

TÍTULO DO TRABALHO			
IDEOLOGIAS ORGÂNICAS E TEORIA SOCIAL NA FORMAÇÃO DE CONCEPÇÕES DE MUNDO DAS CLASSES SOCIAIS			
AUTOR	INSTITUIÇÃO (POR EXTENSO)	Sigla	Vínculo
Victor Neves de Souza	Programa de Pós Graduação da Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro	PPGESS-UFRJ	Doutorando
RESUMO (ATÉ 150 PALAVRAS)			
<p>Uma característica proveniente do caráter do conhecimento enquanto reconstituição progressiva do movimento do real no pensamento é que certos produtos do espírito podem, na medida mesma em que mostram uma parte do real, encobrir o todo, mistificando-o. Esta mistificação é tanto mais convincente quanto mais o conhecimento em questão permite uma manipulação eficaz do mundo vivido no plano da imediaticidade.</p> <p>O presente trabalho pretende resgatar certos critérios avançados pela tradição marxista no sentido de identificar aquilo que constitui o procedimento ideológico, de modo a contribuir para que não se atribua caráter de <i>necessidade</i> inescapável a constelações ideais prevaletentes em um ou outro momento do processo histórico – de modo, portanto, a <i>desnaturalizar</i> a posição dos vencedores.</p>			
PALAVRAS-CHAVE (ATÉ 3)			
Ideologia orgânica; classe social; concepção de mundo unitária e coerente			
ABSTRACT (ATÉ 150 PALAVRAS)			
<p>From the character of knowledge as a progressive reconstitution of reality in thought results that certain products of the mind can, on one side, show an important part of it, simultaneously mystifying it on the other side. This result, despite its inaccuracy, is the more convincing the more the knowledge in question allows efficient handling of the world considered on the dimension of immediate life.</p> <p>This study aims to rescue certain criteria proposed by the Marxist tradition to identify what constitutes the ideological procedure, in order to contribute to question and put in doubt the ideal ensembles prevailing at one time or another of the historical process – so, therefore, to <i>denaturalize</i> the position of winners.</p>			
KEYWORDS (ATÉ 3)			
organic ideology; social class; unitary and coherent world conception			
EIXO TEMÁTICO			
Ideologias e disputa de hegemonia na luta pela emancipação humana			

1. Introdução

A importância histórica de determinado corpo de pensamento social está relacionada ao sentido e à profundidade de sua incidência sobre a vida social – que ocorre através da mediação das classes sociais organizadas. Esta relação necessária poderia conduzir ao erro pragmático de se identificar a *veracidade* da teoria social com sua *eficácia* enquanto instrumento de intervenção social: assim, seria veraz um conhecimento que garantisse uma intervenção eficaz, e falso aquele sobre o qual se assentasse intervenção ineficaz.

Tal posição pode se combinar perfeitamente ao relativismo teórico que postula a inexistência da verdade – ou propõe sua substituição por “verdades”, pois cada um teria a sua. Essa seria apenas um discurso decorrente da interação entre diferentes discursos sobre o real a serem negociados ou confrontados gerando certa prevalência que poderia, por acordo, ser considerada verdadeira. Tais juízos partem de fundamento comum quanto à avaliação do “como conhecer”: *negligenciam a precedência do real sobre o conhecido*, assimilando a negação de que o conhecimento reflita a realidade.

Entretanto, a incidência do pensamento social¹ sobre a vida social é determinada até certo ponto pela capacidade que tal ou qual corpo de pensamento tem de reproduzir, no plano da teoria, o movimento social real experimentado empiricamente pelas classes, refletindo seletiva, ativa e dinamicamente a realidade que se quer conhecer e estabelecendo bases para a intervenção sobre ela. *Dinamicamente* porque a realidade está, ela própria, em permanente movimento, exigindo o mesmo do pensamento destinado a apreendê-la, ponto ao qual retornarei em breve. *Ativamente*, porque o reflexo em questão é fruto de uma *atividade* de formulação teórica, é *construído* por um agente em busca de conhecer, sendo esta construção *mediada* pelo acervo de conhecimentos anteriormente existentes de que dispõe e do qual parte, assim como – e sobretudo – *pelas questões postas a partir da experiência* (ou seja, postas pela própria realidade), que estimulam a investigação a tomar um ou outro rumo. E *seletivamente* porque um pensamento que busque abarcar todo e cada mínimo detalhe da vida social está, por motivos óbvios, fora de questão.

Essa última determinação aponta para um problema que deve ser examinado com mais vagar, a partir do qual estabelecerei pontes para pensar a questão da ideologia e da conformação de uma concepção de mundo unitária e coerente. Trata-se do problema da *seleção*.

2. Conhecimento social entre reflexo e construção: o papel da seleção

¹ Nesse trabalho me ateno a essa problemática no âmbito do pensamento social, onde se expressam as ideologias.

A totalidade extensiva do real é inevitavelmente mais complexa que nossa capacidade de refleti-la, o que põe a necessidade de selecionar para conhecer. Como ensina KOSIK ([1963] 1976, pp. 14-15), a “decomposição do todo (...) é elemento constitutivo do conhecimento filosófico”, “sem decomposição não há conhecimento” que se realiza como “separação de fenômeno e essência, do que é secundário e do que é essencial”.

Entretanto, isto *não* quer dizer que possamos no máximo conhecer apenas partes da realidade “recortadas” do todo (nem muito menos que não possamos conhecer este todo), isoladas por uma seleção realizada discricionariamente pelo pesquisador a partir de seus interesses ou de limites determinados de antemão pelo campo profissional ao qual o pesquisador se vincula. Pelo contrário: tal maneira de proceder *impede* o conhecimento do objeto já que “retira” os fenômenos das relações que os determinam – e tudo o que existe só existe *em relação* ao outro.

O sujeito do conhecimento, por um lado, procede inevitavelmente por aproximações progressivas ao real através das quais procura refleti-lo enquanto totalidade no plano da teoria. Por outro lado, o pensamento *não* pode se identificar à realidade, sempre mais rica e complexa do que ele. Assim, o pesquisador deve reproduzir o real-objeto enquanto *totalidade intensiva*, o que passa pela explicitação de suas leis de movimento, pelo encontro das determinações dos fenômenos. Para encontra-las, por sua vez, deve-se partir do próprio fenômeno², procedendo por meio da *abstração* de certas categorias ontologicamente postas no real como parte do caminho para conhecê-lo.

Esta diferença entre o que é secundário e o que é essencial deve corresponder à estrutura do próprio real, às determinações e às relações tais como existem nele, ao mesmo tempo em que levará em conta a intenção do pesquisador posta através das questões a que ele busca responder. Isso decorre do fato de que o conhecimento é reflexo do real e que o real é ele mesmo “um todo estruturado, dialético, no qual ou do qual um fato *qualquer* (classes de fatos, conjuntos de fatos) pode vir a ser racionalmente compreendido” (p. 44).

Estes “no qual” e “do qual” não devem passar despercebidos: a mera enumeração ou “tabulação” de fatos ou fenômenos não se constitui ainda como conhecimento da realidade, a não ser a partir do momento em que estes fenômenos são entendidos como complexos determinados *em relação* com outros complexos e com o todo. Assim, ainda que o reflexo seja composto ativamente pelo homem que o constrói – o pesquisador não é mero “espelho” no sentido de que não é um ente passivo, um instrumento de uma razão (auto)consciente³ –, é exatamente *neste* ponto que cessa a

² “A lei, pois, não está além do fenômeno, mas *presente* nele imediatamente: o reino das leis é o reflexo *tranquilo* do mundo existente ou fenomênico”. (HEGEL *apud* LENIN, [1914/1936] 2011).

³ Uma abordagem sintética e precisa deste problema pode ser encontrada em LUKÁCS, [1976] 2013 – parte II –, cap. III, item II. Ali, o autor afirma o seguinte: “No mesmo bosque, o caçador, o lenhador, o coletor de cogumelos etc. perceberão de modo puramente espontâneo (claro que formado pela práxis) coisas totalmente distintas em termos - qualitativos, embora o ser-em-si do bosque não sofra nenhuma mudança. O que muda é apenas o aspecto a partir do qual tem lugar a seleção de conteúdo e forma na figuração. (...) mas, muito antes, já na percepção surge uma imagem do

coincidência com formulações subjetivistas do problema do conhecimento enquanto construção, e isto por *três razões* intimamente interligadas.

A primeira razão é que a hierarquização das determinações do real não pode ser arbitrariamente relativizada ou negada, nem determinada de modo meramente discricionário pelo investigador a partir de seus interesses ou valores, nem muito menos realizada *a priori*. Ela deve corresponder à estrutura do real e às relações realmente existentes entre as determinações, as categorias, os complexos nesta estrutura ou complexo de complexos. Nos casos em que este princípio não é observado, o resultado do processo de construção do conhecimento tende a *falsear* ou *mistificar*, já que a legalidade imanente ao próprio movimento da realidade é desrespeitada e o conhecimento falha em reconstituí-lo adequadamente no plano do pensamento. Este problema será retomado ao examinarmos a questão da ideologia.

Por ora deve-se lembrar apenas, com LUKÁCS ([1976] 2012/13, Parte II, capítulo II, item 03), que no “complexo de complexos” que é a vida social certos complexos são ontologicamente prioritários em relação a outros independentemente da vontade do pesquisador. O autor da *Ontologia do ser social* explica (pp. 252 e ss.) que a mera constatação das interações vigentes no real não permite ainda “a determinação decisiva do seu funcionamento real, da dinâmica de sua reprodução”. Isto porque a *interação*, “apesar de toda a mobilidade parcial”, é estática se desvinculada do *direcionamento*.

A interação não simplesmente acontece, mas conduz ao novo que é ele mesmo determinado. O movimento sem a consideração do *desenvolvimento* aparece como um movimento estacionário, um movimento que é a negação do próprio movimento. Considerar o movimento enquanto desenvolvimento exige, por sua vez, que se indique “onde, na referida interação, pode ser encontrado o momento predominante”. É esse o caso, no tocante ao ser social, do complexo da *economia*, “momento predominante” de seu desenvolvimento.

Para que se compreenda adequadamente esta última afirmação – evitando incorrer em polêmicas mal localizadas, como por exemplo sobre “que fator, afinal, é o determinante, o econômico ou o cultural?”, ou mesmo a posição aparentemente mais sofisticada de que “não há um fator predominante visto que eles se determinam reciprocamente” – deve-se ter em mente que a acepção do complexo da economia na teoria social marxiana é distinta da concepção fatorialista predominante nas ciências sociais. Nesta última, aspectos do complexo social são isolados, abstraídos de suas relações entre si e com o complexo de complexos e têm sua legalidade própria

bosque como totalidade complexa, contudo *sub specie* do respectivo pôr teleológico intencionado (...). Portanto, de modo algum se dá a anulação do caráter de imagem, mas apenas o deslocamento das ênfases de importância dentro de seu âmbito: aqueles momentos que são relevantes para o pôr teleológico são percebidos com exatidão, refinamento, matização etc., cada vez maiores, ao passo que os momentos que se encontram fora desse campo de ação se comprimem num horizonte que vai se tornando indistinto. (...) [C]ada um desses refinamentos da imagem representa simultaneamente um passo que aproxima cada vez mais do original”.

hipostasiada ou absolutizada, se transformando em esferas independentes que são estudadas como se existissem realmente de modo exterior às outras esferas de objetivação do ser social – “livres de suas interferências”, tidas como externas. Num momento posterior, são postas em relação de modo a se tentar uma síntese que só pode permanecer exterior – como consequência das próprias premissas metodológicas do estudo (cf. KOSIK, *op. cit.*, pp. 111 e ss.).

É por isso, pela exterioridade dessa síntese, que qualquer tentativa de se afirmarem “predominâncias” ou “determinações em última instância” acaba se demonstrando artificial, já que incoerente com os pressupostos daquela construção. É partindo dessa concepção que um pensador rigoroso, unitário e coerente como WEBER chega à conclusão de que “não se pode pensar em substituir uma interpretação materialística unilateral por uma igualmente bitolada interpretação causal da cultura e da história”⁴ ([1904-05 / 1920] 1999, p. 132). Esta constatação – correta – põe um problema que, a bem da verdade, já havia àquela altura encontrado sua solução no pensamento de Marx.

Em Weber, a importante descoberta da existência de diferentes complexos (esferas) de objetivação do ser social é até certo ponto contrastada pela insistência na obliteração das relações entre os complexos como momento constitutivo das relações internas a cada complexo. As legalidades próprias, nele, perdem assim parte não-negligenciável de seu caráter *relacional*, substituído por um caráter *relativo*.

É bom lembrar que o Lukács maduro recolhe as ideias weberianas das “esferas” e da “legalidade própria”, desenvolvendo a partir daí um conjunto riquíssimo de reflexões sobre o ser social – considerado por muitos inigualado no século XX por qualquer outro pensador. Trabalha, entretanto, em um sentido diferente do de Weber devido à sua vinculação à teoria social inaugurada por Marx e ao caráter ontológico de seu pensamento da maturidade, a partir dos quais é capaz de reassentar certas categorias weberianas sobre bases materialistas histórico-dialéticas⁵.

No tocante ao aspecto ora em exame, o que diferencia fundamentalmente a teoria social

⁴ Quanto às “esferas autônomas” e sua “legalidade própria”, cf. WEBER, [1915] 1997. Quanto à impossibilidade da afirmação da predominância do desenvolvimento de uma destas esferas sobre o das outras, cf. WEBER, [1904-05 / 1920] 1999, especialmente os últimos parágrafos (pp. 131-132). Nestes, evidentemente polemizando contra o marxismo, o fundador da sociologia compreensiva declara: “Seria (...) necessário investigar mais adiante a maneira pela qual a ascense protestante foi, por sua vez, influenciada em seu desenvolvimento e caráter pela totalidade das condições sociais, especialmente pelas econômicas. Isto porque (...) não se pode pensar em substituir uma interpretação materialística unilateral por uma igualmente bitolada interpretação causal da cultura e da história. Ambas são igualmente viáveis, mas qualquer uma delas, se não servir de introdução, mas sim de conclusão, de muito pouco serve no interesse da verdade histórica”.

⁵ Não é este o caso em *História e Consciência de Classe*, que o “jovem Lukács” publicou em 1923 quando vinha de aderir ao marxismo (final de 1918) sob o impacto da Revolução Russa. Ali a relação entre, em um polo, o materialismo histórico-dialético, e no outro, o idealismo alemão em geral e a sociologia compreensiva em particular, ainda não havia encontrado sua solução definitiva, configurando tensão que está na base da produção do marxismo profundamente original e sofisticado que se apresenta nesse livro. Por outro lado, é esta mesma tensão que determina certos momentos de ecletismo teórico que comprometem o desenvolvimento de algumas das descobertas presentes nesta obra.

inaugurada por Marx do fatorialismo analítico que venho de comentar é que, para o pai da filosofia da práxis, é no *complexo da economia* (que não se confunde com o – nem se reduz ao – objeto da assim chamada ciência econômica) que se desenrola a mediação entre o ser social e os seres orgânico e inorgânico – ou entre a “segunda natureza” e a “primeira”, ou ainda entre sociedade e natureza. É por isso, na medida em que é nesse âmbito que ocorre a “reprodução primordial da vida humana”, que ele é o momento predominante na constituição da totalidade social.

Afirma-lo como momento predominante não significa, entretanto, sustentar sua “maior importância” ou considera-lo hierarquicamente superior aos outros complexos: significa apenas reconhecer sua anterioridade, ou seja: que, por um lado, sem a reprodução da vida humana que depende do “metabolismo entre o homem e a natureza” (Marx) não há sociabilidade e, portanto, não há complexo parcial algum; por outro lado, que o desenvolvimento dos demais complexos parciais depende da estrutura e da dinâmica do desenvolvimento da capacidade daquele intercâmbio entre homem e natureza, ou seja, do complexo da economia. É por isso que KOSIK (*op. cit.*, p. 210) pode afirmar que “a economia ocupa lugar *central* na realidade humano-social porque ela constitui a esfera da metamorfose histórica de que se cria o homem como ser racional e criatura social, (...) situada no ponto em que a animalidade se humaniza, e em que se realiza a unidade entre necessidade e liberdade”.

A segunda razão é que, retomando assunto discutido no item anterior, para ser capaz de reproduzir corretamente as tendências presentes no real o pesquisador deve permanentemente submetê-las à relação com a totalidade – em suas dimensão horizontal e vertical, sincrônica e diacrônica –, saturando-as progressivamente de determinações, de mediações, concretizando-as. É por isto que afirmei anteriormente que o processo de construção do reflexo é inevitavelmente dinâmico: porque ele procede necessariamente por *totalizações sucessivas*. Isso ocorre para que o pesquisador seja capaz de captar a estruturação peculiar ao todo, as determinações recíprocas das relações intra e inter complexos, reciprocidade esta que desaparece no caso de se fragmentar a realidade para analisá-la produzindo-se diversos pedaços de conhecimento sobre um real (arbitrariamente) despedaçado – ou seja, sobre diversas dimensões parciais da realidade, tratadas indiferenciadamente sem que isso corresponda à realidade. É a adequada reprodução da estrutura realmente existente que deve constituir a base a partir da qual o pesquisador estabelece uma hierarquização das categorias que permaneça fiel ao desenvolvimento do real.

A terceira razão é que o objeto de estudo do pesquisador social deve ser a realidade ela mesma, ainda quando se trate de estudar o pensamento social. Este se apresenta determinado pela realidade social, como totalidade componente de totalidades mais complexas em relação com as quais explicita-se seu sentido. Não se devem, portanto, estudar as ideias desvinculadas das relações sociais que elas expressam.

Quanto a isso, GOLDMANN nos lembra que é “na estrutura econômica, social e psíquica” do grupo a que se vincula o intelectual que procura conhecer a realidade que é preciso encontrar os principais motores da seleção operada por ele, “de sorte que ainda cabe às análises materialistas explicar as influências” (1967, pp. 77-80 – grifos do autor). Esta afirmação é, tomada em sua generalidade, correta, ainda que a relação entre pesquisador e grupo social seja, ela também, entremeada por mediações que devem ser estudadas. Por ora, continuemos assim: se é verdadeira aquela relação entre, de um lado, “estrutura econômica, social e psíquica”, e, de outro lado, a seleção realizada pelo pesquisador sobre o conjunto de “influências possíveis” de que dispõe, então isto quer dizer que as influências tais como aparecem realmente no pensamento que as sofre são determinadas também pelas exigências postas pelo real no qual o pensador vive, a partir do qual formula questões que exigem respostas do homem de seu tempo, e não apenas pela discricionariedade do pesquisador.

Isso conduz, por outro lado, à consideração do problema da “autonomia relativa das ideologias em relação às infraestruturas” (pp. 80-81): o autor ressalta, com razão, que “seria absurdo pretender relacionar *todas as minúcias* de um sistema jurídico [assim como de qualquer outra construção ideal] com as infraestruturas ou com outros domínios ideológicos”. Sonhar em fazer isso seria aderir ao mecanicismo econômico, abrindo mão da lição básica de método em história que explica que os homens não fazem sua história a partir somente do presente e das circunstâncias e escolhas presentes (ou das “estruturas” que existem nele, como se elas não carregassem consigo o peso de seu passado que cristalizou ao longo de lapsos temporais por vezes larguíssimos os resultados de atividades de homens e mulheres), mas a partir de circunstâncias que “lhes foram transmitidas assim como se encontram” (MARX, [1852] 2011, p. 25) e cuja existência está, ao menos à partida, *fora* do leque de decisões do agente – que pode até decidir *acabar* com elas ou *transformá-las*, mas não pode decidir que elas nunca tivessem existido e não carregassem consigo sua própria história.

É nesse mesmo sentido que deve ser entendida a afirmação de GRAMSCI ([1932-33], 2002, vol. 1, p. 94) de que em concepções do mundo “ocasionais e desagregadas” (por oposição àquelas construídas ativamente de modo “crítico e coerente”) costumam coexistir elementos diversos, sedimentos de diferentes épocas históricas. Assim, constroem-se as ideias sobre o mundo com o “material disponível”, sendo que o próprio fato de elas estarem organizadas a partir de diferentes idiomas ou línguas já sugere a impossibilidade de deslindamento de todos os laços que unem uma manifestação no plano ideal a todas as outras às quais se vincula.

Entretanto, o problema aqui está mais no modo de pôr a questão do que na própria questão, e a chave para resolvê-lo está em restituir à legalidade vigente na própria realidade objetiva sua prioridade e *não* buscar deslindar todos os laços entre real e ideal, *mas sim as determinações*

essenciais à explicitação das leis do movimento de tal ou qual fenômeno a partir do nível de conhecimento que dele se tem ao iniciar a pesquisa. Em um nível superior, por exemplo na próxima pesquisa sobre o mesmo assunto, provavelmente outras determinações surgirão a partir do aprofundamento do estudo, confirmando, precisando ou infirmando as primeiras etc. Esta característica – seu caráter aproximativo e progressivo – é fundante do processo de conhecimento. É por isso que Goldmann faz a ressalva de que, apesar da autonomia relativa, uma determinação mais direta das ideias pela vida material “existe sem dúvida *para o conteúdo das normas fundamentais* – por exemplo, para a noção de propriedade privada na sociedade capitalista (...)” (GOLDMANN, 1967, p. 81).

Sendo assim, é decisivo para a construção do reflexo adequado da realidade saber encontrar as determinações fundamentais. Não compreender isso, tratando o movimento da totalidade social como incognoscível ou como fruto de pluricausalidade não-hierarquizável⁶ (quer dizer, com a ponderação das diversas possibilidades de causalidade a depender até certo ponto do interesse e da discricionariedade do pesquisador e não das determinações vigentes no próprio real) pode gerar um problema cuja enunciação abre caminho para a próxima seção do presente trabalho.

Toda obra no campo da teoria social, para que se imponha como referência obrigatória e geral para uma classe, se inscrevendo assim no espaço de debates de seu tempo histórico, deve conter ao menos um núcleo de conhecimento verdadeiro sobre o real que permita à classe identificar a teoria àquilo que experimenta empiricamente, se impondo como parte de uma interpretação unitária e coerente da realidade (de uma *concepção de mundo unitária e coerente*) pela classe que enxerga aí correspondências a partir das quais intervir. Mas esse núcleo, se for estruturado a partir da confusão entre certas determinações periféricas do real e outras centrais, pode vir a servir para naturalizar e justificar certos traços do real. É que *um núcleo de conhecimento verdadeiro pode servir para inverter o reflexo, mistificando a realidade que deveria refletir*. Isto acontece justamente quando ele subverte a hierarquização das categorias adequada à reprodução no pensamento da totalidade social realmente existente, apresentando, por exemplo, interesses particulares como universais (os interesses da burguesia como interesses “de todo o povo” etc.).

Tal afirmação nos conduz ao problema da *ideologia*.

3. Ideologia e naturalização das relações sociais vigentes

Um núcleo correto de conhecimentos pode perfeitamente inverter o reflexo, por exemplo, ao

⁶ Esta, como vimos, é a posição advogada por Weber. Entretanto, talvez seja útil lembrar que, apesar de sustentar esta posição, o autor costuma trabalhar com fatores culturais (mesmo que de diversas ordens, mas marque-se: *culturais* ou “espirituais” no sentido que este adjetivo costuma ter no pensamento social alemão) como determinações causais fundamentais mesmo para discutir fenômenos econômicos – e não à toa o livro mencionado tem como objeto de estudo o *espírito* do capitalismo, e não o *capitalismo*. Não se estudando o capitalismo enquanto totalidade elide-se o problema de encontrar o fundamento econômico desta totalidade.

apresentar o particular como universal desrespeitando a estrutura e o desenvolvimento do complexo de complexos, ainda que reproduza corretamente algumas de suas determinações parciais e certas relações entre elas. Assim, uma característica proveniente do caráter do conhecimento enquanto construção (ou reflexo reconstituído no e através do pensamento) é que certos produtos do espírito podem, na medida mesma em que mostram uma parte do real, encobrir o todo. Isso se relaciona estreitamente com o fato de que, se a correção está ligada à eficácia interventiva – um conhecimento tido como correto é o que permite responder adequadamente a um problema específico que exige solução imediata –, o mesmo não vale para a verdade, que está no todo histórica e concretamente em constituição e cujo conhecimento não é exigência imediata para que se manipule eficazmente o real.

É mesmo perfeitamente possível trabalhar com um conjunto de conhecimentos “operativos” sobre o real, que, entretanto, permanecem no plano da *manipulação* deste, e, portanto, de seu conhecimento superficial ou “profundamente vazio”⁷ (LUKÁCS, [1976] 2012 – vol. I – cap. I, item I e COUTINHO, [1972] 2010, caps. I e II). É que manipular o real, intervindo sobre ele e orientando-o no nível da imediaticidade de acordo – até certo ponto – com nossos desígnios não é idêntico a conhece-lo profundamente, nem a ser capaz de apreender suas principais tendências de desenvolvimento. Para isso não é necessário cumprir as exigências relacionadas à construção de um reflexo veraz do real tomado enquanto totalidade, mas apenas permanecer no nível a que Kosik se referiu como o da pseudo-concreticidade (KOSIK, [1963] 1976, especialmente capítulo I).

Tais considerações devem ser tomadas em conta no exame do pensamento social, entre outros motivos para que não se identifique erroneamente o pensamento que prevaleceu em certo momento com o pensamento “verdadeiro” – em última, para que não se atribua caráter de *necessidade* inescapável às constelações ideais que prevaleceram em cada período, deixando de examinar as outras possibilidades que se apresentaram e as disputas que ocorreram. A preocupação aqui não é apenas (mas é *também*) evitar a identificação acrítica com os vencedores de outrora, que é porta de entrada para a apologia dos vencedores de hoje (BENJAMIN, [1940] 1987, especialmente a Tese VII) – e quanto a isso, vale lembrar que no campo do pensamento social, inclusive daquele de esquerda, também há disputas, vencedores e vencidos etc. Trata-se igualmente de reconhecer que em diferentes posições sobre uma época, em diferentes conjuntos de

⁷ LUKÁCS, no capítulo de sua *Ontologia* dedicado ao problema do neopositivismo, estabelece os marcos gerais para a discussão do problema da *manipulação* do seguinte modo (pp. 45 e ss.): “[Do desenvolvimento significativo do capitalismo nos últimos três quartos de século – isto foi escrito na virada dos anos 60 aos 70 –] resulta a necessidade econômica da manipulação cada vez mais sofisticada do mercado (...). Paralelamente a isso (...) emergem novos métodos de manipulação da vida política e social que intervêm profundamente até na vida individual e – numa fértil interação com a já mencionada manipulação econômica – apoderam-se de setores cada vez mais amplos da vida. (...) A moderna sociologia ocidental desenvolve-se de modo cada vez mais resolutivo na linha de uma teoria geral da manipulação socialmente consciente das massas”, o que se relaciona com a “generalidade da manipulação como télos [alvo] da metodologia científica”.

conhecimento sobre ela (em última instância, no bojo de diferentes interpretações unitárias e coerentes sobre aquele momento), assim como na profusão de fontes documentais que aquela época tenha deixado como produto e que possam ser consultadas, podem estar explicitadas determinações que nos ajudem (em certos casos melhor ainda do que as que fizeram parte da interpretação prevalente naquela mesma altura) a explicar e compreender o objeto de estudo, inserindo seu movimento na “dimensão vertical da totalidade”, como momento ou parte do desenvolvimento do ser social em processo de (auto)constituição.

Quanto ao problema da *ideologia*, vale lembrar que está entre os mais controversos no âmbito da teoria social marxista. As considerações que exporei adiante remetem mais diretamente às reflexões de Marx e Engels sobre o assunto e, ainda que se desenvolvam especialmente em torno das determinações explicitadas em MARX e ENGELS ([1845-46] 2012), as considero válidas *para o pensamento de Marx em seu conjunto*. Isto já é, evidentemente, uma interpretação de seu pensamento⁸.

É importante deixar claro, antes de mais, que não se trata aqui de reivindicar nenhum tipo de “verdadeira interpretação” contra um suposto “marxismo vulgar”, nem de citar a Marx e Engels como autoridades cujas posições seriam inquestionavelmente válidas. O debate continua aberto, e destacados intelectuais marxistas tiveram e têm posições divergentes sobre o problema, apresentando em muitos casos fundamentação sólida e instigante. Até por isso, evitarei na medida do possível a polêmica em torno do problema no que toca ao pensamento marxista posterior a Marx – como por exemplo sobre os “sentidos da ideologia” na II Internacional, na III, em Lênin, em Gramsci, em Lukács⁹.

Isso posto, passemos ao exame da *questão da ideologia*. O primeiro passo é limpar o terreno em relação a certo uso do termo, comumente apresentado como se designasse um conjunto ou sistema de ideias. Se assim fosse, não seria necessária a existência da categoria analítica “ideologia”, bastando fazer referência a “ideias”, “sistema ideal”, “expressões do pensamento”, “produtos do espírito” ou outro termo mais genérico. Não é o caso, e a simples existência de um termo específico – que tem, também ele, uma história, tendo surgido em um momento preciso, sofrido apropriações e sido objeto de certos usos – aponta para a existência de um problema real ao qual ele se refere e do qual pretende dar conta. Dito de modo mais rigoroso: *a expressão reflexiva-subjetiva desta categoria é resultado da e aponta para a existência ontológica-objetiva de certa determinação do ser social*.

⁸ Esta interpretação é fruto da discussão do problema com professores e colegas ao longo dos últimos anos, principalmente em dois espaços: o Grupo de Estudos sobre a Ideologia – vinculado ao Núcleo de Estudos e Pesquisas Marxistas da UFRJ; e o Núcleo de Educação Popular 13 de Maio.

⁹ Uma excelente introdução, didática e cheia de informações úteis, que cumpre adequadamente o papel de oferecer uma primeira aproximação a algumas das mais importantes posições quanto à “questão da ideologia” está em KONDER, 2002.

Constatar isso remete ao fato de que não foram Marx ou Engels que cunharam o conceito de ideologia. Eles se depararam com ele, de certo modo, pronto e já em circulação no debate de sua época (LÖWY, [1985] 1995, pp. 11-12). O termo “ideologia” fora literalmente inventado por Destutt de TRACY (1796, p. 324), em um conjunto de conferências proferidas no *Institut de France* no último lustro do século XVIII, a partir da convicção de que era necessário instituir uma ciência dedicada à “análise das sensações e das ideias” (TRACY, 1796, p. 322). Esta ciência deveria ser “positiva, útil e suscetível de uma exatidão rigorosa” (p. 318), assentando bases teóricas sólidas para as “ciências da moral e da política” (pp. 285-6) e, mesmo, para o conhecimento em geral. Para este pensador, “já que nada existe para nós a não ser através das ideias que temos sobre aquilo, (...) o exame da maneira através da qual nós as percebemos e combinamos (...) pode nos ensinar em que consiste nosso conhecimento, sobre o que ele se estende, quais são seus limites” (p. 286), e, portanto, abrir caminho ao conhecimento mais seguro do mundo. Estas convicções levam o autor a concluir que a ciência que ele então fundava, que propõe chamar literalmente *ideologia* – razão ou estudo das ideias –, seria a “ciência primeira”, superior às outras (p. 286), da qual todas elas derivariam e a partir da qual todas se aperfeiçoariam. Assim, o pressuposto fundamental da *ideologia como ciência* em Tracy é que o caminho ou o meio para conhecer seguramente o mundo é conhecer *as ideias* que temos sobre ele, sua expressão, “combinação e formação” (1801, p. 20).

Marx havia estudado e feito excertos de TRACY (1801), onde este autor sustenta as ideias que venho de anotar (cf. nota 14, p. 548, em MARX e ENGELS, [1845-46] 2012), e é desta formulação que ele parte para realizar uma *apropriação crítica* do conceito de ideologia¹⁰ (como, aliás, era seu hábito: se apropriar criticamente de conceitos apresentados por outros pensadores, corrigindo-os e integrando-os a partir de seu próprio método de apreensão do real). Assim, também em MARX e ENGELS ([1845-46] 2012) uma primeira determinação da *ideologia* é que ela se assenta sobre uma modalidade de conhecimento cujo objeto não é o real em si mesmo (como totalidade historicamente constituída, em permanente desenvolvimento, cujo momento predominante é a economia no sentido já discutido neste trabalho), mas as ideias que os homens têm sobre ele, autonomizadas em relação a sua base material.

Note-se que esse é *o mesmo pressuposto* de que Tracy partiu para construir sua “ciência das ideias”, sendo que para ele o conhecimento gerado a partir de tal procedimento (estudar a formação,

¹⁰ Essa posição não é consensual. LÖWY, por exemplo, sustenta ([1985] 1995, pp. 11-12) que Marx teria se apropriado do conceito através do uso comum que dele se fazia em sua época, a partir da polêmica contra os ideólogos levada a cabo por Napoleão Bonaparte. Para este último os ideólogos seriam “metafísicos, que fazem abstração da realidade, que vivem em um mundo especulativo” (p. 11) e que “ignoram a realidade” (p. 12). Me parece que há aí uma imprecisão: é que para Marx, partindo de Tracy, os ideólogos não necessariamente “ignoram a realidade” ou são meros “especuladores”. Isso *pode* acontecer (para Marx, não para Tracy), mas o problema central, que Marx avalia de modo negativo, é que eles buscam conhecer o real por meio do tratamento das ideias existentes sobre ele, autonomizadas em relação ao próprio “real em si” que constitui sua base. Eles “julgam um homem pelo que ele diz de si mesmo”, e não pelo que ele é e faz.

expressão e combinação das ideias autonomizadas em relação ao real) seria o mais verdadeiro possível e constituiria a base segura para as demais ciências. Em MARX, por outro lado, esta característica das ideologias (entendidas enquanto forma de tomada de consciência do real, como veremos) é avaliada negativamente: “Do mesmo modo que não se julga um indivíduo pela ideia que de si mesmo faz, tampouco se pode julgar uma tal época de transformações pela consciência que ela tem de si mesma” ([1859] 2008, p. 48 – entre muitas outras passagens ao longo de diferentes obras).

Essa afirmação, entretanto, não deve conduzir à armadilha de se considerar a ideologia como um conjunto de conhecimentos falsos – e também por isso é um erro considerá-la exclusivamente do ponto de vista gnosiológico, contrapondo-a por exemplo à ciência como conjunto verdadeiro de conhecimentos¹¹. A ideologia é uma forma ontologicamente vigente da consciência, e, enquanto tal, conhecimentos – não necessariamente falsos – fazem parte de sua constituição. Vimos anteriormente que o conhecimento sobre o real é construído a partir do reflexo de suas determinações, de seus complexos, das relações entre eles, das leis de seu desenvolvimento, no plano do pensamento. As ideologias, portanto, mobilizam reflexos de determinações realmente presentes no real – quer queiram, quer não queiram seus formuladores. A sua “falsidade” reside antes de mais nada no fato de que elas, mostrando o real tal como ele aparece no plano da imediaticidade ou da pseudo-concreticidade, *mistificam* ou *mostram ocultando*. É por isso que elas não podem ser identificadas pura e simplesmente a qualquer forma de “falsa consciência”, à mistificação pura e simples ou à mentira¹².

Isso é verificável com especial facilidade no caso daquelas ideologias que GRAMSCI designou como “orgânicas”. O comunista sardo distingue duas modalidades de manifestação da ideologia: uma *ideologia orgânica* seria “necessária a uma determinada estrutura”, organizando massas humanas, formando “o terreno no qual os homens se movimentam, adquirem consciência de sua posição, lutam” etc. distinguindo-a das “ideologias arbitrárias” que “não criam mais que

¹¹ VAISMAN (2010) chama a atenção, a princípio corretamente, para o problema de se tratar a categoria de ideologia em termos de teoria do conhecimento, relacionando esta tendência ao predomínio do tratamento gnosiológico dos problemas na filosofia moderna. Com base nesta problematização interessante, ela contrapõe ao critério gnosiológico, aparentemente de modo exclusivo, o critério ontológico, negando a validade de um em nome do outro. Esta exclusividade não me parece correta: o problema comporta tanto determinações de ordem gnosiológica quanto ontológica – o problema incide sobre o *ser* social, mas também e por isso mesmo sobre o modo como *conhecemos* e *tomamos consciência* deste ser. O próprio Lukács, de cujas ideias sobre o assunto Vaisman parte, criticava o tratamento exclusivamente gnosiológico do problema sem, entretanto, negar que ele tivesse aspectos gnosiológicos, como se pode ver nestas passagens: “O aspecto puramente problemático [da formulação do jovem Engels sobre o conteúdo de certas ideologias, tratadas como ‘asneiras em estado primitivo’], é meramente o fato de, nesse ponto, abordar o problema da ideologia de modo *unilateralmente* científico-gnosiológico e não de modo ontológico-prático. *O que ele expõe de fato é um momento importante da verdade inteira.* (...) Enquanto conhecimento do que é ideologia [esta caracterização engelsiana] só induz a erro em consequência de seu caráter *predominantemente* gnosiológico”. (LUKÁCS, 2013 – parte II – cap. III, item III, imediatamente após a chamada para a nota 80 – grifos meus).

¹² Leandro KONDER (2002, Introdução e capítulo I) relaciona “a questão da ideologia” ao problema da *distorção* do conhecimento sobre algo, de algum tipo de *infidelidade* ao objeto por parte do sujeito que busca conhecer. Tal posição pode ser correta ou não: para que seja correta, ela deve tomar em consideração que *essa distorção está presente no próprio real*, sendo reproduzida pela ideologia no plano do pensamento.

‘movimentos’ individuais, polêmicas etc.” ([1930-31] 2002, vol. 1, pp. 237-38). Ao menos em relação às “ideologias orgânicas”, é simplesmente impossível que se reduzam à “falsa consciência”: se a ideologia deve ser um conjunto de ideias que organiza massas, se converte em força material e legitima a supremacia de uma classe (ou a luta por ela), então amplos setores sociais devem poder encontrar nela a correspondência com o real a partir da qual se posicionam e atuam. Ela deve, portanto, ser necessariamente *expressão de características verdadeiramente presentes no real*, sem contudo reproduzi-lo verdadeiramente (já que a verdade está no todo e a ideologia reproduz, como se fosse o todo, apenas sua parte imediatamente aparente).

Tal característica está relacionada ao fato de que as ideologias são formas particulares da consciência social em uma sociedade dividida em classes (IASI, 2015), em que os processos de *objetivação* [Vergegenständlichung ou Objektivation] (e sua contraparte subjetiva, a *alienação* [Entäußerung]) do ser social se convertem em *estranhamento* [Entfremdung]¹³. Essa metamorfose tem sua base material fundamental na divisão social entre produtores diretos e apropriadores do excedente econômico, ou seja, na *exploração*, através da qual o produto do trabalho do homem (em cujo processo ele, enquanto ser genérico, se humaniza e desenvolve suas faculdades) passa a ser estranho a ele, apropriado por outro, e sua própria atividade passa a ser determinada por este outro

¹³ Os termos em questão estão reproduzidos em alemão devido ao fato de que orbita em torno deles, no âmbito do pensamento marxista, profunda e enraizada polêmica. Em sua base há dois problemas: primeiro, a diferença entre certos conceitos-chave, como os de *alienação*, *objetividade* e *objetivação*, num primeiro momento entre Hegel e Marx (a partir da crítica marxiana ao pensamento hegeliano), e num segundo entre Marx e Lukács (a partir da interpretação lukácsiana do pensamento marxiano, assim como de certas propostas de desenvolvimento do marxismo feitas pelo húngaro); segundo, especificamente nas culturas de língua não-alemã, os obstáculos na tradução do alemão, que se manifestam por exemplo no caso da versão de palavras que neste idioma são diferentes pela mesma palavra em outros idiomas (como nas línguas neolatinas). Decidi trabalhar neste texto com as categorias tais como discriminadas na tradução ao português da *Ontologia do ser social* de Lukács, ciente de que esta posição está longe de ser unânime e aberto ao debate com intérpretes que defendam outras posições sobre o assunto. Selecionei as seguintes passagens da *Ontologia* em que Lukács (mediado por seu tradutor...) explicita o tratamento destas categorias com que ora trabalho: “(...) tomei a liberdade de diferenciar terminologicamente um pouco mais o ato de trabalho (...) [,] o decompus analiticamente em objetivação e alienação, enquanto Marx o descreveu de modo unitário, ainda que terminologicamente variado. No ato real, todavia, os dois momentos [da objetivação e da alienação] são inseparáveis” (LUKÁCS, [1976] 2013 – parte II –, cap. IV, parágrafo seguinte à nota 8). “Com efeito, mostramos que a objetivação e a alienação são aspectos dos mesmos atos práticos, que a justificação de diferenciá-los está embasada justamente no fato de que, na objetivação, o homem produz algo prático (...) que, em alguma proporção, constitui um elemento de construção daquilo que o gênero é propriamente, ao passo que o aspecto da alienação no mesmo ato indica que este foi posto em movimento por um homem singular e que expressa e influencia positiva ou negativamente o seu desdobramento individual. Portanto, o que quer que os homens pensem sobre si mesmos, essa simultaneidade permanece irrevogável” (cap. III, item III – imediatamente posterior à nota 122). “(...) os valores só surgem mediante a objetivação-alienação; a objetividade simples [diferente da objetividade trabalhada, do tornar-se objeto (modalidade de objetivação)], que é sempre produto do trabalho e, através dele, do “salto para fora do ser natural e para dentro do ser social” de um objeto apropriado e trabalhado pelo homem] por princípio é indiferente a valores; somente ao ser trazida de algum modo para dentro do sistema das objetivações-alienações ela pode receber um valor, (...) somente porque toda objetivação-alienação constitui em si um componente do ser social ela necessariamente desencadeia, com o seu tornar-se existente, valores e, em decorrência destes, valorizações” (item III, entre as notas “a” e 51). E ainda: “a relação sujeito-objeto, que em si é unitária e que está na base da unidade daquele ato, ocasiona na objetivação uma mudança do mundo objetivo na direção de sua socialização, ao passo que a alienação promove o veículo do desenvolvimento do sujeito na mesma direção” (item III, entre as notas “a” e 51). Nestes termos, “a alienação constitui a forma geral inevitável de toda atividade humana” (imediatamente antes da nota 51). Quanto ao estranhamento, Lukács dedicou a ele todo um capítulo ao longo de centenas de páginas da *Ontologia*. Busquei apresentar sumariamente algumas linhas gerais deste fenômeno no corpo do texto, logo a seguir à chamada para esta nota.

através da mediação do objeto. Em tal situação os produtos da práxis humana aparecem ao trabalhador como algo que, escapando a seu controle, passam a controlá-lo – como algo que lhe é superior e se impõe sobre ele. Sua atividade passa a ser determinada pela mediação do objeto, e não o objeto pela mediação de sua atividade. O produto de sua atividade passa a ser estranho a ele, e aspectos cruciais da própria atividade fogem cada vez mais a seu controle, tornando-se estranhos ao agente.

Nas sociedades divididas em classes, portanto, “as objetivações, ao invés de se revelarem aos homens como a expressão de suas forças sociais vitais, impõem-se a eles como exteriores e transcendentess” (NETTO e BRAZ, 2006, p. 44). Nessas condições, “o desenvolvimento das forças produtivas”, que é “necessariamente ao mesmo tempo o desenvolvimento das capacidades humanas”, deixa de acarretar necessariamente um desenvolvimento da personalidade humana. “Pelo contrário: justamente por meio do incremento das capacidades singulares, [o desenvolvimento das forças produtivas] pode deformar, rebaixar etc., a personalidade humana” (LUKÁCS, 2013 – parte II – cap. IV, item I, parágrafo anterior à nota 7). A universalização social daquela inversão cuja base reside na divisão da sociedade em classes (e nas decorrentes transformações no processo de trabalho) conduz, portanto, à situação de que “entre os homens e suas obras, a relação (...) entre criador e criatura aparece invertida – a criatura passa a dominar o criador”¹⁴ (NETTO e BRAZ, 2006, p. 44). É nessa situação precisa que a alienação se converte em estranhamento.

Foi Marx quem mostrou que o Estado e a sociedade, o mundo do homem na sociedade dividida em classes antagônicas (e, portanto, permeada pelo estranhamento e as inversões decorrentes), produzem “uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido*” (MARX, [1843-33] 2010, p. 145). Isto quer dizer que através da consideração das relações sociais vigentes tais como se apresentam imediatamente (assim como das ideias que as expressam), separadas arbitrariamente da totalidade social cujo momento predominante reside na economia (entendida no sentido de produção e reprodução da vida social em interação com a natureza), assim como de suas conexões com a história e seu desenvolvimento (cancelada, portanto, sua dimensão vertical ou desenvolvimento histórico), promove-se o ocultamento de determinações fundamentais que permitiriam explicitar o sentido e explicar o movimento do real – o que constitui uma das condições para, transformando-o, desinvertê-lo na realidade e na consciência.

Mauro IASI (2015), discutindo o problema da ideologia, mostra como ele pode se apresentar mesmo em situações à primeira vista inusitadas, como por exemplo na afirmação de valores como liberdade e igualdade por parte de setores anticapitalistas, contra a ordem do capital. Esta reivindicação parte da avaliação de que a luta por tais valores no sentido de sua “completude”, ou

¹⁴ NETTO e BRAZ (*op. cit.*) chamam a este processo *alienação*, e não *estranhamento*. A raiz desta diferença no tratamento do problema está apontada na nota anterior.

“total realização”, se chocaria necessariamente contra a ordem burguesa porque esta seria incapaz de absorvê-los... Acontece que quem defende esta posição por vezes se esquece de que liberdade e igualdade são justamente produtos e, simultaneamente, pré-condições do “processo do valor de troca, desenvolvido na circulação”, que constitui a base real sobre a qual se assentam. “Como ideias puras, são expressões idealizadas dos diversos momentos deste processo; seu desenvolvimento em conexões jurídicas, políticas e sociais não é mais que sua reprodução (...)” (MARX, apud IASI, 2015).

Afinal, “para que o possuidor de dinheiro encontre a força de trabalho como mercadoria no mercado” é necessário que ela seja colocada à venda “por seu próprio possuidor”, que “tem de poder dispor dela” sendo, portanto, “o *livre* proprietário de sua capacidade de trabalho, [e logo] de sua pessoa”. A partir daí, possuidor de dinheiro e possuidor de força de trabalho “se encontram no mercado e estabelecem uma relação mútua como *iguais* possuidores de mercadorias (...), sendo ambos, portanto, pessoas juridicamente iguais” (MARX, apud IASI, 2015 – grifos meus).

Ou seja: é a consideração *ideológica* desses valores – sua apreciação enquanto ideias desvinculadas da base material e do desenvolvimento histórico sobre os quais se assentam e dos quais são expressão – que oculta o fato de que “a troca de mercadorias por si só não implica quaisquer outras relações de dependência para além daquelas que resultam de sua própria natureza”... Os valores da igualdade e liberdade estão realizados de certa forma histórico-concreta na sociedade capitalista, e esta forma é determinada pela configuração das relações sociais de produção e reprodução da vida sobre as quais se assentam.

Nessa sociedade, portanto, lutar por “mais” liberdade e “mais” igualdade sem colocar em questão aquelas relações é compatível com o *aprofundamento* da ordem do capital, e não com sua eversão. Isso não é percebido se tratamos os valores ideologicamente, autonomizados em relação à base material à qual eles correspondem histórico-concretamente, assim como ao processo real de desenvolvimento através do qual tal base se constituiu¹⁵.

¹⁵ Esta problematização não deve conduzir a erro oposto (e complementar) que consistiria no tratamento de liberdade e igualdade como se elas só fossem possíveis sob o capitalismo – caso em que faríamos coro com o pensamento liberal – e conseqüentemente ao repúdio por estes valores como “burgueses”. Uma base para o tratamento adequado do problema da constituição histórica e do desenvolvimento dos valores a partir da (auto)constituição do ser social pode ser encontrada na *Ontologia* lukacsiana – que, vale lembrar, foi escrita a partir da intenção inicial de figurar como uma Introdução a sua *Ética*. Em um texto elaborado com o intuito de expor sumariamente certos pontos trabalhados na *Ontologia* nos marcos de uma palestra, LUKÁCS ([1969] 1978, pp. 15 e ss.) aborda de modo direto e sucinto o problema aludido, no tocante à constituição da *liberdade* como um valor. Me permito reproduzir certas passagens deste texto que julgo úteis para a localização da posição que me parece a mais adequada: “(...) Marx fala do período inicial da autêntica história da humanidade como de um ‘reino da liberdade’, o qual porém ‘só pode florescer sobre a base do reino da necessidade’ (isto é, da reprodução econômico-social da humanidade (...)). (...) A liberdade, bem como sua possibilidade, não é algo dado por natureza, não é um dom do ‘alto’ e nem sequer uma parte integrante – de origem misteriosa – do ser humano. É o produto da própria atividade humana, que decerto sempre atinge alguma coisa diferente daquilo a que se propusera, mas que nas suas conseqüências dilata (...) o espaço no qual a liberdade se torna possível; e tal dilatação ocorre, precisamente, de modo direto, no processo de desenvolvimento econômico, no qual, por um lado, acresce-se o número, o alcance etc., das decisões humanas entre alternativas [concretamente postas],

Esse exemplo é particularmente interessante porque mostra duas coisas. Primeiro, que ideologia (nunca é demais reafirmar) *não pode ser identificada como uma forma qualquer de falsa consciência* – naquele caso, “liberdade” e “igualdade” são valores que exprimem relações sociais realmente existentes e vigentes. Segundo, que a ideologia *nem sempre é um produto consciente de uma classe* no sentido de garantir sua dominação – no exemplo, foram setores anticapitalistas que sustentaram aquela ideologia, sem perceber que com ela se desarmavam para a luta contra o capitalismo, e mais, trabalhavam contra sua própria vontade no sentido de aprofundar os pressupostos da reprodução desta ordem social.

O tratamento da questão da ideologia aqui proposto remete, evidentemente, ao problema da *poli-historicidade* e do esvaziamento do conteúdo histórico-concreto dos conceitos, que através de tal procedimento passam a ser flexivelmente aplicáveis a diversas situações históricas que são, na verdade, irreduzíveis uma à outra. Aparece aí claramente o problema, que não é menor, de se tomar consciência do real através de ideias autonomizadas em relação à base material histórico-concreta da qual são expressão – ou seja, *ideologicamente*.

Assim, é através da *hipóstase dos conceitos* – que é o procedimento-base da formação de uma *ideologia*, e constitui a contraface da apreensão da vida social confinada a sua *imediatividade* ou *pseudo-concreticidade* fenomênica (KOSIK, [1963] 1976, especialmente capítulo I) – que ocorrem os seguintes processos: *ocultam-se* determinações fundamentais da totalidade, deslocadas no pensamento pela apreensão de outras mais imediatamente aparentes; *inverte-se* o real no pensamento através da mera representação daquele real abstrato ou imediato onde as determinações se apresentam, elas mesmas, invertidas; *naturalizam-se* os fenômenos históricos, apresentando como estático o que é dinâmico e como processo o que é produto; *apresenta-se o particular como universal*, designando os interesses de uma classe como os interesses da humanidade em seu conjunto. Em suma, a ideologia se apresenta como *mistificação* na medida em que suprime a remissão à totalidade como momento necessário do conhecimento ou se remete a uma totalidade falsa, já que incongruente com sua determinação material e sua dimensão histórica. É, por sinal, devido a estas características da ideologia que afirmei anteriormente que não se deve descartar o

e, por outro, eleva-se ao mesmo tempo a capacidade dos homens, na medida em que se elevam as tarefas a eles colocadas por sua própria atividade”. Duas precisões quanto a isso são necessárias, evitando tanto uma compreensão a-histórica quanto uma histórico-teleológica do problema. Em primeiro lugar, Lukács considera “a usual generalização filosófica da liberdade (...) como uma construção ideal vazia. O desenvolvimento social reiteradamente produz áreas da práxis humana, nas quais aquilo que em geral costuma ser chamado de liberdade aparece preenchido com diversos conteúdos, formado com diferentes estruturas, efetivando-se com diferentes dinâmicas etc.” (LUKÁCS, 2013 – parte II – cap. III, item I, entre as notas 20 e 21). Ou seja: a liberdade tal como pode vir a se apresentar no comunismo não pode ser mais do que palidamente vislumbrada sob outras condições sociais. Em segundo lugar, o autor chama a atenção na conferência citada anteriormente para que “a própria liberdade não pode ser simplesmente um produto necessário de um desenvolvimento inelutável”, tendo de resultar “de uma utilização correta, humana, do que foi produzido” socialmente. Não é preciso insistir em que “ampliar a liberdade” sob o capitalismo não conduz a nada parecido com aquela utilização correta e humana do produto do trabalho social.

aspecto gnosiológico do problema¹⁶.

Tais características nos remetem à *função da ideologia orgânica*: ela deve, no plano político, legitimar a supremacia real (dominação) ou potencial (luta pela dominação, em certas condições) de uma classe social sobre o conjunto da sociedade¹⁷. No caso da *ideologia burguesa*, ela se caracteriza

¹⁶ Há polêmica quanto à validade desta definição de ideologia – cuja apresentação venho de concluir – para o conjunto do pensamento de Marx. Certos estudiosos do problema propõem que haveria no autor *dois sentidos* relacionados ao conceito de ideologia – um mais “estrito”, que coincidiria em linhas gerais com o que expus até aqui, e outro mais “amplo”, que estaria mais diretamente relacionado à *função* da ideologia (ainda que quanto ao caráter desta “ampliação” haja muitas diferenças mesmo entre os defensores de sua existência). Como fundamentação a tal ampliação, costuma-se citar a seguinte passagem de MARX: “[...] convém distinguir sempre a transformação material das condições econômicas de produção – que podem ser verificadas fielmente com ajuda das ciências físicas e naturais – e 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” ([1859], 2008, p. 48). Me parece, entretanto, que tal “ampliação” só faz sentido se a frase é retirada do texto e da sequência lógica da qual faz parte. Afinal, o referido mesmo texto continua do seguinte modo: “[...] e o levam até o fim.] Do mesmo modo que não se julga o indivíduo pela ideia que de si mesmo faz, tampouco se pode julgar uma tal época de transformações pela consciência que ela tem de si mesma. É preciso, ao contrário, explicar essa consciência pelas contradições da vida material, pelo conflito que existe entre as forças produtivas sociais e as relações de produção”. Tal continuação é *perfeitamente compatível* com o conceito de ideologia tal como o apresentei nas páginas anteriores, e a frase citada em defesa da “ampliação” do conceito em Marx, lida não isoladamente, mas tomando-se em consideração a sequência da qual faz parte, significa tão somente que os homens geralmente tomam consciência dos conflitos de sua época de modo ideológico, ou seja: ela se apresenta desvinculada da consciência das contradições da vida material que são expressas naquelas ideias artísticas, religiosas, jurídicas etc. Isto realmente é assim, e a superação de tal limite exige a remissão à crítica da economia política marxiana – que permite que se compreenda o desenvolvimento humano e os conflitos a ele relacionados *a partir de sua base material*. Para finalizar essa nota, pode ser útil citar mais algumas ocorrências do termo no “Marx maduro” que fundamentam a posição que ora sustento: primeira, *no mesmo parágrafo* do texto citado, Marx afirma que “[...] quando, na primavera de 1845, [Engels] também veio domiciliar-se em Bruxelas, resolvemos trabalhar em comum para salientar o contraste de nossa maneira de ver *com a ideologia da filosofia alemã*, visando, de fato, acertar as contas com a nossa antiga consciência filosófica” (*op. cit.*, p. 49 – grifos meus); segunda, nos *Grundrisse*, MARX ([1857-58] 2011) argumenta que “as relações só podem naturalmente se expressas em ideias, e é por isso que os filósofos conceberam como o peculiar da era moderna *o fato de ser dominado pelas ideias* (...). *Do ponto de vista ideológico*, o erro era tão mais fácil de cometer porquanto esse domínio das relações (...) *aparece na consciência dos próprios indivíduos como domínio das ideias e a crença na eternidade de tais ideias* (...)” (pp. 167-168 da edição digital, grifos meus); terceira, na *Crítica do Programa de Gotha* ([1875-91] 2012), Marx explica que “demorei-me sobre o ‘fruto integral do trabalho’, de um lado, e o ‘igual direito’, ‘a distribuição justa’, de outro, para demonstrar a infâmia de querer, de um lado, impor ao nosso partido (...) noções que tiveram sentido numa certa época mas que hoje se tornaram restolhos fraseológicos ultrapassados, e, de outro lado, *deturpar a concepção realista* (...) *por meio de disparates ideológicos, jurídicos e outros gêneros*, tão em voga entre os democratas e os socialistas franceses” (p. 33 da edição digital – grifos meus).

¹⁷ Baseado na consideração da *função* da ideologia, Lukács (no item III do capítulo III da segunda parte de sua *Ontologia do ser social*) formula uma concepção ampliada do conceito, radicalmente diferente daquela expressa aqui – assim como de quaisquer dos outros tratamentos dados classicamente ao tema no campo do marxismo, seja pela IIª ou pela IIIª Internacionais, seja por Lênin ou Gramsci, seja pelo próprio Marx. O filósofo húngaro propõe, nesse capítulo, a consideração da ideologia a partir de sua função de “dirimir conflitos”, estendendo-a a qualquer necessidade de superação de conflitos em qualquer momento histórico, inclusive entre homem e natureza ou entre singularidade e genericidade do ser social (base, aliás, de sua consideração da arte enquanto ideologia neste mesmo capítulo...). Apesar de suas reiteradas advertências sobre as diferenças de estabilidade e permanência entre as mediações de primeira ordem (relacionadas ao metabolismo entre homem e natureza, ou seja, ao trabalho) e as de segunda (relacionadas aos pores teleológicos dos homens direcionados à própria sociedade), a categoria é estendida para além das sociedades de classes e chega-se a encontrar germes de ideologia nos homens caçadores e coletores e nos clãs autores de pintura rupestre. Através deste procedimento, Lukács chega *quase* ao ponto de confundir *ideologia* e *consciência*, tamanho o grau de generalidade que confere àquela primeira. A ideologia, nesta consideração do problema, também se torna quase inseparável historicamente do *momento ideal* (ainda que em *nenhum* momento seja confundida com ele), no sentido de que desde a primeira e mais inicial manifestação de conflito – que deve ter ocorrido quase simultaneamente à primeira manifestação da consciência no homem – está lá a ideologia ou um germe seu para dirimi-lo. Dentre diversos exemplos que poderiam ser transcritos, escolhi este por seu caráter sintético: “Aqui se evidencia igualmente a razão de ser de nossas explanações anteriores, no sentido de que os elementos da ideologia já aparecem nos estágios mais primitivos do desenvolvimento social, aí, todavia, geralmente sobretudo no enfrentamento e resolução dos conflitos da sociedade com

por expressar – em diversas das correntes do pensamento social contemporâneo, de modo mais concentrado e abrangente em umas, de modo mais fragmentário e disperso em outras – estas características no tocante à concepção global da sociedade burguesa.

A *inversão* consiste em apresentar uma sociedade cuja manutenção interessa *particularmente* à burguesia, que é nela a classe dominante, como correspondendo ao interesse da humanidade tomada enquanto *universalidade*, já que esta sociedade resolveria engenhosamente um problema posto pela própria *natureza* humana. Categorias históricas como “indivíduo”, “Estado”, “mercado”, “povo”, “racionalidade” (entendida em seu aspecto mais diretamente relacionado à satisfação de interesses econômicos), “insaciabilidade”, “separação entre política e economia”, “soberania” aparecem *naturalizadas* e tal procedimento é eficaz para afirmar a legitimidade de uma sociedade que, afinal, teria encontrado uma boa resposta a problemas que “sempre foram” assim, “são” assim e, portanto, “sempre serão” assim, demandando uma sociedade que “sempre seja” assim para resolvê-los – ou melhor, para mantê-los “sob controle”¹⁸.

4. Crítica e concepção de mundo anti-ideológica: o papel da teoria social marxista

Se tomamos a categoria de ideologia tal como apresentada na seção anterior, para superá-la não é suficiente assumir um hipotético “ponto de vista do proletariado”. A generalização de novas ideias exige a objetivação de novas relações sociais, e a direção correta da luta pela construção destas novas relações exige, por sua vez, a afirmação de uma “contra-ideologia” (IASI, 2007, p. 95) construída mediante a *crítica* teórica e prática da sociedade existente.

No plano teórico, tal crítica dirige-se a determinada concepção de mundo (e lembro aqui que o *sensu comum*, assim como a *ideologia burguesa*, representam formas de consciência e, a partir

a natureza (...). Seus embriões sociais, porém, já estão presentes muito cedo (...). Gordon Childe demonstra, por exemplo, que no Paleolítico, a pintura rupestre [forma de dirimir um conflito entre ser social e natureza] já era obra de especialistas especificamente formados e treinados” (LUKÁCS, [1976] 2013 – parte II –, cap. III, item III, nota 91). Ainda que o faça afirmando repetidamente que estaria “apenas” desenvolvendo o conceito tal como se apresentava em Marx, nesse caso não me parece possível concordar com o mestre húngaro.

¹⁸ A partir das ideias apresentadas e, na medida do possível, desenvolvidas aqui é possível apontar, com IASI (2007, p. 95), para a existência de formas de *ideologia (orgânica) proletária* como produto do desenvolvimento da luta operária e das experiências de socialismo tentadas ao longo do século XX. Tais formas ideológicas estiveram relacionadas a (e foram expressão de) basicamente dois caminhos tomados pela classe trabalhadora a partir de sua afirmação como classe em luta contra o capital: seja situações de amoldamento de parcelas do proletariado à ordem burguesa (ideologia proletária socialdemocrata); seja relações de dominação que vieram a se estabelecer a partir do engessamento burocrático dos processos de transição socialista (ideologia proletária socialista). Portanto, não é apenas na sociedade burguesa ou no âmbito da classe burguesa que “as ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como ideias”... Quanto à função, as formas de ideologia orgânica proletária cumprem, em maior ou menor âmbito a depender da posição social e política do proletariado na sociedade em questão, basicamente as mesmas funções que cumpre a ideologia orgânica burguesa na sociedade burguesa. Quando o proletariado perde a capacidade de afirmar seu projeto ético-político de emancipação humana, restringindo-se à afirmação de seus interesses particulares, a ideologia proletária serve à “justificativa de certas relações sociais de domínio, de subjugação, apresentadas como naturais e inevitáveis, que, através de uma concepção de mundo, de um conjunto de valores, [apresentam] uma visão particular como se fosse de toda a sociedade” (IASI, 2007, p. 95).

daí, concepções do mundo), tornando-a “unitária e coerente” e elevando-a “até o ponto atingido pelo pensamento mundial mais evoluído”. Isto demanda tornar-se capaz de “criticar toda a filosofia até hoje existente, na medida em que ela deixou estratificações consolidadas na filosofia popular”, procedendo a um *inventário* “do processo histórico até hoje desenvolvido, que deixou (...) uma infinidade de traços acolhidos sem análise crítica” (GRAMSCI, [1932-33], vol. 1, p. 94).

É claro que todo e cada indivíduo pertencente à classe trabalhadora não pode trilhar o exigente caminho da crítica à própria concepção de mundo enquanto indivíduo. *Mas a classe pode*, através da mediação de seu intelectual coletivo (o partido político) e de seus intelectuais individuais (alguns dentre seus intelectuais orgânicos e alguns intelectuais tradicionais vinculados a ela por meio do que Löwy, a partir de Weber, chamou de “afinidades eletivas”). Tal crítica, que pode fazer avançar a consciência da classe para além da forma bizarra individual em direção a uma *concepção unitária e coerente do mundo* é de certo modo consequência do próprio movimento do real, assim como da constituição da classe em grupo reagindo a ele e buscando conhece-lo para sobre ele agir. É que a partir de certo ponto de seu desenvolvimento histórico-social o processo de tomada de consciência e de organização da classe trabalhadora passa a exigir a mediação da teoria interpondo-se entre o sofrer a realidade e o intervir sobre ela. Por outro lado, se a mediação da teoria não se apresenta ainda necessariamente na passagem da primeira forma de consciência para a segunda (do momento serializado-individual para o momento econômico-corporativo), ela é *absolutamente necessária* para que ocorra o avanço entre as diferentes formas da consciência da classe-grupo, ou seja, a passagem do “momento egoístico-passional” ou “econômico-corporativo” – em que a classe já se constituiu enquanto grupo *particular* – ao “momento ético-político” – em que a classe aprende que seu movimento aponta para objetivos *universais* e se constitui em *grupo particular que supera sua própria particularidade*. Por isso, o avanço da “segunda” para a “terceira forma” de consciência, que é decorrência do próprio amadurecer do movimento da classe, é ao mesmo tempo causa e efeito da crítica em exame¹⁹.

Nesse sentido, Marx pôde afirmar que “os filósofos até aqui conheceram o mundo, [mas] trata-se de transformá-lo” (*Tese 11* sobre Feuerbach, in MARX e ENGELS, [1845-46] 2012, p. 539). Estas afirmações só têm seu sentido apreendido corretamente se são ambas entendidas como respostas complementares a aspectos diferentes do mesmo problema, ou seja, da relação entre real e consciência.

O processo de crítica pode informar, deste modo, uma concepção de mundo que desvele as determinações realmente presentes na vida social tomada enquanto totalidade contraditória em desenvolvimento, superando os limites do senso comum e da ideologia burguesa e recolhendo, ao mesmo tempo, os elementos de *bom senso* – o “núcleo sadio do senso comum (...) que merece ser

¹⁹ O processo de consciência do proletariado foi cuidadosamente examinado por IASI, 2006 parte I e 2007.

desenvolvido e transformado em algo unitário e coerente” (GRAMSCI, [1932-33], vol. 1, p. 98) –, rearticulando-os em torno de uma interpretação unitária e coerente da realidade social que não poderá ser partilhada por outras classes. É, portanto, como desdobramento deste processo que a classe trabalhadora pode constituir uma *concepção anti-ideológica de mundo*.

Isto remete à afirmação de Florestan FERNANDES de que “se a massa dos trabalhadores quiser desempenhar tarefas específicas e criadoras, ela tem de se apossar primeiro de certas palavras-chave” que por sua vez “não podem ser compartilhadas com outras classes, que não estão empenhadas ou que não podem realizar aquelas tarefas sem se destruírem ou sem se prejudicarem” ([1981] 2005, p. 57). Florestan estende, aqui, o princípio da independência de classes ao plano da teoria, e a razão disso não é que não se possam aproveitar as ideias provenientes de intelectuais vinculados a outras classes – nem mesmo aquelas provenientes do núcleo sadio do senso comum de uma época –, mas sim que não é possível aproveitá-las adequadamente sem submetê-las à crítica e reasentá-las no quadro de uma concepção anti-ideológica do mundo, matizada pela teoria social inaugurada pela crítica marxiana da economia política.

É útil, neste ponto, lembrar que “a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas”, e que todo avanço restrito ao plano da batalha das ideias é passível de ser assimilado pela “bizarria” do senso comum, prenhe de elementos contraditórios e cuja incoerência aponta para o retrocesso (GRAMSCI, [1935] 2002, vol. 6, p. 134). Até que se vença este percurso em sua inteireza *no plano material* nenhuma vitória parcial está assegurada como conquista permanente. Neste processo de luta, entre avanços e recuos, muitas vezes velhas verdades têm de ser “redescobertas”, e a difusão do nível teórico já atingido pela classe em certos pontos de seu desenvolvimento é no mínimo tão importante quanto (ou, em certas situações, até mais importante que) a descoberta de novas verdades.

É por isso que este processo de constituição de uma concepção anti-ideológica de mundo mediante a crítica relaciona-se estreitamente com a práxis transformadora da classe trabalhadora não só de um ponto de vista temporalmente sincrônico, mas também de um ponto de vista diacrônico e, a partir daí, com o acúmulo historicamente constituído pela classe quanto ao problema dos caminhos da revolução socialista e da natureza da luta pela superação da ordem burguesa.

Assim, quando afirmo aqui que o processo de crítica deve conduzir a uma concepção anti-ideológica do mundo própria da classe trabalhadora, não se deve interpretar que esta crítica deva ser a cada vez reiniciada do zero, refeita inteiramente, mas sim que para que seja adequadamente *reposta* no patamar superior exigido pela realidade em que se atua ela deve ser capaz de compreender-se a si mesma como parte de um processo histórico, do desenvolvimento do ser social e, nestes marcos, da explicitação histórico-concreta da possibilidade de que uma sua manifestação particular, a classe trabalhadora, seja o sujeito da luta pela emancipação humana. É nesse sentido

que mesmo a formulação desta crítica deve ser entendida como parte do processo de constituição (e autoconstituição) da classe trabalhadora, tendo seus pontos altos e baixos mas continuando em desenvolvimento pelo fato de representar consequência necessária do próprio progresso da sociedade capitalista e da forma específica que a luta de classes assume aí.

É nesse sentido também que se pode afirmar que o *Manifesto Comunista* publicado por Marx e Engels em 1848 marca a passagem a uma nova era da história. Afinal, com a fratura do Terceiro Estado e a explicitação da divergência de objetivos e de projetos político-societários entre os trabalhadores e os proprietários burgueses dos meios fundamentais de produção²⁰, a luta pela emancipação humana passa a ter como protagonista a classe trabalhadora e é o *Manifesto* que reflete, no plano teórico-programático, esta passagem. Neste texto, Marx e Engels apresentaram pela primeira vez de modo sistemático e público, unitário e coerente, os *fundamentos teóricos da concepção anti-ideológica* de mundo do proletariado.

5. Considerações finais

Postos esses *fundamentos*, como *prosegue* a constituição da crítica? Afinal esta não pode, evidentemente, se resumir a eles ou à contribuição dos fundadores e dos clássicos do materialismo histórico-dialético, por mais indispensáveis que sejam suas contribuições.

Em primeiro lugar, uma concepção anti-ideológica do mundo constitui-se a partir de *interpretações unitárias e internamente coerentes da realidade objetiva* (ou “concepções unitárias e coerentes do mundo”) capazes de apreender determinações postas por ela e a partir daí servir de base a programas eficazes de intervenção – o que significa que se tem de *superar as ideologias* através da *crítica* no sentido de buscar apreender as determinações fundamentais do real e as relações concretamente existentes entre elas e com a totalidade histórico-concretamente constituída, reproduzindo adequadamente suas relações recíprocas e refletindo fielmente o movimento do real enquanto totalidade.

O que diferencia uma “concepção anti-ideológica do mundo” da ideologia é que esta última, apesar de poder – e *dever* – captar núcleos de verdade no real, ao considerar as ideias autonomizadas face às relações sociais histórico-concretamente constituídas que elas expressam, hipostasiando a dimensão imediata do real, distorce, oculta e mistifica seus aspectos fundamentais, se tornando assim instrumento eficaz de dominação de uma classe sobre as outras. Já a concepção anti-ideológica do mundo, que deve se fundamentar na ontologia inaugurada pela crítica da economia política marxiana, ao desvelar o processo de desenvolvimento histórico expresso na (auto)constituição do ser social, aponta para a abolição da sociedade de classes e a emancipação humana tornada possível – mas ao mesmo tempo obstaculizada – pelo grande desenvolvimento das

²⁰ HOBSBAWM (2002, cap. 1) sintetiza esta fratura.

capacidades humanas inaugurado pelo advento da sociedade capitalista.

Em segundo lugar, o intelectual orgânico do proletariado *pode* contribuir para a constituição daquela concepção anti-ideológica do mundo. Isto depende, entretanto, *da situação real da própria classe*, de seu nível de consciência presente e de sua capacidade de recuperar criticamente seu passado, de sua situação de avanço real em direção à superação dos entraves de diversas ordens postos à crítica da sociedade capitalista e da consideração de até onde já foi possível avançar, da capacidade real da classe de lutar, de se mover e de resistir a soluções de acomodação. Isso tudo determina as possibilidades concretamente existentes no sentido de sua vinculação à concepção de mundo unitária e coerente produzida pelos demais intelectuais (individuais e coletivos) ligados ao proletariado nos pontos mais altos de desenvolvimento de sua luta, no passado e no presente.

Para contribuir com a constituição desta concepção anti-ideológica do mundo é necessário que o intelectual proceda não só à *elaboração* crítica já referida, mas também à sua *socialização*. Afinal, é também GRAMSCI que lembra que o fato “filosófico” mais importante não é a realização de descobertas originais por gênios, mas sobretudo *a difusão crítica de verdades já descobertas*, de modo a conduzir multidões de homens e mulheres a “pensar coerentemente e de maneira unitária” ([1932-33] 2002, vol. 1, pp. 95-96), pois este é o único caminho que pode resultar, através do pôr-se em movimento destes homens e mulheres, na *crítica prática* materializada na criação de uma “nova cultura” – ou seja, na posição de novos problemas que exijam novas respostas e o aprofundamento da crítica, num movimento que pode levar até um ponto em que a própria crítica seja superada.

Em terceiro lugar, enquanto o intelectual individual, tradicional ou orgânico, pode ser capaz de pensar “com maior rigor lógico, com maior coerência, com maior espírito de sistema” (p. 410) do que os outros homens, sabendo localizar o desenvolvimento das ideias filosóficas até o ponto histórico em que se encontra e possuindo assim os elementos para criticá-los no plano do pensamento, esta crítica não pode mesmo prosseguir se não é combinada por uma *crítica no real*, que depende do pôr-se em movimento da classe e, portanto, da mediação do intelectual coletivo. É nesse sentido que deve ser compreendida a afirmação de Marx de que “a arma da crítica não pode, é claro, substituir a crítica da arma, o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, *mas a teoria também se torna força material quando se apodera das massas*” (MARX, [1843-44] 2010, p. 151 – grifo meu). É como momentos desta crítica prática que as concepções de mundo formuladas por diferentes intelectuais poderão se materializar em *programas* de intervenção sobre o real, nas estratégias e nas táticas da luta da classe trabalhadora.

Concluindo, pode-se determinar a importância da obra de um intelectual (individual) no campo da teoria social, assim como a representatividade deste autor e a influência *real* exercida por ele enquanto intelectual sobre o pensamento social de sua época, principalmente a partir de dois vetores: de uma parte, de sua aproximação a uma *concepção unitária e coerente do mundo*,

refletindo ou reconstituindo, no plano da teoria, o movimento social real (o “movimento do mundo”) experimentado empiricamente por sua classe e fornecendo a esta uma visão global da realidade sobre a qual ela fundará, de maneira mediada, sua intervenção; de outra parte, do lugar que a referida obra tenha ocupado, histórica e concretamente, no evoluir do comportamento da classe cuja visão de mundo expressa, e dos rumos tomados por suas formas de organização e ação política – ou seja, da *seleção real* da obra em questão *operada historicamente pela própria classe em sua práxis política*, para estimular seu debate, seus posicionamentos, sua ação, para formular seus programas, sua estratégia de ação política e, a partir daí, suas táticas.

Referências bibliográficas

BENJAMIN, Walter. *Teses sobre o conceito de história*. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Obras Escolhidas, vol. 01, pp. 222-232. São Paulo: Brasiliense, [1940] 1987.

COUTINHO, Carlos Nelson. *O estruturalismo e a miséria da razão*. São Paulo: Expressão Popular, [1972] 2010.

FERNANDES, Florestan. *O que é revolução?*. In: PRADO JR., Caio e FERNANDES, Florestan. *Clássicos sobre a revolução brasileira*. São Paulo: Expressão Popular, [1981] 2005.

GOLDMANN, Lucien. *humanas e filosofia: que é a sociologia?* São Paulo: DIFEL, 1967.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. Vols. 1 a 6. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [1929-35] 2002.

IASI, Mauro Luis. *As metamorfoses da consciência de classe: o PT entre a negação e o consentimento*. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

_____. *Ensaio sobre consciência e emancipação*. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

_____. *Alienação e ideologia: a carne real das abstrações ideais*. **No prelo**. São Paulo: EdUNESP, 2015.

KONDER, Leandro. *A questão da ideologia*. São Paulo: Companhia das letras, 2002.

KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, [1963] 1976.

LÊNIN, Vladimir Ilyitch. *Cadernos sobre a dialética de Hegel*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, [1914/1936] 2011.

LÖWY, Michael. *Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista*. São Paulo: Cortez, [1985] 1995.

LUKÁCS, György. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, [1923] 2003.

_____. *Para uma ontologia do ser social*. Vols. 1 e 2. São Paulo: Boitempo, [1976] 2012/2013.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel: Introdução*. In: *Crítica à filosofia do direito de Hegel, 1843*. Pp. 145-157. São Paulo: Boitempo, [1843-44] 2010.

_____. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, [1852] 2011.

_____. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-58: esboços da crítica da economia política*. São Paulo / Rio de Janeiro: Boitempo / EdUFRJ, [1857-58] 2011.

_____. *Prefácio*. In: *Contribuição à crítica da economia política*. Pp. 45-50. São Paulo: Expressão Popular, [1859] 2008.

_____. *Crítica do programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, [1875-91] 2012.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-46)*. São Paulo: Boitempo, [1845-46] 2012.

NETTO, José Paulo e BRAZ, Marcelo. *Economia Política: uma introdução crítica*. Biblioteca Básica de Serviço Social, vol. 01. São Paulo: Cortez, 2006.

TRACY, Destutt de. *Mémoires sur la faculté de penser*. Paris : Baudouin (Imprimeur de l'Institut National) : 1796.

_____. *(Projet d')Éléments d'Idéologie*. Paris : Didot, 1801.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, [1904-05 / 1920] 1999.

_____. *Rejeições religiosas do mundo e suas direções*. In: *Max Weber: textos selecionados*. Coleção Os Economistas, pp. 155-189. São Paulo: Nova Cultural, [1915] 1997.