

**A POLÍTICA NA
ONTOLOGIA DE LUKÁCS**

Bruno Paixão

**A POLÍTICA NA
ONTOLOGIA DE LUKÁCS**

1ª Edição
2023





Diagramação: Coletivo Veredas

Capa: Coletivo Veredas

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Paixão, Bruno

A política na ontologia de Lukács / Bruno Paixão. -- 1. ed. --
Maceió, AL : Coletivo Veredas, 2023.

Bibliografia.

ISBN 978-65-88704-32-5

1. Lukács, Gyorgy, 1885-1971 2. Política - Aspectos sociais 3.
Política - Filosofia I. Título.

23-164720

CDD-306.4

Índices para catálogo sistemático:

1. Ideologia : Sociologia 306.4

Bibliotecária responsável: Tábata Alves da Silva - CRB-8/9253

Este trabalho está licenciado sob uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional. Para ver uma cópia desta licença, visite <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>. Esta licença permite cópia (total ou parcial), distribuição, e ainda, que outros recriem, adaptem, e criem a partir deste trabalho, desde que atribuam o devido crédito ao autor(a) pela criação original.

1ª Edição

2023

Coletivo Veredas

www.coletivoveredas.com.br

Trabalho dedicado à minha avó, Alzira (in memoriam)

Estes inesperados/ retratos familiares/ em que os homens da
casa, vestidos/ com os mais desnecessários jaezes militares,/
nos contemplam, alquebrados,/ sujos, pisoteados,/ com esse
inexpressivo semblante fixo e escuro/ de quem ao nascer já
leva nas costas o muro/ dos executados...

Rafael Alberti citado por J. Semprín

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

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	9
INTRODUÇÃO	11
1 O LUGAR DA POLÍTICA NA IDEOLOGIA.....	21
1.1 O complexo originário do trabalho enquanto modelo das práxis sociais	21
1.1.1 O trabalho e a teleologia.....	24
1.1.2 Causalidade social, teleologia e política.....	27
1.2 O lugar da política na ideologia.....	30
1.2.1 A base comum da ideologia.....	31
1.2.2 A ideologia nas sociedades sem classes	42
2 POLÍTICA E DIREITO: AS IDEOLOGIAS ESPECÍFICAS DA SOCIEDADE DE CLASSES	53
2.1 O Direito como ideologia estrita	58
2.2 A política como ideologia estrita.....	67
2.2.1 A universalidade do complexo da política	80
3 DEBATE ENTRE LUKACSIANOS: A POLÍTICA PARA ALÉM DA LUTA DE CLASSES.....	93
3.1 Norma Alcântara: a política como ideologia ampla e universal	93
3.1.2 Alcântara e o exemplo da política na antropologia de Leacock.....	102
3.2 Antonino Infranca e a identidade entre política e ser social.	107
3.3 Ranieri Carli: o universal da política como inextrincável à sociabilidade humana	122
3.3.1 Política e ideologia.....	128
3.3.2 A política catártica.....	131
3.4 Vitor Sartori e a ponderação sobre o universal da política ...	137
CONSIDERAÇÕES FINAIS	147
REFERÊNCIAS	159

APRESENTAÇÃO

A política na Ontologia de Lukács é a mais competente, completa e profunda investigação acerca da função social do complexo da política no último Lukács.

Vem em boa hora.

Os mais antigos se lembrarão das repercussões desta questão. Os debates tinham por centro quase exclusivamente esta passagem do capítulo “A ideologia”, de *Para uma ontologia do ser social*:

A política é um complexo universal da totalidade social, mas um complexo da práxis e, de fato, da práxis mediada, é por isso que é impossível que tenha a mesma universalidade espontânea e permanente como, por exemplo, a linguagem enquanto órgão primário da apropriação do mundo através da objetivação do objeto, tanto quanto dos sujeitos que a põem se exteriorizando e se apropriando. (Lukács, 2018:433)¹

Dois campos foram se formando. O primeiro era composto por aqueles que, a partir da afirmação de que a política é “um complexo universal”, postulavam ser a reprodução social impossível sem política. Portanto, a superação do Estado pelo comunismo não significaria também a superação da política. O outro campo, apoiando-se em que a universalidade da política “é impossível que tenha a mesma universalidade espontânea e permanente... como a linguagem”, concluíam o oposto, isto é, que a política seria um complexo peculiar à sociedade de classes. Deste modo, enquanto os primeiros se apegavam à afirmação do caráter universal da política, os segundos se apoiavam na afirmação de que a política não seria tão universal quanto a linguagem, esta sim imprescindível à reprodução social.

As coisas se complicaram ainda mais quando Carlos Nelson Coutinho, arguindo não haver na *Ontologia* de Lukács um tratamento suficiente do complexo da política, caminhou no sentido

¹ Lukács, G. (2018) *Para a ontologia do ser social*. Obras de G. Lukács, vol. 14. Coletivo Veredas, Maceió.

de buscar sua complementação em Gramsci e Habermas. Houve um acalorado e inesquecível debate entre Carlos Nelson e Nicolas Tertulian, na Unesp de Marília, acerca deste ponto. (Carlos Nelson, alguns anos depois, honesto como poucos intelectuais dos nossos dias, confessou em público não ter dado certo sua tentativa de juntar Lukács com Gramsci e Habermas.) Os campos se tornaram ainda mais díspares quando, neste íterim, alguns estudos sobre o complexo da ética na *Ontologia* indicavam que, no mundo contemporâneo, a regência do capital torna, segundo Lukács, inviáveis relações sociais éticas e faz imprescindível o complexo da política. A publicação pelo Instituto Lukács de *Notas para uma ética*, as anotações sobre o complexo da ética deixadas por Lukács, trouxe alguns novos argumentos. Norma Alcântara, Ranieri Carlos e Victor Sartori, cada um com contribuições próprias, entrevistaram no debate e trouxeram novos elementos ao seu desenvolvimento. Aos poucos, este debate foi tendo repercussões entre os educadores, sociólogos, assistentes sociais, filósofos, etc.

Não parecia haver argumentos, em nenhuma das duas interpretações desta passagem da *Ontologia*, para dirimir a questão. Isto, até a investigação de Bruno Paixão. Ele realizou o que não havia sido feito até então: uma análise imanente mais ampla da *Ontologia*, da qual emergiu com evidência inquestionável (até o momento, ao menos, pois as investigações sobre a *Ontologia* continuam) que o complexo da política é uma particularidade das sociedades de classe, do complexo das ideologias estritas. Não pode, portanto, estar presente nas sociedades sem classes. Avançando uma opinião pessoal, a ser ou não respaldada pelo futuro, diria que esta questão está solucionada após as investigações de Bruno Paixão: a superação do Estado pelo comunismo implica, para o Lukács da *Ontologia*, também a superação da política.

É esta preciosidade que o leitor tem em mãos!

Boa leitura.

Sergio Lessa

INTRODUÇÃO

Qual a função social da política na *Ontologia* de Lukács? Cumpriria a política uma função de mediação, ineliminável, voltada à resolução dos problemas de toda a comunidade? Ou seria a política uma categoria vinculada ao surgimento da propriedade privada, cumprindo uma função social de mediação da luta de uma classe contra a outra? No fundo, essas são as questões centrais que levaram alguns lukacsianos a investigarem a política na *Ontologia do Ser Social*. Estas investigações possibilitaram uma aproximação à resposta sobre o seguinte problema: a política foi e será uma mediação da sociedade sem classes sociais?

Neste livro, analisaremos o problema da política a partir da obra, *Para a Ontologia do Ser Social*², de György Lukács (1885 - 1971). Em um momento ou outro faremos uso de dois textos que integram a chamada fase de maturidade tardia do filósofo húngaro. São eles, *O processo de democratização* e *Notas Para uma Ética*³.

² A *Ontologia*, escrita em alemão, foi publicada de forma integral em húngaro, em 1976. Na Itália, 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 *Luchterhang Verlagn*, através de Frank Benseler. 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 Coletivo Veredas, e será a tradução que utilizaremos neste livro.

³ *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

Tanto os dois manuscritos quanto as notas foram publicados postumamente. A *Ontologia*, dentre eles, é a obra mais relevante desse período. Concebida inicialmente para ser uma introdução ao seu projeto de escrever uma ética marxista, acabou por se tornar um livro autônomo, embora, não finalizado e revisado pelo filósofo húngaro⁴.

A partir da *Ontologia*, duas grandes linhas interpretativas sobre a função social da política surgiram ao longo dos anos. Num caso, a política foi vista como uma categoria universal, inextinguível da vida social, e necessária para a vivência na sociedade em todas as formações históricas. No outro polo, a política seria compreendida como uma dimensão do poder social fundada pela propriedade privada, como mediação genuína das lutas de classes, isto é, à essa categoria caberia a função de manter uma estrutura fundada na exploração do homem pelo homem, o que a tornaria um complexo desnecessário às sociedades sem classes⁵.

Até onde sabemos, são defensores da última hipótese, Sérgio Lessa (2002) e Gilmaísa Costa (2006). Esta última, mesmo que de forma residual, assinala, em artigo sobre a ideologia, para uma vinculação da política exclusiva à sociedade de classes. Já o

título da edição Norte Americana, *The process of democratization*, 1991, (C. N. COUTINHO e NETTO, 2008). Já as *Notas Para Uma Ética*, são apontamentos e anotações para estudo pessoal sobre o 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.

⁴ Ver N. Tertulian (1986, 1996). G. Oldrini (2017). J. P. Netto (1983), e LUKÁCS (2017).

⁵ Aqui devemos, desde já, creditar os pressupostos do nosso entendimento inicial sobre esse caráter 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, mudando o que tem de ser mudado, o que fora aluno do Chasin, Sérgio 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.

artigo de Lessa, trata em sua totalidade sobre o tema. Ao partir de uma crítica ao lugar atribuído à política na esfera ideológica, e ao sentido universal dado à política por Lukács, Lessa, no entanto, aponta para uma função social da política ligada à dominação do homem pelo homem. Entretanto, entre outros lukacsianos que trataram da questão, predomina a concepção de que a política seria uma categoria universal e ineliminável da vida humana. Hipótese que implica em uma política para além da mediação estrita à luta de classes.

No último caso, referimo-nos aos autores, que até este momento conhecemos, e que trataram do problema da política na *Ontologia* de Lukács. Em especial, destacamos os textos de Norma Alcântara, Antonino Infranca, Ranieri Carli e Vítor Sartori. Esses são os comentaristas que abordaram com mais originalidade e profundidade, e com isso, avançaram questões importantes para a compreensão da política na *Ontologia*.

Norma Alcântara foi a primeira, até onde sabemos, a apontar categoricamente que a política na *Ontologia* não estaria vinculada exclusivamente à luta de classes. Ela inaugura a tese de que tal categoria seria tratada por Lukács como uma ideologia ampla, logo, pertencente a todos os períodos históricos.

Coube a Carli, a publicação do primeiro livro dedicado à política na *Ontologia*. E nele, mesmo chegando a conclusões próximas de Alcântara, Carli desenvolve uma interpretação por outra via. Isto é, o caminho não será vincular a política à ideologia ampla, mas conectá-la à ética e a catarse. A política na *Ontologia* possuiria uma dimensão catártica, que teria a função supraclassista de atar as decisões coletivas às necessidades genuinamente comunitárias. Aqui a política cumpriria a função de mediação ineliminável das decisões comunitárias voltadas ao bem da totalidade social desde que o ser social é ser social.

Infranca, por seu turno, também seguirá um caminho diferente, porém, sem deixar de romper com a tese da existência da política em todos os patamares históricos. Na verdade,

Infranca vai aprofundar essa tese ao desenvolver a hipótese de uma política que se confunde com o próprio ser social. Essa tese, que não encontramos paralelo, não só aproxima a política ao complexo fundante do ser social como cria uma espécie de identidade entre política e ser social.

Sartori, dos quatro, é o único que problematiza as passagens de Lukács em que a política é vista como pertencente a todos os períodos históricos e por isso, universal. Assim como já havíamos feito (PAIXÃO, 2017), Sartori vai ponderar tanto o grau dessa universalidade com o da linguagem, como o exagero em estender temporalmente o surgimento da política. Isso não é pouco em se tratando das discussões sobre esse tema. No entanto, mesmo fazendo um caminho interessante, Sartori, timidamente, chega à conclusão dos autores acima. Ele comenta que, em Lukács, parece que a política não é vinculada estritamente à luta de classes, como em Marx. Ou seja, ao fim e ao cabo, com percursos diferentes, teses originais e importantes, todos os últimos quatro comentadores chegaram ao mesmo resultado: para Lukács, a política existia antes da sociedade de classes e se conservaria numa sociedade comunista.

Temos outros casos que fazem referência à política na *Ontologia*⁶. Um deles é o artigo de Ester Vaisman e Ronaldo Fortes (2014). Eles 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. Os autores optaram por um texto, embora importante, descritivo sobre a política na *Ontologia*. Isto é, descrevem o lugar da política na ideologia, tipificam-na como ideologia específica em contraposição à arte e filosofia (ideologias puras), relacionam a política à teleologia secundária, seu caráter voltado à totalida-

⁶ Outros autores abordaram esse tema com base nas problemáticas levantadas acima, como Claudinei de Rezende (2015) e Rafael Rossi (2017). Mas, no nosso entendimento, não trouxeram elementos substanciais e diferentes que poderiam avançar ou ponderar as hipóteses acima elencadas.

de social e os critérios da práxis política de eficácia e duração. Tudo isso sem problematizar e tomar posição no debate sobre a gênese e possível fenecimento da política⁷.

Carlos Nelson Coutinho (1996) também tem um artigo interessante que trata da política na *Ontologia*, mas sem adentrar diretamente no problema central de nossa discussão. 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 terceiro capítulo.

Tivemos acesso ainda, a um artigo do italiano Antonio Jannazzo (1878). Apesar de seu título indicar tratar da política na *Ontologia*, o autor o faz apenas mostrando como as reflexões ontológicas de Lukács refletiam em suas posições políticas concretas, sem entrar no nosso objeto em questão.

Na mesma linha do último autor, segue um artigo de F. Fejtö (1985), com a diferença de ampliar o quadro histórico do pensamento político de Lukács. Ou seja, o historiador húngaro faz um balanço político-intelectual das reverberações políticas nas obras de juventude até as da alta maturidade de Lukács.

⁷ Em palestra para o Curso Livre Lukács, organizado pela Boitempo, em fevereiro de 2016, Fortes se refere dessa forma à política em Lukács: “seria um atributo universal do homem [...] Isso aí tá (sic) posto desde que seria os primórdios do homem até hoje. Isso de certa forma nunca irá se desfazer... Esse critério da política [...]”. Esse atributo universal em conexão com os primórdios do homem assim como a ideia de que essa característica nunca irá se desfazer, parece indicar que a política para Fortes surge na sociedade sem classes e perduraria na sociedade de classes. Vale ressaltar, no entanto, que a política como atributo universal do homem, em Fortes, não quer dizer que ela tenha uma característica universal imutável. Ver a passagem reproduzida acima no vídeo da palestra, a partir das 2 h e 24 minutos, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jWCjQVp-tv7w> (acessado em 15/03/2022). Já em um artigo, diria que clássico e incontornável, sobre a ideologia, da década de 1980, Vaisman sugere que a política estaria vinculada a “ideologia restrita”, que por sua vez, cumpriria uma função social ligada à sociedade de classes.

Para além do debate acadêmico, entretanto, qual a importância de entendermos a função social da política? 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, é razoável considerarmos o seguinte: 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 humana⁸.

Nesse sentido, fazermos esse debate no mundo contemporâneo, se não é uma receita de como superar o capitalismo e o aprofundamento das alienações humanas, pode promover, ao menos, elementos para repensarmos as formas de luta. Pode propiciar reflexões, por exemplo, sobre porque a alternância do

⁸ Lukács (2018a, p. 448) chama atenção, no contexto da discussão da política, sobre a importância do fator subjetivo na qualidade das respostas dadas aos problemas gerados pela objetividade social. Sobre a relação entre fator subjetivo e fator objetivo, diz: “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. [...] 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.

poder político por distintas classes sociais ao longo da história, assim como o aperfeiçoamento das formas políticas, não pôs e não põe fim à sociedade de classes.

Que a política se alterou profundamente nos milhares de anos até aqui, não deve ter sua importância e dimensão diminuída. Isso, no entanto, não muda que, sob seu manto, dos grilhões palpáveis da escravidão e servidão, aos grilhões da “liberdade” do operário de fábrica⁹, uma coisa nunca mudou nos doze/dez mil anos da história da propriedade privada: a relação de dominação de uma classe sobre a outra¹⁰.

⁹ Como bem aponta Jadir Antunes (2006, p. 217-218) a partir de Marx, sobre essa “liberdade” do operário de fábrica: “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 [...] descobrimos que o trabalhador se vê obrigado a entrar nesta relação por uma razão fundamental: como está destituído de todo meio de produção [...] 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 [...]. Para Marx na simples existência do trabalho assalariado ‘...repousam todas as representações jurídicas (*Rechtsvorstellungen*) tanto do trabalhador como do capitalista [...] todas as suas ilusões de liberdade (*Freiheitsillusionen*) [...]’”.

¹⁰ 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,

Nesse sentido, estudar a função social da política a partir de um filósofo marxista contemporâneo, pode nos ajudar a compreender melhor esse complexo milenar. E para tentarmos avançar no problema da política, a partir de Lukács, o livro seguirá a seguinte estrutura:

No primeiro 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.

Discutiremos, de passagem, na seção 1.1, o complexo da categoria fundante do ser social: o trabalho. Não é a práxis do trabalho em si que nos interessa, mas alguns componentes que integram esse complexo e, não obstante, são também 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 outras práxis sociais, voltada para determinar a ação de outros seres humanos. Lukács irá chamá-la de teleologia secundária. As práxis ideológicas e políticas são tipos específicos da posição teleológica secundária.

Na seção 1.2, analisaremos as características gerais da ideologia. No primeiro momento, apontaremos para uma base comum sobre a qual se erguem a ideologia ampla e a estrita. No segundo, examinaremos as características específicas dessas duas funções ideológicas. Essa parte é decisiva para a pesquisa, pois, para 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 equi-

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 [...]” (MARX *apud* LUKÁCS, 2018a, p. 216). Ver Marx, 2005, p. 40.

vocada ou acertada de nossa hipótese. A nossa tese é: a política, em Lukács, integra o complexo específico da ideologia estrita, alinhada às lutas de classes.

No segundo capítulo, ainda no âmbito do complexo ideológico, abordaremos as passagens nas quais a política ganhará uma dedicação exclusiva por parte do filósofo magiar. Porém, antes, delinearemos o entendimento de Lukács sobre o complexo do Direito¹¹. Essa inserção 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: essa abordagem se desenrola imediatamente antes do início da exposição sobre a política, levando-nos 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 estrita¹².

Ao passarmos para o complexo da política propriamente dita, investigaremos os excertos de maior impasse sobre o tema. São passagens que poderiam sugerir a gênese da política ao mundo pré-neolítico (sem classes) 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 será, 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.

No último capítulo, forneceremos um panorama geral em torno das principais teses sobre a política, em especial, a

¹¹ Utilizaremos, seguindo o critério de Lukács no texto da *Ontologia*, a grafia de política com o “p” minúsculo e “Direito”, com o “D” maiúsculo.

¹² 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.

partir dos comentadores da *Ontologia do Ser Social*. Como já dissemos, debateremos as interpretações de Norma Alcântara (2014), Antonino Infranca (2017), Ranieri Carli (2013) e, em menor medida, Vítor Sartori (2020).

Ao contrário dos autores acima, a hipótese levantada neste livro é: na *Ontologia*, 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).

Antes de pularmos ao primeiro capítulo, alguns agradecimentos são necessários. Primeiro, e especialmente, à minha família: Alzira (*in memoriam*), Vera e Huli. Segundo, ao professor Jadir Antunes, que acolheu, à época, o projeto de tese que se tornaria base para este livro. Aos professores Sérgio Gianna, Marta Nunes, Pedro Leão, Wellington Trotta e Ricardo Melo, pelas contribuições no meu processo de doutoramento. Aos camaradas da Bahia e do Paraná, que, em alguma medida, discutiram comigo essa temática. Ao camarada Hadi, pela acolhida e longas conversas nessa minha passagem por Natal. E um agradecimento especial ao professor Sérgio Lessa, pela paciência, pelos ensinamentos e, por que não, pelas puxadas de orelha. Foi de Lessa, o incentivo, tanto em abordar esse tema, como em, após duras críticas ao trabalho preliminar durante o doutorado, amadurecer o texto até darmos o formato de um livro. Ao leitor, espero que este livro possa contribuir de alguma maneira para uma aproximação, tanto ao tema da política, em Lukács, quanto à ontologia materialista e marxista. Passemos ao texto.

O LUGAR DA POLÍTICA NA IDEOLOGIA

Para delinear o lugar e a função social atribuídos por Lukács à política, na *Ontologia*, vamos partir dos passos do próprio autor. Isto é, iniciaremos a partir da categoria fundante da nova esfera do ser¹³. O novo patamar do ser, frente à natureza, é o ser social, e a sua categoria fundante é o trabalho.

1.1 O complexo originário do trabalho enquanto modelo das práxis sociais

Começarmos pelo complexo do trabalho, propicia um ganho qualitativo na pesquisa sobre a política, pois permite seguir pistas de sua gênese a partir do desenvolvimento inicial do ser social. Possibilita identificar, por exemplo, se na *Ontologia*, Lukács abordará a política como complexo decisivo tal qual o trabalho, a linguagem e a cooperação, nas primeiras comunidades humanas. Abre-se assim uma possibilidade maior e melhor para fundamentar tanto a gênese da política quanto sua função social no complexo do ser social, pois, como sugere Lukács: “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).

Essa passagem não indica apenas a importância - em se tratando do ser social - de se começar pelo trabalho¹⁴, ela

¹³ Na *Ontologia*, Lukács traça em linhas gerais, além da esfera social, as outras duas grandes esferas ontológicas (ser inorgânico e orgânico).

¹⁴ 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

também fornece pistas de uma relação 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. Para a nossa discussão, isso vale para a relação entre teleologia secundária, ideologia e política.

A afirmação de Lukács implica também que, iniciar pelo trabalho, passa longe de desvinculá-lo 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).

Mas por que, poderíamos perguntar, dentre categorias tão decisivas¹⁵ mencionadas por Lukács, optar pelo trabalho como fundante? A categoria trabalho na *Ontologia* de Lukács, apesar de ser, provavelmente, o capítulo mais estudado, ainda gera debates¹⁶. Um dos aspectos menos compreendidos é que, o fato de ser fundante não torna, para Lukács, o trabalho ante-

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”.

¹⁵ Notem que a política não figura entre essas categorias decisivas. Analisaremos esse aspecto, mais à frente.

¹⁶ 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), INFRANCA (2014).

rior ao ser social; nem temporal e nem por um recurso lógico¹⁷.

A opção metodológica de começar pelo trabalho, parte, inicialmente, porque essa categoria é 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 interrelação 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 não deve, portanto, ser entendido como o de uma categoria que surge antes do ser social (isso seria cair na metafísica), mas que traz consigo a incessante e necessária produção do novo, característica do 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 do ser social, significa apenas que existem componentes no complexo

¹⁷ Observação necessária porque geralmente transplantam as concepções lógico-mecânicas da ontologia tradicional para analisar a ontologia materialista de Lukács, atribuindo ao fundante uma anterioridade metafísica. 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).

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. Nesse sentido, passaremos à abordagem de uma categoria que surge junto ao complexo do trabalho e, com função social diferente, será pressuposto para práxis ideológicas e políticas.

1.1.1 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 como a teleologia se relaciona com o complexo do trabalho e com práxis mais distantes dessa esfera (como a política).

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. Lukács (2018a, p. 12) recupera uma 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)¹⁸.

¹⁸ Essa passagem pode ser encontrada em MARX, 2006, p. 211.

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, mudando o que tem de ser mudado, a teleologia está presente nela bem como no trabalho. 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 a 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 por função fazer com que outro ser humano ou grupos de seres humanos objetivem uma dada teleologia¹⁹.

¹⁹ Ainda que não entremos nesta questão, é importante assinalar que, para Lukács, o fato de que todo ato humano seja teleologicamente posto não decorre que seja a história também um processo teleológico. As consequências de tais atos são puramente causais. Sobre isso, argumenta Lukács (2018a, p. 583): “Apontamos já, em diferentes conexões que, com isso [afastamento das barreiras naturais – B.G.P], 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”. Ou seja, em Lukács, não existe uma teleologia da história. É imprescindível dizer isso, pois, não raro, o marxismo é visto pejorativamente por, supostamente, possuir uma teleologia da história: o comunismo

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 surge com a gênese do ser social, e será a base para categorias que, desde momentos históricos os mais remotos, necessitaram de mediações para a cooperação social com a finalidade de realizarem determinadas tarefas.

Nesse sentido, podemos admitir que sempre existiu mediações com propósitos de levarem outros indivíduos a realizarem determinadas finalidades. Contudo, não podemos deixar de considerar as diferenças entre mediações surgidas em comunidades primitivas e outras que emergiram a partir da sociedade de classes. 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*

seria o *telos* inevitável da humanidade. Nada mais equivocados, 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).

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 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). Vejamos como essa relação se desenvolve e sua importância para a práxis política.

1.1.2 Causalidade social, teleologia e política

A causalidade social é um movimento de causa e efeito gerados, ininterruptamente, pelo ser social. Funciona tanto em modo autônomo quanto posto. Isso significa que os resultados da objetivação humana (causalidade posta), têm uma porção considerável e imensurável de efeitos incontroláveis (automovimento). Ou seja, após o ato, o ser humano que no momento da ideação pôde,

parcialmente, conhecer as conexões causais com vistas a objetivação, não pode controlar nem conhecer todas as consequências dessa ação. 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 é, em si, 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, avolumam-se em objetivações que ultrapassam a soma das intenções individuais, formando assim a totalidade social²⁰. 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 ter plena consciência e total controle 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 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.

²⁰ Lembremos: totalidade não tem nada a ver com a soma das partes. É uma síntese de suas múltiplas determinações.

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. Por exemplo, entre as atividades humanas que propiciaram a Revolução Neolítica e o surgimento da democracia grega, existe um abismo e, ao mesmo tempo, uma base comum. Esse modelo de organização e decisão política (democracia) só foi possível devido ao surgimento da agricultura e pastoreio (Revolução Neolítica). A Revolução Neolítica inicia o processo de produção de excedente e com isso, a necessidade de uma mão de obra abundante, compulsória e escrava. Em pouco tempo, cria-se a base para a liberação de um grupo a dedicar-se apenas às coisas belas (filosofia, arte)²¹ e outras nem tanto, (aparatos de domínio de classe - política) da sociedade²².

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 tele-

²¹ Como a relação é contraditória, brota não somente problemas como a exploração do homem pelo homem, mas também possibilidades de desenvolvimento. 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.

²² 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 estrato 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).

ologia 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 terreno a base para a sua atuação. Para avançarmos mais um degrau rumo à dimensão política, passaremos agora ao complexo em que ela cumpre uma função social de práxis mediadora e resolutive de conflitos sociais: a ideologia.

1.2 O lugar da política na ideologia

Vimos que, iniciar pelo complexo do trabalho permitiu entender categorias que não só o compõem, mas serão base, também, para complexos mais afastados da esfera da produção. Mostramos que a teleologia secundária, por exemplo, tornar-se-á base tanto para o complexo da ideologia, quanto para categorias que, conforme Lukács, integram o complexo ideológico, como a política. Veremos agora, como essas duas categorias são relacionadas por Lukács.

O capítulo sobre a ideologia, em sua seção, “*O Problema da Ideologia*”, é por unanimidade entre os pesquisadores, o espaço no qual Lukács expressou seu entendimento sobre a política na *Ontologia*. A tese defendida, em geral, é a da universalidade da política, no sentido que não há ser social sem política. Lukács, ao contrário de Marx, teria ampliado temporalmente o surgimento da política para antes da sociedade de classes e, com isso, atribuído outra função social à política. Essa é a tese que predomina entre os lukacsianos²³.

Entretanto, um elemento pouco problematizado pelos defensores da tese acima, com exceção de Alcântara (2014), é o lugar da política no que diz respeito à diferença entre o que Lukács

²³ 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.

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 dos conflitos para além da oposição entre as classes sociais.

A não distinção ou problematização em relação à qual campo ideológico Lukács atribui à práxis política, distancia as pesquisas de um entendimento mais preciso desta categoria na *Ontologia*.

Por isso, identificar o lócus da práxis política nos respectivos campos ideológicos, constitui um passo importante para esclarecer o problema. A política como ideologia ampla sugeriria aquela práxis universal e ineliminável como mediação para conflitos humanos surgidos com o ser social. Por outro lado, a política enquanto ideologia estrita cumpriria um papel específico de dirimir conflitos de classe. Por esses motivos, entendemos que começar pela diferença entre a ideologia ampla e a estrita, assentadas num solo comum, é um caminho para nos aproximarmos da definição de Lukács sobre a política no campo ideológico.

1.2.1 A base comum da ideologia

Para tratar da ideologia, Lukács parte de uma passagem do prefácio à *Crítica da economia política* (1859) de Marx²⁴. Nesse texto, quando o pensador alemão relaciona os revolucionamentos da base material de produção com a superestrutura, adverte que ao considerar tais processos, “tem de se distinguir sempre

²⁴ 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 arbitrarias 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).

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 sobre a ideologia e as categorias que a compõem.

No início, Lukács tratará da ideologia em geral. Por isso comenta que, embora “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 processo de grandes transformações na sociedade, a referência de Marx serve como determinação para conflitos “menos explosivos”. 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 da referência marxiana é uma constatação ontológica elementar, pois como aponta Vaisman (2014, p. 96): “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 da 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.

Indicada essa característica geral da ideologia, como uma forma de elaboração intelectual com o objetivo de conscientizar e operacionalizar determinadas atividades, Lukács (2018a, p. 398) argumenta que para isso é necessário uma “universalidade de concepções para lidar com os conflitos do ser social”. Ou seja, a ideologia requer um conhecimento generalizado. Apresentada dessa forma, a ideologia opera tanto nas sociedades sem classes (extensão temporal) quanto nas de classes. 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 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.

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 é uma ideologia.

Essa atividade do ser social enquanto passível de ser ideológica ou não, é perpassada pelo caráter do pode-vir-a-ser. 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, à tradição e teorias científicas, podem se tornar véículos ideológicos (ou não), porque em determinados casos são expressões daquela “necessidade e [...] universalidade de concepções para lidar com os conflitos do ser social” (LUKÁCS, 2018a, p. 398). Esses conflitos podem surgir dos problemas mais simples ou dos mais complexos e nas sociedades mais remotas às mais atuais.

Em síntese, o tornar-se ideologia está colada na historicidade do ser social e carrega consigo um elemento não inexorável. Ou seja, nem todos os problemas geram respostas ideológicas, mas podem suscitar-las.

Esse caráter circunstancial do surgir da ideologia, no entanto, não apaga a possibilidade de identificarmos uma práxis ideológica, pois para Lukács, tanto a condição universal para o surgir, quanto os caracteres que definem a ideologia, “se baseia ontologicamente em que seu conteúdo (e em muitos casos também sua forma) mantém em si os sinais indelévels 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 para realçar a distorção contrastante (“imperceptível e visível”) que sofre os sinais genéticos do conteúdo ideológico. Isso ocorre porque, sem sair do terreno da base comum para o surgir da ideologia, ou, conforme Lukács, “de modo disso inseparável”, a ideologia como um meio de luta social - característica da ideologia nas sociedades de classes (“pré-história” da humanidade)²⁵ - produz um falseamento da realidade que propicia 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)²⁶, que é, segundo Lessa (2002, p. 108): “o de falseamento do real para justificar uma dada forma de dominação social”.

A ideologia, para Lukács, é compreendida de forma diferente de parte considerável do marxismo que propagou a identidade do conceito de “falsa consciência” com o de ideologia²⁷. Essa acepção pejorativa, para o filósofo húngaro, ganha terreno a partir

²⁵ Lukács utiliza “pré-história” entre aspas com base em Marx para referir-se às sociedades de classe.

²⁶ 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, ele 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 tem 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.

²⁷ 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 en la Ideología alemana, texto en el que polemizan con los neohegelianos de izquierda*”.

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 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”.

Lukács não ignora, no entanto, que a elaboração intelectual mais próxima do movimento real ou o seu oposto pode cumprir um papel 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 graus de incertezas. Isso torna a práxis ideológica não só falível, como também, passível de se tornar aprofundadora dos problemas²⁸.

A ideologia em si, revela assim, seu componente teleológico secundário que age frente a causalidade social²⁹. Os atributos

²⁸ 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 imediatividade 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).

²⁹ Ver discussão no capítulo anterior da teleologia enquanto modelo para a práxis social.

da práxis ideológica pressupõem que as posições teleológicas dos seres humanos se entrecruzem continuamente para responder às demandas postas pelo próprio ser social, enquanto totalidade social. Nas palavras de Lukács (2018a, p. 399), “essa totalidade é a respectiva sociedade como complexo plenamente contraditório, que na práxis dos seres humanos constitui o objeto e, ao mesmo tempo, a única base real de seu agir”.

Em outros termos, todo conflito brota do desenvolvimento contraditório de determinada sociedade (totalidade social). E essa, enquanto formação de um grupo ou grupos sociais que agem através das atividades teleológicas secundárias (sempre gerando causalidades sociais), coloca e responde os problemas que emergem em determinado patamar do desenvolvimento social. 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).

Lukács mostra que o desenvolvimento do ser social, por se tratar de um processo contraditório e ininterrupto de socialização, gera no seu interior, problemas, campos alternativos e possíveis respostas sempre de acordo com o respectivo desenvolvimento.

Com base nesse processo, Lukács (2018a, p. 401) afirma que “o sentido concreto da ideologia é [...] mais amplo que o conceito estrito da ideologia”. Ela se estende às formações sociais mais iniciais, possibilitada pelo próprio caráter contraditório de desenvolvimento do ser social. Não surge, assim, de uma necessidade como meios de luta entre grupos da comunidade, como antagonismos de classe, mas ao contrário, emerge da necessidade de toda a comunidade resolver conflitos referentes a sua sobrevivência e reprodução social. Sobre esse sentido amplo da ideologia, continua 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 concenrente vive e opera (LUKÁCS, 2018a, p. 403).

É a conexão entre as realizações humanas e o mundo ambiente sócio-histórico de atuação do ser humano, que permite a Lukács afirmar o surgimento da ideologia ampla na sociedade sem classes. Nesse sentido, mesmo sabendo que as comunidades do Paleolítico não criaram as condições do aparecimento da oposição em classes, 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 distinta 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 da ideologia estrita, que segundo ele, por ser mais precisa, pode contribuir para uma melhor compreensão da ideologia ampla. Nas palavras de Lukács (2018a, p. 404): “E aqui, para alcançar clareza, devemos retornar à determinação mais estrita, todavia mais precisa, de ideologia”. Para isso, 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).

O ponto de partida é a base para as ideologias em geral. A diferença consiste no fato de Lukács deixar claro que abordará a ideologia estrita. Além do mais, ao remeter sua referência à 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. Com a descoberta da agricultura e pastoreio, base para a subsequente produção para além das necessidades de um núcleo comunitário, inicia-se, através de um salto, 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, não mais de subsistência e nem mais livres. Gera-se assim, conflitos próprios desse novo modelo econômico. E para resolver esses novos conflitos, novas categorias com funções ideológicas surgem. Essas são entendidas por Lukács, como ideologias estritas. 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, 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 prejudicam 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. Nessa relação, quem é classe dominante não abdica-

rá 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 não³⁰, lutará para se livrar dessa dominação. Instaure-se assim um antagonismo jamais visto na história, que por sua vez brota do 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 garantir 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.

Percepção também compartilhada por Costa (2006, p. 5) ao afirmar que, “a sociedade de classes é o pressuposto básico

³⁰ 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 *apud* CARDOSO, 2003, p. 157), (GEOFFROI DE TROIS *apud* LE GOFF, 2016, p. 191-192) e (HOBSBAWN, 2016, p. 19).

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. Vaisman reforça essa tese. Após falar do Direito como ideologia estrita, a filósofa é categórica: “outro modo da ideologia em termos restritos, segundo a concepção lukacsiana, é a práxis política” (2014, p. 104).

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 que essa categoria é uma dimensão necessária à nascente sociedade de classes, que por sua vez é consequência da apropriação privada do trabalho alheio.

Nessa seção mostramos, primeiro, as características gerais da ideologia. Partimos de uma definição comum, que é: a ideologia como elaboração intelectual orientada para a conscientização e ação das práxis sociais dos seres humanos. A isso, Lukács chamou de componente central. A partir daí, delineamos as diferenças entre a ideologia ampla e a estrita. A ideologia ampla é a categoria utilizada por Lukács para se referir às mediações dos 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, isto é, são mediações que regulam e reproduzem a dominação do homem pelo homem.

Passaremos, abaixo, aos tipos ideológicos manifestados historicamente. Cremos que com isso conseguiremos avançar no entendimento de Lukács sobre a política. Mostraremos, a partir do filósofo húngaro, como a ideologia ampla poderia cumprir sua função social no mundo primitivo, e logo depois, abordaremos os exemplos das ideologias estritas (Direito e política).

1.2.2 A ideologia nas sociedades sem classes

Ao vincular a ideologia estrita à sociedade de classes, Lukács mostra que essa especificidade não anula a ideologia ampla. A base, como vimos, tanto para as ideologias estritas quanto para as amplas, são os conflitos gerados pelos interesses divergentes. No entanto, enquanto a primeira emerge dos interesses opostos das classes, a segunda remete aos conflitos mais gerais. Portanto, quando se fala em ideologia ampla não se trata da inexistência de interesses divergentes no mundo primitivo.

A argumentação do filósofo húngaro parte de uma constatação básica ao ser social: os homens agem motivados por algum interesse, e esses são determinados pela estrutura social. Segundo Lukács,

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 a, há pouco descrita, práxis de grupos e ideologia de grupos [ideologia estrita (B.G.P)] 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 (B.G.P)] — sofre uma determinada extensão [ideologia ampla (B.G.P)] 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 seu respectivo mundo sócio-histórico, não são por si só ideologias. Esses interesses têm, ainda, de serem assimilados como interesse geral e voltados para que outras pessoas ajam de acordo com os mesmos na resolução de determinado conflito. Lukács indica essa relação como fenômeno básico, não restrita aos interesses antagônicos das classes sociais, mas “facilmente transitáveis” a essas. Isso nos permite compreender que os interesses nas socieda-

des sem classes geraram conflitos, e esses, por sua vez, suscitaram alguma forma ideológica para a comunidade resolvê-los.

Essa determinação acima é importante. Isto porque, Lukács, ao abrir o parêntese para tirar exemplos da história, quer manter o fio condutor que parte das posições teleológicas secundárias, objetivadas e generalizadas, enquanto categorias base para atividades do ser social e pressuposto de todo o tornar-se ideologia. Isto é, quer mostrar que práxis sociais que surgem em sociedades mais complexas (como as de classe) encontram em categorias do mundo pré-neolítico, seu substrato.

Partindo de Gordon Childe (1986), Lukács 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).
Prossegue Lukács:

Já que essas qualidades, como virtudes das classes dominantes mais tarde tornaram-se até partes importantes de suas ideologias, não é inapropriado relembrar 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 hipótese. Isolada, a passagem poderia indicar a existência da política em sociedades sem classes. Por isso, acompanhemos o contexto geral.

No momento da passagem, Lukács mostra que o tipo de economia da caça e da coleta necessitavam de certas qualidades nos comportamentos dos indivíduos para enfrentarem os perigos na captura de animais. São exemplos as 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 coleta³¹.

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 formas dos comportamentos humanos.

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 mostra que atividades que cumprem uma função social específica nas sociedades de classes, podem ter seus germes nas sociedades sem classes. Disso, o que podemos inferir no máximo é que as atividades e comportamentos humanos podem se tornar uma ideologia estrita quando perpassadas pelos conflitos de classes.

Entretanto, esse sentido não esclarece a política nesse meio. 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 dominante³². Trata-se de um falso problema³³.

³¹ 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, deparar-se com algum animal perigoso.

³² Argumentação de Alcântara (2011-2014) e Carli (2013).

³³ Tanto é que, até onde sabemos, nenhum comentador explorou tal passa-

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. Ele está falando dos comportamentos humanos em toda a extensão da citação. Tanto é que, antes do excerto, 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.

Não são, portanto, os diferentes modos de comportamento como a política e a moral que surgiram antes da sociedade de classes, mas uma base para esses comportamentos. Essa era uma condição para que os seres humanos agissem de acordo com as necessidades que aparecessem naquele patamar (caça e coleta) histórico. Nesse sentido, a política, que surge em sociedades desenvolvidas, encontra seus germes em reações de comportamentos humanos anteriores. É o mesmo que dizer: os germes das ideologias estritas surgiram na reprodução social do mundo sem classes³⁴.

O objetivo do filósofo húngaro, nesse contexto, é evitar perder a continuidade histórica de formas de atividades e conhecimentos dos primeiros humanos enquanto ser social³⁵. Por isso, após

gem para tentar afirmar a existência da política na sociedade sem classes.

³⁴ 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 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).

³⁵ Uma continuidade sem apagar as grandes diferenças de dois grandes

a passagem sobre os comportamentos em germe, os quais, posteriormente, a política e a moral encontrariam uma base, Lukács (2018a, p. 406) adverte que: “para nosso problema é decisivo que tudo isso apenas poderia ser realizado em formas objetivadas”. Ou seja, o decisivo do contexto é que o ser humano primitivo 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.

A teleologia, a objetivação e exteriorização, que mais tarde também serão base para práxis da sociedade de classes, já estão presentes no ser humano do Paleolítico Superior, promovendo um afastamento das barreiras naturais. Em outras palavras, constitui-se no mundo primitivo, não só o produzir de ferramentas, mas também conhecimento generalizado³⁶ 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 acrescenta 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

estágios históricos da humanidade (o mundo primitivo e o que se inicia com o Neolítico). É uma continuidade com muitas rupturas.

³⁶ Sobre isso, Lukács (2018a, p. 408) diz: “a coleta de plantas pressupõe um conhecimento tanto das nutritivas quanto 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.”.

necessária cooperação, por outro lado, tais características não poderiam excluir possíveis fissuras nesse tecido social. Parecem-nos muito duvidoso que, por exemplo, uma atividade de caça seja planejada sem ponderações que mostrem uma diferenciação na recepção (exteriorização) das constantes 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 possui uma 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), presente em todos os modos de produção, não é suficiente, nesse estágio, para gerar as classes e sua oposição. Por isso, Lukács (2018a, p. 407) é categórico sobre os conflitos que brotam no mundo primitivo: “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”.

A isso se conecta os tipos de comportamento em germe, como determinante para os modos de agir, conforme a necessidade da comunidade no pré-neolítico. 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 sociedade. 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 dos comportamentos humanos generalizados, ou nas palavras de Lukács, em “modos ou normas do agir”. Para se manter, a comunidade faz emergir modos de conduta que se generaliza, são aceitos e praticados pelos indivíduos. Sem determinados aceites ou reconhecimentos, não seriam possíveis os traços de “igualitarismo” que se observa entre os caçadores-coletores.

Essas generalizações dos modos e normas do agir humano, como base para possíveis ideologias, possibilita a identificação de categorias atuantes no mundo dos caçadores-coletores. Lukács reconhece, por exemplo, a educação ampla³⁷ como uma dessas categorias. Afirma o autor húngaro,

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 diferenciar da estrita (de classe), está entrelaçada à tradição. Isto significa que nesse patamar histórico, as experiências acumuladas e generalizadas se tornavam veículos do “ensinar” e “aprender” individual e social.

³⁷ Vale ressaltar: Lukács utiliza a tradição, o hábito, o costume, e 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 específicas da sociedade de classes. Nessa parte, todos os exemplos referem-se à política na sociedade de classes. Veremos isso no próximo capítulo.

A educação, como ideologia ampla, processava-se por meio de prescrições das referidas “normas gerais para comportamentos” do ser singular.

A educação, sendo assim, 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), visando determinado agir dos indivíduos de uma comunidade, pode se tornar meio para o dirimir de conflitos³⁸.

Essas características permitem a Lukács afirmar a ideologia no mundo primitivo, sem, contudo, apagar a especificidade da ideologia estrita. Segundo esse autor:

Pode-se, portanto, sumariando, 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; 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).

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

³⁸ 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).

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 ideologia, em sentido amplo e estrito, sempre parte de uma base: o dirimir dos conflitos do ser social. Esses conflitos, são perpassados por interesses divergentes. Nesse sentido, 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?³⁹. 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 as necessidades da comunidade, visando sempre a resolução que não prejudique a reprodução social dessa respectiva sociedade. Ela é fundada nos interesses da comunidade como um todo, pois esta 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 das respectivas classes. Interesses privados de

³⁹ 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.

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 (2018, p. 450; 664). Dito isso, passemos agora ao próximo capítulo, em que discutiremos essas ideologias estritas e específicas da sociedade de classes.

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 surge no mundo pré-neolítico (sociedade sem classes), enquanto a segunda é típica 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, encaminhar-nos para a discussão em torno dessas duas últimas categorias.

Antes de passar ao Direito e à política, Lukács critica a análise das ideologias pela teoria do conhecimento (gnosologia)⁴⁰. Utiliza, como exemplo, a argumentação de Engels, que chamou o conhecimento místico dos povos primitivos de “besteiras”, as quais seriam “substituídas por novas besteiras científicas”. Lukács (2018a, p. 411-412) critica essa posição de Engels como “rudeza juvenil”⁴¹. Ao fazer a crítica a formulação

⁴⁰ Quando o sujeito é o elemento central no processo de conhecimento e não o objeto. No caso da abordagem ontológica, vale o que argumenta Ivo Tonet (2013, p. 14): “no processo de conhecimento, o elemento central é o objeto. Neste sentido, não cabe ao sujeito criar – teoricamente – o objeto, mas traduzir, sob a forma de conceitos, a realidade do próprio objeto.”

⁴¹ Segundo Lukács (2018a, p. 412): “O questionável em sua [na de Engels (B.G.P)] formulação é meramente que ele aborda aqui unilateralmente gnosiológico-cientificamente e, não prático ontologicamente, o problema da ideologia”.

de Engels, Lukács reforça sua tese de que, para a ideologia, não importa se “besta” ou “científica”, vale a função de determinado conhecimento voltado à resolução dos problemas da vida; seja a do homem primitivo ou a do homem burguês. O ponto decisivo é: como responder aos problemas levantados pelo respectivo ser social de determinado patamar histórico?

Partiremos de uma afirmação sempre repetida pelo filósofo húngaro: 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 nesse âmbito. Posteriormente, extrapola o campo da produção, sem, contudo, perder por completo o vínculo com essa esfera, pois o desenvolvimento da própria produção gera novas necessidades, implicando em novas perguntas e em 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 e 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. Para Lukács (2018a, p. 416): “as posições teleológicas aqui funcionantes de fato sur-

giram 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 cumprir.

A divisão do trabalho surge no mundo primitivo em sua forma ainda “natural”. Ela se dá pela diferença motivada predominantemente pelo caráter biológico do ser social (sexo, idade, força). Essa forma é, sem dúvida, um germe da posterior divisão entre trabalho intelectual e manual. 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 discussão, 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 que essa relação se inicia em um determinado patamar da divisão social do trabalho, Lukács quer indicar 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 este 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 relacionadas 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, generalizou-se enquanto código legal, tornando-se 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 colocam em xeque o *status quo* social.

Outro ponto que deve ser ressaltado 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. Vejamos abaixo.

2.1 O Direito como ideologia estrita

Antes de tratar da política, Lukács analisa a esfera da práxis jurídica⁴². Após uma breve explicação sobre a relação dialética entre essência e fenômeno,⁴³ Lukács expõe os pressupostos

⁴² 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.

⁴³ 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

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 afirma Lukács, a partir de Marx⁴⁴: “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 seja idêntico à ideologia, mas, como menciona Lukács (2018a, p. 427): “sua vinculação [...] é, contudo, muito estreita: o resultado de todo trabalho espiritual pode transpassar em ideologia [...] com efeito, a divisão social de trabalho produz ininterruptamente situações nas quais esse transpassar 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

social. Seria, todavia, uma simplificação altamente desencaminhadora se, pelo reconhecimento dessa contraditoriedade, essência fosse identificada simplesmente com economia, fenômeno com superestrutura” (2018, p. 423).

⁴⁴ Excerto retirado da *Ideologia Alemã* (1845-1846).

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), chamado por Lukács 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. Entretanto, esse processo deve ser apreendido com certa cautela, pois 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.

É o caso de regulações ideológicas como o Direito e a política. Eles não produzem valor nem extraem diretamente mais-valia, mas são importantes para as formas e exploração do trabalho nas sociedades cindidas em classes (respeitando as suas especificidades). No campo do Direito, afirma Lukács:

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).

O Direito, que surge por uma necessidade oriunda do desenvolvimento da produção, não pertence a este 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 só é possível num patamar social no qual a economia não é mais 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, na qual um grupo fique apenas ditando como o restante da comunidade deve se portar, sem participar da procura de alimentos? Isto 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 o excedente como base econômica que possibilita o surgimento de atividades, tal qual o Direito, devemos salientar que por si só ele 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 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. Surgem, assim, grupos 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, óbvia para Lukács, 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).

A 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 ten-

dencial 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. 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 - evidencia-se todas as vezes que o filósofo húngaro se refere a tal fenômeno ideológico. Mas convém, ainda, algumas linhas contrastantes no que diz respeito à esfera jurídica e outras atividades ideológicas que surgem no mundo primitivo: as ideologias amplas (tradição, costume, convenção, etc.)⁴⁵.

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 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 resolverem os conflitos que brotavam no respectivo patamar histórico. Nesse sentido, os conflitos que ali surgiam eram 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

⁴⁵ Tratamos das ideologias amplas no capítulo anterior.

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 não precisam de um especialista ou grupo de especialistas para formular, sistematizar e resguardar suas formas de dirimir determinados conflitos.

Quando os seres humanos primitivos se viam numa comunidade, eles não precisavam consultar ou elaborar normas fixas de resolução dessas. A experiência de alguns membros da comunidade, a partir de coagulações de eventos passados, cumpria o papel de mediação, 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 atividades⁴⁶.

Não obstante a isso, essa diferenciação não deve ser exagerada a ponto de imputarmos às duas esferas um não contato. Lukács adverte que o Direito nunca se afastou tanto daquelas práxis espontâneas a ponto de não sofrer interferências delas.

⁴⁶ 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”.

Para o filósofo magiar, “seria impossível que o Direito pudesse se tornar aquele importante meio para o dirimir dos 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, podem 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. O fato de não roubar não se dá apenas porque o Direito pune quem rouba, mas também porque 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) afirma que, “na autopromoção de especializações que surgem [...] nessa esfera (ci-

ência 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 à 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. 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 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.

2.2 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 está tratando: a ideologia estrita. O que equivale a dizer que, se nosso entendimento estiver correto até aqui, a política será explicada pelo autor como exemplo de uma práxis importante do 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 fundada pela propriedade privada.

Os pressupostos do nosso entendimento foram pontuados no capítulo anterior, quando discutimos as diferenças entre ideologia ampla e estrita. 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 estritas. 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. Afinal, para Lukács, as ideologias típicas das sociedades de classes são “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, a hipótese dominante sobre a política em Lukács é outra. Ancorados, especialmente, em três passagens que figuram no início das considerações do filósofo magiar sobre a política, pesquisadores como Alcântara (2011, 2014), Carli (2013) e Infranca (2017), afirmam que a política em Lukács é, assim como a linguagem, um complexo universal que surge nas sociedades sem classes e constitui-se enquanto atividade eterna, válida para todos os períodos históricos. Vejamos, a título de ilustração, as posições dominantes entre esses pesquisadores da ontologia Lukácsiana.⁴⁷

Para Ranieri Carli (2013, p. 25): “a hipótese elaborada por Lukács, é de que não há forma de sociabilidade sem a práxis po-

⁴⁷ Debateremos, no último capítulo, com mais vagar, as hipóteses desses autores.

lítica”. 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 inextrincavelmente vinculada à política. [...] para assim compreendermos, é necessário determinar o comportamento político para além dos seus condicionantes classistas” (CARLI, 2013, p. 25). Essa relação inextrincável 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 entendia a política como uma 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): “a estrutura inteira da *Ontologia do ser social* está fundada sobre uma categoria *política* tal como o princípio 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 tentaremos mostrar que, o maior problema das teses acima, é a não problematização das passagens sobre a universalidade e suposto pertencimento da política a todas as comunidades humanas. Veremos agora, esses elementos.

Após terminar os comentários sobre o Direito, Lukács inicia o parágrafo sobre a política observando que o complexo que por ora se deterá (política), é de definição mais difícil que a esfera anterior (Direito). 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, torna-se mais complicado compreendermos sua real função social.

O filósofo húngaro pretende 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, defini-la com critérios gnosiológicos⁴⁸. 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 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 afflorem ininterruptamente questões que estamos acostumados, em um nível desenvolvido, a denominar de políticas”.

Sobre essa citação, os comentadores sempre relacionam, por uma via lógica, a política às comunidades humanas pré-neolíticas. Alcântara (2014, p. 97),⁴⁹ por exemplo, diz que Lukács “parte

⁴⁸ 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*”.

⁴⁹ 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

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 sociais⁵⁰.

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 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

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 terceiro capítulo.

⁵⁰ 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).

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, surgem 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 expresso 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 e, 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 à 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 (sic) 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 às 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 da cautela 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 desvirtuada do objeto em questão e não 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 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, ao trazer o poeta G. Keller para dizer que ele tem “certa razão”, Lukács 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 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 que 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, 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 especialidades⁵¹. 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

⁵¹ 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.

medida, do Direito - por ser uma práxis universal e 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)⁵².

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 da 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. De posse desse cenário, passemos ao problema da universalidade da política.

⁵² 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 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.

2.2.1 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), tem-se 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. Segundo Lukács,

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, refere-se 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 da 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 pela maioria dos 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. Lukács, ao contrário de Marx, entenderia a política como partícipe ineliminável do

ser social, no sentido em que, enquanto existir tal esfera de ser, a política será uma mediação de seu desenvolvimento⁵³.

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”.

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 estivesse falando de uma universalidade tal qual o

⁵³ 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 à 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, veremos, ao final, Sartori, comungam da ideia de perenidade da política.

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 e instrumento das classes em luta, 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 universais se não dominasse universalmente por meio político? No entanto, é totalmente descabido falar em política democrática na sociedade sem classes⁵⁴. Ou seja, o domínio universal da democracia no período atual do capitalismo não atesta a essa forma política 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 seriam possíveis. Esse é o círculo de atuação universal da política.

Essa característica da política não possui indício de uma universalidade perene da política, ou seja, válida para todas as formas de sociedades que passaram e 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.

⁵⁴ Adiantando o que abordaremos rapidamente no terceiro 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).

Os exemplos que Lukács atribui universalidade a fenômenos que surgem ao longo da sociedade de classes, mas que para uma nova forma de sociabilidade (comunista) deveriam ser extintos, são consideráveis. Para ilustrar essa universalidade, 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, sobre o capitalismo, diz Lukács: “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, afirma: “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).

A partir dos trechos acima, queremos colocar em relevo as consequências da logicização do caráter universal de determinada relação social. Isto é, da universalidade como fenômeno eterno. 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 – forem extintas as classes sociais. Tão grave quanto, seria se tivéssemos de 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 não estão no contexto da passagem sobre a política, porém, é razoável afirmarmos que nos fornecem indicações relevantes sobre o uso da categoria universal. 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. Em

outras palavras, nem toda categoria universal é 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 à 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, 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 (trabalho e linguagem)⁵⁵.

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, atariamos a universalidade da política aos excertos da universalidade do capitalismo e da religião. 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”.

Um dos equívocos dos que optaram por uma universalidade da política, como atributo de uma função social para além das sociedades de classes, foi deixar de lado a única pista na passagem que esclareceria essa universalidade da política. Nesse

⁵⁵ Muito menos unicamente por eles. Mas esses são, sempre segundo Lukács, inelimináveis.

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).

Começemos por perguntas: 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 considerações, que pode indicar a primeira diferença entre o universal da linguagem e o da política é que, segundo Lukács (2018a, p. 89): “tal como pelo trabalho, também pela linguagem se consuma um salto do ser natural para o ser social”. Ou seja, 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*⁵⁶ - 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 afirma 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,

⁵⁶ Capítulo subsequente ao do *Trabalho*. Inicia-se na página 117.

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 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. [...] Terceiro⁵⁷, o processo de reprodução da linguagem, como já visto, é de natureza preponderantemente espontânea, i.e., se consoma 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 é o 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, o importante é que essa universalidade da linguagem tem sua extensão válida para todas

⁵⁷ 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 conecta estreitamente com essa universalidade -, a linguagem media 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).

as formas de organização econômica e social. A isso constata a reproduzida passagem, na qual Lukács afirma que por tal complexo, assim como o trabalho, o salto de uma esfera de ser a outra é consumado.

Agora vale refletir: se essa característica da universalidade da linguagem remete a gênese do ser social tal qual uma ineliminável mediação na totalidade dos outros complexos, e - sempre segundo Lukács - é impossível 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.

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 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 para se reproduzir através de 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 [...] coinfluência (sic) 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.

Essa característica universal, espontânea e permanente do complexo da linguagem, conforme o excerto de Lukács, opõe-se 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 estrato 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 posteriores⁵⁸.

⁵⁸ 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 com-

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. 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 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

plexos 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 à 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.

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 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 através da 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 dar 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 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 sig-

nificado da universalidade atribuída à política na *Ontologia*: ela diz respeito aos dois polos de sua extensão, ou seja, tanto ao problema ao qual a política é dirigida (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 conflitos⁵⁹, 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.

Essa tese, no entanto, está longe de ser a linha principal de interpretação da política na *Ontologia* de Lukács. Veremos no próximo capítulo, como lukacsianos importantes, trataram do tema.

⁵⁹ 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, as possibilidades e limites 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.

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

Neste capítulo, apresentaremos as principais hipóteses defendidas por quatro comentadores em torno da política na *Ontologia do Ser Social*. São eles: Norma Alcântara, Antonino Infranca, Ranieri Carli e Vitor Sartori.

O universo de pesquisadores que se debruçaram de forma consistente sobre esse tema é reduzido. A escolha dos autores, entretanto, não se deu pela escassez de produção, mas pela qualidade das hipóteses levantadas. Teses que, mesmo chegando a conclusões gerais similares, percorrem caminhos diferentes. Enquanto Alcântara segue uma linha vinculada à 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 à elevação do ser humano à sua genericidade autêntica. Já Sartori, dentre os quatro, será o único que problematizará a universalidade da política diante da linguagem, no entanto, isso não será o suficiente para entender a política como pertencente unicamente à sociedade de classes. Estas especificidades fazem dos textos de Alcântara, Infranca, Carli e Sartori, singulares para o debate em torno da política na *Ontologia* lukacsiana.

3.1 Norma Alcântara: a política como ideologia ampla e universal

Uma das pioneiras em 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. A tese dominante é 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)⁶⁰. Acompanhar e pontuar a argumentação de Alcântara é imprescindível, tanto para quem tende 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 seria necessário enfrentar os problemas da política na ideologia, pois, dessa forma, poderia esclarecer “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 universalidade⁶¹. A autora inicia esse “desafio” mostrando que a abordagem da política como ideologia, em Lukács, fundamenta-se no texto de Marx; precisamente, no prefácio de 1859. Reproduzimos a passagem:

⁶⁰ 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.

⁶¹ 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).

[...] 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 Istvan Mészáros⁶². Segundo a autora, o discípulo de Lukács coloca em relevo questões importantes abordadas por Marx, 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*”.

Alcântara parte de Mészáros para diferenciar a superestrutura. Isto é, a “superestrutura *enquanto tal* e o conceito mais limitado de ‘superestrutura *jurídica e política*’, que se refere às determinações e condições sócio-históricas qualitativamente diferentes” (MÉSZÁROS *apud* ALCÂNTARA, 2014, p. 95). Ou seja, para Mészáros, à superestrutura cabe um conceito mais geral - superestrutura *enquanto tal* - e um mais limitado, a superestrutura jurídica e política. Para exemplificá-las, Alcântara se vale de mais duas passagens de Mészáros 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).

⁶² Alcântara utilizará especificamente nessa discussão o livro: “*Estrutura social e formas de consciência*, volume II”.

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

traçar a linha de demarcação entre a *superestrutura* ontologicamente intrascendível 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 Mészáros, 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 homem⁶³. 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 intrascendível’, 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 Mészáros, segundo a qual a superestrutura em-si (campo mais amplo⁶⁴), expressa pelo costume e a tradição, existente no

⁶³ Segundo Mészáros (2011, p. 99), na mesma obra utilizada por Alcântara, “Historicamente, o surgimento e a consolidação da superestrutura jurídica e política seguem paralelamente à conversão da apropriação comunal em propriedade exclusivística”. Isto é, a superestrutura jurídica e política surge a partir da transformação das sociedades sem classes (apropriação comunal) para as de classe (propriedade exclusivística).

⁶⁴ Apesar de estarmos procurando ser o mais fiel ao texto de Alcântara,

mundo sem classes, seria distinta da superestrutura jurídica e política. Esta última, por sua vez, tornou-se uma necessidade social quando surgiu a dominação do homem pelo homem. 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 Mészáros, 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, “dada a sua natureza, a superestrutura jurídica e política constitui para Mészáros ‘uma estrutura ‘totalizante’, que a tudo abrange” (2014, p. 96). A partir deste ponto, a argumentação de Alcântara começará a se distanciar do entendimento de Mészáros, pois essa estrutura totalizante

utilizando a leitura legítima, que a mesma faz sobre o texto de Mészáros, vale a observação que o professor, Sérgio Gianna, fez para nós. Para ele, os termos mais próximos de Mészáros, para referir-se às superestruturas em-si e a jurídica e política, seriam as categorias *trans-histórica* e *histórica*, respectivamente. A referência a superestrutura ampla e estrita não consta em Mészáros. Ou seja, a superestrutura enquanto tal, *trans-histórica*, seria insuprimível do ser social, enquanto a jurídica e política (*histórica*), sofreria o processo de fenecimento. Vale a leitura do livro: *ideologia, ciência e filosofia: unidade e diferença no pensamento de Lukács e Mészáros* (2020), onde Gianna analisa a superestrutura em Mészáros e Lukács e traz contribuições importantes sobre o tema.

reforçará o caráter universal da superestrutura jurídica e política, em Lukács.

Dessa forma, as duas hipóteses de Alcântara se complementam: o primeiro é que não existe nenhum problema 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 universal da mesma. Conforme 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).

E, na página seguinte afirma que Lukács,

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.

Vejamos 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 aflorem 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 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 “aforam” 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 primitivas⁶⁵.

Como vimos no segundo capítulo, o filósofo magiar quer chamar atenção para a similaridade ontológica entre práxis sociais voltadas para a totalidade social nas sociedades primitivas e nas mais desenvolvidas. Em outras palavras, ainda que a política seja uma relação social que emerge enquanto necessidade do domínio de classe, 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 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 busca na diferenciação da ideologia (ampla e estrita), o espaço da gênese da política. Isso porque, 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 à sociedade de classes. Neste último caso, Lukács usa a 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 à

⁶⁵ Tratamos dessa passagem, em seu contexto e com mais argumentos, no capítulo 2 deste livro, na seção dedicada exclusivamente à política.

autora projetar a gênese da política às sociedades sem classes. Conforme Alcântara,

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. Entretanto, no segundo momento, adverte que nas sociedades sem classes ainda não existia uma superestrutura jurídica e política, e que, 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 (ineliminável), 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 dos excertos de Mészáros 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 e ineliminável da superestrutura em Mészáros. Como pode ser observado no excerto abaixo:

Compreendemos essa distinção nos termos acima referidos por Mészáros, 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 Mészáros é oposta à de Alcântara⁶⁶. A distinção entre a superestrutura em-si (tradição e costume) e a superestrutura limitada (jurídica e política) em Mészáros, é contrária a qualquer postulação da política como pertencente à primeira. Isso é verificável 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 Mészáros (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 Mészáros 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, refu-

⁶⁶ Para Mészáros, com base em Marx, a superestrutura jurídica e política não só surge com a sociedade de classes, como deveria também ser extinta com essa. Na mesma obra utilizada por Alcântara, o filósofo húngaro diz que: “de acordo com a concepção marxiana, a superestrutura jurídica e política, não só em sua forma capitalista como também *em todas as formas concebíveis*, deve ser considerada o alvo necessário da prática social emancipatória” (MÉSZÁROS, 2011, p. 101, grifo do autor). Ainda segundo Mészáros (2011, 102) “não pode haver nenhuma concessão no que se refere ao “fencimento do Estado” e à progressiva “*Aufhebung*” da superestrutura jurídica e política – em prol de uma superestrutura qualitativamente redefinida [...]. Nos termos da visão marxiana, qualquer acomodação nesse ponto resulta no abandono da ideia de uma transformação socialista da sociedade como um todo”.

ta-a. 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 Mészáros⁶⁷. 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.

3.1.2 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 na obra da marxista Eleanor Leacock, indícios de sua hipótese na Antropologia⁶⁸. 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

⁶⁷ Gianna (2020) trata da aproximação e diferença entre ideologia em Lukács e Mészáros, e de certa forma, sua argumentação mostra uma barreira nessa possível aproximação baseada na hipótese de Alcântara. Segundo o autor argentino, “onde pode ser localizado um elemento fundamental de diferenciação entre os dois autores é que, para Lukács, a superestrutura é de caráter ideológico em sua totalidade, incluindo seus momentos jurídicos e políticos, enquanto para Mészáros, a ideologia ocupa apenas uma porção específica da superestrutura, que também está subordinada a seus elementos jurídicos e políticos [...] Não por acaso alude à tripla inter-relação entre a base econômica, a superestrutura jurídica e política e as formas ideológicas ou formas de consciência social. A tripla inter-relação sustentada por Mészáros abre a possibilidade de se restringir o papel e a função social da ideologia, emergindo uma distinção substantiva com a abordagem de Lukács, especialmente quando ele aborda a relação entre “a base econômica e a superestrutura ideológica” (GIANNA, 2020, p. 149).

⁶⁸ 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.

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 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 primitivas⁶⁹: povos nômades que viviam da caça e coleta.

As descrições desse modelo de sociedade, 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, teriam uma natureza política, e “[...] desse modo, retrata a política como 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 à qual chegou Alcântara. Quando Leacock comenta as pesquisas e conclusões de L. H. Morgan, por exemplo, afirma que para ele, 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

⁶⁹ 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”.

mulher ao homem. Segundo a autora americana, “a posição das mulheres mudou de forma adversa com *a transição da sociedade gentilica 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 subjuga 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 realizados privadamente. Surge 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). 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, cumprindo a função de ideologia ampla nas sociedades sem classes (pré-políticas). O que nos parece equivocado é vincular a política à superestrutura em-si ou à ideologia ampla. Como vimos, Lukács, em sua *Ontologia*, oferece-nos um bom exemplo das categorias que atuavam nas sociedades sem classes como possíveis ideologias amplas:

Pode-se [...] dizer que alguns tipos do produzir de ideologias remontam aos primeiros inícios do desenvolvimento social [ideologia ampla – B.G.P]. [...] em sociedades primitivas aparecem [...] 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, grifos nosso).

Com essa citação, Lukács nos dá indícios das categorias que, segundo ele, nas sociedades primitivas atuavam ideologicamente nos conflitos que poderiam surgir. 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).

3.2 Antonino Infranca e a identidade entre política e ser social

O italiano, Antonino Infranca, debruça-se há 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 Budapeste⁷⁰. 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 Lukács⁷¹, toma posição inequívoca sobre o lugar e função social da política na *Ontologia*.

Um exemplo dessas posições de Infranca, em relação à política na *Ontologia*, encontra-se em uma entrevista. Ao ser perguntado sobre a concepção de política na obra de Lukács, Infranca responde (LARA, 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 divisível. A política é ontológica”. Para o estudioso italiano, tudo indica que política e ser social possuem identidades

⁷⁰ 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”.

⁷¹ 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).

iguais, pois não se pode falar na esfera do ser fundado pelo trabalho, senão como social e político, indivisíveis ontologicamente.

Para explicar essa identidade entre política e ser social, Infranca (2017a, p. 306) após afirmar que quando se toma uma decisão política, ela se dá entre alternativas, acrescenta: “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”. Para Infranca, o fato de que as decisões políticas atuem sempre de acordo com as alternativas possíveis, e essas (alternativas) como momento de participação cotidiana e emotiva, deságua na atribuição da política como uma dimensão baseada nos sentimentos. O autor italiano reduz os sentimentos e a participação emotiva das escolhas, à política.

Uma entrevista não pode, contudo, ser o principal parâmetro para a tese de um autor sobre determinado tema. Mas, pelo caráter de síntese, ela pode ser um bom exemplo. Veremos a seguir, entretanto, como Infranca constrói a argumentação de sua hipótese em um trabalho acadêmico. Para isso, analisaremos o capítulo VI, *A política e a Ética na ontologia do ser social*, de sua tese de doutorado pela Universidade de Buenos Aires (UBA)⁷².

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 lado, já presente no título: ‘ser social’”. 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) justifica esse ponto de vista a partir do famoso excerto da *Ontologia*, em que, segundo ele, “Lukács é muito explícito”. Repetimos a citação:

⁷² 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.

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 (LUKÁCS *apud* INFRANCA, 2017b, p. 228-229).

O que Infranca crê como posição explícita de Lukács, como vimos ao longo do livro, 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.

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, do seu capítulo, *A Reprodução*, dá-nos um panorama sobre o que Infranca deixa escapar das ponderações do filósofo húngaro. A política, pertencente à superestrutura, é usada por Lukács como exemplo de mediações chamadas à vida pela estrutura econômica das sociedades mais desenvolvidas, mais sociais. Isto é, a política é um exemplo dos sistemas mais mediados que surgem posteriormente à gênese do ser social. 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 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”. 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, entretanto, Infranca 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’” (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 suprassen-

sível, 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, às outras ciências teoréticas (física e matemática). Nesse sentido, a política seria uma metafísica?

Essa ligação entre política e filosofia primeira, ou seja, à metafísica, não é gratuita. 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 *Prolegômenos*, 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”⁷³ (2018c, p. 127).

⁷³ Em uma conhecida entrevista, publicada em 1967, Lukács ao lembrar da célebre frase de Marx sobre as categorias como formas de ser 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).

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 franco-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 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 metafísica⁷⁴.

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” (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 pri-

⁷⁴ Devemos ao Prof. Dr. Jadir Antunes, os esclarecimentos sobre a relação de filosofia primeira e metafísica em Aristóteles.

meira”, 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. Vimos que, 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 encoberto — 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 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 direções 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 lukácsiano 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”. Nessas considerações, o trabalho aparece em suas características que o torna a categoria fundante do ser social. No entanto, se compararmos essa passagem com outra sobre a política, percebemos uma tensão interna na argumentação do autor italiano em torno do complexo que funda o ser social. Falamos do seguinte trecho:

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 Lukács⁷⁵ (INFRANCA, 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 um princípio dominante, e sabendo que a estrutura inteira da *Ontologia* é constituída pelas categorias que nela comparecem, a política não só fundaria e dominaria essas categorias, como fundaria o próprio trabalho.

Seria compreensível, para quem 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 texto 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

⁷⁵ Como é uma passagem problemática, segue no original: “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” (INFRANCA, 2017b, p. 262).

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. 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. 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.

Voltando a sequência do texto de Infranca, iremos perceber que ele constrói uma argumentação a partir do trabalho que leva à política.

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 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 (INFRANCA, 2017b, p. 229-230, grifo nosso).

A citação mostra, por outro ângulo, as conexões a que Infranca se vale para chegar àquele princípio dominante da categoria da política. Após traçar um caminho do trabalho à categoria do valor, chega-se à teleologia secundária. Segundo Infranca, é na teleologia secundária que o “domínio está mais presente”. Como a política é uma das práxis sociais baseada na teleologia secundária, logo, conforme o autor italiano, “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 conforme 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, respectivamente, para o mundo material e social, 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.

Em outro momento, numa passagem síntese, Infranca insiste nesse ponto do domínio político.

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 às 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 social⁷⁶ (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. Essa divisão, por sua vez, dá origem às classes, e a luta de classes está na origem da política. 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 à estrutura ontológica do ser social, sendo assim, a política faz parte da estrutura ontológica do ser social.

Dois 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

⁷⁶ Passagem importante e complexa, por isso optamos por reproduzi-la no original. “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” (INFRANCA, 2017b, 238-239).

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”?

Começemos 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. *surtem, de fato, do trabalho* [...] não em uma sucessão temporal [...] 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 uma possível proposição de Infranca de que a divisão do trabalho teria sua origem na política.

O primeiro ponto, ou seja, aquele segundo Infranca a luta de classes está na origem da política, cria uma nova tensão na relação domínio e política, como categorias que, conforme 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 visto que o *domínio* já está na estrutura ontológica do ser social e, assim, a *política* forma parte da estrutura ontológica do ser social”. Ou seja, lógica: se o domínio pertence à 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 subordinados” (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, encontra-se 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 primitivas⁷⁷? 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”, destoa do texto de Lukács. 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 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,

⁷⁷ Discutimos isso a partir da p. 82.

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.

Por isso e por tudo que vimos acima, não nos parece equívoco situá-lo no campo dos defensores de que não haveria ser social sem política. Isso nos leva a uma afirmação de Infranca, em outro texto⁷⁸, quando tratará do opúsculo, “*O processo de democratização*”, de Lukács. Nele, Infranca (2014, p. 96) afirma 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 fencimento 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. 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

⁷⁸ Trata-se do livro: *Trabalho, indivíduo, história: o conceito de trabalho em Lukács* (2014).

ele como socialismo. E socialismo, enquanto fase de transição é, para Lukács, a etapa preparatória ao comunismo⁷⁹. 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 – como a 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 per-

⁷⁹ 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).

deria 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 ensurdecedor. 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 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 fencimento da política numa sociedade comunista. O que, por sua vez, tornaria a hipótese de identidade entre política e ser social, defendida por Infranca, um equívoco, no que diz respeito às obras do último Lukács.

3.3 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 honestidade intelectual para com o tema. Isso porque, frente aos indícios que suas investigações das *Notas Para uma Ética* (2014) de Lukács, levantaram, Carli 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 atuais⁸⁰. É o que veremos a seguir.

⁸⁰ Trataremos dessa possível mudança de posição de Carli, com o cuidado que o tema merece, mais à frente.

É provável que Carli tenha sido o primeiro a publicar um livro em que a política na *Ontologia* de Lukács é a protagonista. A obra, *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 defendida - uma espécie de conceito híbrido da política entre Lukács e Gramsci - não diminui a seriedade da discussão do livro de Carli.

Para o debate em torno do nosso problema, analisaremos os aspectos mais importantes para uma maior compreensão sobre a política na *Ontologia*. Privilegiaremos as discussões tratadas por Carli acerca do 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 sobre as 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 categórica sobre a política. Segundo o autor, “a hipótese elaborada por Lukács é a de que não há forma de sociabilidade sem a práxis política. A sociabilidade humana está inextrincavelmente vinculada à 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.

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). 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 passagem de Lukács: “A política é um complexo universal da totalidade social, todavia pertencente à práxis e exatamente a práxis imediata⁸¹, 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 seria a passagem que confirmaria 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/linguagem ou universal como o capitalismo? Ambas as relações sociais são abordadas por Lukács como universais, porém, em sentido muito diverso. 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 históricos⁸².

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

⁸¹ Aqui Carli utiliza para a tradução de *vermittelt* 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.

⁸² Ver discussão sobre o problema da universalidade no capítulo dois.

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, como argumentamos no capítulo dois, de que na menção de Lukács ao poeta, o 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, vale repetir, 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 à 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 polí-

tica. As questões na qual exigem a práxis política, ainda segundo Lukács, normalmente se destacam com considerável nitidez.

Com o pressuposto de que “tudo é política”, Carli passa à próxima prova do pertencimento da política a todos os períodos históricos. 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 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, tornaria-se 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 à “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 à determinação da gênese histórica da política, Carli teria de admitir que no excerto, 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 internamente⁸³.

⁸³ Muito provavelmente, Carli pende à essa interpretação, a nosso ver

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, contribuisse com a hipótese que defendemos

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. 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 ontológica. Isto é, que o movimento da práxis política desencadeada tenha uma existência que pressupõe inícios e termos, é inegável. Mas há que se buscar esse movimento numa análise ontológica e não a partir de uma definição fixada formalmente. Discutimos esse ponto no contexto da citação de Lukács, no capítulo 2.

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.

3.3.1 Política e ideologia

Outro problema na hipótese de Carli aparece na discussão sobre a política como ideologia. Carli inicia mostrando a diferença 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). Na sequência, o autor brasileiro pontua a relação entre teleologia secundária, política e ideologia. Assim, continua Carli (2013, p. 65): “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). A reafirmação da tese lukacsiana tem um sentido: reforçar que a ideologia, que tem origem na teleologia secundária, surge com a

sociedade de classes. No entanto, sabemos que a política é uma forma ideológica⁸⁴. 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 tratadas por Lukács em sua *Ontologia*. Em Carli, a política aparece antes das sociedades de classes, enquanto a ideologia, posterior a elas. Em Lukács, a ideologia surge nas sociedades sem classes sociais. Essa inversão acontece devido a uma lacuna que compromete a argumentação do autor brasileiro: a não diferenciação entre a ideologia ampla e a estrita. Com base no que já discutimos e como aponta 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”. E sobre a estrita, reforça Herick Hann (2018, p. 82): “Ideologia em sentido estrito são aquelas das sociedades classistas”.

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, como podemos visualizar na citação:

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).

⁸⁴ Argumentamos em torno dessa questão no primeiro e, especialmente, no segundo capítulo.

A partir do excerto, 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.

A não diferenciação do complexo ideológico nos termos da *Ontologia* de Lukács⁸⁵, 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), impede Carli de perceber que no mundo primitivo, a ideologia ampla 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’*”.

⁸⁵ 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.

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 privada⁸⁶. 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.

3.3.2 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 catártica⁸⁷. Vejamos o caminho.

⁸⁶ 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.

⁸⁷ 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

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 genericidade 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 pressupor alternativas que impliquem na ampliação da genericidade 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 privado, 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”.

Dessa acepção de ética, Carli passa 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 trata da arte como ideologia pura. O próprio Carli observa que a definição de Lukács sobre a *catarse* é direcionada “especialmente à arte”, como podemos ler abaixo:

Segundo a sua definição [de Lukács B.G.P] – relativa especialmente à arte -, *catarse* é ‘um abalo de tal maneira da subjetividade do receptor que suas paixões vitalmente ativas adquirem novos conteúdos, uma

própria *Ontologia*, uma política catártica não tem lastro algum.

nova direção, e, assim purificadas, se convertem em base anímica de disposições virtuosas' (LUKÁCS *apud* CARLI, 2013, p. 22).

Entretanto, esse abalo subjetivo provocado 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”⁸⁸.

Com base no pressuposto acima, articulado à defesa da universalidade da política em seu sentido ineliminável da sociabilidade, Carli afirma: “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 dirigido à generalidade humana. Com isso, Carli

⁸⁸ 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, dá-nos 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, tornou-se uma unanimidade nas traduções. No português, firmou-se 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.

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 à afirmação de que possui sentido idêntico. Que em Gramsci a catarse é tex-

tualmente 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. Nesse sentido, a ética e a política possuem o mesmo fundamento, ou seja, tornam-se 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*, segundo Lessa (2014, p. 46-47), excetuando 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 anotações⁸⁹, a relação entre política e ética poderia lançar luz no 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

⁸⁹ 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.

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 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 à 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 genericidade a particularidade da classe dominante, por isso, o domínio político de uma classe é universal. E como tentamos mostrar ao longo do livro, 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, abriu uma possibilidade inédita para relocalarmos o problema da política na *Ontologia* como uma relação social fundada a partir das sociedades de classes. Foi isso que fizemos acima.

Na próxima seção, analisaremos as observações de Vítor Sartori sobre o caráter universal da política. Texto que, dos autores tratados neste capítulo, melhor problematizou essa questão.

3.4 Vítor Sartori e a ponderação sobre o universal da política

Um texto que nos chegou às mãos, depois de concluída a nossa pesquisa, foi o artigo de Vítor Sartori (2020). Na tese, discutimos esse trabalho apenas como nota de rodapé. Agora, resolvemos, devido às problematizações que destoam dos autores acima, abordá-lo com mais destaque.

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 linguagem⁹⁰.

O objetivo de Sartori, no entanto, é tratar das diferenças entre as funções sociais do direito e da política. Segundo ele, não raro, essas duas categorias são estudadas, em Marx e Engels, como equivalentes. Daí, observa que Lukács trouxe essa temática para a ordem do dia. Assim, crer ser importante entender, através de um filósofo marxista contemporâneo, a análise sobre o direito e a política. Justifica ainda,

Devemos apontar que há certa contemporaneidade no assunto. Isto se dá, em um primeiro momento, porque não é raro que a esquerda atual tome a luta por direitos como a luta política por excelência. Adiciona-se que, caso se queira transformar a realidade, é preciso compreender esta. E, segundo o autor de *Para uma ontologia do ser social*, isto não

⁹⁰ Vimos no capítulo anterior, como a diferença entre uma universalidade e outra joga um papel importante na elucidação da função social da política, em Lukács.

é possível sem apreender, ao mesmo tempo, a indissociabilidade das esferas do ser social – como política e Direito – e suas distinções (SARTORI, 2020, p. 101).

Na sequência, depois de uma referência à análise metodológica para a produção do artigo, Sartori indica a estrutura deste: “Começaremos o texto explicitando a diferença no grau de universalização da linguagem, da política e do Direito.” (SARTORI, 2020, p. 102). É essa parte, específica, que interessa ao nosso debate. Ou seja, não será nosso objetivo analisar o artigo em si, com todas as possíveis contribuições positivas e/ou equívocos, mas somente a parte em que Sartori discute a universalidade da política e suas implicações.

Nesse sentido, após uma série de argumentações sobre a não redução da política ao trabalho, Sartori afirma:

Nesta esteira, Lukács, seguindo Engels, traz a política como um complexo que não detém um grau de universalidade como aquele da linguagem, mas que está presente nas comunidades humanas de modo muito mais marcado que o Direito. Ou seja, *mesmo que seja possível discutir até que ponto o autor húngaro se coloca como um crítico da política como tal* (Cf. SARTORI, 2016 b), 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* (2020, p. 103, grifo nosso).

Na citação acima, dois pontos merecem destaques: 1º) o grau de universalidade da política menor do que o da linguagem e a politicidade como uma não “condição humana”; 2º) a discutível crítica de Lukács à “política como tal”. Estes dois pontos são centrais para entendermos a posição de Sartori sobre a política em Lukács. Tentemos compreendê-los.

A ponderação de Sartori sobre o grau de universalização da política, sem dúvida, avança na questão sobre o problema da política na *Ontologia*. Diferente dos autores acima, ele não liga diretamente questões que hoje chamamos de políticas com questões políticas surgidas desde sempre. Isto se expressa de modo mais enfático em sua conclusão do excerto, pois quando

rechaça a politicidade como uma condição humana, também rechaça a possibilidade do surgimento da política junto à gênese do ser social.

No mesmo caminho, no contexto da ponderação sobre a passagem de Lukács, em que geralmente atribuem a existência da política em todas as comunidades humanas, Sartori (2020, p. 104) afirma que, “questões que hoje chamamos de políticas não aparecem como tais desde sempre. Elas não têm o mesmo grau de universalidade que o trabalho, que a linguagem e que a sociabilidade”⁹¹. E, para não deixar dúvidas, reforça:

Diz Lukács que questões que chamamos de políticas aparecem em todas as comunidades humanas, por mais incipientes que sejam. E, sobre este ponto, é preciso algum cuidado a mais: o grau de universalidade da política é diferente daquele da linguagem, como já dissemos (SARTORI, 2020, p. 105)

Mas o que essas afirmações querem dizer? Apenas que a política não é universal como a linguagem e o trabalho? Sendo assim, ela é menos universal do que a linguagem e o trabalho, mas pertencente a todos os períodos históricos, inclusive à sociedade sem classes? A saída de Sartori continua nos detalhes, ao reafirmar que: “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” (SARTORI, 2020, p. 106). Com essa afirmação, Sartori apenas ratifica sua hipótese de que a política não surge junto aos complexos que nascem com o ser social (trabalho, linguagem, cooperação). Neste caso, Sartori se distancia, como vimos, da hipótese de Infranca (2017), porém, ainda não se po-

⁹¹ Sartori frisa essa posição ao menos três vezes ao longo do artigo. Em momentos distintos, diz: “Mas politicidade e sociabilidade não se confundem de modo algum” (SARTORI, 2020, p. 105). “Ao mesmo tempo, o autor da *Ontologia* passa longe de uma visão em que sociabilidade e politicidade se equivalem” (SARTORI, 2020, p. 106). “Há de se perceber que politicidade e sociabilidade não se confundem em Lukács (SARTORI, 2020, p. 107).

siciona sobre o problema do pertencimento ou não da política no mundo dos caçadores-coletores.

Esse último ponto, ao que tudo indica, é a grande charada da discussão do Sartori. Isso porque, ao diferenciar o grau de universalidade da política junto à linguagem e, ao mesmo tempo, ponderar seu pertencimento a todas as comunidades humanas, Sartori tece um entendimento em que a política não figuraria entre as categorias que surgiram com o ser social. Afirmção que, num primeiro momento, poderia indicar que nosso autor, assim como defendemos ao longo do livro, entenderia a política como exclusiva à sociedade de classes. No entanto, partindo de problematizações corretas, a hipótese de Sartori não compromete a tese de um pertencimento da política à sociedade sem classes. Vejamos o porquê, a partir do segundo ponto que destacamos: a discutível crítica de Lukács à “política como tal”.

No texto de Sartori as ponderações não são meros detalhes. E eles sinalizam, em meio a argumentos fortes, para a real posição do autor brasileiro. Um desses detalhes é a frase no contexto da ponderação da universalidade da política frente à linguagem, em que Sartori observa que este argumento é válido, “mesmo que seja possível discutir até que ponto o autor húngaro se coloca como um crítico da política como tal” (SARTORI, 2020, p. 106). O que seria uma crítica à política como tal? Tudo indica que seria uma crítica à dimensão política como um todo, da política em-si, e não somente a determinada dimensão política em um período histórico ou outro. Isto é, quando Sartori aponta para a não existência da política desde sempre, não quer dizer que defenda, a partir de Lukács, a política exclusiva à sociedade de classes.

Outro detalhe que reforça a hipótese acima, também inserida no contexto da diferença entre a universalidade da política e a da linguagem, quase passa despercebido na frase que já destacamos: “o salto ontológico do ser natural ao ser social não implica no surgimento imediato da política.” Mais uma vez, Sartori, no

nosso entendimento, reafirma corretamente que a política não surge junto aos complexos que nascem com o ser social. Mas, quando insere na frase, “surgimento imediato da política”, ele deixa, conscientemente (não é mero detalhe) a porta aberta para o entendimento de que a política não surge junto ao ser social de forma imediata, o que não implica que sua gênese tenha se dado em determinada altura da sociedade sem classes.

Ou seja, para Sartori, a crítica da política como condição humana, como uma universalidade tal qual o trabalho e a linguagem, no sentido em que surgem com o ser social e seria ineliminável dessa esfera de ser, não implica na crítica da política em si mesma. Isto é, não quer dizer que Lukács veja na política uma categoria fundada pela propriedade privada, que cumpriria a função de mediação da luta de classes e por isso, pertencente apenas à sociedade de classes.

Essas observações são sinalizações para as afirmações que tornará mais concreta a posição de Sartori sobre o surgimento da política. Numa das diferenciações, por exemplo, entre Direito e política, Sartori (2020, p. 103) avança sua hipótese ao afirmar que 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 [o Direito – B.G.P] profundamente da política desde o início” (SARTORI, 2020, p. 105). Ou seja, se o Direito tem sua gênese ligada à sociedade de classes e findaria caso as classes fossem suprimidas, a política, que, conforme nosso autor, “se diferencia profundamente” do Direito, só pode ser entendida como um complexo que surge nas sociedades sem classes e continuaria a existir numa sociedade comunista.

Outra diferença, que poderá concretizar a posição de Sartori, é assinalada na forma como o autor brasileiro entenderá a relação entre o Direito, a política e o Estado. Depois de reforçar o argumento de que a política não está [...] no mesmo nível que

a cooperação, que a linguagem e que a divisão do trabalho, que fazem parte do ser-propriadamente-assim do ser social [...]”, Sartori pondera que: “[...] ao mesmo tempo, seu grau de universalidade é muito maior que aquele do Direito.” E, um dos exemplos para essa maior universalidade da política frente ao Direito, transparece na relação dessas categorias com o Estado. Segundo Sartori (2020, p. 106), 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”. Isto é, mesmo que a política não seja tão universal como a linguagem, ela é mais universal que o Direito. Daí segue-se que o Direito é limitado pela precisão do Estado, enquanto a política, supomos, pela afirmação do nosso autor, não.

Estas afirmações, entretanto, requerem algumas perguntas: por que apontar para uma relação de dependência do Direito ao Estado, e ao final do mesmo excerto, frisar que a política, em Lukács, é mais ampla do que era na teoria de Marx? Afinal, em Marx, uma política revolucionária, isto é, uma ação organizada e perpetrada por forças sociais, assim como em Lukács, não postula o fim do Estado? Esta força social não estaria lutando fora das esferas estatais? Isto não indicaria que, tanto em Marx quanto em Lukács, a política não seria mais ampla que o Estado?

Esta distinção parece indicar que, para Sartori, se a política em Lukács for apontada como mais ampla que em Marx, nosso autor pode defender o fim do Estado, sem o fim da política, algo que em Marx não seria possível, já que a política para o filósofo alemão, nas palavras do próprio Sartori, seria indissolúvel ao Estado. Limita-se o Direito à existência do Estado e amplia-se, descolando dessas duas categorias, a gênese e função social da política. Sobre esse segundo aspecto, podemos observar no excerto abaixo:

Na política, portanto, podem-se pôr-se em ato possibilidades anteriormente não efetivas de um modo muito diferente do que

no Direito: se a oficialidade do reconhecimento jurídico implica tanto na existência do Estado quanto da circulação de mercadorias, com a revolução social, pode-se suprimir as duas. Para que digamos de outro modo: a política pode, em determinadas circunstâncias, desencadear mudanças substantivas em sua própria base social enquanto isto não se dá, e nem pode se dar, com o complexo jurídico (SARTORI, 2020, p. 109).

Ao afrouxar a ligação do Estado com a política para diferenciá-la do Direito, Sartori tem o caminho aberto para delimitar a possibilidade de ação do Direito, que é limitada à reprodução da sociedade de classes. Porém, por outro lado, cria-se a ideia de que a política, por ser mais universal que o Direito e ao possibilitar, como mediação da luta de classes, uma revolução social, deixa indícios, diferente do Estado e do Direito, de que continuaria a existir numa sociedade comunista. Segundo Sartori (2020, p. 113) “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.” Cria-se, assim, um antagonismo entre Direito e política, apenas pelo fato de que a política é a mediação para a supressão das classes sociais. Essa relação desdobra-se de uma função social da política, que é servir à luta de classes, para uma ampliação trans-histórica da política, isto é, como uma categoria que transborda as sociedades de classes.

Esse entendimento ganha maior concretude com a nota de rodapé referente ao último excerto. Na nota 15, do artigo em discussão, nosso autor observa que, “Ao contrário do que se dá em Marx, na teoria lukacsiana, isto não parece implicar na supressão da política como tal” (SARTORI, p. 113). Aqui Sartori revela sua interpretação sobre o problema da gênese e função social da política, em Lukács. Isto é, se através da política pode-se suprimir as classes sociais, para Lukács, ao contrário de Marx, nesse processo a política não seria suprimida.

Essa nota diferencia, para Sartori, a posição de Lukács em relação a de Marx sobre o fim da política numa sociedade sem

classes. Ela se conecta, nesse sentido, com a distinção entre o que Sartori entende como uma ampliação do sentido da política em Lukács, que difere de Marx, para quem a política seria mais estrita, pois indissolúvel ao Estado. Ou seja, como argumentamos, essa distinção entre a política e o Estado, em Lukács e Marx, tinha um objetivo: poder acentuar o caráter de classe do Direito e do Estado, enquanto a política, pela sua universalidade, não se limitaria à sociedade de classes e nem à luta de classes.

É necessário que Sartori desvincule o Estado da política, porque ele quer mostrar que o Direito e o Estado são frutos da sociedade de classes, enquanto a política, em seu sentido ampliado, universal, seria uma categoria para além da sociedade de classes. Nesse sentido, ao fim e ao cabo, Sartori, com argumentos distintos, chega à mesma hipótese dos três autores acima: a política, em Lukács, surge antes da sociedade de classes e não findaria com a destruição dessas.

Sem deixarmos de reconhecer que o objetivo principal do artigo de Sartori é cumprido, que é apontar para uma impossibilidade de o Direito ser uma mediação capaz de superar a atual sociedade de classes (o que concordamos), potencialidade essa atribuída à política revolucionária, não podemos, por outro lado, deixar de indicar o equívoco na leitura da política a partir da ontologia de Lukács, que é: na distinção entre o Direito e a política, sugerir somente o Direito e o Estado como pertencente à sociedade de classes, atribuindo à política, como complexo universal, uma característica supraclassista. Tese que, como tentamos demonstrar, a partir da ontologia de Lukács, parece-nos imprecisa.

Como vimos acima, argumentamos que em Lukács, o Direito, assim como a política, sem criarmos uma identidade entre as duas categorias, cumprem funções sociais atreladas às lutas de classes. Mas, diferente do Direito, como bem aponta Sartori, umas das características da universalidade da política é servir de mediação na luta de uma classe revolucionária, por ser

a política, uma mediação da luta de classes. Isso implica que, diferentemente do que indica Sartori, numa possível sociedade comunista, sem classes sociais, seria um equívoco chamarmos de política as mediações numa sociedade que não houvesse conflitos de classes.

Entendermos essa relação da política como exclusiva e necessária à sociedade dividida em classes sociais, é importante para não reproduzirmos um ideário de formas de dominação como mediações em sociedade sem classes.

Uma possível sociedade comunista pressupõe, no nosso entendimento, a partir de Lukács e Marx, o fim da propriedade privada, das classes sociais, do Direito, do Estado e da política.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do livro, procuramos seguir pistas que indicassem a função social da política na *Ontologia* de Lukács. Argumentamos que, para 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.

Partindo dos dois pontos acima, 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 uma universalidade 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. Neste sentido, a universalidade da política, diferente da universalidade da linguagem e do trabalho, indicaria uma mediação da luta de classes voltada à totalidade social. Isto implica na política como mediação da dominação de uma classe por outra e da 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 do 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. 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 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 (política e Direito), o filósofo magiar faz referência às mediações tais quais à tradição, aos costumes e à educação (sentido amplo), como suficientes para os modos de conduta das comunidades do pré-neolítico.

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, tornariam-se uma ideologia estrita⁹²:

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).

⁹² 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 nas 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).

O dirimir dos conflitos pela ideologia sempre existiu. A teleologia secundária, como partícipe desses complexos das práxis sociais, sempre foi seu fundamento. Estes elementos não desapareceram do ser social, mas se tornaram base para categorias novas com funções sociais qualitativamente distintas. A política, por exemplo, 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 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 sociais? Vejamos como um exemplo da história pode nos auxiliar.

Em pesquisa de campo, o paleoantropólogo Richard Lee, ao perguntar a um membro dos povos !Kung⁹³ 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 !Kung⁹⁴.

Essa não necessidade de um chefe exclusivo, de um poder concentrado em um membro ou um clã familiar, destacado para decidir sobre as contendas da comunidade, só foi possível pela forma de organização da vida econômica dessas comunidades: a

⁹³ 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).

⁹⁴ 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).

forma da caça e da coleta. Essa estrutura inviabilizava a propriedade privada e as classes sociais.

Os !Kung, como os forrageadores do mundo primitivo, não produzem excedentes. Eles 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 possibilita 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 à harmonia social”. A partir dessas relações, podemos dizer que 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 aproximam 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 classes⁹⁵? 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 entre 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

⁹⁵ 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).

traço decisivo que diferencia as diferentes formações entre elas⁹⁶ (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 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 às melhores saídas para a reprodução de todos os indivíduos 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?

⁹⁶ 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).

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 ao campo da superestrutura serem: a esfera jurídica e política.

Não é fortuito 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 do livro 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 – B.G.P] 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, senão 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, 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 de 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 se não considerarmos a práxis política, pois uma de suas características é destruir, como nos mostrou a Revolução Francesa e a Russa, 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 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, a emancipação humana, resultado da revolução social, iniciará 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)” (LUKÁCS, 2014, p. 209).

As ideologias estritas, política e Direito, podem, no máximo, conservar o respectivo ser político de uma classe dominante da época. Por isso Lukács, ao falar de uma forma política na transição ao comunismo, refere-se 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).

Conforme Lukács, nem Estado e nem a forma política mais avançada, na visão dele a democracia socialista, iria existir numa sociedade emancipada. Estado e democracia (forma política) seria uma questão obsoleta na formação social comunista.

Por fim, vale ressaltar 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 do livro, sem, é claro, esgotar o debate, acreditamos que, a partir da *Ontologia* de Lukács, temos fortes indícios de que a política tem sua gênese vinculada ao surgimento da sociedade de classes, e que, ao fim dessa, feneceria juntamente com ela.

REFERÊNCIAS

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 Prelorenztzou. São Paulo: editora Unesp, 2016.

ANTUNES, Jadir. *Marx e o fetiche da mercadoria: contribuição à crítica da metafísica*. Jundiá: 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.

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

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.

DEUTSCHER, 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.

FEJTÖ, F. *György Lukács et la politique*. In: *Esprit*. Paris: Editions Esprit, n. 16, pp. 1-13, 1985.

FORCADELL, C. *Parlamentarismo y bolchevización*. Barcelona: Ed. Crítica/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. *Sociologia de la vida cotidiana*. Tradução de José Francisco Yvars y Énric Pérez 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. *Leviatã*; 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 Hirsch e Lólio Lourenço de Oliveira. 4º ed. São Paulo: Paz e Terra, 2016.

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

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. Ontologia del ser social: el trabajo*. In. Anuário Lukács 2017. Vedda, Costa, Alcântara (Orgs). São Paulo: Instituto Lukács, 2017.

JANAZZO, A. *L'ontologia dell'ultimo Lukács: prospettiva e provisione politica*. In. Lukács e a “rinascita del 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, 2012.

_____. *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/formação*, 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. *Ecossocialismo e planejamento democrático*. Crítica Marxista, n. 28, São Paulo: Ed. Unesp, 2009.

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'essere 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.

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 Bettoni. 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, Mario 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 avversari del marxismo della II Internazionale*. In Giornali Critico della Filosofia Italiana, maio-agosto, 1991.

PANIAGO, C. *As Lutas Defensivas do Trabalho: contri-*

buições problemáticas à emancipação. Serviço Social e Sociedade, nº76, São Paulo: Cortez Editora, 2003.

_____. *Mészáros e a incontrollabilidade 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.

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 último 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-Jacques. *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*. Traducción de Emílio Muñiz 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. Susana 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 Económica, 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 Lukács*. 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 à 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.