

Entre a Ideia e a Matéria: Ideologia e Subjetividade a partir da Ontologia do Ser Social

Autores:

Amom Rodrigues de Morais (UnB)

Jean Costa Santana (UFRJ)

Alvinan Lopes Catão (UnB)

Resumo

O presente trabalho tem como propósito geral abordar a temática da subjetividade no pensamento marxista. Em particular, ele pretende percorrer o capítulo da ideologia na obra *Para uma ontologia do ser social* de György Lukács no intuito de desenvolver os lineamentos fundamentais da práxis humana e desdobrar o traçado categorial ali presente, articulando com as dimensões ideativas do sujeito. Partindo, assim, de uma filosofia da subjetividade que é baseada numa racionalidade ontológica integral da experiência do fazer-se homem. Nesse sentido, realizou-se uma análise imanente do texto lukacsiano como método de leitura, interpretação e exposição, cujas implicações indicam que há uma unidade dialética entre objetividade e subjetividade, representando conceitualmente a força potencial da ideia em captar e transformar sua própria base material. A ideia produzida pela consciência é capaz de apreender e alterar a forma do seu ser. A ideologia pode ser, dessa forma, o reflexo ideal, falso ou não, de formas da subjetividade operante no mundo, convertendo a estrutura e dinâmica da sensibilidade humana em sistemas de pensamento socialmente úteis. A subjetividade de uma determinada sociedade – seus modos de vida, suas condições de sensibilidade, características de afetação – é constituída pela experiência subjetivada das relações sociais concretas que a dinâmica material impõe.

Palavras-chave: Subjetividade, Ideologia, Materialismo, Marxismo, Ontologia

Abstract

The present work has the general purpose of approaching the theme of subjectivity in Marxist thought. In particular, it intends to go through the ideology chapter in the work *For an ontology of social being* by György Lukács in order to develop the fundamental guidelines of human praxis and unfold the categorical outline present there, articulating with the ideational dimensions of the subject. Starting, therefore, from a philosophy of subjectivity that is based on an ontological rationality integral to the experience of

becoming a man. In this sense, an immanent analysis of the Lukacsian text was carried out as a method of reading, interpretation and exposition, whose implications indicate that there is a dialectical unity between objectivity and subjectivity, conceptually representing the potential strength of the idea in capturing and transforming its own material base. The idea produced by consciousness is capable of apprehending and altering the form of its being. Ideology can be, in this way, the ideal reflection, false or not, of forms of subjectivity operating in the world, converting the structure and dynamics of human sensitivity into socially useful systems of thought. The subjectivity of a given society – its ways of life, its conditions of sensitivity, characteristics of affectation – is constituted by the subjective experience of the concrete social relations that the material dynamics impose.

Keywords: Subjectivity, Ideology, Materialism, Marxism, Ontology

“O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina seu ser; ao contrário, é seu ser social que determina sua consciência” (Marx, 2008, p.47).

“O jardim florido do meu mundo interior é feito da lama sórdida da exterioridade. A pureza da minha alma é o lodaçal conspurcado do mundo na mistura com o que houver de “celestial” no mundo” (Chasin, 1988, p. 78).

Introdução

O presente artigo apresenta uma análise de uma parte da obra *Para uma ontologia do ser social* de György Lukács (2013). Busca fundamentos para uma abordagem histórico materialista da subjetividade renovada, de modo a prosseguir a discussão do sujeito no interior da tradição marxista. Nesta discussão (a subjetividade no marxismo),

uma das objeções mais comuns ao legado de Marx, diz respeito a um certo objetivismo e economicismo que seria indiferente ao aspecto subjetivo das individualidades humanas.

Entretanto, contra a intuição corrente de que o pensamento de Marx, incluindo o de seus seguidores, rejeitou a subjetividade, coube-nos a tentativa de buscar na ontologia de Lukács princípios filosóficos elementares que permitam identificar a formação do sujeito concomitante à formação e desenvolvimento da sociedade. As razões de optar por este filósofo húngaro, estão em sua filosofia da subjetividade que é baseada numa racionalidade ontológica integral da experiência do fazer-se homem. O que significa estabelecer uma verdadeira relação dialética entre indivíduo e sociedade, de tal sorte a articular os nexos ontológicos da particularidade com a universalidade do gênero humano.

Há um papel central para a subjetividade nas teorizações de Lukács. Tal como afirma Tertulian (2016), a principal contribuição inovadora da *Ontologia do ser social*, muito provavelmente está em apresentar uma ontologia do sujeito. Trata-se de conceituar o sujeito como a forma do movimento da autoconstrução do homem. Lukács, assim, ao seguir Marx, deixa claro a função ativa da consciência e de outras mediações subjetivas na construção do mundo dos homens.

Trata-se aqui, aliás, de um estudo que resultou de pesquisa de mestrado (e depois fruto de discussões em grupos de estudos com os outros autores) onde analisou-se, a partir da própria letra lukacsiana, as categorias trabalho, reprodução, ideologia e estranhamento que, juntas, ajudam-nos a compreender a atividade fundante do ser social e a dinâmica da continuidade histórica da sociedade. No presente trabalho, dedica-se especialmente ao capítulo da ideologia, realizando assim desdobramentos para o entendimento da subjetividade.

Os pressupostos metodológicos de leitura que guiaram a presente pesquisa nesta parte foi a análise imanente do texto. É importante destacar a necessidade da busca da coerência interna do pensamento do autor. A questão é ceder prioridade ao texto, isto é, reconhecer, do ponto de vista metodológico, a prioridade ontológica do objeto no processo de conhecimento. No nosso caso, o objeto, o texto lukacsiano, tem sua autonomia imanente perante o leitor.

Nesse sentido, a estrutura de nosso texto inicia-se com o pressuposto de que com as categorias sobre o trabalho e a reprodução temos uma base mínima para subsidiar uma reflexão sobre a ideologia. Isto porque a primeira dimensão do ser social, enquanto autoconstrução humana obtida por meio das objetivações mais próximas ao plano da sensibilidade vital, permite visualizar a outra dimensão da atividade ideal entrelaçada ao

processo unitário da vida material. Ou seja, toda atividade e prática ideológica (direito, Estado, política, filosofia, ciência, Arte etc.) está ligada efetivamente com o solo material da reprodução da vida. Daí que se faz necessário para nosso objetivo indicar a relação dialética entre o momento material e o momento ideal. Em seguida, convém apontar a formação cotidiana de imagens de mundo como condição precursora para o fenômeno da ideologia propriamente dita. Com isso, passamos às ponderações sobre o conceito preciso de ideologia em Lukács, seguida de sua manifestação na política e, por fim, mostrando na processualidade interna da ideologia o fator subjetivo.

Desenvolvimento

O ideal e a ideologia

Nos dois primeiros capítulos de *Para uma Ontologia do ser social II* (2013) pode-se notar a ênfase que Lukács atribui ao fato elementar do processo socioeconômico, o trabalho, manifestar essencialmente o traço marcante de uma prévia ideação no pôr teleológico. A implicação óbvia desta constatação é a admissão da precedência ontológica necessária que o pôr teleológico possui sobre a realização do feito material. O momento ideal, por assim dizer, antecipa a efetivação concreta. No entanto,

Isso acontece no quadro de uma complexidade inseparável: do ponto de vista ontológico, não se trata de dois atos autônomos, um ideal e um material, que estariam vinculados de alguma maneira que, apesar dessa vinculação, cada um poderia preservar sua própria essência, mas a possibilidade do ser de cada ato que só pode ser isolado no pensamento, está ligada por necessidade ontológica ao ser do outro. Isto quer dizer que o ato do pôr teleológico só se torna um ato teleológico autêntico através da efetuação real de sua realização material (Lukács, 2013, p. 356).

Em essência, o ser da ideia e da matéria objetivada possuem dependência recíproca. Sem a efetivação da ideia ela não ultrapassa a condição de um estado mental ou mesmo uma mera representação ou desejo. Ao passo que a matéria jamais pode ser objetivada sem que uma ideia coloque sua legalidade e causalidade em movimento direcionado a um propósito específico. O pôr teleológico, pois, não se refere à simples intenção ou finalidade concebida, mas sua realização concreta – seu êxito adequado numa concreção real (Fortes, 2015; Lukács, 2013).

Vale lembrar, como já supracitado na seção do trabalho, que com o distanciamento reflexivo do homem em relação a seu ambiente, da separação entre sujeito e objeto, a consciência obtém as condições intelectivas de reprodução ideal – espelhamento – dos

aspectos do objeto ligados ao processo do trabalho. Estas condições intelectivas envolvem a capacidade adquirida de abstração, ou de extrair e isolar elementos da objetividade numa representação ideal (Fortes, 2015).

A atividade do homem se divide em duas formas fundamentais. A primeira delas é a atividade sensível-concreta, e a outra é a atividade ideal que está intrinsecamente colada na primeira. A atividade ideal opera basicamente por abstrações a todo momento, sendo que nas práticas mais banais da vida cotidiana, no falar e no fazer etc., há uma operação subjacente do pensamento orientando a ação por meio das distinções, identificações e processamento das abstrações colhidas do real. Por isso, a abstração possibilita o pôr teleológico e daí brota uma concreção de algo. Dessa forma, o processo mental com base na abstração se organiza conforme a objetividade posta e, assim, toda consciência é consciência de alguma coisa, ela é uma atividade sempre ligada a outros entes e não uma substância em si mesma (Chasin, 1988).

A abstração é sempre uma abstração de um dado real, sendo essa a natureza da noção de ideia. A relação entre o ideal e o material/real¹, a conversão de um em outro, portanto, é uma relação concebível no interior da mediação social. No âmbito da gênese e reprodução socioeconômica, as relações cada vez mais mediadas e complexas tornam essa relação do ideal e do real possível, tendendo cada vez mais a ganhar um caráter dinâmico e dialético. De modo que essa relação é uma unidade indissociável.

O ideal, enquanto complexo de representação que determina os pores teleológicos, chega a constituir também nesse caso o momento da iniciativa, mas simultaneamente também nesse caso o momento da realidade (concordância do ideal com o real) constitui o critério de realizabilidade (Lukács, 2013, p. 364).

O momento ideal confunde-se com a realidade, mas ele deve ser pensando, conforme Lukács (2013), no sentido da *dýnamis* aristotélica, nos termos da relação do possível com o efetivo, daquilo que é potencial à sua atualização em meio ao processo da passagem da forma abstrata da possibilidade à forma da realidade. A idealidade, assim entendida, funciona como campo de representação virtual de possibilidades a serem postas

¹ Necessário fazer uma ressalva na duplicidade dos termos. No início do capítulo da ideologia, Lukács utiliza a expressão dialética do momento material e do momento ideal. A partir de certo ponto, passa-se a usar a expressão real no lugar de material. Acredita-se que esta ambiguidade tem relação com a controvérsia da teoria do reflexo (Lessa, 1997) que aponta a distinção entre ideia e realidade. Por isso, a troca dos termos talvez seja uma ênfase que Lukács quer insistir na separação ontológica do ideal e o do real, este que pode ser considerado sinônimo de material no sentido do efetivo, ao contrário da ideia que seria o momento ainda do inefetivo.

como concretude, mas não como um campo passivo e sim como campo de energia que exerce força sobre a matéria.

Ainda é preciso frisar mais um outro aspecto inicial imprescindível para a compreensão da ideologia. Trata-se de que o papel do ideal se intensifica, em comparação com os pores teleológicos do trabalho, quando sua finalidade é posta na influência ou mudança da consciência de outros homens. Estes pores teleológicos tem uma peculiaridade em relação aos dos operados no trabalho:

a de que os fins que os provocam e que eles são realizados não estão direcionados diretamente para um caso concreto do metabolismo da sociedade com a natureza, mas visam influenciar outras pessoas, por sua vez efetuam os atos de trabalho desejados por quem os põem. Nesses casos, o tamanho da cadeia de mediações não tem importância decisiva; o importante é que o respectivo pôr teleológico esteja disposto a influenciar a consciência de outra pessoa (ou mais pessoas) num determinado sentido, levá-la a um por teleológico desejado (Lukács, 2013, p. 358).

Nesse caso, a ideia visa a intervenção em outras ideias, a mudança a ser alterada é o pôr do fim de outro homem, levá-lo a agir de um determinado modo que se conforme a um interesse de outrem e se apropriar de determinadas ideias e práticas heterônomas.

Podemos localizar esses pores teleológicos ligados à consciência e atividade de outros homens nas práticas superiores, ou objetivações superiores desenvolvidas a partir do trabalho e com desenvolvimento da sociabilidade. Nelas, observa-se a ampliação da dinâmica e autonomização das categorias presentes no complexo fundante do trabalho. Com a crescente mediação social, elas tornam-se mais diferenciadas, mais sutis e fluídas, porém, ao mesmo tempo, estas ideações tendem a ganhar coesão desdobrando-se em sistemas de pensamento, ou no mínimo representações gerais em concepção de mundo.

Cotidiano e imagem de mundo

Ao tematizar a dialética do momento material com o momento ideal, Lukács (2013) está interessado na compreensão da relação, daí oriunda, entre as formas de consciência e a realidade objetiva e, por consequência, das novas funções que adquire a consciência na práxis.

Para a melhor execução do trabalho e transformação do real na reprodução social é necessário determinado conhecimento do setor do objeto a ser transformado. Conhecimento este que equivale à apreensão de certa legalidade imanente da realidade natural, o que resulta em um espelhamento mais ou menos correto da objetividade em

questão. O conhecimento específico que daí decorre possui um impulso a ampliar o alcance do seu sentido para outros âmbitos da vida social e existencial. A primeira razão desta “totalização do sentido” deve-se ao fato de que o próprio real é uma síntese de múltiplas determinações, uma unidade do diverso. O conhecimento de uma destas determinações não encerra em si mesmo, podendo se associar com outras determinações daquele complexo em que está inserido, além de se relacionar com a totalidade social existente. A segunda razão encontra-se na própria generalização decorrente da práxis social. O conhecimento da pedra e da madeira extraídos na fabricação do machado, por exemplo, pode ser útil na sua capacidade de responder a outras demandas colocadas em outros setores da atividade da vida cotidiana. Ao mesmo tempo, o sujeito que construiu o machado, fez a casa, também foi adorar seus deuses etc. Dessa forma, os conhecimentos, as habilidades e as crenças adquiridos se articulam em outras sínteses conforme a diversidade de práticas que envolve a vida comum (Lessa, 2015; Lukács, 2013).

Tal como os resultados do trabalho se deslocam para outros complexos da reprodução social, os conhecimentos ali adquiridos se desprendem da relação direta da práxis para outras circunstâncias mais diversas. Nesse sentido, Lukács (2013) chega a falar de uma “autonomia da imagem” da realidade na consciência:

[...] a imagem assim produzida pelo sujeito, que ele de fato pretende fiel, mas que não é de forma alguma a imagem “fotográfica” do objeto fixa-se no homem como objeto da consciência, que, por um lado, também, pode ser e muitas vezes também é examinado separadamente da ocasião que o desencadeou na realidade objetiva.

Assim, a “autonomia da imagem” da realidade na consciência ganha contornos próprios (pode adquirir mais ou menos aproximação com a imanência do objeto, ou pode misturar suas crenças, suas associações simbólicas, suas projeções da subjetividade etc.), assumindo formas singulares de acordo com a atividade consciente e sua relação com o mundo objetivo. Esta modificação no sujeito é decisiva, pois constitui uma mudança da estrutura e função da consciência. A implicação fundamental disto é o deslocamento da posição subjetiva do comportamento humano diante do mundo exterior. Lukács (2013, p. 417), caracteriza essa mudança como uma duplicidade do mundo objetivo. Com efeito, a relação “sujeito-objeto” só pode ser compreendida

se essa duplicidade do mundo, se essa sua separação em objetos reais e suas imagens na consciência for aclarada com referência à sua verdadeira estrutura e dinâmica. Por um lado, a autonomia, a concretude, a legalidade etc. dos objetos só pode se tornar efetiva para o sujeito no momento em que surge essa autonomia da imagem. Acima de tudo, o objeto só pode revelar

objetivamente seu verdadeiro ser para o sujeito na construção consciente, na relação recíproca consciente dos diferentes modos fenomênicos etc.

O importante dessa constatação de Lukács é a expressão das conexões ontológicas entre “mundo” e “concepção de mundo” do cotidiano. Com a práxis social e suas mediações mais gerais surgem complexos ideais que cumprem a função social de organizar, num sistema coeso, os conhecimentos em uma representação da realidade dotada de sentido lógico-simbólico e existencial; para que a partir daí a experiência de mundo não seja destituída de razão e explicação diante de fenômenos naturais e sociais de várias ordens. Desse modo, a interação do homem e seu entorno real passa a ser misturada com o ser e o valor: entre o ser da realidade objetiva e a consciência do dever ser, entre o dado e a volição, em outros termos, trata-se da subjetivação do real, ou mesmo da justificativa e legitimação das ações humanas no mundo.

O afeto humano, por assim dizer, tende a significar seu mundo que “até então” era indiferente a ele. Portanto, diante de uma realidade fria, ameaçadora, sinistra e sem sentido, Deus, por exemplo, torna-se um coração fictício criado pelo desejo para tornar o universo ou o mundo mais humano e simpático, dotado de uma providência que de algum lugar e de algum modo prepara nosso destino e também nos ampara.

Talvez seja por isso que temos aqueles que estão assegurados na justificação religiosa de seus privilégios ou na legitimação de suas forças. Já que, comerciantes, banqueiros, a burguesia, proprietários em geral, tinham e têm necessidade de carimbar em suas posses a marca do sagrado. Dessa forma, acabam tendo a convicção de que seus bens foram frutos merecidos de seu esforço recompensado, além de imaginarem proteger sua riqueza de qualquer ameaça.

É neste plano, pois, que se desenvolvem os complexos sociais da religião, da estética, da política, da filosofia e da ciência etc., visando a produção do sentido e do significado.

Lukács (2013) particularizou a relação entre “mundo” e “concepção de mundo” do cotidiano por meio da mediação de alguns exemplos da ciência. Ao comentar sobre as questões ontológicas do conhecimento de mundo, ele pondera sobre as conveniências práticas e utilitárias de um determinado saber e sobre a relação com a correspondência desse saber com as representações do ser que sustentam a estrutura simbólica da vida cotidiana num dado estágio histórico.

Pense-se em que a astronomia heliocêntrica apareceu como teoria científica já na Antiguidade tardia. Porém, ela permaneceu sem influência diante da teoria geocêntrica, justamente por causa dessa contradição com o “mundo”

do cotidiano. Essa resistência – fundada na sensação ontologicamente apenas imaginária, mas extremamente importante nos termos pratico-cotidianos do homem, de maior segurança dos homens num cosmo cujo ponto central é a terra – comprovou ser tão forte que, quando as necessidades reais da práxis social trouxeram resolutamente o sistema heliocêntrico para a ordem do dia, defensores inteligentes do estado de coisas existente, como o cardeal Belarmino, sustentaram o ponto de vista de uma dupla verdade: aceitar o heliocentrismo como instrumento útil na práxis econômica, mas simultaneamente, no plano ontológico, no que diz respeito ao “mundo” cotidiano (do qual, por sua essência, faz parte também a religião), continuar considerando a terra como centro do cosmo (Lukács, 2013, p.451).

Aqui também é ilustrativo, sobre os nexos entre “concepção de mundo” do cotidiano e teorias científicas modernas, o trecho de uma carta de Marx à Engels abordando a questão da gênese intelectual da imagem de mundo de Darwin:

O que me diverte em Darwin, o qual voltei a examinar, é ele dizer que aplica a teoria “malthusiana” *também* às plantas e aos animais, como se a graça toda do Senhor Malthus não consistisse em que ela *não* é aplicada a plantas e animais, mas tão somente a homens – com a progressão geométrica – em contraposição a plantas e animais. É notável como Darwin consegue reconhecer entre bestas e plantas a sua própria sociedade inglesa com sua divisão do trabalho, concorrência, abertura de novos mercados, “invenções” e a “luta pela existência” malthusiana. É o *bellum omnium contra omnes*² de Hobbes, e lembra Hegel na *Fenomenologia*, onde a sociedade burguesa figura como “reino animal do espírito”, ao passo que, em Darwin, o reino animal figura como sociedade burguesa (Marx e Engels *apud* Lukács, 2013, p. 459).

Estes exemplos nos ajudam a melhor compreender a força da dinâmica da vida cotidiana nas representações e modulações do ser no interior do complexo científico; a identificar as tendências que fluem do cotidiano para dentro das teorias científicas. Este movimento de determinação da vida cotidiana para a ciência também se aplica, com as devidas particularidades, a outros complexos como a filosofia, Arte e a política, por exemplo. Além disso, este movimento não é unilateral no sentido de apenas as ideias sofrerem determinação. O movimento contrário, dos complexos ideais determinarem a dinâmica da vida cotidiana, também se dá, mas efetiva-se enquanto problema de ideologia propriamente dita.

Ideologia e função social

² “Guerra de todos contra todos”

Posto os lineamentos gerais das determinações ontológicas das ideações e concepções de mundo, chega o momento de precisar o conceito de ideologia e como ela funciona. Lukács (2013) inicia sua definição de ideologia mencionando a ambiguidade em torno dessa categoria, principalmente na tradição do pensamento marxista. Geralmente o uso do conceito de ideologia referia-se, de forma geral, à superestrutura derivada da base estrutural, ademais, vinha carregado com uma carga pejorativa, de modo a designar a formação arbitrária do pensamento de pessoas singulares.

No entanto, nem toda ideia ou qualquer complexo ideativo é em si ideológico. Uma formação social mais ampla não teria a capacidade de transformar naturalmente um sistema de ideias em ideologia. Para que isso seja possível:

é necessária uma função determinada com muita precisão, a qual Marx descreve de modo a fazer uma diferenciação precisa entre as revoluções materiais das condições econômicas de produção e “ as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas em suma ideológicas, nas quais os homens se conscientizam desse conflito e o enfrentam até solucioná-lo” (Lukács, 2013, p.464).

Esta colocação mostra que as formas ideológicas (jurídicas, políticas, religiosas etc.) não podem ser consideradas *a priori* ou necessariamente ideologias. As formas ideológicas efetivam-se como ideologia concretamente na medida em que o sistema de ideias serve como suporte para a tomada de consciência de um determinado conflito social, de maneira a utilizar esse mesmo sistema de ideias como instrumento para a solução do problema. O que está pressuposta nessa definição é que no cotidiano de cada uma das formações sociais existem inúmeros conflitos sociais como expressão do antagonismo de classes. Neste contexto, transforma-se em ideologia o complexo ideativo que se tornar meio ou auxílio para a resolução dos impasses que permeiam a vida cotidiana.

A ideologia é sobretudo a forma de elaboração ideal da realidade que serve para tornar a práxis social humana consciente e capaz de agir. Desse modo, surgem a necessidade e a universalidade de concepções para dar conta dos conflitos do ser social; nesse sentido, toda ideologia possui o seu ser-propriadamente-assim social: ela tem sua origem imediata e necessariamente no *hic et nunc* social dos homens que agem socialmente em sociedade (Lukács, 2013, p.465).

Atentemos para as últimas três linhas da passagem de Lukács. É salientado que toda forma de pensamento que se torna ideologia possui sua essência na base da atividade comum no solo social, no aqui e agora da vida em conjunto dos homens. Dessa forma, no surgimento da ideologia verifica-se que toda reação humana ao seu entorno socioeconômico, no interior da vida cotidiana (trabalho, família, lazer, culto aos deuses

etc.), sob determinadas circunstâncias e particularidades, pode vir a exercer função ideológica.

Nesse sentido, pensemos no fenômeno religioso. Em si mesmo, a religião não é necessariamente ideológica, ela pode ser definida como uma concepção de mundo geral, um sistema de crenças etc. nascida das necessidades e possibilidades da vida cotidiana. Mas ela conserva em sua essência uma ambivalência de sentidos em potencial que pode em muito se transformar em um exercício de poder, manipulação a serviço de interesses de classe. Aliás, os profetas bíblicos do antigo testamento, no combate às idolatrias, já compreendiam a ambivalência da religião, ela se presta a variados objetivos, inclusive contraditórios, tudo depende da posição social e subjetiva daqueles que manipulam os símbolos sagrados ou mesmo seus conceitos, ela pode se prestar a tendências progressistas ou conservadoras, iluminar ou cegar, libertar ou escravizar. (Alves, 2009).

Na sua obra *Catolicismo romano e forma política* (1923), o ideólogo e jurista nazista Carl Schmitt (1998) visa atacar a modernidade liberal e secular. Seu pensamento é um outro exemplo claro de como conceitos oriundos da religião, neste caso da teologia cristã: como representação, autoridade, hierarquia, legitimados por uma transcendência inexistente, podem assumir concretude ideológica em uma dada sociedade e levá-la a um combate político de grandes proporções e, por fim, à catástrofe. Pautado em dogmas como o do pecado original, Schmitt extrai sua visão pessimista da natureza má e corrupta do homem, donde qualquer regime político sucumbirá se não diferenciar o amigo do inimigo, do mau do bem, e dessa forma, descartar todas as ilusões de paz. Daí, segundo essa visão, surge a necessidade do estado de exceção e a primazia da decisão soberana. Não por acaso, o Estado nazista se constituiu numa máquina de guerra e de matança. A barbárie nazifascista era, assim, jurídica e religiosamente legitimada.

Fica notório, portanto, que a ideologia é geralmente um campo de luta, em grande medida, implícita ou explicitamente, luta política. Batalha de ideias que assume várias formas e algumas delas pela tensão discursiva e persuasiva de apropriação de tradições passadas ou interpretação de teorias filosóficas e científicas.

Porque, de modo inseparável desse fato, a ideologia é um meio de luta social [...] A incompatibilidade factual das ideologias em conflito entre si assume as formas mais díspares no curso da história, podendo se manifestar como interpretações de tradições, de convicções religiosas, de teorias e métodos científicos etc., que, no entanto, constituem sempre antes de tudo meios de luta; a questão a ser decidida por eles sempre será um “o que fazer” social e decisivo para sua confrontação fática é o conteúdo social do “o que fazer” (Lukács, 2013, p. 465).

O termo “o que fazer” indica que, apesar da ideologia se expressar como uma luta de ideias no campo social e político, sua questão decisiva não é cognitiva, mas prática. Seu critério não está na exclusividade do saber, mas no fazer com base no saber. Por essa razão a concepção corrente de ideologia como falsa consciência não procede, porque se baseia no critério da falsidade ou veracidade do saber. A análise da ideologia, assim concebida, se restringe puramente ao conteúdo e formas das ideias, não apreendendo, contudo, seu caráter real na efetivação da prática humana. Conforme Lukács (2013, p. 467) assinala:

[...] verdade ou falsidade ainda não fazem de um ponto de vista uma ideologia. Nem um ponto de vista individualmente verdadeiro ou falso, nem uma hipótese, teoria etc., científica verdadeira ou falsa constituem em si e por si só uma ideologia: eles podem vir a tornar-se uma ideologia, como vimos. Eles podem se converter em ideologia só depois que tiverem se transformado em veículo teórico ou prático para enfrentar e resolver conflitos sociais, sejam estes de maior ou menor amplitude, determinantes dos destinos do mundo ou episódicos.

Pegemos o caso particular da relação entre saber/ciência e ideologia. Não é preciso que um conteúdo teórico conceitual seja necessariamente falso para ser ideológico, ele pode até ser “verdadeiro” ou relativamente verossímil e poder até permitir explicações e descrições precisas, pois em última análise o que é determinante não são seus argumentos ou princípios explicativos, mas a forma como essa teoria se relaciona com as posições subjetivas particulares de onde se originam e para quais finalidades funcionam. Por conseguinte, o efeito ideológico depende fundamentalmente de quando um determinado saber se torna funcional a alguma relação de exploração, dominação ou exercício injusto do poder³.

Em certa confluência, a análise de Lukács (2012) leva em conta que o desenvolvimento da matemática, retomando a problemática do neopositivismo, por exemplo, contribuiu para a descoberta de nexos quantitativos da realidade externa, obtendo avanços significativos na matematização das relações espaciais, bem como consolidou novas geometrias com aplicações práticas importantes. No entanto, esses instrumentos abstratos não passariam de espelhamentos que refletiriam apenas determinados momentos da realidade, enquanto a realidade em si, na sua totalidade, possuiria uma gama de complexos e nexos entre si muito mais abrangentes. Para tanto, o real de um fenômeno real só pode ser apreendido pela análise da totalidade de seus

³ Tal como essa passagem do filósofo: “Para ser eficaz a lógica de legitimação da dominação tem que permanecer oculta. Em outras palavras, o ponto de partida da crítica da ideologia tem que ser o pleno reconhecimento do fato de que é muito fácil mentir sob o disfarce da verdade” (Žižek, 1996, p.14).

momentos. Enfim, manipular dada realidade não significa necessariamente conhecê-la por completo.

Por outro lado, o neopositivismo, afirma Lukács (2012), resolve seus problemas teóricos pela exclusão de toda ontologia em sua proposta de unificação da linguagem científica e pelo seu tipo de manipulação logicista:

[...] a causalidade ontológica é substituída por manipulação com dependência funcional, quando o paralelismo psicofísico é transformado em fundamento da manipulação de um grande complexo objetivo, patenteia-se como o neopositivismo contorna com indiferença todas as autênticas questões do conhecimento para, assim tornar plausível a manipulação prática imediata dos problemas (Lukács, 2012, p. 61).

Por meio dessa linguagem fisicalista e matematizada, a ciência não só transforma a si mesma como estende ao plano mesmo da economia política o caráter instrumentalista e técnico, a fim de administrar e dominar. Lukács, portanto, percebe, através do nexos entre teoria e prática, o neopositivismo como expressão máxima da universalidade da manipulação anti-humana, característica elementar da modernidade capitalista. Por esta razão, o neopositivismo é e funciona como uma ideologia do capitalismo manipulatório.

Portanto, não importa a veracidade ou falsidade dos conteúdos internos da ideologia para sua eficácia. Em um nível aparente, um conteúdo manifesto de ideias pode se demonstrar plausível, muito embora, no nível essencial é possível captar como a dinâmica interna dos conceitos reproduz intenções, valores e crenças privadas. E do ponto de vista externo, o conjunto de ideias precisa encontrar um terreno favorável para sua disseminação. Tudo isso pode mostrar, que por meio da ideologia, uma forma histórica particular de sociabilidade ou concepção de mundo é tornada absoluta. É assim que uma ideologia disfarça seus interesses e determinações particulares sob uma roupagem de verdade universal.

Sua eficácia, então, depende de como a forma ideológica se assenta e passa a funcionar na prática dos homens, de como ela se encaixa na objetividade da realidade social de maneira a intervir nos conflitos. Importa dizer que essa objetividade da realidade social é atravessada por interesses divergentes e determinados grupos tendem a convencer a si mesmos e os outros de que seus interesses privados se coadunam com as aspirações importantes da vontade geral da sociedade. Por isso, para o surgimento da função social ideológica é preciso antes uma estrutura social necessariamente clivada por interesses e objetivos antagonísticos, pelos quais classes sociais tentam impor sua imagem

desejada de mundo como interesse ou norma geral de todos. Ou seja, em última análise “o surgimento e a disseminação de ideologias se manifestam como a marca registrada geral das sociedades de classes” (Lukács, 2013, p.472).

Política

Com esta definição de ideologia, ela aparece como o testemunho fiel da fissura estrutural da sociedade demarcada pelos antagonismos de classes.

As sociedades marcadas pelos conflitos de classes precisam de uma instância aparentemente neutra de regulação jurídica. É aí que a esfera do direito emerge para arbitrar os conflitos, dirimindo-os na garantia e segurança jurídica dos contratos sociais. Nesse sentido, “o jurídico não pode deixar de ser a aparência que elide a desigualdade concreta” (Chasin, 2012, p. 16).

Apesar de ser abordado na parte da reprodução social, o direito também é refletido por Lukács (2013) no capítulo da ideologia, mas com um acento de inclinação política, pois o direito é uma forma ideológica bem mais desenvolvida do que outras concepções de mundo espontâneas (costume, moral, religião) e sua aplicação pressupõe um exercício da força e do poder. A vinculação da prática do direito com a força e o poder nos leva ao complexo jurídico político que é o Estado. O Estado pode ser entendido, grosseiramente, como o aparato institucional que viabiliza a regulação e administração jurídica e política de vários aspectos da via social, acrescido do monopólio da força/violência pelo aparelho militar. Ele é a síntese do jurídico e do político, e este, por sua vez, tem ali necessariamente sua natureza ideológica.

Se a ideologia é toda e qualquer formação ideal que visa conscientizar, equacionar e resolver os conflitos sociais, a política é, então, a quintessência da ideologia. Ela é sua forma por excelência de efetivação de interesses, concretização de vontades coletivas, a forma direta de prática de luta, de convencimento, de negociação, de acordos e, sobretudo, de dominação individual e de classe através do poder. Dessa forma, a política manifesta um conjunto de relações sociais permeado de exercícios de poder, como um campo tensionado de forças antagônicas.

Em que pese esses traços gerais, a política é uma esfera do ser social de difícil apreensão dos seus limites, de forma que existe uma dificuldade em demarcar precisamente sua gênese e seu alcance. Sabe-se que a justificação da sua existência está em ela possuir como objeto o poder, entretanto, não se trata de um poder etéreo que não

teria nenhuma natureza objetiva. Ao contrário, o poder que a política exerce é fundamentalmente social, brota da produção e reprodução socioeconômica. Na realidade, seu traço ontológico fundante está na quase obrigatória existência em toda e qualquer formação social de impasses sociais que necessitam de decisões políticas.

Não pode haver nenhuma comunidade humana, por menos que seja, por incipiente que seja, na qual e em torno da qual não aflorassem ininterruptamente questões que, num nível desenvolvido, habituamo-nos a chamar de política. É impossível dar uma definição, isto é, fixar em termos de pensamento formal os limites, onde começa ou termina a política (Lukács, 2013, p. 502)

Parece haver aí uma universalidade da prática política, o que gera a impressão de certa onipotência e onipresença deste complexo. Mas lembra Lukács (2013, p. 502):

A política é um complexo universal da totalidade social, só que se trata de um complexo da práxis, mais precisamente da práxis mediada, que, por isso mesmo, de algum modo tem a possibilidade de ter uma universalidade tão identicamente espontânea e permanente como linguagem enquanto órgão primordial da apropriação do mundo através da objetivação dos objetos [...] A política é uma práxis que, em última análise, está direcionada para a totalidade da sociedade, contudo, de tal maneira que ela põe em marcha de modo imediato o mundo fenomênico social como terreno do ato de mudar, isto é, de conservar ou destruir o existente em cada caso.

A universalidade da política esbarra nos limites da práxis humana. Não se trata de um complexo transcendental de caráter absoluto. No interior dos conflitos sociais, todavia, a função ideológica da política surge enquanto uma mediação por meio de práticas instrumentais, conforme várias e diversas finalidades que ela atende.

Observa-se que a matéria da política em grande medida é extrínseca a ela, ela versa sobre aspectos de natureza diversa de si, pois exatamente ela não pode ser uma prática pura de si mesmo. Faz-se política sobre diversas matérias, sua atividade se liga sempre a outro objeto e o poder é sempre poder sobre algo. Daí que sua universalidade depende de sua ligação à particularidade, pois ela se caracteriza como “a incidência direta sobre a imediatidade da vida social” (Tertulian *apud* Fortes, 2015, p. 181).

Os atos políticos colocam em marcha transformações em realidade locais, condições concretas da sociabilidade, de modo que os rumos da reprodução material da sociedade encontram na esfera da política seu momento decisivo.

Porém, esse caráter de deliberação última dos destinos da dinâmica social de que goza a razão política não é sinônimo de sua autonomia em relação à sociedade civil. A esfera da política não pode ser explicada a partir de si mesma ou tomada de forma isolada e autossuficiente como uma espécie de universal abstrato, uma vez que as determinações do poder participam de um todo histórico, elas dependem da referência do modo de

produção em que se manifestam. De tal forma, que sem investigar as relações estruturais concretas em seu processo histórico (base econômica, divisão do trabalho, estrutura de classes, organização institucional etc.), torna-se impossível apreender o movimento das malhas do poder. É uma anatomia da sociedade civil que permite, enfim, identificar suas tensões determinantes, os vetores das forças predominantes e, assim, a função específica da ideologia política. Foi apontando os limites essenciais da razão política que Marx assinalou que não é o Estado o fundamento gerador da sociedade civil, mas o contrário (Chasin, 1988; 2012).

E o que é a sociedade civil em última instância? É a particularização do indivíduo em suas vontades, interesses, aspirações, projetos, a dimensão da vida privada em interdependência. Tudo isso, contudo, não exclui a necessidade das relações interpessoais e vinculações coletivas para que o indivíduo se afirme como um particular (Dri, 2006). A sociedade civil torna-se, desse modo, a dimensão da totalidade social marcada pelo entrelaçamento das finalidades egoístas, onde vigora a imposição de uma vontade sobre a outra, o reino da competição e concorrência. Este plano da atividade dos homens aparece como o laboratório da política, pois ali é gestada as práticas elementares do jogo de influências, de dominações e do poder. A política propriamente dita é a atualização institucional formal, protegida pela norma jurídica, das relações interpessoais que atravessam todo o corpo da sociedade civil. Em última instância, a política é a prática alienada da assimetria e desigualdade interna que marca o todo social.

Dessa forma, a ideologia e a política são a totalização concreta, a unidade sintética, de subjetividades operando na mais elementar luta pela vida em sua reprodução na sociedade. As sínteses ideopolíticas são fruto de ações subjetivas em interação num ambiente rachado pela desigualdade de formas de vida, em que umas são subordinadas e subsumidas por outras. O complexo ideativo é convertido em ideologia no contexto existente do choque de forças sociais, criando o campo minado de tensões subjacente à reprodução social; é a ideologia expressão ideal da guerra civil iminente. Em todo esse processo, o fator subjetivo é decisivo, sem o qual todo edifício ideológico desabaria. Detemo-nos então um pouco mais neste aspecto.

O fator subjetivo

A ideologia possui como substrato a ideia em sua relação dialética com a atividade sensível dos homens. Inevitável é, portanto, o papel da ideia na transformação humana da

matéria. Com efeito, a complexidade do desenvolvimento social faz com que o conjunto dessas ideias se conjuguem em concepções de mundo, imprescindíveis na tentativa de tomar consciência da própria existência do sujeito, e orientação deste no mundo e em sua realidade. Essa própria realidade do sujeito necessita ser estruturada por uma imagem ou um conceito de mundo que organize os sentidos atribuídos pela consciência. A ideologia se encaixa nessa exigência: estruturar a experiência da realidade social em contradição. A contradição expressa nos conflitos sociais é um dos motores da ideação e, por conseguinte, da reformulação da subjetividade, mudando qualitativamente o ser social. Essas mudanças manifestam-se na práxis política e nas suas formas ideológicas que estão sempre em mutação.

Sendo assim, não se pode subestimar a importância do fator subjetivo na ação de dirimir os conflitos sociais. Lukács faz essa observação, reconhecendo a inerência da subjetividade no desenvolvimento socioeconômico.

Porém, por mais fortes que podem ter sido os efeitos de tais mudanças qualitativas, de tais viravoltas, sobre a ideologia política, por mais diversas que tenham sido as ideologias que elas produziram, ainda se trata, em tudo isso, predominantemente do fator objetivo desse desenvolvimento. O que importa agora é lançar um olhar sobre o fator subjetivo no dirimir dos conflitos sociais. O que não se pode deixar de considerar nesse processo é que essa confrontação não significa o reconhecimento de fatores totalmente independentes. O campo de ação real em que aparece o fator subjetivo sempre está circunscrito pelo desenvolvimento socioeconômico. Também nesse ponto vale que o homem é um ser que responde, a quem o processo objetivo faz perguntas (Lukács, 2013, p. 518).

Além desse trecho apontar a relação umbilical entre o fator subjetivo e o desenvolvimento socioeconômico, ressalta ainda que neste desenvolvimento se dá ao mesmo tempo o dilema do indivíduo diante das questões impostas pela objetividade social. O papel do indivíduo na história do desenvolvimento das formas sociais e modo de produção é basicamente o de responder às perguntas formuladas pelas condições concretas e deliberar entre alternativas nas situações particulares.

São estas respostas e decisões (fator subjetivo) dos sujeitos singulares num todo social que colocam em marcha as mudanças históricas.

O próprio processo, todavia, resulta, no plano ontológico, em um único campo de ação real da possibilidade de cada vez. O próprio processo econômico não determina mais se as respostas são dadas no sentido recém-indicado em ou sem sentido contrário, mas isso é consequência das decisões alternativas dos homens que são confrontados com elas por esse processo. Portanto, o fator subjetivo na história é, em última análise, mas só em última análise, produto do desenvolvimento econômico, pelo fato de as alternativas com que ele é confrontado serem produzidas por esse mesmo processo, mas

ele atua, num sentido essencial, de modo relativamente livre dele, porque o seu sim ou o seu não estão vinculados com ele só em termos de possibilidades. Nisso está fundado o grande papel historicamente ativo do fator subjetivo (e junto com este, da ideologia) (Lukács, 2013, p. 531).

Aqui não há qualquer hipótese de mecanicismo econômico. Lukács deixa claro o papel ativo da subjetividade e da ideologia na construção/transformação da história da sociedade. Trata-se de determinação reflexiva entre o fator objetivo e o fator subjetivo – a existência e efetividade de um está implicado no outro. A atividade do sujeito na historicidade é mediada pelas decisões políticas entre alternativas ideológicas. O desenvolvimento da objetividade socioeconômica desenha o campo de possibilidades postas, e isso atribui um caráter de liberdade tácito das ações humanas.

Só o desenvolvimento das forças produtivas pode colocar os homens diante de tais alternativas ideológicas. Aqui, porém, aparece, de modo ainda mais nítido do que até então na história da humanidade a situação ontológica que repetidamente expusemos: é a necessidade do desenvolvimento econômico que cria um campo de ação de possibilidades para as decisões ideológicas dos homens (Lukács, 2013, p. 533).

Dada esta margem de manobra para as decisões subjetivas, a mediação ideológica se faz necessária, porque cabe a ela apreender corretamente ou não a legalidade dos processos/do ser-precisamente-assim do momento e ao mesmo tempo conectar essa tomada de consciência com a vontade do dever ser, do valor, com as aspirações particulares ou universais, privadas ou coletivas. As grandes mudanças históricas ou revoluções põem em marcha os impulsos subjetivos que desejam efetivar uma nova forma de se relacionar socialmente, uma nova forma de vida, uma nova experiência do ser. Transformações históricas de grande impacto são atualizações de latências inscritas no processo autoproducente do sujeito. E o agente histórico destas transformações sempre é uma aglutinação de uma subjetividade política na forma de um líder, de um partido, de uma classe social etc. que encarne e traduza uma vontade generalizada. Por outro lado, períodos contrarrevolucionários ou restauradores de longa duração também colocam em marcha estados subjetivos, só que no modo de sua manutenção fundamental. Nestes momentos, a subjetividade produz ideologias e a ideologia produz subjetividades que consubstanciam enraizamentos profundos de imagens e concepções de mundo paralisantes e estáticas que corroboram o estado de coisas vigente, nestes casos a figura ontológica do ser fecha-se para novas formas. Tudo isso depende de como os sentidos da objetividade do mundo dos homens serão mediados/processados pela experiência subjetiva (tornada ato político) possibilitada pelo tempo histórico.

Conclusão

Faz-se necessário sintetizar os principais pontos esboçados, no intuito de articular as conclusões em relação à subjetividade e a ideologia. Vimos ao longo deste texto que:

- a) a atividade humana pode ser dividida basicamente em duas dimensões (bidimensionalidade) inseparáveis que são a atividade sensível-concreta e a atividade ideal. As duas faces deste processo ativo, de transformação humana do mundo e de si mesmo, são sinônimos da relação dialética entre o momento material e o momento ideal. A objetivação social seria impossível sem esta dialética, com consequências tanto para a objetividade material quanto para a subjetividade ideal, na medida em que se desenvolvem os dois planos.
- b) As implicações ideais do desenvolvimento da sociabilidade são determinantes neste próprio desenvolvimento, como se os efeitos retroagissem sobre suas causas. O espelhamento da realidade desde o processo do trabalho cria a necessidade e a possibilidade do desenvolvimento, pela vida cotidiana, de um reflexo da realidade que vem a se autonomizar numa imagem ou concepção de mundo, que orienta o posicionamento do sujeito consigo mesmo e no interior de sua relação com seu mundo particular.
- c) As imagens e concepções de mundo gerados na vida cotidiana são o protótipo da ideologia enquanto função social, pois elas estruturam cognitivamente a realidade, direcionando uma práxis específica para os conflitos sociais. Daí que a definição de ideologia se baseia nos resultados concretos e práticos das formações ideais no interior dos antagonismos de classes. A ideologia torna consciente um determinado impasse social e funciona como operador resolutivo destes mesmos problemas enquanto justificação e legitimação de relações de exploração e de injustiças sociais.
- d) A ideologia pode se efetivar concretamente a partir de complexos ideais como a religião, Arte, filosofia, ciência etc., mas sua expressão por excelência encontra-se na razão política. Pelos meios instrumentais da política, a ideologia de um grupo ou classe social é imposta sobre outros. Isto significa que a prática política viabiliza a institucionalização de interesses particulares sob a aparência de uma vontade universal, demonstrando-se veladamente e as vezes explicitamente um campo de luta entre forças antagônicas oriundas da própria contradição social.
- e) A ideologia e a política são expressões ideais de subjetividades engajadas e implicadas no processo contraditório da sociedade. Por isso o fator subjetivo é determinante no entendimento da dinâmica histórica das ideologias. Pela ideologia e pela política a subjetividade dominante de uma época histórica se coloca como força do desenvolvimento socioeconômico e ao mesmo tempo impõe sobre outras

subjetividades suas concepções de mundo e, sobretudo, suas formas de vida consideradas naturais e normativas para o gênero humano.

Podemos retirar a partir disto que há de mais substancial em nossa abordagem da ideia e da ideologia. Trata-se da indivisível unidade dialética entre ser social e consciência ou mesmo de homem e ideia. Esta unidade dialética entre objetividade e subjetividade representa conceitualmente a força potencial da ideia em captar e transformar sua própria base material. A ideia produzida pela consciência é capaz de apreender e alterar a forma do seu ser. A ideologia pode ser, dessa forma o reflexo ideal, falso ou não, de formas da subjetividade operante no mundo, convertendo a estrutura e dinâmica da sensibilidade humana em sistemas de pensamento socialmente úteis. Nesse sentido, a consciência exerce função de mediação por meio da experiência subjetiva entre as objetivações superiores (extrassensíveis) e as objetivações primárias (sensíveis). A subjetividade de uma determinada sociedade – seus modos de vida, suas condições de sensibilidade, características de afetação – é constituída pela experiência subjetivada das relações sociais concretas que a dinâmica material impõe. E esta, por outro lado, tem seus rumos definidos pelo tipo de respostas políticas que a subjetividade encontra nas ideologias que forma.

E por tratar-se de uma unidade dialética, a relação entre objetividade e subjetividade, entre ser e consciência, coloca a ideologia e sua base material não apenas sob a forma de determinação recíproca. Além disso, a dialética no coração da ideologia conduz a contradições fundamentais na própria ideologia, na sua base material e na experiência subjetiva dos sujeitos. Com efeito, as ideologias enquanto sistemas de ideias são imperfeitas, mudam constantemente, por vezes a base material socioeconômica não corresponde necessariamente com suas representações ideológicas, além disso, os sujeitos podem se prejudicar com suas representações de si mesmos e práticas sob o manto da ideologia. Estas contradições são as inconsistências, falhas, impasses, conflitos que as objetivações humanas desdobram no curso de seu desenvolvimento. A objetivação material não é idêntica ao desenrolar da exteriorização da subjetividade na forma de personalidades. Assim, a dialética entre objetividade e subjetividade manifesta-se também na desigualdade contraditória entre desenvolvimento das forças produtivas e o desenvolvimento das individualidades humanas (Alcântara, 2014).

Referências

- Alcântara, N. (2014). *Lukács: Ontologia e alienação*. São Paulo: Insituto Lukács.
- Alves, G. (2011). *Trabalho e subjetividade; o espírito do toyotismo na era do capitalismo manipulatório*. São Paulo: Boitempo.
- Chasin, J. (1988). *Superação do Liberalismo*. Aulas ministradas durante o curso de pós-graduação em Filosofia Política, promovido pelo Dep. de Filosofia e História da Universidade Federal de Alagoas, de 25/01 a 06/02 de 1988. Recuperado em: <http://www.ebah.com.br/content/ABAAAgx5cAF/chasin-superacao-liberalismo>
- Chasin, J. (2012). Sobre o conceito de totalitarismo. *Verinotio*. N.15, Ano VIII, agosto.
- Fortes, R. (2015). A dialética entre o ideal e o material: considerações sobre o complexo categorial da política na obra tardia de Lukács. Vol.24, N.1 . *Trabalho & Educação*, 173-199.
- Lessa, S. (1997). O "reflexo como não-ser" na ontologia de Lukács. *Crítica Marxista, São Paulo, Xamã, v.1, n.4*, 89-112.
- Lessa, S. (2015). *Para compreender a ontologia de Lukács*. São Paulo: Intituto Lukács.
- Lukács, G. (2012). *Para uma ontologia do ser social I*. (Trad. Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer, Nélio Schneider). São Paulo: Boitempo.
- Lukács, G. (2013). *Para uma ontologia do ser social II*. (Trad. Nélio Schneider). São Paulo: Boitempo.
- Marx, K. (2008). *Contribuição à Crítica da Economia Política*. (Trad. Florestan Fernandes). São Paulo: Expressão Popular.
- Schmitt, C. (1998) *Catolicismo Romano e Forma Política*. (Trad. Alexandre Franco de Sá). Lisboa: Hugin.
- Žižek, S. (1996). *Um Mapa da Ideologia*. (Trad. Vera Ribeiro) Rio de Janeiro: Contraponto.
- Tertulian, N. (2016). Ontologia do Sujeito (Trad. Vitor Sartori). *Verinotio. Ano XI. N.21*, 156-185.

