ser humano, e não um mero fenômeno, consequência da divisão social do trabalho em determinados patamares”.

Procuramos, ao tratar do complexo do Direito, colocar em relevo as características de uma esfera da ideologia estrita, que segundo Lukács, surge como necessidade de regular conflitos vinculados a oposição de classes. Sua gênese, por isso, é possibilitada apenas quando a humanidade consegue chegar a um patamar de produção em que o excedente propicia uma divisão do trabalho improvável no mundo pré-neolítico (produção de subsistência). Ou seja, Lukács caracteriza o Direito como um complexo típico da sociedade de classes, e que reflete, predominantemente, a ideologia da classe dominante.

Na sequência, abordaremos o complexo da política, seguindo a estrutura da própria *Ontologia*. No nosso entendimento, a opção de Lukács em abordar a política subsequente à análise do Direito, no contexto da caracterização da ideologia estrita, é indício de que, para o filósofo húngaro, o complexo da política, em que pese suas especificidades, é uma práxis que surge também a partir da sociedade de classes, cumprindo uma função típica da ideologia estrita.

### **3.2 A política como ideologia estrita**

No parágrafo imediatamente abaixo à parte dedicada ao Direito, Lukács inicia suas considerações sobre a política. Não tem subtítulo, advertência ou algo que o valha sugerindo uma quebra no tipo ideológico que o filósofo húngaro está tratando: a ideologia estrita e seu círculo histórico do pós-neolítico. O que equivale a dizer que, se nosso entendimento estiver correto até aqui, a política será explicada pelo autor no intuito de exemplificar uma práxis importante do grande complexo ideológico que surge para o dirimir dos conflitos de classes. Ou seja, a política seria uma expressão ideológica de tipo estrita, àquelas que têm sua gênese atrelada ao novo modo de produzir, fundada pela propriedade privada.

Os pressupostos do nosso entendimento foram pontuados no capítulo anterior. Essa compreensão ganha, por sua vez, robustez na primeira parte do capítulo atual, pois se trata de dois importantes complexos (Direito e política) da práxis social destacados para exemplificar atividades ideológicas genuinamente estritas. Isto é, são instrumentos ideológicos da luta de classes. A política e o Direito estão inseridos naquelas ideologias que - sem eliminar da vida social outras atividades ideológicas amplas – cumprem suas “funções no processo dos conflitos sociais” de classe e, “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, 2018a, p. 399). Esse é o quadro geral em que Lukács tratou do Direito e tratará da política.

No entanto, como já vimos no primeiro capítulo, ancorados especialmente em três passagens que figuram no início das pouco mais de 40 páginas que o filósofo magiar destina à política, pesquisadores como Alcântara (2011, 2014), Carli (2013) e Infranca (2017), afirmam que a política em Lukács é, assim como o trabalho e a linguagem, um complexo universal que surge com o ser social e constitui-se enquanto atividade eterna, válida para todos os períodos históricos. Rememoremos, a título de ilustração, as posições centrais desses três importantes pesquisadores em Lukács.<sup>95</sup>

Para Ranieri Carli (2013, p. 25) “a hipótese elaborada por Lukács, é de que não há forma de sociabilidade sem a práxis política”. Isto é, na interpretação de Carli, a política existia desde as comunidades primitivas, e nesse sentido, sem vínculo genético com as classes sociais, como podemos verificar na passagem: “a sociabilidade humana está inextricavelmente vinculada à política. [...] para assim compreendermos, é necessário determinar o comportamento político para além dos seus condicionantes classistas” (CARLI, 2013, p. 25). Essa relação inextricável entre a política e a sociabilidade, que se desdobra num complexo para além das sociedades de classes, reflete a afirmação do autor brasileiro de que, “Lukács considerava a política nos termos universais” (CARLI, 2013, p. 25). Isso equivale a dizer que para Carli, Lukács entende a política como uma

---

<sup>95</sup> Vale lembrar que dedicamos o primeiro capítulo à análise das hipóteses desses autores.

universalidade válida para todos os períodos históricos. Surge no pré-neolítico e continuaria a existir numa possível sociedade comunista (sem classes).

Norma Alcântara, por sua vez, não chegará a um resultado diferente. Ela vincula a política à ideologia ampla, o que permite, segundo a autora, entender a universalidade da política proposta por Lukács, pois dessa forma, essa categoria poderia ser estendida à sociedade sem classes. Nas palavras de Alcântara (2014, p. 98): “assim, defendemos que o sentido dado à ‘política’ como universal se insere nesse contexto da superestrutura em sua constituição original, ou seja, ideologia em sentido amplo”. A partir desse fundamento, assevera: “daí por que a universalidade da política presente na Ontologia não comporta o caráter de classe ao qual se refere Marx” (ALCÂNTARA, 2014, p. 98). Em síntese, a universalidade da política transborda o perímetro histórico da sociedade de classes.

À sua maneira, Infranca vai além. O autor italiano não tem dúvidas de que, para Lukács, existe uma identidade entre política e ser social. Em suas palavras: “é claro que quando se fala de um ser social que nasce do trabalho, este ser é social e político. A política não é divisível. A política é ontológica” (INFRANCA, 2017a, p. 306). Ou seja, a política, indivisível ao ser social, não poderia surgir senão, na gênese do próprio ser social. Não só surge inseparável ao ser social, como cumpre, ao que tudo indica, uma função tão decisiva como o complexo do trabalho. Nas palavras de Infranca (2017b, p. 262, grifo do autor): “la estructura entera de la *Ontología del ser social* está fundada sobre una categoría *política* tal como el principio dominante [...]”. A dimensão política é tão dominante na estrutura do ser social, que até mesmo os nossos sentimentos são, para Infranca, políticos. “Os nossos sentimentos enquanto seres humanos são políticos. Isso é a politicidade do ser social” (INFRANCA, 2017a, p. 306). Ou seja, para Infranca, a universalidade da política é de tal ordem, que ela se confunde com o próprio ser social.

Essas teses são diametralmente opostas ao que até agora tentamos mostrar. O modo expositivo de difícil compreensão, o caráter inacabado da obra, nem sequer revisado satisfatoriamente por Lukács, joga, de certo, um papel importante em possíveis equívocos. Mas vamos tentar mostrar que, a não

exploração integral de passagens nas quais indicam a universalidade da política, constitui o problema maior das teses acima<sup>96</sup>. Veremos agora, esses elementos.

---

<sup>96</sup> Um texto que nos chegou às mãos, *post festum*, foi o artigo de Victor Sartori. Publicado no Anuário Lukács, no final de 2020, é - excetuando Lessa (2002) e Paixão (2017) – dentre os textos que tivemos acesso, a única produção que problematiza concretamente a questão da universalidade da política frente à linguagem. Nesse sentido, após uma série de argumentações, Sartori (2020, p. 106) afirma: “precisamos deixar claro que, no marxista húngaro, o salto ontológico do ser natural ao ser social não implica no surgimento imediato da política. Ela é menos universal que a linguagem”. Assim, Sartori se distancia, nesse ponto, da hipótese de Infranca (2017). Outro mérito do texto é levantar questionamentos em torno da passagem que supostamente ataria questões políticas a questões que brotavam em todas as comunidades humanas. Para Sartori (2020, p. 103) “é possível perceber que questões que posteriormente seriam chamadas de políticas não são propriamente políticas desde sempre. E, assim, a politicidade não é uma espécie de condição humana”. Aqui, aparentemente, avança em relação a Alcântara e Carli. Entretanto, essas ponderações de Sartori, ao contrário do que parece indicar, ao fim e ao cabo, leva-o a uma posição em que a política não tem sua gênese e função social ligada à sociedade de classes. Segundo Sartori, (2020, p. 103) enquanto o Direito “tem um início e um termo [sic] bastante claros, nascendo com as classes sociais e padecendo com a supressão destas”, com a política não é só diferente, como para o autor brasileiro, “segundo Lukács, isto o diferencia profundamente da política desde o início” (SARTORI, 2020, p. 105). Ou seja, o Direito tem sua gênese ligada à sociedade de classes, já a política não. Outra profunda diferença seria que o Direito “precisa do Estado, de especialistas que se coloquem em determinada posição na divisão do trabalho [...] Ou seja, a compreensão lukacsiana da política é mais ampla que a de Marx, para quem a política é indissolúvel do Estado” (SARTORI, 2020, p. 106). Ora, seria o Estado não-político? O Estado media apenas questões jurídicas? Como falar de Estado sem objetivações políticas? Como falar de Estado sem organização política? Como falar de Estado sem agentes (especialistas) políticos? O Estado ligado somente ao Direito e não à política, é estranho ao texto lukácsiano, assim como uma práxis política exclusiva ao Estado, é estranho a obra marxiana. Tanto é que, ao comentar uma passagem de Lukács, sobre conflitos generalizados levam a política a interferir na esfera jurídica, o próprio Sartori (2020, p. 109, grifo nosso) afirma que: “a reforma na superestrutura jurídica, por si, não tem como artifice o complexo jurídico somente; tal reformulação tem um momento essencial na ação política: a reformulação do sistema do Direito positivo depende da práxis política”. Onde acontece essa reforma jurídica mediada pela política? Nas associações de bairros ou pela mediação do Estado? Argumentar que a política não é indissolúvel ao Estado (ou formas políticas outras) e que uma das diferenças do Direito para a política é que o Direito precisa do Estado, se enfraquece internamente quando, como acabamos de ver, a esfera jurídica e o Direito positivo dependem da esfera política. Aqui, na argumentação de Sartori, política se equivale a Estado. Esse problema se explicita em outro momento, quando Sartori, ao diferenciar, corretamente, a especificidade da linguagem por ser um complexo espontâneo, o distingue da política nesses termos: “No caso da política, porém, dá-se algo bastante distinto, tendo-se mediações institucionais e sociais de modo muito mais explícito” (SARTORI, 2020, p. 107). Poderíamos perguntar: quais seriam essas mediações institucionais? O Estado, por acaso, não seria uma instituição política? Se a política se reproduz, ao contrário da linguagem, através de mediações institucionais, como não estar vinculada ao Estado? Sartori tenta desvincular o Estado da política para diferenciá-la do Direito, mas suas argumentações giram em torno sempre da necessidade do Direito por alguma mediação política. Como podemos observar na sequência seguinte: “O complexo jurídico tem sua existência indissociável das sociedades classistas ao passo que, de acordo com Lukács, por meio da política, seria necessário suprimir as próprias classes sociais. [...] O Direito, portanto, é perpassado por disputas entre classes sociais, disputas políticas. [...] A formação de determinado sistema jurídico é o resultado da luta política” (SARTORI, 2020, p. 113). Mais à frente, é categórico: “Ou seja, a esfera jurídica certamente é permeada por lutas de classes, lutas políticas, porém, trata-se de uma forma específica da política, daquela que é incapaz de transformar a essência da sociabilidade vigente no modo de produção capitalista” (SARTORI, 2020, p. 114). E a cereja do bolo, vem em uma nota referente a passagem da política como mediação da supressão das classes sociais, em que revela sua posição: “Ao contrário do que se

Após terminar os comentários sobre o Direito, Lukács inicia o parágrafo sobre a política chamando atenção para o fato de que, o complexo que por ora se deterá, é de definição mais difícil que a esfera anterior. Segundo Lukács (2018, p. 432) “ainda mais complicado é determinar intelectualmente o lugar da práxis política na esfera da própria ideologia com acurácia aproximada”. Emerge de início um falso problema. Não raro tal passagem poderia sugerir uma dificuldade em definir com certa precisão a atuação da práxis política como expressão ideológica. Isso está parcialmente correto, mas apenas quando se leva em conta que Lukács quer com isso advertir, como o faz em toda a *Ontologia*, que se procurarmos definir gnosiologicamente tal categoria, se torna mais complicado compreendermos sua real função social.

O filósofo húngaro quer assinalar que, caso queiramos abrir um campo de possibilidades para uma compreensão maior do objeto, vale também para a política não o critério gnosiológico e sim ontológico. Por isso ele emenda: “também aqui devemos, antes de tudo, retornar ao fato ontologicamente fundante” (LUKÁCS, 2018a, p. 432). Não devemos, portanto, para compreender a política, definirmo-la com critérios gnosiológicos<sup>97</sup>. Isso significa que, para Lukács, a política não é o que acreditamos ou queremos que ela seja. Tal categoria tem uma existência real, e com isso deixa vestígios também reais de

---

dá em Marx, na teoria lukacsiana, isto não parece implicar na supressão da política como tal” (SARTORI, p. 113). É necessário que Sartori desvencilhe o Estado da política, porque ele quer mostrar que o Direito e o Estado são frutos da sociedade de classes, e nesse sentido, pode conceber a política como uma categoria para além das classes sociais. Do texto de Sartori, excetuando as problematizações em torno da universalidade e “das questões políticas em sociedades incipientes”, voltamos às conclusões dos comentadores que abordamos na tese: a política surge antes das classes sociais e existiria em uma sociedade comunista, sem classes. Talvez, inconscientemente, desde o início do artigo, a posição que contrasta com certas passagens do texto de Sartori, já indicasse a sua posição. Em um momento do artigo, em que o autor brasileiro quer deixar claro que a política não se reduz ao modelo do ser social, ao complexo do trabalho, afirma que: “Embora não se confunda com o modelo e a protoforma da atividade social, colocados no trabalho, a política é indissolúvel deste na reprodução do ser social” (SARTORI, 2020, p. 102). Ora, se a política é indissolúvel ao complexo do trabalho na reprodução social, e o trabalho funda o ser social, como não pensar a política ligada ao surgimento do ser social?

<sup>97</sup> Lukács faz essas observações em grande parte dos complexos que iniciará as explicações. Um exemplo, para ficarmos próximo da política é sobre o Direito. Em outra parte da obra diz Lukács (2018a, p. 199, grifos nossos): “tentamos elaborar com uma certa intensificação intencional este caráter da esfera do Direito, que parece tanto mais contraditório e paradoxal quanto menos se tenta compreendê-la ontologicamente a partir de sua gênese e suas funções, quanto mais se a aborda com categorias e postulados sistêmicos das niveladoras lógica e teoria do conhecimento. *Disso resultam, nas tentativas de se apreender intelectualmente tal complexo, pertinazes incapacidades de compreensão adequada*”.

sua gênese, atuação, modificação e possível fenecimento no mundo dos homens.

Esse esclarecimento é importante para superarmos dificuldades e mal-entendidos que possam levar a interpretações equivocadas dos trechos iniciais sobre a política. E a primeira grande dificuldade aparece na sequência da passagem reproduzida acima. Logo depois de assinalar que para tratar da política deveria voltar ao “fato ontologicamente fundante”, Lukács (2018a, p. 432) prossegue: “não pode existir nenhuma, por menor, por mais inicial, comunidade humana na qual e ao redor da qual não aflorem ininterruptamente questões que estamos acostumados, em um nível desenvolvido, a denominar de políticas”.

Sobre essa citação, os comentadores sempre relacionam, lógica e arbitrariamente, a política às comunidades humanas pré-neolíticas. Alcântara (2014, p. 97)<sup>98</sup> por exemplo, diz que Lukács “parte do fato ontológico fundante de que a política se faz presente em toda comunidade humana desde a mais primitiva [...]”. Em Carli (2013, p. 25) como vimos, temos: “de início, a hipótese elaborada por Lukács é a de que não há forma de sociabilidade sem a práxis política”. Ou seja, para os respectivos comentadores, em Lukács, é lógico que a política antecede as classes sociais<sup>99</sup>.

Lembremos: a via é ontológica, não lógica. Lukács eleva isso ao nível de sua exposição. Caberia assim, começar por perguntas. Por que o filósofo húngaro - diferente dos comentadores acima - não fala que nas comunidades iniciais, as questões que afloravam eram políticas? Por que acrescentar, “em um nível desenvolvido” e - o nada rigoroso - “estamos acostumados a denominar de política”? Será que o que estamos acostumados a chamar, nas questões de hoje (num nível desenvolvido) de política, também eram questões políticas no

---

<sup>98</sup> Vale ressaltar que Norma Alcântara nem sempre defendeu essa elasticidade histórica que atribuirá a gênese da política às sociedades sem classes. Em sua tese de doutorado, de 2005, ela é categórica sobre a função social da política atrelada à sociedade de classes. Assim exprime o ponto: “lembramos que a política foi e sempre será a dominação do homem pelo homem” (ALCÂNTARA, 2005, p. 212). Com essa menção, não queremos, de forma alguma, desabonar a hipótese da autora lukacsiana. Ao contrário, isso apenas mostra a dificuldade em tratar de tal temática, em Lukács. Debateremos a posição de Alcântara com mais vagar no primeiro capítulo.

<sup>99</sup> Em uma recente tese, que poderíamos considerá-la como uma continuação da hipótese de Carli, Rezende adota a mesma interpretação dos comentadores acima mencionados. Diz o autor: “Segundo Lukács, não se pode existir nenhuma comunidade humana, contudo, sem que haja a mediação política como determinação dos rumos de dada comunidade” (2015, p. 178).

mundo primitivo? Cremos que ao evitar ligar diretamente “questões” que surgiram ininterruptamente com o que “em um nível desenvolvido”, acostumamos a chamar de política, Lukács pretende diferenciar uma da outra, porém, sem perder a conexão ontológica da base sobre a qual a atividade política está voltada.

Passamos por esse problema quando falávamos da ideologia ampla e estrita. A primeira que através da educação, da tradição, do costume etc. resolvia as questões que afloravam nas comunidades dos caçadores-coletores, agia por meio dessas suas expressões primárias porque eram suficientes para dirimir os conflitos daquele período histórico. Entretanto, assim que surge a sociedade de classes, com problemas novos, surge também novas maneiras de responder aos novos problemas. Nesse contexto se insere a política (e como vimos acima, o Direito) como práxis do que Lukács chamou de ideologia estrita. Vale retomar uma passagem que resume essa distinção:

Pode-se [...] dizer que alguns tipos do produzir de ideologias remontam aos primeiros inícios do desenvolvimento social. Isso não contradiz em nada que os problemas próprios da ideologia, que surgem com a luta de classe, são apenas resultados de épocas posteriores (LUKÁCS, 2018a, p. 411).

É no sentido exposto no excerto que Lukács quer resgatar ontologicamente o problema da práxis política. A base ontológica continua sendo um ininterrupto brotar de “questões”, desde que o ser social é ser social, e respondido de diversas formas, inclusive, em um nível desenvolvido - leia-se sociedade de classes - politicamente. Isso porque o ser social é um ser que responde; se é um ser que responde é um ser que põe constantemente questões a serem respondidas.

Essa característica do ser social é repetida à exaustão por Lukács. Em outros termos, as “questões” que surgem nas sociedades mais iniciais continuam surgindo nas sociabilidades mais desenvolvidas (por motivos os mais diversos e variados). No caso da política, porém, com uma diferença qualitativa de brotarem de uma sociedade agora cindida em classes sociais. Por isso, nesse nível desenvolvido (mais social, mais afastado da natureza), as questões são perpassadas pela dimensão política. E para evitarmos confusões, vale ressaltar

que nem todas as questões são políticas, assim como nem todas as respostas são políticas. Como veremos mais a frente, tais questões são aquelas que nas sociedades de classe envolvem toda a comunidade, ou seja, problemas que dizem respeito à totalidade social perpassada pela luta de classes.

Na sequência da constatação dos fundamentos ontológicos - que assinalamos como uma tentativa de mostrar que as questões respondidas politicamente a partir do surgimento da sociedade de classes afloravam no pré-neolítico, sem serem políticas – Lukács retoma seu entendimento no qual abre a discussão sobre a política: o problema de definir essa categoria pela gnosiologia. Comenta o autor: “é impossível dar uma definição, i.e., intelectualmente fixar formalmente os limites onde inicia ou cessa a política. Gottfried Keller diz uma vez com uma certa razão que tudo é política” (LUKÁCS, 2018a, p. 433). Isto é, se procurarmos compreender a práxis política através da teoria do conhecimento, atribuindo a essa esfera, arbitrária e/ou esquematicamente, qual tipo de atividade social é ou não política, muito provavelmente diluiríamos as características principais dessa atividade social em meio as outras.

Nesse sentido a passagem não indica uma impossibilidade de entender o movimento do ser da política (seu conteúdo, suas formas e sua direção), desde que pela via da própria categoria. Por isso, da impossibilidade, no sentido explicado acima e assinalada pelo filósofo magiar, o inverso ganha peso quando se diz que tudo é política. Da impossibilidade de definir intelectualmente, Lukács nos mostra a outra face da moeda: o “tudo é política”. Tanto uma quanto a outra esmaecem o ser da política.

Como não poderia ser diferente, daqui brotam muitas confusões em torno do texto lukacsiano. Tanto a parte da “impossibilidade” como o do “tudo”, é, para Carli, por exemplo, confirmações da universalidade (existente em todos os períodos históricos) da política em Lukács. Assim comenta Carli (2013, p. 25): “era comum que o filósofo húngaro mencionasse uma passagem escrita pelo poeta [...] Keller para ilustrar o caráter universal da política”. Logo depois, após reproduzir a passagem sobre a “impossibilidade de definição intelectual”,

assevera que, “a dificuldade não reside em uma lacuna teórica [...] ao contrário, provém da natureza universal da política” (CARLI, 2013, p. 26).

Porém, é esquecido primeiro que Lukács se refere a uma impossibilidade gnosiológica (o “intelectualmente fixar formalmente” diz muito), e segundo, passa-se despercebido do acautelamento na, aparentemente, simplória, “uma certa razão”. O poeta “Keller tem uma certa razão”. Ora, se ele tem certa razão, ele não tem, portanto, total razão. E é essa outra face - despercebida – que possibilita a Lukács avançar na determinação da especificidade da política. Por isso, na sequência imediata do trecho em que diz ser, “impossível [...] intelectualmente fixar formalmente” e do “tudo” ser política, Lukács esclarece:

Corretamente compreendido, isso significa que é difícil até mesmo apenas divisar um tipo de práxis social que, sob determinadas circunstâncias, não pudesse levantar questões eventualmente importantes, até mesmo decisivas ao destino de toda a comunidade. *Trata-se, naturalmente, apenas de uma possibilidade que raramente se torna real* (2018a, p. 433, grifo nosso).

Com a passagem, Lukács dissipa qualquer possibilidade de vincular os excertos supracitados a uma universalidade altamente abstrata do tipo, “tudo é política”. Essa seria o outro polo da “impossibilidade de definição”. O autor da *Ontologia* apenas mostra que, a dificuldade em distinguir atividades políticas de outras atividades sociais está ligada à compreensão intelectual desvirtuadora do objeto em questão do que de sua operatividade real.

A dificuldade em observar as divisas entre as práxis sociais voltadas ao destino da comunidade, advém não do real direcionamento dentro do processo de objetivações entrecruzadas entre as mais variadas práxis sociais. Essas operam na realidade desse modo, saibamos ou não. O problema brota da dificuldade intelectual em diferenciá-las. No caso em questão, de uma práxis voltada, em última análise, para os problemas que envolvem toda a comunidade: a práxis política.

Essa dificuldade (a amorfia do ser da política pelo “tudo” e pela “impossibilidade de definição intelectual”) permeia em grande medida o pensamento na vida cotidiana das pessoas. E em alguns casos, é refletida pela literatura. Por isso Lukács, ao trazer o poeta G. Keller para dizer que ele tem

“certa razão”, o faz porque mesmo que o poema reflita a política com essa dificuldade em divisá-la de outras práxis sociais, ele também mostra como a práxis política está enlaçada com o destino de toda a comunidade. Vejamos o que diz o poema para visualizarmos melhor esse complexo de problemas:

Hoje tudo é política, e dela tudo 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 palácios, vagueando por entre cidades e aldeias (KELLER *apud* CARLI, 2013, p. 26).

Analisando os versos, poderíamos dizer que a “certa razão” atribuída ao poema de Keller tem a ver, no geral, com a dificuldade em diferenciar a práxis política de outros complexos, e não com o desvelar de suas características particulares. Mas isso porque, com “certa razão”, o poema liga questões que envolvem as necessidades da comunidade ao fator político. Entretanto, quando não se diferencia as especificidades das questões relacionadas à política, tudo se torna política. Esquece-se, por exemplo, os fatores econômicos que perpassam a produção do couro e da cerâmica e, nesse exato sentido, nem tudo é política.

Em suma, se Lukács dá “certa razão” para Keller é porque algo está correto e ao mesmo tempo têm equívocos. O correto é que a política cumpre essa função de se dirigir à totalidade social (aos problemas que envolvem toda a comunidade), por isso a impressão, não sem “certa razão”, de tudo ser política. O equívoco é que, tanto os problemas levantados quanto as respostas concernentes ao mundo do ser social não são exclusividades de uma única categoria, a política. Por isso cumprem suas respectivas e peculiares funções sociais tantas outras práxis como a tradição, a educação, a moral, a ética, o Direito etc. em pequenos e grandes problemas da humanidade, sem, contudo, serem políticas. Segundo Lukács (2018a, p. 433) por mais que as práxis sociais possam voltar-se à totalidade social, trata-se, no entanto, “naturalmente, apenas de uma possibilidade que raramente se torna real”, pois,

Normalmente, problemas que estão enlaçados imediatamente ou proximamente mediados com o destino de toda a sociedade se destacam com considerável nitidez daquelas ações e relações do ser humano singular, das quais parece normalmente

claro que seu ser ou não-ser é indiferente do ponto de vista do todo (LUKÁCS, 2018a, p. 433).

Com essa passagem, Lukács afasta a viabilidade de qualquer entendimento equivocado sobre o início de sua exposição. O filósofo húngaro é categórico ao afirmar que os problemas interligados com os rumos de toda a comunidade “se destacam com nitidez” daquelas outras atividades sociais que permeiam o cotidiano social. O que corrobora com a nossa argumentação de que, tanto a referência à “impossibilidade de fixar, de definir intelectualmente” quanto ao “tudo, com certa razão, ser política”, fazem parte de um turvamento da questão pelo viés gnosiológico. Tanto uma como outra esmaecem o ser da política, que para o filósofo magiar é uma atividade, do ponto de vista ontológico, nitidamente destacável de todas as outras.

O primeiro aspecto o qual Lukács quer evidenciar sobre sua compreensão da práxis política, é que essas são atividades ideológicas dirigidas aos problemas vitais gerais da comunidade. Mas esse elemento não revela ainda, em sua completude, a função social da política, muito menos suas variadas formas históricas, apenas mostra a operatividade geral da práxis política no âmbito geral do dirimir de conflitos voltados à totalidade social na sociedade de classes. Tanto é que, depois da última citação, Lukács delimita mais concretamente as peculiaridades da dimensão política. De pronto, chama atenção ao leitor para que não se deixe perder em sua introdução um aspecto concreto da especificidade da práxis política: a sua delimitação pela divisão de trabalho, o que a caracteriza como uma categoria que não surge e nem é reproduzida espontaneamente. Assim diz o autor:

E, todavia, deve ser seguida nossa argumentação inicial quando é falado da política como esfera de vida, já para reconhecer e constatar que 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 (LUKÁCS, 2018a, p. 433).

Chamando atenção para que algo importante não fique de fora ao refletir sobre a atuação geral no campo ideológico da política, Lukács traz uma notável caracterização do complexo dessa categoria. Para ele, a política, assim como o Direito, necessita destacar membros da sociedade os quais concentram cada

vez mais as tomadas de decisões que dizem respeito à totalidade social, em suas especialidades<sup>100</sup>. Acrescente-se a isso que essa possibilidade só se torna real com o desenvolvimento da divisão do trabalho. Ou seja, só a partir do momento em que a economia tenha atingido um nível de produção excedente que possibilite o surgimento de um grupo de seres humanos que não precisem mais exercer uma atividade ligada à produção em si. Basta lembrarmos que isso só foi possível a partir da Revolução Neolítica, ou em outros termos, da nascente propriedade privada, que por sua vez é a base do surgimento das classes sociais. A citação de Lukács endossa mais ainda a característica de ser da política vinculada à ideologia estrita, àquela que serve para dirimir os conflitos sociais da sociedade de classes.

Vale ressaltar, no entanto, que, se o tipo de destacamento de grupos humanos nos quais vão cada vez mais se tornando especializados no comando da esfera política, concentrando por sua vez o poder de tais posições teleológicas através de um aparato difusor geral, a forma política Estado - diferente, em larga medida, do Direito - por ser uma práxis voltada à totalidade social, ou seja, por dirimir conflitos que dizem respeito a toda comunidade, permite que classes ou grupos de uma determinada classe alijada do poder possa também (tentar) fazer frente politicamente ao poder da classe dirigente.

Nesse sentido temos a milenar relação das lutas de classes. Uma relação social que existe porque quem domina enquanto classe quer se manter no domínio e quem é dominado, quer se livrar desse domínio. Assim, a delimitação da política não deve ser entendida como exclusiva à institucionalização da mesma, ela tem sua extensão delimitada em última instância pela expressão da grande divisão do trabalho, a divisão da sociedade em classes sociais (central e genericamente: quem controla e regula a produção versus quem trabalha e produz a riqueza)<sup>101</sup>.

---

<sup>100</sup> O fato de a práxis política ser canalizada institucionalmente, não muda em nada que para efetivar os interesses da classe no poder, tal práxis deve ser voltada ao direcionamento de outras consciências de acordo com fundamentações/projetos de caráter político-ideológico para que realizem seus respectivos objetivos. Ou seja, a práxis política deverá ser voltada à população. O fundamento último continua sendo a teleologia de segunda ordem, seja a partir de agrupamentos pequenos da sociedade, seja a partir do Estado e seus gestores.

<sup>101</sup> Não devemos, contudo, ainda desprezar o fato de que no interior da própria classe dominante existe uma luta entre suas frações. Pensemos apenas nas disputas políticas entre as

Com a última citação, Lukács abre caminho para uma maior concretização da função social da práxis política. Ela não aparece apenas em sua generalização mais abstrata de dirimir os conflitos concernentes à totalidade social. Com a delimitação histórica da política, que ata o seu surgimento à divisão do trabalho (intelectual versus manual), propiciando um grupo destacado da esfera da produção a se dedicar aos assuntos que dizem respeito a toda comunidade, ganha relevo que o dirimir dos conflitos de tipo político só existe em razão da nascente oposição de classes e é, portanto, partícipe daquele complexo que Lukács denomina de ideologia estrita.

Nunca é demais repetir: na sociedade sem classes não existia uma divisão do trabalho a qual propiciasse que pessoas da comunidade se separassem como um grupo de especialistas que tivessem como função apenas discutir e ordenar o que os outros membros da comunidade deveriam fazer. Todos os integrantes da comunidade se envolviam no trabalho produtivo da reprodução material da sociedade. Sem excedente não poderia haver uma separação entre produtores e não produtores. Não teria espaço, assim, nem para o Direito e nem para a política.

### 3.2.1 A universalidade do complexo da política

Na sequência exata do último excerto, o qual Lukács caracteriza a política como “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” (LUKÁCS, 2018a, p. 433), emerge a passagem que, supostamente, atestaria a universalidade da política como uma categoria pertencente a todos os períodos históricos. Admitindo esse sentido universal, teríamos de reconhecer que a práxis política, além de existir na sociedade sem classes, seria ineliminável da vida humana. Vejamos o que diz a passagem usada por Alcântara (2011, 2014) e Carli (2013), por exemplo, como a prova da validade universal histórica da política. Segundo Lukács,

---

classes dominantes atenienses pelas melhores formas de organizar politicamente a cidade-estado. No sempre desprezado medievo, os conflitos constantes entre as casas reais nos dão outra amostra. No capitalismo isso se torna mais nítido ainda, vale lembrar as lutas entre o capital industrial e o financeiro.

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 (2018a, p. 433).

Nessa passagem, dois aspectos deveriam ser alvos de investigação criteriosa. O primeiro é o que direta e acriticamente foi levado em conta: aquele que se refere à política como um complexo universal. O segundo diz respeito à contraposição do universal da política em relação ao universal da linguagem. O que estamos chamando de contraposição - vale ressaltar - Lukács denomina de impossibilidade de a política ter uma universalidade como a da linguagem. É no mínimo intrigante e, por isso sintomático, que essa incompatibilidade explicitada pelo autor da *Ontologia* não tenha tido a merecida ponderação pelos autores que trataram desse tema. Mas, vamos por partes.

No primeiro momento temos uma afirmação categórica de Lukács: “a política é um complexo universal da totalidade social”. Daqui emerge um dos equívocos de que Lukács, diferentemente de Marx, entende a política como partícipe ineliminável do ser social, no sentido em que, enquanto existir tal esfera de ser, a política será um *médium* de seu desenvolvimento<sup>102</sup>.

A título de ilustração vale rememorarmos passagens de Alcântara e Carli, contrapondo, segundo eles, o entendimento de Lukács ao de Marx e Engels. Alcântara (2014, p. 98), após defender a vinculação da universalidade da política à ideologia ampla, argumenta ser essa a razão “por que a universalidade da política presente na Ontologia não comporta o caráter de classe ao qual se refere Marx, mas remete à sua dimensão genérica”.

---

<sup>102</sup> Em sua tese, Rezende é categórico sobre o suposto caráter ineliminável da política. Ele afirma que, “O lugar da política é apresentado, então, em Lukács, como categoria que funda a dinâmica das decisões futuras dos pores teleológicos dos indivíduos singulares, e apresenta, diferentemente daquela acepção nutrida por Chasin [...] *uma característica de perpétua forma organizativa social*” (REZENDE, 2015, p. 91). Ou seja, não existiria organização social sem a política. Vale destacar ainda, a contraposição à tese de Chasin. Tal tese é a famosa “ontonegatividade da política”, termo criado por Chasin para referir-se a tese de Marx de que a política não existiria para além dos limites das sociedades de classes. Essa contraposição só poderia levar a afirmação de que a política, para Lukács, “apresenta [...] *uma característica de perpétua forma organizativa social*”. Rezende, assim como Alcântara, Carli, Infranca e vimos por último, Sartori, comungam da ideia de perenidade da política.

Para Carli (2013, p. 31) com base em sua interpretação de Lukács, “a universalidade da política não diz respeito apenas aos aspectos que a sua modalidade de práxis assume nas sociedades divididas em classes”. E logo depois, lembra que essa posição colide com a dos autores do *Manifesto Comunista*. Continua o autor brasileiro: “Lembrem-se que Marx e Engels [...] escreveram [...] que a política está estritamente determinada pela subsunção de uma classe por outra” (CARLI, 2013, p. 31).

Em síntese, a universalidade atribuída por Lukács - levando em conta a interpretação de Alcântara e Carli - estaria em total divergência com Marx e Engels.

Essas afirmações não poderiam ser motivo de discordância caso Lukács realmente estivesse falando de uma universalidade tal qual o trabalho e a linguagem. Esse não é o caso. Para Lukács, a práxis política, por ser aquela que é direcionada aos problemas vitais da sociedade, não poderia ter outro caráter que não de um complexo universal, pois atinge todas as esferas da sociedade, isto é, não existe um complexo na sociedade de classes, que não seja transpassado pela política.

Como atingir a totalidade social sem ser universal? Como a democracia burguesa poderia passar, por exemplo, os seus valores como universal se não dominasse universalmente por meio político? No entanto, é totalmente descabido falar em política democrática na sociedade sem classes<sup>103</sup>. Ou seja, o domínio universal da democracia no período atual do capitalismo não atesta a tal modelo político uma existência no mundo dos caçadores-coletores. Caso a política não abrangesse os aspectos totais da sociedade, nem o domínio por parte de uma classe, muito menos a superação desse domínio por outra seria possível. Esse é o círculo de atuação universal da política.

---

<sup>103</sup> Como já mencionado no primeiro capítulo, mesmo Lukács, que defendeu uma democracia socialista na fase de transição, foi categórico, com base em Lenin, sobre não ter sentido falar em democracia no comunismo. Segundo o filósofo magiar, “Lenin, como marxista, sublinhou sempre, em face das teorias vulgarizadoras da socialdemocracia, que com a *extinção do Estado, extingue-se também a democracia*, ou seja, que o comunismo realizado é uma formação social na qual a discussão sobre democracia não mais se coloca” (LUKÁCS, 2008, p. 120-121).

Essa característica da política não possui nenhum indício de uma universalidade perene da política, ou seja, válida para todas as formas de sociedades que passaram e que porventura virão. Compreender o complexo universal da política nesse sentido abriria um precedente absurdo de podermos, por exemplo, falar que Lukács atribui, com base em seus escritos da *Ontologia*, um caráter eterno ao capitalismo, pois a ele, Lukács se refere como um sistema universal. Em sentido similar, deveríamos aceitar que determinada alienação dominante no capitalismo, por ser universal, existira desde o início do ser social.

Os exemplos em que Lukács atribui universalidade a fenômenos que surgem na breve história da sociedade de classes e que, para uma nova forma de sociabilidade (comunista) deveriam ser extintas, pois perderiam sua função social, são consideráveis. Para ilustrar o que queremos que se entenda sobre a universalidade não válida para a sociedade sem classes, vejamos algumas passagens. Assim, se refere Lukács à alienação (2018a, p. 661): “a alienação é, portanto, nas sociedades desenvolvidas, um fenômeno social universal igualmente predominante entre os opressores e os oprimidos, entre os exploradores bem como entre os explorados”. Em outro momento, o autor assevera: “o tornar-se-universal do capitalismo, por nós descrito, em determinado modo concretizou o caráter do capital total” (LUKÁCS, 2018a, p. 282). E, se referindo à religião, diz: “a religião é um fenômeno social universal; inicialmente — e em muitos casos mesmo muito mais tarde — um sistema de regulação da vida social como um todo” (LUKÁCS, 2018a, p. 570).

Queremos colocar em relevo, ao trazer excertos soltos, apenas o problema ao qual nos referimos no parágrafo anterior: as consequências da logicização do caráter universal de determinada relação social. Se por essa via procedermos, temos que admitir que por ser universal, a alienação que predomina entre os exploradores e explorados continuará existindo, mesmo quando – caso isso venha a acontecer – for extinta tal oposição. Tão grave quanto, seria se tivéssemos que nos conformar que o capitalismo sempre existiu e sempre existirá, pois se trata de um sistema universal. A religião, por sua vez, passaria “do ópio do povo”, na famosa expressão de Marx, a um sistema de

regulação de toda a sociedade que surge no pré-neolítico e que se manteria numa sociedade sem classes, apenas por ser considerada universal.

Os excertos acima não estão no contexto da passagem sobre a política, porém, é razoável afirmar que nos fornecem indicações relevantes sobre o uso da categoria universal. Isto é, o filósofo magiar não usa a característica de ser universal de determinada categoria como determinante para uma validade histórica que transite entre todas as formações sociais da humanidade, ou seja, válida para o mundo dos caçadores-coletores e para uma possível sociedade emancipada humanamente. Por outro lado, é reconhecível que Lukács atribui ao trabalho e a linguagem uma universalidade que denota uma relação ineliminável do ser social. Em outros termos, tanto um como outro são partícipes dessa nova esfera de ser desde o seu surgimento (Paleolítico), como complexo fundante e atributos essenciais à reprodução social. O que equivale a dizer que o ser social não se reproduz socialmente sem esses dois complexos<sup>104</sup>.

Posto dessa forma, temos duas abordagens diferentes para um mesmo atributo categorial que é a universalidade. Analisando somente a primeira parte que Lukács fala da “política como complexo universal”, qualquer comentador pode escolher qual o universal ele quer que a política se encaixe. Na hipótese de compartilharmos da famosa tese da política enquanto bem comum (em suas variadas vertentes), vamos fazer analogia da frase de Lukács à universalidade do trabalho e da linguagem. Caso sejamos defensores da tese de Marx, sustentada por Mészáros (2002), Chasin (2000, 2009) e Lessa (2002), que atribuem à política uma práxis essencialmente vinculada à luta de classes, ataríamos a universalidade da política aos excertos acima elencados. Dessa forma chegaríamos numa encruzilhada do texto lukacsiano. E é aqui que entra a importância da advertência de Lukács ao dizer que a universalidade da política não deveria, por impossibilidade, ser compreendida como a universalidade da linguagem, “que é espontânea e perene”.

A fonte do equívoco dos autores que elencamos no início dessa discussão - que optaram por uma universalidade que laçaria o ser social à política, alargando sua gênese (à sociedade sem classes) e por isso garantindo à mesma

---

<sup>104</sup> Muito menos unicamente por eles. Mas esses são, sempre segundo Lukács, inelimináveis.

o status de atividade organizativa de uma possível sociedade comunista – foi exatamente deixar de lado a única pista na passagem que esclareceria essa universalidade da política. Nesse sentido, voltemos nossa atenção agora ao segundo aspecto da frase: “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*” (LUKÁCS, 2018a, p. 433, grifo nosso).

Cabe-nos agora a pergunta: qual é essa universalidade da linguagem que é espontânea e permanente? Por que é impossível que a universalidade da política seja espontânea e permanente? Para delinear possíveis respostas devemos abrir um parêntese e nos direcionarmos a algumas considerações de Lukács à linguagem. Uma dessas, que serve para fundamentar a diferenciação entre o complexo da linguagem e o da política é que, “tal como pelo trabalho, também pela linguagem se consuma um salto do ser natural para o ser social” (LUKÁCS, 2018a, p. 89). Em suma, do salto que permite o surgimento de uma nova esfera de ser (do natural ao social), temos que a linguagem é um desses elementos que indicam esse salto na evolução das espécies. Isso permite entendermos a linguagem como essencial e ineliminável ao ser social; e do ponto de vista histórico, podemos estender sua gênese à sociedade sem classes.

A linguagem - tratada no capítulo da *Reprodução, na Ontologia*<sup>105</sup> - diferente da política, será postulada por Lukács sempre como uma categoria partícipe de todo o processo de desenvolvimento social. Ela será uma mediação presente em todos os campos de sua reprodução. Algumas passagens atestam isso. Numa delas Lukács (2018a, p. 166) a considera “como órgão e *medium* da continuidade do ser social”. Em outro momento assevera que, “claro que cabe à linguagem, nesse processo de reprodução, um papel fundante e ativamente promotor” (LUKÁCS, 2018a, p. 176). E no mesmo parágrafo, continua: “A linguagem é o órgão dado para uma tal reprodução da continuidade no ser social” (LUKÁCS, 2018a, p. 176). Ainda, segundo Lukács,

A linguagem como complexo dentro do complexo: o ser social possui, como mostra a totalidade (*Gesamtheit*) das nossas linhas de pensamento, primeiro, um caráter universal, que se

---

<sup>105</sup> Capítulo subsequente ao do *Trabalho*. Inicia-se na página 117.

expressa em que, para cada esfera, para cada complexo do ser social, tem de ser órgão e médium da continuidade do desenvolvimento, do preservar e do ultrapassar. Veremos, mais tarde, que esse é um traço característico específico da linguagem enquanto complexo social, de modo algum o de toda a formação semelhante. [...] Terceiro<sup>106</sup>, o processo de reprodução da linguagem, como já visto, é de natureza preponderantemente espontânea, i.e., se consuma sem que a divisão social do trabalho separe de si um certo grupo humano cuja existência social se ocupa do funcionar e reproduzir dessa esfera, cuja posição na divisão social do trabalho experimenta uma certa institucionalização (2018a, p. 181).

O primeiro aspecto da universalidade da linguagem concerne ao seu ineliminável caráter de ser mediação de todos os outros complexos sociais. A linguagem expressa, tanto modos de comportamentos ligados às atividades produtivas, passando pela corriqueira cotidianidade das relações sociais, até práxis de ordem política, jurídica, filosófica etc. Em outros termos, não existe complexo social que não tenha a linguagem como “órgão e médium” em sua realização.

Para o que nos interessa, é perceptível que essa universalidade da linguagem tenha sua extensão válida para todas as formas de organização econômica e social. A isso atesta a reproduzida passagem a qual Lukács afirma que por tal complexo, assim como o trabalho, o salto de uma esfera de ser a outra é consumado. Outro aspecto dessa universalidade é que ela se estende a todos os complexos sociais, como está patente no primeiro elemento da citação acima.

Agora vale refletir: se essas duas caracterizações da universalidade da linguagem remetem a gênese do ser social tal qual uma ineliminável mediação na totalidade dos complexos outros, e - sempre segundo Lukács - é impossível

---

<sup>106</sup>Optamos por pular a segunda caracterização da linguagem porque essa não é decisiva para contrapormos à diferenciação entre a universalidade da política e da linguagem. Para que não fiquem dúvidas, entretanto, escolhemos reproduzi-la nessa nota: “[...] Segundo, - e também isto conexa estreitamente com essa universalidade -, a linguagem medeia tanto o metabolismo da sociedade com a natureza como o puro intercâmbio intrassocial dos seres humanos, enquanto numerosos outros complexos têm sua base de operação em apenas uma dessas esferas; mesmo uma forma de atividade tão universal quanto a do trabalho relaciona-se, em sentido próprio, ao metabolismo com a natureza. Mesmo o mais elevado desenvolvimento da técnica não supera esse caráter ontológico do trabalho; resulta no mesmo se o trabalho é manual ou por meio de máquinas (mesmo automatizado), se sua intenção é diretamente dirigida a fenômenos naturais concretos ou a tornar úteis legalidades naturais” (LUKÁCS, 2018a, p. 181).

que a política tenha essa universalidade, como considerar essa última categoria válida para todas as formas de organização social? Isso só é possível, a nosso ver, se isolarmos a frase da universalidade da política e desconectá-la da advertência do próprio autor, na qual é impossível que essa universalidade seja igual à da linguagem. Ao deixarmos de lado o “porém” do texto lukacsiano, perdemos a diferença decisiva entre essas universalidades.

Isso, entretanto, não é tudo. O terceiro ponto característico da especificidade do complexo da linguagem é justamente o oposto ao complexo da política. Lukács é claro ao referir-se à linguagem. Ela é de “natureza preponderantemente espontânea”, e, segundo ele, isso significa que a linguagem se reproduz sem a necessidade de especialistas destacados da sociedade pela divisão social do trabalho para colocarem tal complexo em movimento.

Essa não vinculação aos limites da divisão social do trabalho ainda permite que o complexo da linguagem não precise criar um aparato institucional que teria como função aquele colocar em movimento pelos respectivos especialistas. Para Lukács (2018a, p. 182) “a reprodução da linguagem, em oposição aos outros complexos sociais, não tem nenhum grupo humano particular como portador, está toda a sociedade, na qual cada um de seus membros [...] confluência através de seu comportamento na vida, o destino da linguagem”. Isto é, a dinâmica da linguagem está intrinsecamente ligada a uma atividade genuína de todos os membros da sociedade. Da comunicação na vida doméstica, no bairro, nos locais de trabalho até as mais altas esferas das atividades sociais, a linguagem é órgão e mediação permanente, assim como, colocado em movimento por todos os indivíduos. A política, pelo contrário, se reproduz, predominantemente, pela atuação de especialistas que se destacam da totalidade social pelo local que ocupam na divisão social de trabalho da sociedade de classes.

Ainda importante é pontuar que a característica universal, espontânea e permanente do complexo da linguagem, conforme o excerto de Lukács, se “opõe” a outros complexos que são institucionalizados. Ou seja, tal oposição refere-se aos complexos que precisam não só destacar grupos humanos

particulares responsáveis pela reprodução do seu respectivo complexo, mas também, para aqueles que “sofrem uma certa institucionalização” (LUKÁCS, 2018a, p. 181), pois diferentemente desses, a linguagem transborda os limites da divisão social do trabalho.

Isso indica uma oposição do complexo da linguagem ao complexo da política. Essa última, por mais que extrapole os limites institucionais (vide práticas insurrecionais, por exemplo), ao contrário da linguagem é preponderantemente reproduzida pelas instituições, e não menos, por um extrato social destacado para “decidirem” o destino de toda a humanidade.

Como vimos, a política, diferente da linguagem, é uma atividade que surge pela necessidade da grande e central divisão do trabalho: a divisão de classes. Disso se segue que é impossível que a universalidade da política seja espontânea e permanente, tal qual a linguagem. Essa última categoria entra na discussão sobre a política, ao que tudo indica, exatamente para Lukács diferenciar tais universalidades de complexos que se encontram em “oposição”, procurando evitar com isso mal-entendidos posteriores<sup>107</sup>.

A universalidade da política deve ser entendida no âmbito do que Lukács, após Marx, aponta como uma “abstração razoável”. Termo usado por Marx ao falar da produção em geral, que consiste, em resumo, no seguinte:

na medida em que efetivamente destaca e fixa o elemento comum, poupando-nos assim da repetição. Entretanto, esse *geral*, ou o comum isolado por comparação, é ele próprio algo multiplamente articulado, cindido em diferentes determinações.

---

<sup>107</sup> Um aspecto pretérito de todo esse panorama nos chama atenção. Lembremos: linhas antes da oposição entre o universal da política e o da linguagem, Lukács assinala que a práxis política e a práxis do Direito são limitadas pela divisão do trabalho. Quando Lukács, por outro lado, adverte sobre se tratar de universalidades diferentes, ele não explica o porquê. Só é possível traçar esse paralelo, como fizemos nesses últimos parágrafos, porque em outro momento ele havia explicado a universalidade e espontaneidade na linguagem. Interessante pontuar é que, logo após explicar o complexo da linguagem, sua universalidade e espontaneidade (no capítulo da *Reprodução*), Lukács contrapõe sugestivamente ao complexo do Direito. Antes de entrar no complexo do Direito ele diz que: “esse caráter universal e espontâneo da linguagem na série de complexos que edificam o ser social como complexo, que o fazem capaz de funcionar e de se reproduzir, dá uma orientação propícia para a análise de complexos qualitativamente distintos, com frequência estabelecidos em oposição” (LUKÁCS, 2018a, p. 182). Ou seja, a mesma oposição que começa entre a linguagem e o Direito é utilizada para diferenciar a universalidade da política em relação a universalidade da linguagem. Isso não é fortuito, pois como conjecturamos ao longo desses dois capítulos, tanto a política quanto o Direito – mudando o que tem que ser mudado - fazem parte da ideologia estrita, isto é, chamadas à vida pela necessidade da novíssima relação social cindida em classes.

Algumas determinações pertencem a todas as épocas; outras são comuns apenas a algumas. Certas determinações serão comuns à época mais moderna e à mais antiga (MARX *apud* LUKÁCS, 2018a, p. 411).

O filósofo húngaro resgata essas observações de Marx, imediatamente após apontar para o fato de que a política, ao mesmo tempo em que possui características válidas para mais de um patamar histórico-social (o elemento comum/universal), dispõe, por outro lado, de atributos que só tiveram validade em um ou outro período histórico (o que se perde na continuidade). Com isso Lukács quer afastar a ideia de determinados campos da “ciência fetichizada”, que transforma, segundo ele, “a historicidade ontologicamente relevante do típico modo de comportamento humano-social em uma »eternidade«, em um »perenizar« do conteúdo no qual a continuidade dinâmica do processo real se ossifica em uma, por último invariável, »substância«” (LUKÁCS, 2018a, p. 441). A isso, Lukács contrapõe:

Aqui, agora, deve-se romper com todos esses preconceitos como se existisse uma política que tenha conservado inalterados, sem transformação subvertedora, os seus traços essenciais decisivos desde o início até hoje ou como se fosse a política simplesmente um momento da respectiva estrutura, cuja característica não pode ser em geral transferível a outras estruturas (2018a, p. 411).

Com essa citação, Lukács assinala a “abstração razoável” da qual parte de Marx. Isto aponta para que a universalidade da política não implica em uma eternidade de sua dimensão, como algo ineliminável do ser social. Ela expressa, entretanto, um elemento comum destacável e verificável ao longo da história do complexo da política. Mesmo o elemento comum, universal, não se processa necessariamente através das mesmas formas. Ou seja, ao caracterizarmos a política como uma relação social que surge para cumprir a função de manutenção do domínio de uma classe sobre a outra, não queremos dizer que a forma e o conteúdo que expressa esse domínio são idênticos nos respectivos patamares históricos. Houve, e ainda há, várias formas e conteúdos para impor o domínio político de uma classe sobre a outra, sem essas formas e conteúdos deixarem de ser dominação, ou seja, manutenção da sociedade de classes.

Entretanto, como observamos no problema da universalidade da política, essa “abstração razoável”, entendida pela via lógica, pode levar a interpretações equivocadas. Conforme Lukács (2018a, p. 442) ela “jamais pode ser avaliada e aplicada segundo características abstratas, lógicas etc., antes, o critério de toda generalização é sempre a continuidade do próprio processo real”. Ou seja, a historicidade do próprio objeto em estudo. Caso essa abstração seja levada a cabo com critérios lógicos, o resultado pode ser uma indiferenciação entre categorias com funções sociais distintas. Lukács usa o exemplo de Marx para explicitar esse problema:

Nenhuma produção é possível sem um instrumento de produção, mesmo sendo esse instrumento apenas a mão. Nenhuma produção é possível sem trabalho passado, acumulado, mesmo sendo esse trabalho apenas a destreza acumulada e concentrada na mão do selvagem pelo exercício repetido. [...] O capital, entre outras coisas, é também instrumento de produção, também é trabalho passado, objetivado. Logo, o capital é uma relação natural, universal e eterna; quer dizer, quando deixo de fora justamente o específico, o que faz do »instrumento de produção«, do »trabalho acumulado«, capital. « (MARX *apud* LUKÁCS, 2018a, p. 512).

Essa passagem nos indica o quanto a ponderação de Lukács, entre a universalidade da política e a da linguagem, é decisiva para evitarmos equívocos. Pela lógica, como aponta o excerto, chegaríamos a essa conclusão: se a linguagem, por ser um complexo universal, é partícipe do ser social desde o salto ontológico da esfera natural à social, isto é, é uma esfera ineliminável da vida humana, a política, também por ser universal, seria um complexo partícipe da gênese do ser social, logo, ineliminável da vida humana.

Mudando o que tem de ser mudado, as teses que vimos sobre a universalidade da política, ao darem peso à lógica da universalidade, diluíram as diferenças que nos fornecem as características que distinguem categorias com funções sociais distintas, como a política e a linguagem. Dessa forma, chegaríamos também a uma indistinção, por exemplo, entre política, capitalismo e religião, pois como expomos acima, essas categorias são apresentadas em determinada altura da *Ontologia* como universais. Assim, se seguíssemos a via lógica, não a ontológica, chegaríamos ao resultado de que todas essas

categorias seriam inelimináveis da vida humana. Algo longe da ontologia lukacsiana, e longe do que defendemos, a partir de Lukács, sobre a política.

Nesse sentido, como tentamos mostrar ao longo da tese, a universalidade da política não implica no pertencimento dessa categoria a todos os períodos históricos, como um complexo ineliminável do ser social. A partir das sinalizações de Lukács, de que a política seria um complexo vinculado à ideologia estrita, na qual sua gênese pertenceria às sociedades desenvolvidas (leia-se de classes), pudemos verificar o real significado da universalidade atribuída à política pelo filósofo húngaro: ela diz respeito aos dois polos de sua extensão, ou seja, tanto ao problema ao qual a política é dirigida (concernente à totalidade social), quanto às classes ou frações de classes que a utilizam como mediação das lutas entre si. A universalidade da política, dessa forma, não se refere à sua extensão temporal, como uma categoria que surge com o ser social.

O caráter ideológico universal da práxis política se move no terreno constante das lutas de classes. Sejam lutas decisivas (revoluções) ou lutas superficiais (reivindicações, revoltas: reformas), a política é a práxis *par excellence* desses conflitos<sup>108</sup>, e nesse sentido, sua função social seria desnecessária em uma sociedade sem classes. Por isso defendemos que, a partir da *Ontologia* de Lukács, temos indícios de que a política, assim como a propriedade privada e as classes sociais, deveria ser extinta no processo de emancipação humana.

---

<sup>108</sup> Importante ressaltar: após as considerações sobre a política como universal e sua relação com a esfera da essência e do fenômeno, Lukács descreverá como a práxis política, em seus aspectos objetivos e subjetivos, pode incidir na realidade social. Ou seja, como os atos políticos se relacionam com as crises, as necessidades e as possibilidades que o desenvolvimento econômico implica. Em nenhum dos exemplos Lukács fala sobre uma práxis política na sociedade sem classes. Fala da política no mundo antigo, no medieval e principalmente no moderno/contemporâneo (no capitalismo). Não existe uma só menção à forma ou conteúdo da política, repetimos, na sociedade sem classes.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo da tese, procuramos seguir pistas que indicassem a função social da política na *Ontologia* de Lukács. Para isso, partimos de um debate contemporâneo sobre o tema, mostrando como comentadores lukacsianos trataram dessa questão. Ao ponderarmos as conclusões dos respectivos comentadores, já indicávamos, ao mesmo tempo, que, para nos cercarmos de uma compreensão mais próxima do objeto em questão, seria decisivo: 1) investigarmos se a política consistiria em uma categoria própria da ideologia estrita ou da ideologia ampla; 2) problematizarmos o caráter universal atribuído à política por Lukács. Como tentamos mostrar, a problematização desses dois pontos seria decisiva porque poderia indicar a gênese e função social da política.

Em outras palavras, o resultado da investigação nos levaria a duas prováveis hipóteses: a) caso a política fosse abordada por Lukács como uma ideologia ampla, ela poderia ter sua gênese nas comunidades primitivas, o que faria sentido sua universalidade histórica, tal qual o trabalho e a linguagem. A função social da política, com essa hipótese, seria a de uma mediação universal, eterna e genuína de todas as comunidades humanas; b) caso a pesquisa indicasse que a política, para Lukács, fazia parte do complexo da ideologia estrita, sua gênese estaria vinculada à sociedade de classes. Nesse sentido, a universalidade da política, diferente à da linguagem e do trabalho, indicaria uma mediação da luta de classes, voltada à totalidade social, que implica na dominação de uma classe por outra e na luta contra essa dominação (normalmente por uma nova). A função social da política, nesse último caso, não faria sentido em uma sociedade sem classes sociais (leia-se comunista). Aqui reside nossa hipótese.

Para isso, foi necessário um retorno ao momento fundante do ser social, pois lá teríamos indícios, ou não, da gênese da política como uma categoria mediadora das decisões dos seres humanos nos patamares iniciais da nova esfera de ser (social). Identificamos com esse procedimento que, não a política, mas uma base para ela e para a ideologia era partícipe do complexo originário do ser social: falamos da teleologia secundária. Afinal, o ser humano do pré-

neolítico precisava de regulações primárias com vistas a influenciar outros seres humanos a cumprirem determinadas tarefas. Segundo Lukács (2018a, p. 407) “a forma exteriorizada das comunicações humanas, *i.e.*, das posições teleológicas que devem determinar o comportamento dos semelhantes, já deveriam estar generalizadamente difundidas; de outro modo nem a coleta nem a caça teriam sido possíveis”.

Nesse sentido, os germes para as práxis sociais mais complexas já existiam nos primórdios do ser social sem, contudo, implicarem na identidade com as categorias que só viriam à vida após o surgimento, por necessidade, da propriedade privada. Por isso, no lugar da política, Lukács faz considerações sobre a cooperação em práxis voltada à totalidade da comunidade. No lugar de mediações das lutas de classes, o filósofo magiar faz referências a mediações tais quais à tradição, aos costumes e à educação (sentido amplo), como suficientes para os modos de conduta das comunidades do pré-neolítico. Categorias eficazes para sanarem os conflitos que, não sendo de classes, referiam-se à conservação da existência da comunidade como um todo.

O próprio Lukács, em um contexto que trata dos germes do complexo jurídico, nos indica a relação de determinadas teleologias secundárias como base para mediações destinadas às regulações do mundo primitivo, que, posteriormente, se tornariam uma ideologia estrita<sup>109</sup>:

Já na cooperação simples (caça), as obrigações dos seres humanos singulares participantes têm de ser o mais precisamente reguladas possível com base nos processos de trabalho concretos e na divisão social do trabalho que deles brotam (batedores e caçadores na caça). Com isto não se pode jamais esquecer o que aqui já foi repetidamente indicado, que a regulação consiste em influenciar os participantes a que, por seu lado, executem aquelas posições teleológicas que lhes são designadas no plano como um todo da cooperação (2018a, p. 182).

---

<sup>109</sup> Tomando a esfera jurídica como exemplo, Lukács quer exemplificar a relação das teleologias secundárias que possibilitam regulações da sociedade sem classes enquanto germes da posterior ideologia estrita. Lembremos: o Direito e a política são os dois complexos usados por Lukács como exemplos típicos da ideologia estrita. Nesse sentido, mudando o que tem de ser mudado, o exemplo é válido para a política.

A categoria utilizada por Lukács, para referir-se às teleologias secundárias que cumpriam a função social de regulação e resolução dos conflitos em sociedades sem classes, foi a ideologia ampla. Isto é, toda e qualquer práxis que, porventura, pudesse, em algum momento, dirimir conflitos nesse patamar histórico, poderia ser uma ideologia em sentido amplo. A tradição, o costume e a educação são os exemplos mais utilizados por Lukács para retratar a atuação da ideologia no limiar do ser social. Sem necessidade de uma superestrutura jurídica e política, para o filósofo magiar, “os chefes, os caçadores, guerreiros experientes etc., os velhos, entre outras coisas, também podiam cumprir essa função, cujo conteúdo e forma eram tradicionalmente traçados através de experiências coletadas por um longo tempo” (LUKÁCS, 2018a, p. 183).

No nosso entendimento, um dos problemas em relação ao atrelamento da política à sociedade sem classes é a não distinção entre categorias que, como mostramos, em germe, cumpriam mediações no mundo sem o antagonismo das classes sociais, mas que, em modos de produção erguidos sobre a apropriação do trabalho alheio, se tornarão base para funções sociais específicas da sociedade de classes.

O dirimir dos conflitos pela ideologia sempre existiu. A teleologia secundária, como partícipe desses complexos das práxis sociais, sempre foi seu fundamento. Esses elementos não desapareceram do ser social, mas se tornaram base para categorias novas com funções sociais qualitativamente distintas, sem, contudo, apagarem os fundamentos anteriores. Essas categorias possuem uma continuidade que deram base, quando assim a necessidade e possibilidade histórica permitiram, à categoria da política. Isto é, a política faz parte do complexo da ideologia, assim como é uma teleologia secundária, porém, vinculada à sociedade de classes. É esse o sentido da afirmação de Lukács sobre o fato de que as ideologias deveriam existir em outras épocas:

muitos elementos da ideologia já eram existentes, de algum modo, no patamar de todos o mais inicial do desenvolvimento social, que o surgimento das oposições sociais, que a partir de agora foram dirimidos ideologicamente, não teve de criar um instrumento completamente novo para a nova necessidade, ao contrário, encontrou uma rica herança desses meios, que ela evidentemente remodelou correspondentemente às novas necessidades (LUKÁCS, 2018a, p. 410).

Essas categorias surgem, no decorrer do desenvolvimento social, em consonância com as necessidades, possibilidades e interesses das respectivas sociedades. As comunidades primitivas não tinham interesse em manter uma dominação de uma classe sobre a outra, porque não existiam classes sociais. Nesse sentido, não havia a necessidade de uma categoria para cumprir essa função de conservação de uma classe no poder. Isso se deu porque, sequer, a possibilidade estava aberta. A produção dos caçadores-coletores não permitia o excedente a ponto de instaurarem uma relação antagônica entre produtores e não produtores.

Por isso a questão, que já levantamos em outro momento do texto, não deve ser desprezada: os interesses que dominam uma sociedade que não se reproduz através da exploração do trabalho e da propriedade privada, têm o mesmo fundamento dos interesses que são atravessados pelo antagonismo entre as classes? Vejamos um exemplo da história.

Em pesquisa de campo, o paleoantropólogo Richard Lee, ao perguntar a um membro dos povos !Kung<sup>110</sup> se eles tinham chefes, foi lhe respondido que, “certamente que temos chefes [...] cada um de nós é seu próprio chefe” (LEE *apud* LEAKEY, 1981, p. 107). Essa resposta, que Lee descreve como uma troça porque a pergunta pareceu ao membro !Kung uma brincadeira, revela o caráter de auto-organização social da comunidade !Kung<sup>111</sup>.

Essa não necessidade de um chefe exclusivo, de um poder concentrado em um membro ou um clã familiar destacado apenas para decidir sobre as contendas da comunidade, só é possível pelo elemento não propiciador do surgimento das sociedades de classes, que, por sua vez, é inviabilizado pela forma de organização da vida econômica: exatamente a forma da caça e da coleta.

---

<sup>110</sup> Povos que vivem no deserto do Kalahari, localizado no sul do continente africano. São considerados “um bom modelo para os principais pesquisadores desse período para entendermos como se organizavam os caçadores-coletores” (LEE *apud* LEAKEY, 1981, p. 98).

<sup>111</sup> Marx, certa vez, respondendo aos ataques de Bakunin, em especial à chacota sobre a frase: “O povo inteiro governará e não haverá nenhum governante”, assim como o !Kung, diz que “quando um homem governa a si mesmo, segundo esse princípio ele não governa a si mesmo, pois ele é ele mesmo e não outro” (2012, p.114).

Os !Kung, como os forrageadores do mundo primitivo, não produziam excedentes, ou seja, não caçavam e nem coletavam mais do que o necessário para a comunidade. Nesse sentido, nem sequer armazenavam alimentos. Para Leakey (1981, p. 107) “entesourar provisões seria contrário ao hábito !Kung de compartilhar alimentos”. Pelo hábito de partilha, cria-se uma malha social de estreita relação de interdependência. Segundo Lee (p. 1981, 107) “o ato de compartilhar permeia profundamente o comportamento e os valores coletivos dos !Kung dentro [...] e entre as famílias e se estende até as fronteiras do universo social”.

A forma econômica dos caçadores coletores chama a vida um tipo de organização social que não necessita de aparatos ideológicos e alienantes de dominação e racionalização, exclusivos de parcelas privilegiadas da comunidade. Por isso, afirma Leakey (1981, p.107): “Os problemas da sociedade são na maior parte resolvidos muito antes de amadurecerem e se tornarem uma ameaça a harmonia social”. Articulando com a nossa discussão: os problemas e os conflitos na comunidade existiam, mas, como adverte Lukács:

Nisso nada muda que, nesse patamar, nem as oposições que ocorreram dos grupos de interesse socioeconômicos, nem as eventuais entre o ser humano singular e seu mundo ambiente social, puderam se fixar em generalidade e permanência. Teriam apenas de surgir modos de agir reconhecidos em geral para regular tais cooperações e as manifestações de vida a ela ligadas (distribuição da presa etc.). Um dos aspectos da ideologia posterior teria, portanto, de ser existente; uma certa generalização social das normas do agir humano, mesmo que estas não se imponham antagonisticamente na luta de interesses de grupos (2018a, p. 407).

Os interesses individuais se mesclam com o todo da comunidade, pois não existe vida fora dessa estrutura do hábito de cooperar e de partilhar os resultados do dispêndio de tempo e força da atividade econômica dos sujeitos singulares. A ideologia ampla, que aparece sob o signo da educação (em sentido amplo), do hábito e da tradição, é suficiente para o “fazer consciente e capaz de ação a práxis social” voltada à cooperação na sociedade dos caçadores coletores.

O que muda, então, com a sociedade de classes<sup>112</sup>? Os conflitos em si, existentes nas comunidades do mundo pré-neolítico, não desaparecem. Continuarão, mas sob o signo de outras necessidades, oriundos de uma inédita cisão em grupos da sociedade que, por sua vez, provocam interesses antagônicos. O que promove esse antagonismo? Segundo Lukács,

Quando, então, o desenvolvimento do trabalho, bem como a divisão de trabalho que dele brota, em um patamar mais elevado, uma vez mais produz igualmente algo qualitativamente novo, a saber, que o ser humano é capaz de produzir mais do que o necessário para sua própria reprodução, este fenômeno econômico recém-surgido tem de engendrar na sociedade estruturas de todo novas: a estrutura de classe e o que dela se segue. A resposta social à questão econômica: a quem deve pertencer o produzido a mais que o necessário para a reprodução da vida dá origem à estratificação de classes da sociedade (2018a, p. 215-216).

Essa estratificação, inédita na sociedade, em que uns se apropriam do excedente do trabalho de outros, vai gerar a luta de classes. Assim, continua o filósofo húngaro,

o sobreviver ou superar de uma forma de apropriação do mais-trabalho torna-se luta, ou por outra distribuição, por uma transformação no estrato de seu beneficiário. Marx sempre considera, com razão, as formas básicas dessa apropriação como o ícone característico socioeconômico decisivo de uma época, como traço decisivo que diferencia as diferentes formações entre elas<sup>113</sup> (LUKÁCS, 2018a, p. 217).

A origem da divisão da sociedade em classes sociais, fundada na apropriação privada do trabalho excedente, engendra, por sua vez, novas

---

<sup>112</sup> Indícios dessa mudança, a partir da paleoantropologia, pode ser visto em um estudo comparativo entre as comunidades !Kung que se tornaram sedentárias e as forrageadoras. A pesquisadora Patricia Draper mostra, a partir da relação homem x mulher, como a adoção da propriedade privada (estimuladas por programas governamentais) transforma, radicalmente, a relação de poder. O homem passa a dominar a vida familiar. O homem mais rico passa a controlar o poder na comunidade ao mediar os interesses dessa comunidade com o Estado e as empresas compradoras de gado. A preocupação em enriquecer-se de forma privada torna-se central. Ver DRAPER (1975).

<sup>113</sup> Aqui, Lukács faz referência a uma passagem anterior, no qual diz: "Marx e Engels, em »O manifesto comunista«, deram a primeira formulação, que permanece renomada, destes estados de fato» Homem livre e escravo, patricio e plebeu, senhor feudal e servo, mestre de corporação e companheiro, em resumo, opressores e oprimidos, em constante oposição, têm vivido numa guerra ininterrupta, ora franca, ora disfarçada; uma guerra que terminou sempre ou por uma transformação revolucionária da sociedade inteira, ou pela destruição das classes em luta" (MARX e ENGELS *apud* LUKÁCS, 2018a, p. 216).

mediações para assegurar e/ou lutar contra essa recém estrutura que cinde a humanidade em classe dominante e classe explorada. Nas palavras de Lukács:

o processo de reprodução econômica, a partir de um determinado patamar, não pode funcionar sem a formação de campos de atividade não econômicos que ontologicamente possibilitem o desdobramento desse processo. Sem sequer indicar os problemas concretos e essenciais que aqui emergem, é claro que com isso chegamos a falar da esfera da superestrutura, da ideologia (2018a, p. 335).

Nesse patamar histórico, em que os conflitos já não dizem mais respeito a melhores saídas para a reprodução de todos os indivíduos da comunidade e benéfica à existência de toda a sociedade, a ideologia vai cumprir um papel menos amplo, estrito aos conflitos das classes em luta. Segundo o filósofo magiar,

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, 2018a, p. 405).

Mas, quais categorias dessa superestrutura, da ideologia estrita, surgiram para cumprir essas mediações que a reprodução econômica das sociedades mais desenvolvidas e mais complexas (leia-se de classes) necessitarão?

Quanto mais desenvolvida, quanto mais social é uma forma social, tanto mais complicados sistemas de mediação têm de construir em si e em torno de si; embora todos eles estejam de algum modo em interação com a autorreprodução do ser humano, com o metabolismo com a natureza, permanecem relacionados com ele e são, ao mesmo tempo, feitos com influências de retorno que o promovem ou inibem. Em tais casos, é igualmente claro que partes importantes da superestrutura, basta pensar no Direito ou na política, estão com esse metabolismo em ligação de todo íntima, em uma interrelação próxima (LUKÁCS, 2018a, p. 323).

O surgimento das ideologias estritas, tais quais o Direito e a política, cobrem relações sociais que, até o Neolítico, não existiam. A resposta ideológica geral agora será voltada à pergunta: como manter a estrutura social em que uns vivem da riqueza produzida por outros? A classe dominante necessitará, para garantir a reprodução da mais-valia, de relações sociais que a conserve e

proteja, a partir de categorias que regulem a sociedade de classes. Conforme Lukács,

Embora a fome por mais-trabalho (mais-valia) foi e é uma força impulsionadora central dos eventos sociais, é igualmente evidente que ela apenas e exclusivamente pode se impor no respectivo *hic et nunc* do mundo fenomênico. Portanto, é claro que as *atividades não econômicas, organizadoras da sociedade, cuja soma e sistema constituem a superestrutura — Marx sublinha a jurídica e a política —* têm de enlaçar-se imediatamente com o mundo fenomênico da esfera econômica (LUKÁCS, 2018a, p. 335, grifo nosso).

Por mais que as reproduções econômicas de extração da mais-valia, por si mesmas, possuem uma força que cinde a sociedade em classes sociais (quem fica com a mais-valia x quem gera a mais valia), ela só continuará a se reproduzir, entretanto, com complexos que regulem esse fundamento da dominação de uma classe sobre a outra. Não é gratuito o exemplo principal dessas categorias que pertencem (não de forma estática) ao campo da superestrutura serem: a esfera jurídica e política.

Não é gratuito exatamente porque, se Lukács está falando da sociedade de classes - tendo em vista que não existe mais-valia nas comunidades do pré-neolítico - as ideologias específicas para os conflitos de classes são as estritas. O Direito e a política, conforme defendemos ao longo da tese e, como a passagem indica, pertencem à ideologia estrita enquanto reguladoras da exploração do homem pelo homem. No capítulo sobre a alienação, uma passagem sintetiza toda essa situação. Argumenta Lukács:

Antes de iniciar uma diferenciação de classes, antes de que os seres humanos singulares, até então absorvidos na vida da comunidade, desenvolvam distintamente suas necessidades pessoais, essa regulação pode em boa medida funcionar espontaneamente, como transmissão de experiências, como costume, tradição, hábito etc., que delas surgem. Apenas em um estágio mais desenvolvido a sociedade tem de criar órgãos próprios para isso. Marx e Engels mostram convincentemente que o Estado (e, nele, o Direito) apenas se torna uma necessidade social para a classe dominante com o surgir de interesses de classes antagônicos, e apenas correspondentemente domina toda a sociedade (2018, p. 605-606).

Esse domínio de toda a sociedade, que aparatos ideológicos estritos exercem na sociedade de classes, como necessidade da classe dominante, expressa a função social do complexo da política. Nesse sentido, a afirmação de Lukács (2018, p. 54, grifo nosso) sobre os fenômenos alienantes é sintomático: “uma grande parte de seus modos fenomênicos [da alienação] é altamente adequado para exercer uma função positiva do ponto de vista da *consolidação de um domínio político e econômico*”.

Como se domina politicamente senão através do complexo político? Como dominar uma classe sem rebaixar a humanidade da outra classe? Como sair desse domínio, se não pela luta de classe contra classe? E a “luta de classe contra classe”, conforme Lukács, após Marx e Engels, “é uma luta política”. A política desvela-se, em sua dinâmica mais geral e em sua continuidade histórica, esse seu caráter de ser uma categoria vinculada à dominação de uma classe sobre a outra, que se torna mediação dessas classes em luta. E, como mediação por excelência da luta de classes, não faria sentido falar em política em uma sociedade emancipada (sem classes/comunista).

Essa tese, que defendemos estar na *Ontologia* de Lukács, por outro lado, não pode ser compreendida como um chamado a uma espécie de repúdio à política, como um desprezo pela organização política ou coisa que o valha. Não há saída da sociedade de classes senão pela mediação da política, pois uma de suas características é destruir, como nos mostrou a Revolução Burguesa, as estruturas de uma sociedade dominada por uma determinada classe.

Para o filósofo húngaro, a mediação política possível para tirar a humanidade da sua pré-história (sociedade de classes) é a revolução social. Uma revolução que, através da mediação política teria como finalidade última não uma nova forma de política, tal qual um domínio de um suposto Estado proletário, mas a própria extinção da política e das classes. Possibilidade enfatizada por Lukács (2018a, p. 562) na “revolução social, que subverte fática e radicalmente as bases reais da vida social dos seres humanos [...]”.

Citando Marx, assim Lukács entende as implicações de uma revolução de tal envergadura:

Só quando o homem individual retoma em si o cidadão abstrato e, como homem individual, – na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais – se tornou ser genérico; só quando o homem reconheceu e organizou suas *forces propres* como forças sociais e, portanto, não separa mais de si a força social na figura da força política – só então está consumada a emancipação humana (MARX *apud* Lukács, 2018a, p. 563).

Para Lukács, com base em Marx, quando a emancipação humana será consumada? Quando criarmos um Estado proletário? Ou quando a verdadeira política, a comunista, vier à tona? Conforme o texto, é razoável pensarmos que nenhuma das duas alternativas. Para eles, apenas quando os seres humanos não separarem mais de si suas forças sociais, até então, usurpadas na figura da força política; é no reconhecimento e na organização das próprias forças humanas como sociais e não mais em organizações ou formas políticas. Aqui, uma das notas preparatórias para a Ética faz sentido: “Política, Direito, Moral: pressuposto e trazem à função (o conservar) do respectivo zoon politikon (nunca totalidade dos humanos) papel da filosofia e da arte. Sobretudo, todavia, apenas a ética direta e intencionada” (LUKÁCS, 2014, p. 209).

A ideologia pura (filosofia e arte) e, ainda mais, a ética, podem mediar a elevação do ser humano à sua genericidade para-si. As ideologias estritas, política e Direito, podem, no máximo, conservar o respectivo ser político de uma classe dominante da época (nunca totalidade dos humanos). Por isso Lukács, ao falar de uma forma política na transição ao comunismo, se refere de modo negativo: “basta sublinhar que as grandes e novas tarefas da democracia socialista, implica *eliminar* da vida cotidiana os resíduos da sociedade de classe que ainda existem e operam amplamente” (LUKÁCS, 2008, p. 190, grifo nosso). Após essa eliminação dos resíduos da sociedade de classes, essa própria forma política perderia sua função social no comunismo, deixando, assim, de existir. Assinala o filósofo húngaro:

Lenin, como marxista, sublinhou sempre, em face das teorias vulgarizadoras da socialdemocracia, que com a *extinção do Estado, extingue-se também a democracia*, ou seja, que o comunismo realizado é uma formação social na qual a discussão sobre democracia não mais se coloca (LUKÁCS, 2008, p. 120-121).

Por fim, vale ressaltarmos que a política como ideologia estrita é um desvelamento de suas reais funções sociais na comunidade humana: mediação para o domínio de uma classe sobre a outra. Nesse sentido, o fim da política não é uma exigência volitiva da teoria marxista-lukacsiana, mas uma constatação da sua desnecessária função social em uma possível sociedade comunista (sem classes). Afinal, se a sociedade comunista pressupõe o fim das classes sociais e da dominação do homem pelo homem, não teria sentido falarmos em uma categoria que tem como função social manter essa estrutura. Desse modo, como tentamos pontuar ao longo da tese, sem, é claro, pretensões de esgotar o debate, acreditamos que, a partir da *Ontologia* de Lukács, temos indícios fortes de que a política tem sua gênese vinculada ao surgimento da sociedade de classes, e que, ao fim dessa, caso isso venha a acontecer, feneceria juntamente com ela.



## REFERÊNCIAS

### Referências bibliográficas primárias

LUKÁCS, György. *Para a ontologia do ser social*. Tradução de Sérgio Lessa e revisão de Mariana Andrade. Maceió: Coletivo Veredas, 2018a. v. 14. (Edição bilíngue).

\_\_\_\_\_. *Para a ontologia do ser social*. Tradução de Sérgio Lessa e revisão de Mariana Andrade. Maceió: Coletivo Veredas, 2018b. v. 13. (Edição bilíngue).

\_\_\_\_\_. *Prolegômenos para a ontologia do ser social*. Tradução de Sérgio Lessa e revisão de Mariana Andrade. Maceió: Coletivo Veredas, 2018c. v. 13. (Edição bilíngue).

\_\_\_\_\_. *Para uma ontologia do ser social I*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.

\_\_\_\_\_. *Para uma ontologia do ser social II*. Tradução de Nélio Schneider, Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. *Per L'ontologia dell'esere sociale II*. Traduzione di Alberto Scarponi. Roma: Riuniti, 1981.

\_\_\_\_\_. *As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem*. Temas de Ciências Humanas, tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, n. 4, p. 1-18, 1978.

\_\_\_\_\_. *A destruição da razão*. Tradução de Bernard Herman Hess, Rainer Patriota, Ronaldo Vielmi Fortes. Revisão de Ester Vaisman, Ronaldo Fortes. São Paulo: Instituto Lukács, 2020.

\_\_\_\_\_. *Notas para uma ética*. Tradução de Sérgio Lessa. São Paulo: Instituto Lukács, 2015. (Edição bilíngue).

\_\_\_\_\_. *O processo de democratização*. In. Lukács, G. Socialismo e Democratização: escritos políticos 1956-1971. Coutinho, C.N. e Netto, J.P (orgs). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008. (Pensamento Crítico, v. 11).

\_\_\_\_\_. *Pensamento Vivido: autobiografia em diálogo*. Tradução de Cristina Alberto Franco. São Paulo: Instituto Lukács, 2017.

\_\_\_\_\_. *The process of democratization*. Translated by Susanne Bernhardt and Norma Levine. New York: State University of New York, 1991.

### Referências bibliográficas secundárias

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*; tradução de J. Dias Pereira. 2º ed. – Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006.

ALCÂNTARA, Norma. *Alienação e Ser Social: determinações objetivas e subjetivas*. Rio de Janeiro: UFRJ (Tese de doutorado), 2005.

\_\_\_\_\_. *Política e alienação: uma leitura imanente a partir das sociedades de classes*. In. Anais da V Jornada internacional de políticas públicas. São Luís, 2011.

\_\_\_\_\_. *Lukács: ontologia e alienação*. São Paulo: Instituto Lukács, 2014.

ALMÁSI, Miklós. *La prospettiva ontologica di Lukács*. In. Il marxismo della maturità di Lukács. Oldrine, G. (Org). Nápoli: Prima, 1983.

ANDERSON, Perry. *Passagens da antiguidade ao feudalismo*. Tradução de Renato Prelorenzou. São Paulo: editora Unesp, 2016.

ANTUNES, Jadir. *Marx e o fetiche da mercadoria: contribuição à crítica da metafísica*. Jundiaí [SP]: Paco, 2018.

\_\_\_\_\_. *O Fetiche em O Capital de Marx*. In: José Luiz Ames; Luiz Cezar Yanzer Portela. (Org.). Estudos de Ética e Filosofia Política. V. 1, pp. 213-230. Cascavel: Editora da Unioeste, 2006.

\_\_\_\_\_. *Prefácio*. In. PAIXÃO, Bruno. *A política em Marx*. São Paulo: Instituto Lukács, 2017.

AQUINO, Tomás de. *O Ente e a Essência*. Tradução de Luiz João Braúna... [et al.]. – São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Os Pensadores).

ARENDT, Hannah. *O que é Política?* Tradução de Reinaldo Guarany. 3º ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2001, v. 1.

\_\_\_\_\_. *Política*. Tradução de Mario da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

\_\_\_\_\_. *Política*. Tradução de Manuela García Valdés. Madrid: Editorial Gredos, 1988.

\_\_\_\_\_. *Politique*. Paris: Gallimard, 1993.

\_\_\_\_\_. *Política*. Tradução de Antônio Campelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Editora Vega, 1998. (Edição bilingue).

\_\_\_\_\_. *A Política*. 3 ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BALZAC, H. *Esplendores e miséria das cortesãs*. In. A Comédia Humana. Organização, orientação, introdução e notas de Paulo Rónai; Tradução de Casimiro Fernandes et al. 3. ed. São Paulo: Globo, 2015. 9 v.

\_\_\_\_\_. *Ilusões perdidas*. In. A Comédia Humana. Orientação, introdução e notas de Paulo Rónai; tradução de Ernesto Pelanha e Mario Quitana; São Paulo: Globo, 2013. 7 v.

BENOIT, H. e ANTUNES, J. *O problema da crise capitalista em O Capital de Marx*. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.

BERNARDO, J. *Transnacionalização do capital e fragmentação dos trabalhadores*. São Paulo: Boitempo, 2000.

Bianchi, Álvaro. *Democracia e Revolução no Pensamento de Marx e Engels*. In: Revista Outubro. n. 16. p. 109-142, 2007.

BIHR, Allain. *Da grande noite à alternativa*. São Paulo: Boitempo, 1998.

BOITO, Armando. *O lugar da política na teoria marxista da história*. Crítica Marxista, n. 19, Rio de Janeiro: Ed. Revan, 2004.

BRINTON, Maurice. *Os bolcheviques e o controle operário*. Portugal: Ed. Afrontamento, 1975.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *O trabalho compulsório na antiguidade: ensaio introdutório e coletânea de fontes primárias*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2003.

CARLI, Ranieri. *A Política em György Lukács*, São Paulo: Cortez, 2013.

\_\_\_\_\_. *As anotações de Lukács a propósito de uma ética*. In: Revista Verinotio. n. 22, p. 235-239, 2016.

CASTRO, B. *Notas críticas sobre o projeto político de Paul Singer: economia solidária e transição ao socialismo*. In: Galvão, A.; Amorim, A.; Gomes e Souza, J.; Galestri, L. (Org.). *Capitalismo: crise e resistências*. São Paulo: CEMARX/Outras Expressões, 2012.

Central Committee of the Russian Social-Democratic Labour Party. *Minutes of the Central Committee of the Russian Social-Democratic Labour Party*. Traduzido por Ann Bone. Londres: Pluto Press, 1974.

CHASIN, José. (1977) *A 'politização' da totalidade: oposição e discurso econômico*. Revista Temas de Ciências Humanas, São Paulo: Grijalbo, 1977.

\_\_\_\_\_. *A sucessão na crise e a crise na esquerda*. Revista Ensaio, 17/18, São Paulo: Ensaio, 1989.

\_\_\_\_\_. *Democracia política e emancipação humana*. In: Ensaio Ad Hominem. n.1, Tomo III – Política. São Paulo: Ad Hominem, 2000.

\_\_\_\_\_. *Estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo. 2009.

\_\_\_\_\_. *Marx: a determinação ontonegativa da politicidade*. In: Ensaio Ad Hominem. n.1, Tomo III – Política. São Paulo: Ad Hominem, 2000.

\_\_\_\_\_. *O Integralismo de Plínio Salgado*. São Paulo: Ciências Humanas, 1978.

CHAUI, M. *Apresentando o livro de Lefort*. In: Lefort, C. *A invenção democrática*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.

CHILDE, G. *A evolução cultural do homem*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro, 1986.

CLAUDIN, Fernando. *A crise do movimento comunista*. Tradução de José Paulo Netto. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

- CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado*. Tradução de Bernardo Frey. Porto: Afrontamento, 1975.
- COUTINHO, C.N. NETTO, J.P. *Introdução: sobre Lukács e a política*. In. *Lukács, G. Socialismo e Democratização: escritos políticos 1956-1971*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008. (Pensamento Crítico, v. 11).
- COSTA, Gilmaísa. *Lukács e a ideologia como categoria ontológica da vida social*. In. *Revista Urutágua*. n° 09, 2006.
- COUTINHO, C.N. *Democracia como valor universal*. São Paulo: Ciências Humanas, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Lukács, a ontologia e a política*. In. *Lukács, um Galileu no século XX*. Ricardo Antunes, Walquíria Leão Rêgo (Org.). São Paulo: Boitempo, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Marxismo e política: a dualidade de poderes e outros ensaios*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1986.
- DEUSTCHER, I. *Stalin: uma biografia política*. Tradução de Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- DIAS, E.F. *Democrático e popular?* In. *Revista Outubro*, n. 8, 2003.
- DILLENBURG, Fernando. *Método dialético e política em Lukács*. Campinas: UNICAMP (dissertação de mestrado), 2006.
- DRAPER, Patricia. *!Kung Women: Contrasts in Sexual Egalitarianism in Foraging and Sedentary Contexts*. In. *TOWARD AN ANTHROPOLOGY OF WOMEN*. New York: Monthly Review Press, pp. 77-109, 1975.
- ENGELS, F. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- EÖRSI, I. *The Story of a Posthumous Work - Lukács Ontology*. *The New Hungarian Quaterly*, n. 58, Budapeste, 1975.
- FEJÖ, F. *György Lukács et la politique*. In. *Esprit*. Paris: Editions Esprit, n. 16, pp. 1-13, 1985.
- FORCADELL, C. *Parlamentarismo y bolchevización*. Barcelona:Ed. Critica/Grijalbo, 1978.
- GIANNA, Sergio. *Trabajo Social e ideología: reflexiones desde la obra de G. Lukács*. In. *Prospectiva: Revista de Trabajo Social e intervención social*. n. 19, Colombia, pp. 333-358, 2014.
- GIDDENS, A. *A terceira via*. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2000.
- GOMBRICH, E. H. *A história da arte*. Tradução de Cristiana de Assis Serra. Rio de Janeiro: LTC, 2018.
- GONÇALVES, R. *Sem pão e sem rosas: do marxismo marxista impulsionado pelo Maio de 68 ao academicismo de gênero*. In. *Lutas Sociais*, NEILS, PUC-São Paulo, 2009.

HAHN, Erich. *Il problema dell'ideologia nell "ontologia dell'essere sociale"*. In. Quaderni Materialisti. Milano: Edizioni Ghibli, n. 9, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica: 1. A doutrina do ser*. Tradução de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsine. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016 – (Coleção Pensamento Humano).

HELLER, A. *Sociología de la vida cotidiana*. Tradução de José Francisco Yvars y Énric Péres Nadal. Barcelona: ediciones Península, 1987.

\_\_\_\_\_. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*; tradução Paulo Meneses... [et al.]. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.

HOBBS, Thomas. *Leviatão*; Tradução João Paulo Monteiro... [et al.]. 2. ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2008. (Clássicos Cambridge de Filosofia Política).

HOBBSAWN, E. *Pessoas extraordinárias: resistência, rebelião e jazz*. Tradução de Irene Hirisch e Lólio Lourenço de Oliveira. 4º ed. São Paulo: Paz e Terra, 2016.

HOLTZ, H. KOFLER, L. ABENDROTH, W. *Conversando com Lukács*. Tradução de Giseh Viana. São Paulo: Instituto Lukács, 2014.

HOLLOWAY, J. *Mudar o mundo sem tomar o poder*. São Paulo: Boitempo, 2003.

INNERARITY, C. *La comprensión aristotélica del trabajo*. In. Anuario Filosófico, 1990 (vol. 23), n. 2, p. 69-108.

INFRANCA, Antonino. [entrevista concedida a Ricardo Lara]. In. Revista Katálysis. Florianópolis, v. 20, n. 2, p. 300-310, 2017a.

\_\_\_\_\_. *El pensamiento filosófico-político de György Lukács*. Tese (Doutorado em Filosofia). UBA, Buenos Aires, 2017b.

\_\_\_\_\_. *Lukács entre política e ética*. In. Novos Rumos. Marília, v. 57, n. 1, p. 59-74, 2020.

\_\_\_\_\_. *Trabalho, indivíduo, história: o conceito de trabalho em Lukács*. Tradução de Cristianne Basílio e Silva de Bernardinis. São Paulo; Boitempo, 2014. (Coleção Mundo do Trabalho).

INFRANCA, A. e VEDDA, M. *György Lukács. Ontología del ser social: el trabajo*. In. Anuario Lukács 2017. Vedda, Costa, Alcântara (Orgs). São Paulo: Instituto Lukács, 2017c.

JANAZZO, A. *L'ontologia dell'ultimo Lukács: prospettiva e provizione politica*. In. Lukács e a "rinascita dell marxismo". [Roma]: Quaderni Ungheresi, v. 1, 1978.

KONDER, L. *Lukács*. Porto Alegre: L&PM, 1980 (Coleção Fontes do Pensamento Político).

LARA, R. [entrevista com Antonino Infranca]. In. Revista Katálysis. Florianópolis, v. 20, n. 2, p. 300-310, 2017.

LEACOCK, E. *Mitos da dominação masculina: uma coletânea de artigos sobre as mulheres numa perspectiva transcultural*. Tradução de Susana Vasconcelos Jimenez. São Paulo: Instituto Lukács, 2019.

LEAKEY, Richard. *A Evolução da humanidade*. Tradução de Norma Telles. São Paulo: Melhoramentos; Círculo do Livro S.A.; [Brasília]: Ed. Universidade de Brasília, 1981.

\_\_\_\_\_. *A origem da espécie humana*. Tradução de Alexandre Torot. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

LEAKEY, R. LEWIN, Roger. *Origens: o que novas descobertas revelam sobre o aparecimento de nossa espécie e seu possível futuro*. Tradução de Maria Luiza C.G. de Almeida Jr. 3 ed. São Paulo: Melhoramentos; Brasília: Universidade de Brasília, 1981.

\_\_\_\_\_. *O Povo do Lago. O homem: suas origens, natureza e futuro*. Tradução de Nilce Galanti. Brasília: Universidade de Brasília. São Paulo: Melhoramentos, 1988.

LEFORT, C. *A invenção democrática*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

LE GOFF, J. *A civilização do ocidente medieval*. Tradução de Monica Stahel. Petrópolis – RJ: Vozes, 2016.

LENIN, V. I. *O Estado e a Revolução*. São Paulo: Global, 1979.

LENTIN, A. P. *Politique d'aujourd'hui*. Paris: Ed. Association politique d'aujourd'hui en Europe, 1975.

LESSA, Sérgio. *Abaixo a família monogâmica*. São Paulo: Instituto Lukács, 2012a.

\_\_\_\_\_. *Direito e Política*. In. *Lukács: a atualidade do marxismo*. Pinassi, M. O., Lessa, S. (Org.). São Paulo: Boitempo, 2002.

\_\_\_\_\_. *Lukács: ontologia e historicidade*. In. revista *Trans/forma/ação*, v. 19, pp. 87-101, Unesp/Marília, S.Paulo, 1996.

\_\_\_\_\_. *Lukács: ética e política. Observações acerca dos fundamentos ontológicos da ética e da política*. 2. ed. São Paulo: Instituto Lukács, 2015.

\_\_\_\_\_. *Mundo dos Homens: trabalho e ser social*. 3º ed. São Paulo: Instituto Lukács, 2012b.

\_\_\_\_\_. *Notas sobre a historicidade da essência em Lukács*. In. *Revista Novos Rumos*, V. 30, p.22-30, São Paulo, 1999.

\_\_\_\_\_. *Para compreender a ontologia de Lukács*. 4. ed. São Paulo: Instituto Lukács, 2015.

\_\_\_\_\_. *Apresentação*. In. Lukács, G. *Notas para uma ética. Versuche zu einer ethik*: edição bilíngue; tradução Sérgio Lessa. São Paulo: Instituto Lukács, 2015.

LÖWY, M. *Ecosocialismo e planejamento democrático*. *Crítica Marxista*, n. 28, São Paulo: Ed. Unesp, 2009.

MACHIAVELLI, Niccolò. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.

MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*. São Paulo: Boitempo, 2010a.

\_\_\_\_\_. *O Capital: crítica da economia política: livro I*; tradução de Reginaldo Sant'Ana. – 24° ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006a.

\_\_\_\_\_. *O dezoito Brumário de Louis Bonaparte*; tradução de Silvio Donizete Chagas. 4 ed. – São Paulo: Centauro, 2006b.

\_\_\_\_\_. *Glosas críticas marginais ao artigo "O Rei da Prússia e a Reforma Social". De um prussiano*. In: Revista Práxis, n. 5, Belo Horizonte: 1995.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Questão Judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010b.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*; Tradução de Luis Claudio de Castro e Costa. – São Paulo: Martins Fontes, 1998.

\_\_\_\_\_. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2005.

MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. Tradução de Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.

\_\_\_\_\_. *Estrutura social e formas de consciência: a dialética da estrutura e da história*. Tradução de Rogério Betonni. São Paulo: Boitempo, 2011. Vol. II.

\_\_\_\_\_. *Para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2002.

NETTO, J.P. *Apresentação*. In: Lukács, G. *Para uma ontologia do ser social I*. Tradução de C.N. Coutinho, Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo.

\_\_\_\_\_. *Georg Lukács: um guerreiro em repouso*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

NOVE, A. *A economia do socialismo possível*. São Paulo: Ed. Ática, 1989.

OLDRINI, Guido. *Em Busca das Raízes da Ontologia (Marxista) de Lukács*. In: Anuário Lukács. Costa. G, Alcântara, N. (Org.). São Paulo: Instituto Lukács, 2014.

\_\_\_\_\_. *György Lukács e os problemas do marxismo do século XX*. Tradução de Mariana Andrade. Maceió: Editora Veredas, 2017.

\_\_\_\_\_. *Gramsci i Lukács adversari del marxismo della II Internationalle*. In: Giornali Critico della Filosofia Italiana, maio-agosto, 1991.

PAIXÃO, B.G. *A política em Marx*. São Paulo: Instituto Lukács, 2017.

PANIAGO, C. *As Lutas Defensivas do Trabalho: contribuições problemáticas à emancipação*. Serviço Social e Sociedade, nº76, São Paulo: Cortez Editora, 2003.

\_\_\_\_\_. *Mészáros e a incontrolabilidade do capital*. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.

PARMÊNIDES. *Sobre a Natureza*. In. Os pré-socráticos. Tradução de José Cavalcante de Souza [et al]. – São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).

PLATÃO. *O Sofista*. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. — 5. ed. — São Paulo : Nova Cultural, 1991. — (Os pensadores).

\_\_\_\_\_. *Timeu-Crítias*. Tradução do grego, introdução, notas e índices: Rodolfo Lopes. Coimbra: CECH, 2011.

PIGNON, D. e QUERDA TERRAZOLA., J. *Ditadura e democracia na produção*. In Gorz, A. (org) *Crítica da Divisão do Trabalho*. São Paulo: Martins Fontes, 1980.

REALE, G. *Ensaio introdutório*. In. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Marcelo Perine. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2001, v. 1.

REJALI, D. *Torture and democracy*. New Jersey: Princeton University Press, 2007.

REZENDE, Claudinei. *Generidade e politicidade no ultimo Lukács*. Tese (Doutorado) Marília, 2015.

RIBEIRO, João Ubaldo. *Viva o povo brasileiro*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1984.

ROSSI, Rafael. *Lukács, política e trabalho associado*. In. Revista Contrapontos. Vol. 17, n. 4. Itajaí, 2017.

ROUSSEAU, Jean-Jaques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*; Tradução de Lourdes Santos Machado. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

SAHLINS, M. *Economía de la Edad de Piedra*. Traducion de Emílio Muñoz y Erna Rosa Fondevila. Madrid: Akal editor, 1986.

SARAMAGO, J. *A bagagem do viajante*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SARTORI, V. *Acerca da importância da distinção entre política e Direito na obra madura de Lukács*. In. Anuário Lukács 2020. Suzana Jimenez, Norma Alcântara (Org.). São Paulo: Instituto Lukács, 2020.

\_\_\_\_\_. *Lukács e a crítica ontológica do direito*. São Paulo: Cortez Editores, 2010.

ŠIK, O. *La Tercera Via*. México, D. F.: Fondo de Cultura Economico, 1977.

Szabó, Tibor. *Dittatura, democrazia e fattore soggettivo nel pensiero di luxemburg, gramsci e lukács*.in. Il Politico. Italia: Rubbettino Editore. Vol. 53, n. 3, pp. 485-503, 1987.

TERTULIAN, Nicolas. *Lukács: La Rinascita dell'ontologia*. Roma: Editori Riuniti, 1986.

\_\_\_\_\_. *La pensée du dernier Lukacs*. Revue Critique, n.517. Paris: PUF, 1991.

\_\_\_\_\_. *Georg Lukács et le stalinisme*. Les Temps Modernes, n. 563. Paris: Gallimard, 1993.

\_\_\_\_\_. *Lukács Hoje*. Tradução de Jeanine Pires. Revisão de Ivo Tonet. In Pinassi, M. O., Lessa, S. (Org.). *Lukács: a atualidade do marxismo*. São Paulo: Boitempo, 2002.

\_\_\_\_\_. *Nicolai Hartmann et Georg Lukács. Une alliance féconde*. *Archives de Philosophie*, (Tome 66). Paris: Centre Sèvres, 2003. p. 663-698.

\_\_\_\_\_. *Le dernier Lukács : pensées prémonitoires*. *Cités*, n.39. Paris: PUF, 2009.

\_\_\_\_\_. *Sobre o método ontológico-genético em Filosofia*. In. *Perspectiva*. Florianópolis, v. 27, n. 2, 375 - 408

\_\_\_\_\_. *Uma apresentação a Ontologia do Ser Social de Lukács*. Tradução de Ivo Tonet. In. *Crítica Marxista*. São Paulo: Brasiliense, v. 1, n° 3, 1996, p. 54-69.

TONET, Ivo. *Liberdade ou democracia?* Maceió: Edufal, 1999.

\_\_\_\_\_. *Método científico: uma abordagem ontológica*. São Paulo: Instituto Lukács, 2013.

VAISMAN, Ester. *A ideologia e sua determinação ontológica*. In. *Anuário Lukács 2016*. Gilmaisa Costa, Norma Alcântara (Org). São Paulo: Instituto Lukács, 2014.

VAISMAN, Ester & FORTES, Ronaldo. *A politicidade no pensamento tardio de György Lukács*. In *Revista Estudos Políticos*: vol. 05, n. 1. Rio de Janeiro, 2014.

VAISMAN, Ester & PATRIOTA, Rainer. *Apresentação*. In. Tertulian, N. *Georg Lukács: etapas de seu pensamento estético*. Tradução de Renira Lisboa de Moura Lima. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

VARGA, E. *Political Testament*. *New Left Review*, 62, Londres, 1970.

WILLIAMS, Raymond. *O Povo das Montanhas Negras: o começo*. Tradução de Sérgio Flaksman. São Paulo: 1991.