

SOBRE O CONCEITO DE IDEOLOGIA

Jesus Ranieri¹

Quando se fala em ideologia, em que se pensa? Na vida cotidiana, nas conversas em que a sistematização de um conceito não é obrigatória, ou na universidade, onde essa exigência já é um pouco mais rigorosa, toda vez que o termo ideologia surge, como é que se resolve a questão de saber exatamente do que se está falando? E por que usar essa palavra e não outra? Ideologia é algo que tem conteúdo próprio e, portanto, passível de ser estudado objetivamente, através de um procedimento sistemático e lógico, ou trata-se de uma palavra cuja flexibilidade de sentido é tanta que cada conteúdo de suas supostas definições dependerá daquele sujeito que a está usando? Essas são questões difíceis de responder, uma vez que a ação ideológica parece existir em quase todas as esferas da nossa vida, e mesmo nos momentos em que usamos o termo de forma “descompromissada” (inclusive nas reflexões acadêmicas, no interior da universidade), como é possível garantir que, por trás da designação “ideológico”, não esteja sendo feita, na verdade, uma petição de princípio maior do que aquilo que, de imediato, atribuímos, enquanto valor, à palavra ideologia?

Para desenvolver este texto, achamos que é bastante importante procurar associar o que do dia-a-dia é retido na mente dos homens para se transformar, mais adiante, em meios de ação norteadores de suas vidas, algo como um “processo material geral de produção de idéias, crenças e valores na vida social” (EAGLETON, 1997, p.38). Dessa forma, partimos já de um princípio que considera que é muito importante entender porque se pensa e se age de uma forma ao invés de outra que não encontra o mesmo respaldo na vida social. Por um lado, a produção de valores na vida cotidiana, e, por outro, a possibilidade de apreensão desses valores, para que possamos compreender a produção social da própria vida, são os elementos que norteiam a intenção deste texto no que toca à discussão do fenômeno ideológico. A ponto de tentarmos estabelecer até onde esse princípio pode estar presente na produção da ciência, uma vez que uma questão importante a ser enfrentada, inclusive do ponto de vista da legitimidade da ação ideológica, é saber se entre ideologia e ciência há somente

contraposições ou se é possível existir relações de interação entre uma e outra. Por isso, cabe a pergunta: a responsabilidade pela construção da verdade é privilégio único do fazer científico?

Parece-nos que, para enfrentar essas primeiras preocupações que vão sendo colocadas, vale a pena lembrar de uma questão que sempre chamou a atenção de boa parte daqueles que trataram do conceito de ideologia: que a relação entre verdadeiro e falso pode ser um dos elementos indicativos do cerne da discussão, ainda que não seja o único. Se tomarmos como referência um significativo número de trabalhos a respeito do tema, notaremos que é bastante forte a tendência a desenvolvê-lo do ponto de vista gnosiológico, ou seja, da chamada teoria do conhecimento. Precisamente, o método objetivo de investigação exigiria a supressão daqueles fatores que podem conduzir ao erro no processo do pensar, limpando o terreno para a reprodução conceitual fidedigna do mundo.

Tomado nesse sentido, o termo ideologia foi, pela primeira vez, usado de forma sistemática (por contrapor ideologia à ciência) por Destutt de Tracy em seu *Elementos de ideologia* (DESTUTT DE TRACY, 1970), de 1801, ainda durante o processo revolucionário na França. O intuito do autor era tentar constituir uma disciplina capaz de servir de fundamento ao conjunto de todas as ciências, por meio da edificação de uma ciência das idéias circunscrita ao campo da zoologia. A referida disciplina procurava estudar e conhecer tanto a origem das idéias, como as leis a partir das quais elas se formavam, a fim de que o pensamento pudesse abstrair daquelas que tivessem um caráter de falsidade e obscurantismo. O resultado dessa operação seria a garantia do progresso científico, pois a objetividade da investigação passaria necessariamente pela anulação das idéias falsas.

Mas bem antes de Destutt de Tracy, a preocupação com a possibilidade de um conhecimento efetivamente fundado na racionalidade do mundo empírico já tinha tomado forma. Desde Francis Bacon (1973), passando, por exemplo, pelos enciclopedistas franceses e seus discípulos até Holbach, a relação entre o verdadeiro e o falso é tanto a exposição metódica e metodológica da verdade do mundo empírico em contraposição aos preconceitos do pensamento, como também uma tomada de posição em relação às representações estatais absolutistas e clericais².

² A esse respeito, algumas obras têm um caráter verdadeiramente fundamental, pois os seus autores tomavam o conhecimento como arma não somente de combate à ignorância e à falsidade, mas igualmente de contraposição aos preconceitos do Estado e da Igreja, posto que os poderes estatal e clerical tinham pleno interesse na manutenção de pré-conceitos. Poderíamos citar como

¹ Departamento de Ciências Humanas – Faculdade de Arquitetura, Artes e Comunicação – UNESP – 17033-360 – Bauru - SP.

É importante que se diga que essa oposição entre falso e verdadeiro, se tomarmos a questão sob perspectiva histórica, foi muito importante para que a própria ciência se impusesse como forma legítima de saber que rompia com o sentido de verdade enquanto argumento de autoridade. Mas essa relação entre falso e verdadeiro, que contrapunha ideologia e ciência, não é a única perspectiva a partir da qual é possível trabalhar. Uma coisa é pensarmos no projeto da filosofia empirista ou na filosofia das luzes e nos seus empreendimentos diante de uma realidade sócio-política instável, que já não correspondia às necessidades de uma sociedade emergente. Outra é centrarmos nossa atenção na validade, ou não, da questão puramente teórico-conceitual a respeito da ordenação dos percursos, correções e incorreções do pensamento, ou seja, uma perspectiva exclusivamente voltada para a problemática particular, interna, do processo de conhecimento.

Para uma outra corrente de produção teórica bastante profícua, a marxista, seguramente aquela cuja apreciação do fenômeno ideológico serviu e serve de contribuição fundamental à elaboração de uma ampla teoria, a questão da ideologia enquanto fenômeno submetido à crítica gnosiológica se coloca sob duas perspectivas bastante fortes: ou aparece como superestrutura em que os sujeitos são suprimidos pela sua manifestação puramente ideal (corrente teórica à qual faremos um comentário mais longo, adiante), ou como falsa consciência – perspectiva que, no mais das vezes, é atribuída ao próprio Marx, sob a designação de “consciência invertida”, dadas as críticas dirigidas por esse autor a diferentes manifestações teóricas oriundas da Filosofia, especialmente aos chamados jovens hegelianos, discípulos de Hegel cuja produção mais significativa remonta à primeira metade do século XIX, fundamentalmente fins dos anos 30 até a primeira metade da década de 40.

Debruçar-nos-emos, porém, sobre uma que poderia ser compreendida como a terceira perspectiva, mas que, independentemente de ter sido formulada por um filósofo marxista, contribui decisivamente para a consolidação de uma teoria do conhecimento, ultrapassando-a, porém. Trata-se de uma perspectiva pouco estudada, mas nem por isso menos importante: a ontológica. E escolhemos esse caminho dada a necessidade de operar-se com um critério que antecede a pergunta gnosiológica a respeito da elaboração do instrumental correto para a efetivação do conhecimento. A preocupação ontológica remete, ao

exemplos: Condorcet, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*, 1993; Saint-Simon, Claude-Henri. *Catéchisme des industriels*, Oeuvres, 1966. E, como obra proponente de um materialismo ateu, D'Holbach, Paul Henry. *La politique naturelle: ou discours sur les vrais principes du gouvernement*, 1971. E também, do mesmo autor: *Ethocratie: ou le Gouvernement fondé sur la Morale*, 1973.

contrário, à questão sobre a origem e o desenvolvimento do próprio ser, a necessidade de saber se algo é ou não é, e de como esse algo se apresenta no decorrer da consecução de seu processo de constituição a partir de determinações a serem investigadas, independentemente da sua apreensão cognitiva ser falsa ou verdadeira sob o ponto de vista da teoria do conhecimento.

Para isso, nossa intenção é procurar mostrar em linhas gerais o equilíbrio existente entre as diferentes esferas componentes da realidade e, no acompanhamento dos nexos desse processo, lembrar que o tratamento dispensado por nós ao tema ideologia, para os fins deste texto, visa fundamentalmente realizar um comentário analítico que privilegia a relação entre fenômeno e essência³, na medida em que o princípio metodológico que tomamos como base sobre a referida teoria apóia-se justamente na interação desses fatores, numa perspectiva metodológica de decomposição do objeto a partir das categorias constituintes do ser.

Para isso, dividimos este artigo em três partes. A primeira tratará da importância que tem o trabalho (em sua forma fundante da sociabilidade humana) para a tematização da possibilidade de liberdade, na medida em que somente através da sua reprodução *consciente* tem lugar a autodeterminação humana como probabilidade concreta: é na auto-reprodução do trabalho que o princípio da finalidade impressa à realidade natural norteia a socialização que avança. Na segunda, realizaremos um breve excuroso sobre o conceito de ideologia sob perspectiva marxista, notadamente aquela que é desenvolvida por György Lukács em *Ontologia do ser social*, lembrando que a correlação entre método e ontologia remete diretamente à especificidade do que é compreendido não somente como ideologia, mas também como ciência. Aqui, as formas que a ideologia assume no cotidiano do homem podem ser compreendidas como base para o lugar das reflexões engendradas pela relação estabelecida entre indivíduo e gênero e também pela importância que essa relação traz para a reprodução conceitual a respeito dos rumos da realidade em si mesma.

Na terceira e última parte, escolhemos para um comentário interlocutório – com o intuito de confrontar a perspectiva ontológica com a gnosiológica –

³ Ao longo do texto aparecerá por diversas vezes essa composição entre fenômeno e essência, sendo que esta última será muito citada, isolada e insistentemente. O que queremos dizer ao falar em essência é que a natureza do processo social humano, a atividade do homem, tem um caráter *dominante* e também *permanente* sobre outros aspectos de sua produção, na medida em que esses aspectos secundários não teriam nem mesmo a oportunidade de existir sem aqueles elementos primordiais – assim, por exemplo, o trabalho aparece como protoforma desse complexo, posto que é a verdadeira medida da relação entre homem e natureza, relação que torna o fazer-se-a-si do ser humano o aspecto em si mesmo verdadeiro do complexo de sua evolução; por outro lado, aqueles complexos que aparecem posteriormente (como por exemplo, o direito, a filosofia, a

Althusser e a perspectiva estruturalista de conceitualização de ideologia. Na tentativa de contraposição a Lukács, o interesse centrou-se no comentário althusseriano acerca da afirmação da excludência mútua entre ciência e ideologia.

Como conclusão, um rápido exercício argumentativo sobre a importância da perspectiva ontológica para a compreensão da crise da sociedade moderna, através da relação entre política e economia.

I

Um dos componentes fundamentais da investigação científica sem dúvida nenhuma é aquele que vê na pesquisa genética (processo de desenvolvimento próprio daquele objeto que está sendo estudado) o elemento constitutivo da possibilidade de exposição da verdade, ainda que essa postura remeta ao saber como elemento sempre aproximativo e nunca absoluto. A realidade, segundo essa mesma perspectiva, está sujeita a uma dinâmica cujos nexos revelam-se sempre possuidores de um sentido que pode ser apreendido por meio da abstração (separação, pelo pensamento, daquilo que se quer estudar) e da generalização (consideração do que está sendo estudado, levando-se em conta a série de fatores que contribuem para que o objeto tenha uma característica particular, que precisa ser desvelada), tendo no próprio pensamento o seu instrumento mais fiel e regular, pois metodologicamente cabe a ele a reprodução do movimento de gênese do objeto através do conceito, estabelecida que está a possibilidade do conhecimento que, nessa perspectiva, aparece como uma intenção ontológica. Em decorrência, a particularidade como categoria fundamental do ser é justamente aquela responsável pelos resultados desse exercício analítico-abstrativo, e sua função fundamental na expressão do complexo social é re-

arte) e que não teriam tido a oportunidade de se desenvolver sem a integração da causalidade natural pelo homem, agem socialmente no sentido de estabelecer direções possíveis à articulação da essência, constituindo-a, e mesmo determinando a direção tomada pelo complexo como um todo, na medida em que constituem formas que têm por trás a possibilidade da reflexão e da decisão, uma vez que são conscientizadoras da ação humana. Os complexos são capazes de modificar a direção dos caminhos percorridos pela essência, e sua articulação com a primeira das categorias (o trabalho) é a verdadeira natureza movente e movida do processo de estruturação daquela essência. A essência do ser social é, portanto, todo o processo passado do qual ela mesma é o resultado. Por isso, aqueles aspectos singulares historicamente desenvolvidos pelo trabalho do homem, e que podem ser diretamente estudados tanto pela ciência quanto pela filosofia, têm o lugar de fenômenos, na medida em que são uma das formas de aparecer da essência: o fenômeno, assim, depende da essência mas, ele mesmo, não é capaz de mostrá-la totalmente, posto que, no seu próprio aparecer, ganha a autonomia do particular e finito.

lar a relação entre fenômeno e essência através do complexo das mediações, justificando tanto a relativa autonomia como a inter-relação entre essas esferas.

A *démarche* lukacsiana é, por isso, tão insistente naquele aspecto que já aparecia em Marx como elemento analítico fundante, consolidado mas não sistematizado na sua obra, e que, no velho Lukács, é central para a consecução efetiva e última de seu argumento: o trabalho como sendo a protoforma do ser social. Perspectiva que, como exposição teórica mais ampla, remete-nos para a realização do homem na direção de sua humanização, depois de estruturado o processo de passagem do ser orgânico para o ser social, no qual o fator responsável pelo salto qualitativo é o trabalho – em Lukács entendido como o momento da pré-ideação, aquele da escolha entre alternativas refletidas pela consciência e julgadas conforme sua utilidade para o processo laborativo originário. O momento da primeira realização *consciente* do ser-em-si que começa a tornar-se humano, ser para-si, ou seja, a realização consciente de um ato que é constituinte da condição posterior para as articulações de uma série de outros atos pré-ideados, eficazmente postulados e idealmente necessários.

A formação do ser social e sua produção e reprodutibilidade posterior (entendendo que sua realização é a realização da própria sociabilidade e, portanto, está submetida ao curso da contradição do desenvolvimento desse ser) não podem ser compreendidas sem que se reduza a história do homem à sua história de homem que se humaniza ao separar-se da natureza, ao mesmo tempo em que a domina e a compreende – história que se cumpre como realização do homem como ser unitário e singular, fundamentalmente diferenciado do caráter unitário e não-societário do ser da natureza. Homem que compreende também como ser, embora sua dinâmica seja natural, portanto causal, e não social. Como elemento que, ao ser nutrido, é não-teleológico, mas exclusivamente *determinativo*, ao contrário do pressuposto de toda e qualquer compreensão social consistente na qual a teleologia (essa posição de finalidades) e a determinação devem ser separadas e compreendidas na sua inteireza, particularidade e combinação. Mesmo porque, ao tocar na importância das posições teleológicas, ou posição de finalidades colocadas pelo homem, é possível perceber e tematizar as diferenças e a complexidade que norteiam o conjunto social desde os primórdios do desenvolvimento humano, indicando como verdadeiramente fundante o papel do trabalho nessa realização.

Referindo-se precisamente ao trabalho como aquele meio responsável pelo caráter humano particular da sociabilidade, diz Lukács:

Para que possa nascer o trabalho, enquanto base dinâmico-estruturante de um novo tipo de ser, é indispensável um determinado grau de desenvolvimento do pro-

cesso de reprodução orgânica. Também aqui teremos de deixar de lado os numerosos casos de capacidade de trabalhar que se mantém como pura capacidade; tampouco podemos nos deter nas situações de beco sem saída, nas quais surge não apenas um certo tipo de trabalho, mas inclusive a conseqüência necessária de seu desenvolvimento, a divisão do trabalho (abelha, etc.), situações porém em que essa divisão do trabalho – enquanto se fixa como diferenciação biológica dos exemplares da espécie – não consegue se tornar princípio de desenvolvimento posterior no sentido de um ser de novo tipo, mantendo-se ao contrário como estágio estabilizado, ou seja, um beco sem saída no desenvolvimento.

A essência do trabalho consiste precisamente em ir além dessa fixação dos seres vivos na competição biológica com seu mundo ambiente. O momento essencialmente separatório é constituído não pela fabricação de produtos, *mas pelo papel da consciência*, a qual, precisamente aqui, deixa de ser mero epifenômeno da reprodução biológica: o produto, diz Marx, é um resultado que no início do processo existia ‘já na representação do trabalhador’, isto é, de modo ideal. (LUKÁCS, 1978, p.4, grifo nosso)

O núcleo da reflexão lukacsiana baseia-se na pressuposição de que o homem “é um ser que dá respostas” e esse pressuposto equivale à efetiva aceitação de que o complexo desse intercâmbio é constante e crescente gerador de outras perguntas, prestadoras por sua vez de soluções igualmente complexas e sintéticas, que acompanham o desenvolvimento social e que traduzem essas respostas em um apanhado de alternativas, nas quais e pelas quais estão dadas possibilidade e necessidade de escolha, num grau múltiplo que encobre tanto preocupações e confrontos, como igualmente recursos de reapropriação dos elementos determinantes da direção que tomou a consciência como também a atividade do homem. Ou seja, se é finalmente posto um processo de complexos carentes de perguntas e respostas, e esses dois elementos são colocados pelo mesmo ser cuja avidéz pela resposta é sinal daquela carência, o seu norte é essencialmente modelado por uma instauração consciente capaz de reger princípios diversos de sociabilidade.

Assim,

vão somente o carecimento material, enquanto motor do processo de reprodução individual ou social, põe efetivamente em movimento o complexo do trabalho; e todas as mediações existem ontologicamente apenas em função da sua satisfação. O que não desmente o fato de que tal satisfação só possa ter lugar com a ajuda de uma cadeia de mediações, as quais transformam ininterruptamente tanto a natureza que circunda a

sociedade, quanto os homens que nela atuam, as suas relações recíprocas, etc.; e isso porque elas tornam praticamente eficientes forças, relações, qualidades etc., da natureza que, de outro modo, não poderiam exercer essa ação, ao mesmo tempo em que o homem – liberando e dominando essas forças – põe em ser um processo de desenvolvimento das próprias capacidades no sentido de níveis mais altos. (LUKÁCS, 1978, p.5)

Claro está que o trabalho, do ponto de vista segundo o qual está sendo aqui exposto, escapa a qualquer forma de denominação histórico-espacial laborativa específica, de uma sociedade específica, num intercâmbio localizado e específico. Pelo contrário, ao tomá-lo na sua especificidade de produto da consciência – portanto, produto social pré-ideado – o temos como elemento fundante da sociabilidade humana, que se traduz tanto numa sociabilização da individualidade, como igualmente numa humanização da sociabilidade. Mais precisamente, o trabalho aparece como a instância de desenvolvimento da complexificação dos pólos gênero (o indivíduo enquanto gênero)-individualidade (o gênero posto singularmente, mas sociabilizado). Essa perspectiva sustenta que o imbricamento entre indivíduo e sociedade obedece a uma determinação mútua dessas esferas, determinação que só ganha corpo e riqueza através do desenvolvimento do universo do indivíduo no interior do seu ambiente social, em que o processo de humanização se dá graças à realização iniciada pelo processo de trabalho e, em decorrência, por necessidades de decisões que põem em movimento posições finalísticas que produzem esse processo de trabalho como um todo, assim como a relação destas com a essência.

É justamente nesse momento que se mostra o processo interativo entre as esferas fenômeno-essência e as posições teleológicas. Aqui, o trabalho expressa a maior integralidade humana: no seu aspecto espiritual, consciente, corpóreo e objetivo ele só pode ser posto em movimento, necessariamente, por posições que buscam finalidades. Trabalha-se porque se quer. Porque há necessidade. E a necessidade materializada é expressão já sintética de materialização do pensamento.

O trabalho é formado por posições teleológicas que, em cada oportunidade, põem em funcionamento séries causais. (...) Ao contrário da causalidade, que representa a lei espontânea na qual todos os movimentos de todas as formas de ser encontram a sua expressão geral, a teleologia é um modo de pôr – posição sempre realizada por uma consciência – que, embora guiando-as em determinada direção, pode movimentar apenas séries causais. (...) Decisivo aqui é compreender que se está em face de uma duplicidade: **numa sociedade tornada realmente social, a maior parte das**

atividades cujo conjunto põe a totalidade em movimento é certamente de origem teleológica, mas a sua existência real – e não importa se permaneceu isolada ou se foi inserida num contexto – é feita de conexões causais que jamais e em nenhum sentido podem ser de caráter teleológico. (LUKÁCS, 1978, p.6, grifo nosso)

Na sua relação com a essência a teleologia o trabalho tem, necessariamente, responsabilidade pelo movimento dessa esfera, porque põe em movimento realidades em todo momento imprescindíveis: qualquer ato passa pela consciência e é dirigido a uma finalidade. Mas o conjunto de finalidades dos atos teleológicos jamais é capaz de abarcar a essência como um todo, dada a complexidade da teleologia. É necessário frisar que a teleologia, pela intermediação do conhecimento, não atinge a essência como o faz com o trabalho: apesar de ser movida pelas teleologias, estas são incapazes de estabelecer, enquanto finalidades conscientes esse plano incessante do quadro das determinações que é a essência. Isso porque a essência se configura *como reunião dinâmica das diversas esferas do ser num quadro amplo de determinação recíproca* e, justamente por causa dessa complexidade e determinação, é que o âmbito das teleologias só é capaz de mover, com uma margem maior de acerto, por um lado, séries causais (referentes ao escopo do trabalho ou posições teleológicas primárias) e, por outro, nas chamadas posições teleológicas secundárias, são capazes de interferir num plano decisório mais elevado, mas ainda assim de forma apenas relativa, afetando diretamente a própria alternativa de escolha de outros homens (âmbito da ideologia, do qual trataremos mais tarde). De qualquer forma, o que precisa ficar claro é a impossibilidade de decisão e interferência do sujeito a partir da totalidade de alternativas colocadas pela essência, porque está dada a impossibilidade de regulação de previsões genéricas, ao contrário do que pode acontecer em esferas mais simples, em que a finalidade pode aparecer como resultado de uma decisão cuja série de alternativas é mais restrita e, portanto, passível de apreensão mais objetiva pelo sujeito.

Em primeiro lugar, o trabalho aparece como elemento fundante de atribuição do ser, tornando-o social, somente porque a consciência daquele ser que trabalha carrega consigo a responsabilidade de diferenciá-lo do processo de trabalho comum à natureza orgânica: a consciência, a pré-ideação, a possibilidade de escolha, na medida em que acompanham o homem no processo de absorção da natureza, vão sucessivamente lançando-o num plano superior de sociabilidade, num distanciamento inconfundível da instância biológica, instância esta que não se coloca no interior de um processo social capaz de colocar finalidades.

Na esfera das posições teleológicas primárias, ou seja, aquelas concernentes ao trabalho, o conjunto de finalidades buscadas tem condições mais próximas de apreensão universal das conseqüências possíveis, delimitando aí uma hierarquia de respostas, o que leva a escolhas menos sujeitas à alternância de um leque genérico de alternativas. Isso é possível porque esta é a esfera de intercâmbio entre homem e natureza, um complexo ainda rudimentar pertencente ao espaço mais restrito da ação decisória, ainda que ao sujeito não seja colocado com toda a clareza aquele conjunto de circunstâncias produtoras de uma dada situação que precisa ser solucionada.

Por outro lado, porém, na medida em que avança o grau de socialização e humanização, revestindo de rica complexidade a sociedade e seus produtos, conjugadamente avança o grau de incerteza colocado no plano decisório mais amplo, resultante de uma diferenciação superior na medida em que não só na divisão do trabalho, mas igualmente por causa dela, tem lugar uma separação cadenciada entre o próprio conhecimento (e o uso que se faz dele) e os fins e meios que em princípio o norteavam. Nessa esfera (a das chamadas posições teleológicas secundárias) estão em jogo aqueles produtos espirituais que só nascem num estágio mais avançado de sociabilidade e complexificação social, notadamente aquele em que o intercâmbio direto com a natureza não mais é responsável pela dedicação integral do homem ao processo de trabalho, e que é um momento em que o aumento da produtividade (ou a diminuição do tempo de trabalho necessário à reprodução da vida) já alcançou um estágio que permite a ele distanciar-se gradualmente do sacrifício cotidiano do reproduzir material imediato, consolidando aí não só uma posição pré-determinada em termos de finalidades buscadas, mas, muito mais que isso, que permite também conceber suas e outras relações num plano individual, social e, o que é mais importante, reflexivo-valorativo com outros homens. Podemos distinguir esse plano como sendo a realização do anterior objeto em-si no atual ser-para-nós do processo de conhecimento, “processo através do qual, a partir dessas concepções surgidas por necessidade vital, que no início assumiram a forma do costume, da tradição, dos hábitos e também do mito, [onde] desenvolveram-se subsequentemente procedimentos racionalizantes, aliás, até mesmo algumas ciências” (LUKÁCS, 1978, p.8), foi-se estruturando em conformidade dialética com a humanização e libertação do processo de trabalho e, a partir daí, até as instâncias mais complexas do pensamento, tanto no que toca à tematização concernente à sua própria existência, como na instauração de categorias em que o próprio processo laborativo escapa às regras da produção imediata.

Esse mesmo enriquecimento dos processos diretamente ligados à sociabilidade põe em jogo a permanência de harmonia na perspectiva teleológica, dado

seu caráter abrangente e universalmente circunstancial, no qual o conjunto revela-se, ele mesmo, produtor de teleologias moventes de teleologias outras, ao invés de simples conjuntos causais – plano, enfim, responsável pelo procedimento de influenciar subjetividades, confrontando-as e mobilizando-as. Paralelamente, a essência, conforme já vimos, responde a essa integração revelando que “o processo global da sociedade é um processo causal, que possui suas próprias normatividades, mas não é jamais objetivamente dirigido para a realização de finalidades” (LUKÁCS, 1978, p.10). Quer dizer, não é jamais dirigido para uma finalidade unitária pois, mesmo que o fosse, a reunião pura e simples dos recursos das esferas autônomas reconduziria para a causalidade inexpugnável a finalidade proposta. E isto significa: correr atrás das necessidades sem poder, no entanto, condicionar integralmente o percurso da essência.

II

Ao considerar e defender a captura do real nos moldes precisos de possibilidade ontológica, apontamos essa possibilidade como subsumida à articulação da realidade, entendida aqui como sendo o percurso da essência nas suas diversas representações fenomênicas, nível onde aparecem com nitidez as formas de concreção assumidas pelas singularidades, mas só passíveis de desvendamento pela desmontagem das mediações, através do recurso da categoria particularidade.

Essa captura põe em relevo um exercício fecundo e rigoroso da perspectiva metodológica, no qual os níveis de reflexão, conhecimento e apreensão não se configuram isoladamente, de um ponto de vista ou de um parâmetro puramente lógico-formal. Pelo contrário, o objeto só é passível de desvendamento porque o critério ontológico – originariamente fundado naquelas esferas já vistas do trabalho e das diferentes posições teleológicas –, por independe de qualquer amparo epistemológico, revela a gênese dos percursos históricos de expressão social da totalidade da produção humana nos seus diversos níveis, ressaltando que qualquer meio investigativo ou produção teórica, por exemplo, obedecem inelutavelmente a uma necessidade surgida do próprio corpo social - meio de se refletir sobre o existente que está fundado numa carência humana, causa do necessário recurso à teoria. Mas tanto a reflexão como a teorização posterior, em face da realidade ontológica, são *resultados* de um princípio determinante posto pela complexidade social, ou seja, pela expressão da essência. Como veremos em seguida, mais do que a busca da correta expressão estabelecida a partir da relação entre sujeito e objeto (metodologia), a

pesquisa genética visa decompor os nexos que, inclusive, dão, ou deram, origem à solução gnosiológica, estabelecendo uma hierarquização do proceder científico a fim de que este se concretize na justa perspectiva da realidade concreta e totalizante do ser social.

Essa hierarquização se coloca a partir da gênese da totalidade social, na qual a esfera da atividade do homem, a posterior apreensão da relação que funda essa atividade no contexto da relação sujeito-objeto e, finalmente, a possibilidade de reprodução conceitual do objeto consubstanciam um aspecto de expressão racional: o de que o real é passível de desvendamento, e que a expressão de verdade desse caráter do conhecimento fundamenta-se na expressão do ser enquanto ser que é um em-si cognoscível, independentemente de atribuições outras que não aquelas do ser realmente posto; enfim, elemento que se apoia no ser objetivamente dado.

Nessa perspectiva, o percurso do método científico coloca na integração das categorias singularidade, particularidade e universalidade a responsabilidade pela nucleação sistemática da totalidade do objeto.

A universalidade é a categoria que estrutura o que em princípio é, aparentemente, destituído de sentido, transformando esse não-sentido, esse multiverso inicial, num multiverso articulado. Precisamente, ela é a passagem do multiverso sem valor ao universo, o mundo que se apresenta de forma generalizada, porém, organizada, com sentido. E esse mundo fala à consciência, na medida em que ele é, de certa forma, produto dela própria, posto que somente a consciência tem a capacidade de generalizar e abstrair. E a consciência (o homem) executa essas funções porque é capaz de relacionar valorativamente suas necessidades ao fazer laborativo. O trabalho é, enfim, o elemento proveniente, enquanto mediação, dessas necessidades conscientes reunidas à capacidade humana de generalização.

Uma vez posto o universal e a conseqüente apreensão de sua unidade, o caráter de cada um dos seus componentes é expresso em termos sintéticos igualmente abstratos, também resultantes do mesmo processo de generalização. Aqui, porém, cada um deles é resultado de um processo de purificação daquela complexificação anterior: é a unidade sintética pré-ideada de cada elemento singular, enfim, é o *uno*.

Se pensarmos num livro, numa cadeira, num outro ser humano, estes não aparecem ao pensamento como substância a priori, justamente porque possuem uma razão material de existência. Mas têm que aparecer como construções ideais em que o caderno, a cadeira, o homem são representações resultantes de generalizações do conjunto das cadeiras, dos livros e dos homens que cada experiência sócio-individual

logrou estabelecer no plano do universo relacional inter-humano. Não é necessário ter em mãos um objeto para visualizá-lo idealmente. E, justamente por isso, esses objetos não se colocam mais num terreno obscuro de multiplicidades sem valor. Pelo contrário, aparecem como unidades naquelas formas em que a realidade é ordenada através da capacidade exclusiva de generalização do pensar, nas formas necessárias de abstração do mundo. Trata-se do ‘outro lado’ da universalidade. Trata-se do uno. Mas somente se considerada na sua inteira relação com a totalidade a singularidade é possível, pois a generalização só pode realizar-se se houver todo – a multiplicidade articulada. Em si mesma, a singularidade carece de significação: sem a totalidade, ela própria não poderia ser. (RANIERI, 1995, p. 72)

E, enquanto tal, prescinde de base material imediata, pois se apresenta como imagem que nutre o próprio pensamento – o singular se expressa na forma do objeto-outro, aquele ser-para-nós que aparece de forma acabada, quando o pressuposto das mediações não tem mais lugar. Ele é o próprio resultado do processo de mediação. Finalmente, o universal absorvido valorativamente é decomposto em singularidades concernentes a um processo único, e o conceito universal abstrato (singular) depara-se com a universalidade do múltiplo.

Eis a contradição que cabe à particularidade demonstrar. É sua a tarefa de desvendar o *processo* que entre o uno e o múltiplo delimita um espaço de realidade, aquele que pertence ao objeto. Cabe a ela desvendar o terreno das mediações que são circunscritas pelas esferas fenomênicas e indicar as formas conjugadas dessas esferas com a realidade da essência. E isso só pode ser levado a efeito por meio de abstrações razoáveis, aquelas cuja função é reconhecer o ponto de participação dos diferentes momentos constituintes desse processo, ou seja, onde e até que ponto o complexo de determinações individuais (do ponto de vista da relativa autonomia dessas esferas) influi na estruturação do objeto, sem deixar de considerar, é claro, a forma de ser de seu próprio conteúdo.

Apoiado nessa perspectiva, Lukács sustenta que o caminho ontológico, na precisa apreciação do objeto, é o caminho inevitável, e que o caminho da ciência (esse elemento que é um meio necessário à produção e reprodução da vida humana, posto que finalidades somente podem ser postas através da mediação do conhecimento) é propriamente o caminho dessa hierarquização, porque somente através dele as várias inter-relações determinantes da forma de ser do objeto podem ser compreendidas e visualizadas na sua inteireza, sendo que o limite de uma dada realidade integra-se às várias esferas possíveis de existência, condicionadas pelos limites de outras esferas objetivas. É por isso que a

abordagem ontológica, na perspectiva da investigação do fenômeno ideológico, tal como veremos adiante, é aquela que respeita os fundamentos da forma de ser do próprio fenômeno da ideologia sem ajustar-se às apreciações *exteriores* à articulação do objeto estudado. Trata-se, antes, de uma investigação de um processo em movimento do que de uma teoria do conhecimento.

Quando um automóvel vem ao meu encontro numa encruzilhada posso vê-lo como um fenômeno tecnológico, como um fenômeno sociológico, como um fenômeno relativo à filosofia da cultura, etc.; no entanto, o automóvel real é uma realidade, que poderá me atropelar ou não. O objeto sociológico ou cultural ‘automóvel’ é produzido, antes de mais nada, em um ângulo visual que depende dos movimentos reais do automóvel e é a sua reprodução no pensamento. Mas o automóvel existente é, por assim dizer, sempre primário em relação ao ponto de vista sociológico a seu respeito, já que o automóvel andaria mesmo que eu não fizesse sociologia alguma sobre ele, ao passo que nenhum automóvel será posto em movimento a partir de uma sociologia do automóvel. Há, pois, uma prioridade da *realidade* do real, se assim se pode dizer; e, segundo penso, devemos tentar voltar a estes fatos primitivos da vida e compreender os fenômenos complexos partindo dos fenômenos originários. (LUKÁCS, 1969, p.14)

Sendo assim, a relação bastante difundida entre estrutura e superestrutura, que identifica usualmente a primeira com a economia e a segunda com o universo da produção das idéias ou, mais freqüentemente, da ideologia, é uma abordagem teórica insuficiente, senão equivocada, do ponto de vista da perspectiva ontológica. Sob esta última, *estrutura* não corresponde diretamente à economia e nem a *superestrutura* necessariamente à esfera da produção das idéias, mas são ambos aspectos constituintes da *essência*, cuja própria vida interior engendra a produção de fenômenos enquanto ação e pensamento⁴.

⁴ Dissemos, no início deste texto, que uma abordagem do tema aqui desenvolvido atribuía geralmente a Marx uma percepção da ideologia enquanto fenômeno compreendido como falsa consciência ou consciência invertida, sugestão vinculada às formas segundo as quais esse autor desenvolvia em suas análises críticas à Filosofia e à religião, tomando-as como interpretações ideais, falsas, de contradições cujas origens só podiam remontar a relações materiais de existência. Infelizmente, houve uma ampla generalização do entendimento que autores marxistas, ou não, tiveram dessas críticas, a ponto de transformá-las numa suposta teoria marxiana da ideologia, apesar de o próprio Marx nunca haver elaborado sistematicamente uma teoria da ideologia, nem tampouco ter alegado que o fenômeno ideológico persistiria enquanto falsa consciência. É claro que as reflexões de Marx sobre a insuficiência das visões de mundo da Religião, Filosofia, Economia Política, e sua explanação sobre o alcance do fetichismo da mercadoria, por exemplo, são argumentos bastante fortes em favor de uma teoria negativa da ideologia. Mas, ao mesmo tempo, é bastante claro que Marx compreendia essas tomadas de posição como formas singulares de apreensão e interpreta-

A economia e a superestrutura aparecem na esfera fenomênica porque elas mesmas, sozinhas, nada determinam sem que se pese a multiplicidade de ações em movimento da totalidade social, ou seja, daquele âmbito inter-relacional genérico:

Quando (...) observamos a complexidade do processo em sua totalidade, aparece claramente como o movimento da essência, independentemente da vontade humana, é, certamente, **a base de cada ser social**, mas base em tal contexto quer dizer: **possibilidade objetiva**. Considerando tal fato, Marx demonstrou a irrealidade de qualquer idéia utópica. Mas mostrou, ao mesmo tempo, que os homens, precisamente por isso, fazem eles mesmos a sua própria história; [mostrou] que o desenvolvimento da essência, ainda que independente do seu pensamento e de sua vontade, **não é uma necessidade fatal, que determina tudo por antecipação, que simplesmente acontece**. Este desenvolvimento necessário, ao invés, faz surgir mais uma vez novas constelações reais a partir das quais deriva, através da praxis, o campo de manobra real existente a cada vez. O lugar dos conteúdos que os homens podem, nesta praxis, se pôr como fim, é determinado – enquanto horizonte – por tal necessidade do desenvolvimento da essência, mas justamente enquanto horizonte, enquanto campo de manobra para as posições teleológicas reais nele possíveis, não como determinismo geral, [determinismo] inelutável de cada conteúdo prático. **No interior deste campo, cada posição teleológica se apresenta sempre na forma de alternativa, que para ela é a única possível. Como resulta já excluída toda predeterminação, a necessidade da essência assume obrigatoriamente, para a praxis dos homens, a forma de possibilidade**. (LUKÁCS, 1981, p.475, grifo nosso)

Ao ser acionado o caminho historicamente concreto dos fenômenos, a própria essência é, necessariamente, afetada e, ao sê-lo, não se pretende atingi-la na extensão completa o círculo de suas determinações, porque a ação teleológica visa fins principais inseridos, ainda, no curso dos fenômenos, e a essência não é somente sua soma, mas base ontológica, em movimento, de todos eles. Em

ção de uma realidade específica, um processo de conscientização que, no limite, tinha por objetivo propor uma solução para os problemas sociais colocados pela história, conforme ele mesmo declara no Prefácio de 1859 à *Contribuição à crítica da economia política* ao referir-se à ideologia. Essas soluções, é claro, podiam tanto estar acompanhadas pela correção científica como pelo equívoco do oportunismo, uma vez que dependiam (como ainda dependem), sempre, da maneira segundo a qual a leitura do real tem condições de colocar-se efetivamente como síntese do processo em questão. Enfim, se as soluções propostas são mais ou menos falsas, mais ou menos verdadeiras, pouco importa - na medida em que o que está em questão, do ponto de vista ideológico, como veremos, é saber o porquê de ter sido elaborada assim, e não de outra forma.

outras palavras, a determinação histórica fundamental é produto da essência, mas a “forma ontologicamente concreta ela a deriva dessas modificações do mundo fenomênico (economia e superestrutura), que se realiza, porém, somente como efeito das posições teleológicas dos homens, nas quais, **como meio para dirimir os problemas e conflitos, intervém também a ideologia**” (LUKÁCS, 1981, p.476, grifo nosso), ideologia que se coloca, necessariamente, na esfera do que poderíamos chamar de posições teleológicas secundárias, aquela em que atuam os conflitos concernentes à produção das idéias. A ideologia está colocada na esfera da produção intelectual e reflexiva acerca da própria existência humana, e estabelecida no plano da resolução de conflitos que não estão resguardados somente pela determinação natural, mas especialmente resguardados pela interferência precisa de interesses humano-societários que avançam justamente com a sociabilidade tornada cada vez mais complexa, e junto da qual a esfera das posições secundárias (ou as finalidades concernentes às tomadas de decisão a partir das finalidades dos outros) avança igualmente sobre o terreno do desenvolvimento e complexificação social.

A ideologia aparece, portanto, como componente dessa esfera e organicamente como *instrumento* cuja função é fornecer respostas ao conflito colocado. Muito mais do que resposta a uma necessidade imediata, natural, ela resulta daquelas situações que dizem respeito a problemas que afetam a humanidade como um todo, resposta que só pôde ser aventada a partir de uma pergunta formulada pelo homem na sua condição de *humano*, já numa fase em que a *consciência* está em consonância com a substância do *existente*.

Sinteticamente, é a ideologia o “momento ideal” da prática humana, e se põe quando a prática social se volta para a resolução de problemas colocados socialmente. *Pelo e no* âmbito da sociedade. A ideologia proporciona a tomada de consciência dos problemas que afetam grupos sociais, assim como a orientação para a resolução destes conflitos, ainda que o conjunto ou mesmo o conteúdo das respostas possa ser gnosiologicamente interpretado como falso. A ideologia é, nessa medida, um elemento regulador, cujo fim é dirimir conflitos sociais.

Neste ponto é possível compreender a reserva de Lukács para com a reflexão gnosiológica com respeito à ideologia: a necessidade de uma crítica de fundo gnosiológico é de fato importante, não o negamos. Mas a intelecção científica do pensamento tido como “falso” só pode resistir se for levado em conta o desenvolvimento social que, num momento dado, o produziu à procura de respostas às alternativas colocadas pelo cotidiano do homem. Mais precisa-

mente, Lukács defende que o rigoroso resgate da determinação histórica só tem lugar se houver um acompanhamento pleno das determinações concernentes às variáveis fenomênicas, e que a justa interpretação do passado só encontra lugar, retomando a perspectiva de Marx, através da inteligibilidade do presente – o recurso *post-festum* de abrigar a totalidade de mediações responsáveis pela conformação factual passada pelo desvendamento do mais simples por meio do desvelamento do mais complexo.

Por isso, ao demonstrar seu descontentamento com a perspectiva sumariamente gnosiológica, Lukács toca na questão do perigo da separação metodológica daquilo que ontologicamente é inseparável:

Para nos confrontar com os opositores reais – indo mais longe, mesmo que somente com um aceno, que é o que podemos fazer neste lugar, uma ontologia generalíssima, mas decisiva para a fundamentação – devemos fazer antes uma observação metodológica a fim de evitar o excesso de mal-entendidos. Isto é, devemos dizer simplesmente que da exclusiva relevância ontológica do desenvolvimento total unitário não deriva, em absoluto, a impossibilidade das ciências especiais estudarem separadamente contextos singulares de fenômenos ou de grupos de fenômenos. A própria obra de Marx, repleta de tais pesquisas singulares, demonstra que não há aí incompatibilidade metodológica, mas, ao contrário, que modos de investigação diversos se sustentam de forma recíproca. É verdade que o reconhecimento desta possibilidade não elimina as contradições de fundo que aqui existem. Bastará relembra-los os becos-sem-saída metodológicos, muitas vezes indicados, que surgem quando se fragmenta no plano do método tudo que é incindível no plano da ontologia, como por exemplo nos tratamentos, que freqüentemente querem ser totalmente autônomos, dos assim chamados problemas especificamente econômicos e especificamente sociológicos. Uma consideração fecunda (e que evite deformações da realidade) de problemas singulares só pode haver quando se consideram rigorosamente as conexões ontológicas, a contextualidade sob o plano da ontologia dos grupos de fenômenos – só metodologicamente – isolados, e não se tenta nunca abstrair e afastar as suas inter-relações específicas da sua totalidade concreta ontologicamente originária. Que isso seja factível o demonstrou o próprio Marx inúmeras vezes; mas, além disso, também na prática de historiadores autênticos se encontram exemplos de como é possível apreender e expor de modo espontaneamente correto esta separação na unidade e esta unidade na separação. (LUKÁCS, 1981, p.533-4)

Sob este aspecto a ontologia é, ao mesmo tempo, gnosiologia e metodologia.

E a ideologia consistirá sempre num projeto, e o pressuposto da resposta, do projeto enquanto resposta, é a carência que ontologicamente o origina porque

no ser social não pode acontecer nada, cujo nascimento não seja determinado de maneira decisiva também pelo próprio nascimento. (...) Assim, desde a nutrição e a sexualidade até finalmente a mais abstrata expressão do pensamento, não há qualquer componente do ser social cujo concreto ser-precisamente-assim (*esser-proprio-cosi*) não seja determinado na sua essência também pelas circunstâncias sociais de sua gênese. Isto e nada mais nos diz a caracterização mais geral de ideologia. (LUKÁCS, 1981, p.450)

Sendo assim, em princípio, uma resposta geral que constitui aquele momento ideal, podemos dizer que o entendimento sobre o que seja ideologia, na versão lukacsiana, tem no componente civilizatório um elemento fundamental para sua compreensão, e que participa da seguinte conclusão: por ser um episódio necessário da prática humana, a ideologia não concerne exclusivamente à sociedade de classes, na forma avançada que hoje a conhecemos. Na sociedade primitiva, por exemplo, os homens em sua relação com a natureza faziam com que se produzisse ideologia; e o fazer-se humano remete necessariamente a práticas ideológicas na medida em que respostas que visam solucionar conflitos pedem uma difusão da prévia ideação responsável pelo trabalho de harmonia. Desde que haja formação social, há ideologia – onde quer que haja ser social, há problemas a serem resolvidos, conflitos a serem dirimidos e respostas que visam sua solução, ficando a ideologia com a função de conscientização e operacionalização desse complexo. Assim, sua determinação é dada pela função ontológico-prática.

Nesse sentido, a ideologia não pode ser confundida com “elucbrações” específicas (ainda que pertinentes) de sujeitos singulares, da mesma forma que o critério de decisão acerca da falsidade ou não de sua formulação é o retorno àquela já insistentemente aludida “falha” gnosiológica – a condição de falsa consciência não gera ideologias, embora nada impeça, do ponto de vista das relações que perpassam a estrutura do ser, que mesmo sendo infrutífero ou incorreto um pensamento, ele surja como expressão ideológica, desde que as condições para que seja difundido e estabelecido como resposta a um problema colocado pela sociedade, enquanto gênero, estejam dadas.

A esse respeito, diz Lukács:

A astronomia heliocêntrica ou a doutrina evolucionista no campo da vida orgânica são teorias científicas. Prescindindo de sua correção ou falsidade, e nem isto enquanto tais, ou o repúdio ou acolhimento delas constituem, em si, ideologia. Somente quando, com Galileu e Darwin, as tomadas de posição nos seus confrontos tornaram-se instrumentos de luta para combater no interior dos conflitos sociais, elas – em tal contexto – operaram como ideologias. A relação de sua verdade ou falsidade com esta função de ideologia é naturalmente importante, também ideologicamente, na análise concreta das situações concretas, mas, desde que se trate de controvérsias sociais, [isso] não impede que elas sejam consideradas ideologias (ou, pelo menos, também ideologias). E uma mudança de função – pela qual fatores do progresso social as tenham tornado um fato reacionário – também não muda esse seu *status* social de ideologia: os sequazes liberais de Herbert Spencer fizeram do darwinismo uma ideologia, do mesmo modo que os fatores reacionários do ‘darwinismo social’ no período imperialista. (LUKÁCS, 1981, p.449, grifo no original)

A ideologia apresenta-se, então, como um recurso de apropriação social comum a toda e qualquer sociedade, em termos e em momentos específicos, com razões históricas justificáveis para o seu aparecimento e, também ela, é dependente, nesse sentido, da esfera da necessidade, aquela em que se sustenta a reprodução do homem. Porém, a esfera da necessidade (grosso modo, a economia ou a forma de inter-relação homem-natureza) e a esfera ideológica (grosso modo, superestrutura) estão ambas, para Lukács, localizadas, como já vimos, no âmbito do fenômeno, ainda que a ideologia, por responder a um complexo superior de articulações abertas e suscetíveis de decisões incertas, seja resultado de um processo que tomou concretamente o enlaçamento desses dois níveis.

O aspecto ontológico da questão é a efetivação das duas esferas num bloco único em que o determinante é a essência, e a particularidade da essência somente é revelada cientificamente por meio de apropriação conceitual adequada. A negação, por Lukács, da determinação econômica da ideologia, ao invés de reverter o nexo científico a um outro plano de suposta autonomia, recoloca na verdade em novas bases o fundamento da constituição fenomênica (que inclui economia e ideologia), assim como recompõe o papel da ciência em face da determinação da essência. Em outras palavras, submete a autonomia abstrata de cada área do saber a um encadeamento concreto de determinantes reais, cujo conhecimento só se torna possível mediante o preciso desvelamento da hierarquia das determinações que configuram esse saber abstrato.

Por isso, a recuperação ontológica do sistema marxiano por Lukács é de caráter humanista – a atividade humana é responsável por compor socialmente

o homem. E é também de caráter científico: o trato do fenômeno ideológico com relação a este último aspecto, como vimos no exemplo citado acima, pode aparecer tanto para as ciências naturais, em que geralmente prevalece a objetividade, autonomizando-se fundamentalmente do aspecto ideológico, dada a função característica das ideologias, como para as ciências sociais, de onde esse aspecto é “ineliminável” – a esfera das ciências sociais é gerida pelo âmbito das posições secundárias e, por sê-lo, não se separa jamais da ideologia, *embora o problema da objetividade não seja afetado por isso, dado que ela é condição de permanência do estatuto científico*. E não é afetado porque somente a recuperação ontológica da composição do objeto pode dar conta – quando rigorosamente obedecida a iniciativa dos desvelamentos mediadores pertencentes à categoria particularidade – de todos os nexos constituintes de sua estruturação, inclusive dos motivos que levaram à produção ideológica de um dado período, por uma dada razão.

A ciência e a ideologia possuem funções ontologicamente distintas, mas nem por isso pertencem a esferas mutuamente excludentes: enquanto a primeira visa a obtenção de respostas do *em-si* da realidade, buscando a articulação de seus nexos, a segunda tem por função estabelecer meios concretos de combate, de respostas aos conflitos colocados pela mobilidade da essência. Cabe à primeira desvendar o caráter dessa mobilidade e as possíveis tendências de seu movimento, e à segunda dar respostas concretas às conseqüências não contornáveis ou não previsíveis desse complexo, ou seja, à expressão social das conseqüências que afetam diretamente os homens. Nesse sentido, apesar das ciências sociais serem ontologicamente ideológicas (na medida em que visam o controle da efetividade da forma de ser do ser social), o movimento desse ser é passível da tentativa (e possibilidade) de conhecimento – e isso cabe ao conjunto das ciências sociais; não poderia jamais ser atribuição das ciências da natureza. Por isso, a referência à sua objetividade impõe a fundamentação de seu método em termos de apoio filosófico, que significa precisamente a união da ciência com uma forma de ideologia⁵ - precisamente, que não há expressão teórica das ciências sociais que possa almejar o estatuto de neutralidade.

⁵ Claro que nosso interesse fundamental é o entendimento dessa relação entre ideologia e ciência, mas é interessante ressaltar que a esfera da produção ideológica manifesta-se em áreas circunscritas constituintes do universo da reflexão humana (no sentido de conscientização e operacionalização do saber), como a arte, o direito e a política - sendo estes dois últimos casos apontados por Lukács como aqueles momentos *específicos* da ideologia, pois tratam-se de formas orgânicas de resposta dada a uma etapa de sociabilidade desenvolvida. No caso do direito, há uma operação generalizadora da normatização: a assimilação do abstrato pelo homem, em termos de regramento, sendo que a eficiência da norma jurídica depende grandemente do máximo de universalidade possível (“todos são iguais perante a lei”). Há uma abstração dessas leis, e

E é justamente essa especificação que, para Lukács, garante o princípio da objetividade, pois a filosofia, como forma superior de ideologia, visa a resolução dos conflitos no nível mais elevado possível e, ao tematizar o seu objeto, regularmente visa o ser social como um todo, elaborando respostas universais, de satisfação de conflitos universais. Pelo menos é o que pensa o autor a respeito da filosofia natural jônica até Hegel, ou seja, momentos de expressão de um interesse histórico regular de procuras efetivas de respostas e que, para ele, contribuem como momentos específicos de uma instauração ontológica. Em outras palavras, empreendimento teórico para o qual interessa saber *como* deve ser conduzido o conhecimento e não *se* este é possível ou não. Aquela reserva de que falávamos mais atrás quanto aos critérios gnosiológico e epistemológico de apreensão se localizam, segundo Lukács, a partir de Kant, enveredando pelo caminho do irracionalismo contemporâneo, materializado especialmente no neopositivismo.

No caso do marxismo, essa interação entre ciência e filosofia se completa na crítica necessária para as duas esferas, ou seja, entre aquela forma de generalização elaborada por um sistema filosófico (o marxiano) e a ciência marxista, que em Lukács são uma só e a mesma coisa, apesar de consideradas as particularidades de cada uma das esferas, na qual

a ciência controla em geral ‘por baixo’, se as generalizações ontológicas das sínteses filosóficas estão de acordo com o movimento efetivo do ser social, se não se distanciam deste na estrada da abstração. De outro lado, a filosofia submete a ciência a uma permanente crítica ontológica ‘do alto’, controlando continuamente até que ponto cada questão singular é discutida no plano do ser no lugar justo, no contexto justo, do ponto de vista estrutural e dinâmico, se e até que ponto a imersão na riqueza das experiências singulares concretas não torna confuso o conhecimento dos desenvolvimentos contraditórios desiguais da totalidade do ser social, mas, ao invés, o eleva e aprofunda. (LUKÁCS, 1981, p.550)

só mesmo sua aplicação indistinta garante aquela eficiência. Apesar da ineliminável insuficiência analítica dessa generalidade abstrata na contemplação da suposta harmonia pré-estabelecida do convívio humano, o direito intervém de forma direta e eficiente nos conflitos que surgem no âmbito da realidade, portando-se como verdadeira ideologia, uma vez que a assimilação das regras é difundida pela totalidade da sociedade. Quanto à política, Lukács diz que é ideologia na medida em que sua função atinge diretamente o universo da relação fenômeno-essência do ponto de vista da imediatividade do conflito, e que, ao mover-se na esfera fenomênica, é possível à política estabelecer um gradiente de sua atuação através da *eficácia*, mensurada pelos limites da abrangência (duração) do ato político, ou seja, de possibilidade de resolução concreta a partir do âmbito decisório através da iniciativa aventada. Lukács confere ainda à subjetividade uma importância fecunda no plano das decisões, pois a percepção do *momento político* pode colocar em xeque a imediatividade do fenômeno, instaurando diretamente o veículo de revolução da essência.

Para Lukács, esses três níveis (ciência, filosofia e ideologia), com a conjugação ontológica dos dois últimos, são a própria fundamentação sobre a qual a compreensão da gênese do ser social pode ser efetivada, do ponto de vista metodológico. A importância da pesquisa genética está colocada no universo do desvendamento das potencialidades que a história humana pôde e pode ainda restabelecer – desde que as condições efetivas do pôr teleológico se realizem no âmbito da produção ideológica consciente, ou seja, que além de condições objetivas sejam sustentadas e difundidas condições subjetivas de reordenamento social. O otimismo lukacsiano proporá essa solução com base na evolução do homem e do seu trato com a reprodução - sociabilidade que tende a aumentar e apropriações humanizadoras que o homem ganha a cada dia. Somente a falta de apreensão plena dos caminhos da essência é que não garante suficiente controle sobre o caminho percorrido.

III

Até aqui vimos que a ontologia marxista conta invariavelmente com um necessário diálogo a partir de categorias dispostas entre as diferentes esferas da realidade e, dadas as particularidades intrínsecas a cada uma delas, o resultado pretendido não deixa jamais de ser preenchido pela contribuição específica da política e da filosofia (na esfera ideológica) ou mesmo da teoria em sentido mais estrito, vinculado à possibilidade de consecução da objetividade (ciência). Assim, o critério metodológico insiste na necessidade de consideração desses momentos porque em nenhum deles, na forma ontológica de apreciação do objeto, há um predomínio definitivo de estruturas que se sobreponham sobre outras, invariavelmente.

Dizemos isso em função da grande repercussão que teve (e ainda tem, em vista das muitas ressonâncias presentes em pesquisas acadêmicas) a reflexão estruturalista em torno da ideologia, e principalmente a insistência desta corrente em separar o verdadeiro do falso em termos puramente epistemológicos, independentemente da história ou da política. Em crítica endereçada a Althusser, Pierre Bordieu afirma, acerca da *démarche* estruturalista:

Converter em entidades transcendentais, que estão nas práticas da relação entre essência e existência, as construções a que a ciência deve recorrer, para dar a razão dos conjuntos estruturados e significativos que a acumulação de inúmeras ações históricas produz, é reduzir a história a um ‘processo sem sujeito’ e substituir, simplesmente, o ‘sujeito criador’ do subjetivismo por um autômato subjogado pelas leis mortas de uma história da natureza. Essa visão imanentista que faz da estrutura, Ca-

pital ou Modo de produção, uma *entelechia* se desenvolvendo ela mesma num processo de auto-realização, reduz os agentes históricos ao papel de suportes (Träger) da estrutura e, suas ações, a simples manifestações epifenomenais do poder que pertence à estrutura de se desenvolver segundo suas próprias leis, e de determinar ou sobredeterminar outras estruturas. (BORDIEU, 1980, p.70 apud FERRY & RENAUT, 1988, p.189)

É razoável admitir que o peso das considerações de Bordieu atinge em cheio a validação althusseriana do papel das estruturas na determinação da sociabilidade e, com ela, o valor que vê Althusser nas formulações ideológicas para a consolidação de papéis sociais nas diferentes formações históricas. Com Althusser a reflexão das funções ideológicas ganha corpo ao criticar como não científico tudo aquilo que tem caráter ideológico, ou seja, formulações que barrem o livre desenvolvimento da correção científica. Isso porque o conhecimento, ou a devassa que esse precisa empreender para chegar à verdade, depende fundamentalmente do desvendamento da determinação estrutural da economia sobre o terreno das ideias. E como essa determinação é nociva e encobre a realidade do seu imbricamento, urge estabelecer rigorosamente uma divisão entre a produção ideal determinada pelas relações de produção e a real quebra de toda e qualquer noção que intervenha na elucidação científica dessa integração, cabendo portanto à ciência apontar o caminho real do movimento social, ficando relegado à filosofia o papel de filtro conceitual de consolidação epistemológica de que fará uso mais tarde a investigação.

Mas a articulação do argumento de Althusser só será melhor compreendida se fizermos uma breve associação entre as fases e circunstâncias de aparecimento das ideologias, privilegiando tanto formas quanto condições de estruturação delas. As ideologias têm origem numa problemática de cunho social, cujo fundo econômico garante o desenvolvimento autônomo dessa instância, dado seu caráter de “sobredeterminação”.

Althusser sustenta que todo pensamento é conduzido nos termos de uma ‘problemática’ inconsciente, que o sustenta silenciosamente. Uma problemática, algo como a *episteme* de Michel Foucault, é uma organização particular de categorias que, em qualquer momento histórico dado, constitui os limites do que podemos exprimir e conceber. Uma problemática não é em si ‘ideológica’: inclui, por exemplo, os discursos da verdadeira ciência, que, para Althusser, está livre de toda mácula ideológica. Mas podemos falar da problemática *de* uma ideologia específica ou conjunto de ideologias, e fazê-lo é referir-se a uma estrutura subjacente de categorias organizadas de modo a excluir a possibilidade de certas concepções. Uma problemática ideológica

gira em torno de certos silêncios e elisões eloqüentes e é construída de tal modo que as questões possíveis dentro dela já pressupõem certos tipos de resposta. Sua estrutura fundamental, assim, é fechada, circular e autoconfirmadora: onde quer que se ande dentro dela, acaba-se sempre voltando ao que é seguramente conhecido, do qual o desconhecido é meramente uma extensão ou repetição. As ideologias nunca podem ser agarradas de surpresa, já que, como um conselho que conduz uma testemunha a um tribunal, indicam o que vale como resposta aceitável na própria forma de suas questões. Uma problemática científica, por contraste, é caracterizada por seu caráter aberto: pode ser ‘revolucionada’ à medida que novos temas científicos surgem e um novo horizonte de questões se abre. A ciência é um empreendimento autenticamente exploratório, ao passo que as ideologias dão a aparência de avançar enquanto marcham teimosamente sem sair do lugar. (EAGLETON, 1997, p.125)

Aos sujeitos sociais a realidade somente aparece na forma de produção imaginária de sua própria existência, o que faz com que estes sujeitos sejam capazes de agir segundo regras socialmente adequadas e estabelecidas, posto que eles se sentem integrados a este mundo por meio de uma estrutura interpretativa, que é o reconhecimento de si mesmos como agentes atuantes. O real é o mundo orientado para os sujeitos que o vêem segundo a sua interpretação deste mundo, mas são sujeitos que não se percebem como produto sobredeterminado da estrutura social. Nesse sentido, ideologia não é uma representação invertida das relações de produção e existência, mas, muito mais complexo que isso, trata-se da representação imaginária que os indivíduos têm dessas relações, resultando disso a perenidade que a ideologia, nestes termos, foi capaz de alcançar, sobrevivendo de forma a fazer com que os indivíduos suponham-se sujeitos, no interior de uma realidade que torna a sociedade mesma produto da interpelação ideológica. A ideologia interpela os indivíduos enquanto sujeitos. O conteúdo da ideologia seria então a representação das relações imaginárias dos indivíduos com suas condições reais de existência, ou a relação real investida da relação imaginária, como diria o próprio Althusser. A função última da ideologia é, então, manter a reprodução das relações de produção, fazendo-o através dos chamados Aparelhos Ideológicos de Estado (ALTHUSSER, [19--]) (igreja, escola, família, veículos de comunicação), que aparecem como elementos funcionais para a base econômica da sociedade, e cujo papel fundamental é conceder aos sujeitos as formas de consciência necessárias para que possam assumir suas atribuições no interior da produção material (EAGLETON, 1997, p.134).

Na sua argumentação, sedimentada sobre uma suposta determinação estrutural – material que se manifesta no tempo, mas que abre mão da história,

uma vez que a teoria, ou a ciência, é em si mesma autovalidadora, Althusser defende que o veículo ideológico não é comum somente à sociedade moderna, capitalista, encontrando-se já nas sociedades pré-capitalistas, posto que a estrutura econômica e a dependência humana desses fatores inerentes à reprodução dão ao fenômeno ideológico um caráter de elemento ideal presente em todos os momentos da história da humanidade, inclusive naquele em que as classes vierem a ser abolidas – na medida em que a ideologia é, na verdade, uma estrutura que se impõe sem ter que passar necessariamente pela consciência (EAGLETON, 1997, p.134), sua presença é ineliminável em qualquer formação social, uma vez que ela determina as funções e atribuições dos indivíduos no interior das instituições e sociedades.

A ideologia (como sistema de representações de massa) é indispensável, em qualquer sociedade, para formar os homens, transformá-los e colocá-los em condições de responder às exigências de suas condições de existência. Se a história, numa sociedade socialista, é, igualmente, como dizia Marx, uma perpétua transformação das condições de existência dos homens, estes devem ser transformados para que possam adaptar-se a essas condições; se essa ‘adaptação’ não pode ser abandonada à espontaneidade, tendo que ser assumida, dominada, controlada, na ideologia se expressa essa exigência, mede-se essa distância, vive-se essa contradição e realiza-se sua resolução. Na ideologia, a sociedade sem classes **vive** a inadequação-adequação de sua relação com o mundo, nela e por meio dela transforma a consciência dos homens, ou seja, sua atitude e sua conduta, para situá-los ao nível de suas tarefas e de suas condições de existência. Na sociedade de classes, a ideologia é a terra e o elemento nos quais a relação dos homens com suas condições de existência se organiza em proveito da classe dominante. Em uma sociedade sem classes, a ideologia é a terra e o elemento nos quais a relação dos homens com suas condições de existência se põe em proveito de todos os homens. (ALTHUSSER, 1981, p.195, grifos no original)

Em outras palavras, a ideologia tem a ver mais com hábito, experiência, do que propriamente consciência ou pensamento.

Assim, é através da dependência recíproca entre estrutura (economia) e superestrutura (ideologia) que se instaura o critério gnosiológico de separação entre a realidade efetiva e a realidade imaginária. E aqui pouco importa que entre os diversos sistemas sócio-econômicos estejam estabelecidas diferenças orgânicas de estruturação e identificação das ideologias. Aliás, seu modelo vale para a totalidade desses sistemas econômicos: no caso da sociedade capitalista, como dissemos, o modelo absorve nos Aparelhos Ideológicos de Estado a particularidade de um dado momento histórico. Isso significa que, do ponto de

vista da conformação das ideologias, temos, na verdade, uma espécie de afirmação *metafísica* do progresso delas, visto que toda e qualquer proposição teórica pode ter, para Althusser, o caráter de falso ou verdadeiro, independentemente de quem as corrobore e em quais circunstâncias históricas, pois aqui o procedimento científico tem regras puramente internas, imanentes. Mas a presença da ideologia é patente à totalidade das formações sociais. E sendo-o, só mesmo a particularização, a compartimentação da processualidade ideológica pode trazer a verdade referente a este momento isolado, segundo o conjunto das relações determinadas de produção, posto que concebida no plano de uma teoria geral da ideologia.

Diz Althusser:

A ciência se obtém somente se abandonado o campo em que a ideologia tem que se defrontar com o real, ou seja, uma vez que se abandone sua *problemática* ideológica (o suposto orgânico de suas concepções fundamentais e, junto com este sistema, a maior parte dos conceitos mesmos) para fundar ‘noutro elemento’, no campo de uma nova problemática, científica, a atividade de uma nova teoria. Emprego seriamente estes termos e, como prova disso, desafio a que se mostre o exemplo de uma ciência verdadeira que tenha podido se constituir pela inversão da *problemática* posta por uma ideologia qualquer, ou seja, sobre a base da *problemática* mesma da ideologia. Poria eu uma única condição a este desafio: usar as palavras num sentido não metafórico, mas rigoroso. (ALTHUSSER, 1981, p.159)

Como seu modelo compõe um plano genérico não crítico, aquela circunscrição metafísica o faz subsumir o real. E, mais que isso, Althusser

acaba por negar ao concreto qualquer forma de universalidade e separa radicalmente o objeto do conhecimento do objeto real. O objeto real é considerado por ele unicamente como coisa individualizada. Quanto ao objeto do conhecimento, é elaborado inteiramente no interior do pensamento. (MAGALHÃES, 1983, p.263)

Prova disso é a sucinta análise feita a respeito daquela particularidade sobre a qual escreveu Marx (do movimento do capital, sua lógica na sociedade capitalista) e a dívida decorrente de uma análise mais rigorosa dos confrontos efetivos que configuram as contradições internas à sociedade do capital. Inclusive, o que aqui nos interessa mais diretamente, da especificidade da produção ideal (ideológica) deste momento.

Se fizéssemos a opção pela crítica ontológica, considerando a reflexão lukacsiana, certamente a aceção sustentada por Althusser não escaparia à ve-

rificação de que, ela própria, é ideologia, refreada, endividada para com os compromissos dos grandes sistemas filosóficos, mas também ela uma ideologia e, o que é pior, um tipo de extração ideológica vinculada umbilicalmente tanto ao iluminismo quanto ao funcionalismo sociológico, uma vez que engessa na acepção de uma lei geral absoluta o devir da história e, no seu interior, o lugar e o papel pré-determinado dos indivíduos, jogando por terra qualquer autonomia da consciência. Neste sentido, mesmo a formulação de que uma das funções da ideologia é a representação imaginária da realidade (e não a simples inversão imaginária das relações de produção), derivando daí mais uma vez a confrontação entre ciência e ideologia, esta formulação é insuficiente para a caracterização ampla do papel da ciência na investigação completa do sistema ideológico, pois o compromisso analítico não está dado enquanto compromisso estritamente científico – se a decorrência daquela representação é a sujeição irrestrita dos homens aos ditames da dominação econômico-social, como a teoria apresentaria, então, as determinações ideológicas pertinentes a cada momento histórico, incluindo seus produtores num movimento interativo que não se restringisse à realidade ampla e linear da ideologia em todo o curso da história? Aqui é abandonado o necessário resgate da estruturação da razão histórica das próprias estruturas.

Da mesma forma, porém, se houvesse uma restrição de seu sistema (e sabemos que não se trata disso) àqueles que vinculam ideologia à falsa consciência, provavelmente uma lógica inversa acabaria dominando o raciocínio: se a classe dominante produz ideologia, portanto, falsa consciência, cabe à classe “oprimida” produzir ciência. No caso de Althusser, o retorno histórico linear da ideologia, a sua instauração omni-histórica e a capacidade de interpelação dos indivíduos como sujeitos, tornam a ideologia um fenômeno eterno, não-histórico, materializado nos homens que a fazem funcionar, introduzindo-a tanto materialmente como idealmente, deslocando a produção científica para o terreno da manifestação estrutural de seu aparecimento. Para ele, cabe apenas desnudar aquelas relações de produção que as ideologias encobrem, ao invés de buscar na origem da produção ideal dominante o seu significado, pois mesmo os componentes dessa classe estão sujeitos à veiculação ampla do instrumental ideológico.

Ao nosso ver, a caracterização de ideologia realizada por Althusser, proveniente da chamada ruptura epistemológica, é aquela que dá o tom da *démarche* e, enquanto tal, conflita grandemente com a perspectiva que estávamos discutindo anteriormente, na medida em que promove uma interação problemática entre perspectiva científica e movimento econômico (a admissão de que há determinação em última instância): a conotação absoluta e transcendental da

determinação da estrutura pelo imaginário, isola e neutraliza a capacidade de movimento integrado das esferas componentes do ser social, deixando insolúvel a problemática da superação das instâncias do estranhamento e da conscientização humanas, na proporção em que o conjunto das expressões sociais reais está subsumido à categorização da ideologia pela ideologia, com muito pouca ou nenhuma referência ao instrumento das mediações capazes de fazer compreender o real lugar das instâncias econômica e ideológica.

Conclusão

É provável que o grande mérito da reflexão ontológica esteja inserido no espaço reservado à reinterpretação, hoje quase ausente, dos produtos da teoria: quando Lukács opta pela instauração de uma investigação genética, o faz por tomar como ponto de partida a possibilidade imanente do desenvolvimento histórico desembocar numa otimização dos pressupostos da esfera da liberdade, em contraposição à esfera da necessidade. Isso não quer dizer, de forma alguma, que esta última venha estar, em algum momento, ausente do desenvolvimento: a reprodução não pode dispensar a economia enquanto pressuposto orgânico da sociabilidade. Ao mesmo tempo, a efetivação da liberdade somente se põe com a revolução de toda a esfera do trabalho.

Só quando o trabalho for efetiva e completamente dominado pela humanidade e, portanto, só quando ele tiver em si a possibilidade de ser ‘não apenas meio de vida’, mas ‘o primeiro carecimento da vida’, só quando a humanidade tiver superado qualquer caráter coercitivo em sua própria auto-produção, só então terá sido aberto o caminho social da atividade humana como fim autônomo. (LUKÁCS, 1978, p.16)

Talvez a contribuição de fundo dessa elaboração esteja na consideração de que a vanguarda da luta, da reordenação histórica de um sistema sócio-econômico, esteja colocada não numa classe específica, ou no conjunto de classes diretamente subjugadas pelas manifestações do capital, mas na tematização da forma como o capital se reorganiza a partir de sua lógica e de como, através da concorrência inter-capitalistas, a problemática da libertação *pelo* trabalho se coloca.

Tocamos na problemática da concorrência porque a forma clássica de apropriação de mais-valia no âmbito da produção, apesar de sua realização social, dá lugar a um dinamismo “antropofágico” de realização do capital, ou seja, a apropriação, agora, se dá na totalidade da sociedade enquanto apropriação social das formas de manifestação diferenciadas do próprio capital. Cabe, portanto, indagar, a partir da reflexão centrada na perspectiva ontológica, como

a perspectiva do trabalho pode se recolocar diante do complexo societário atual – que formas de definição, não só econômicas, mas estrategicamente políticas, estão em condições de reconduzir o complexo atual, e a partir de quais parâmetros.

A discussão sumária e obviamente insuficiente que fizemos sobre o conceito de ideologia poderia fornecer algumas pistas para a compreensão da crise pela qual passa a sociedade moderna, na medida em que o conceito se estabiliza nos resultados concretos de experiências efetivas. Queremos acreditar que as indicações feitas nos parágrafos anteriores sirvam, para nós mesmos, como primeiro recurso a uma discussão ampla que considere este aspecto da discussão: os caminhos da sociedade tomada globalmente.

Quanto à opção em tornar o critério genético o mais relevante possível, esta se deu em face da tentativa de sintetizar, num mesmo conceito, a abrangência da perspectiva lukacsiana inserida num princípio marxista: a incursão possível da metodologia em termos gnosiológicos e ontológicos de decomposição do objeto, através de seus nexos. Precisão só possível através, em primeiro lugar, do aprimoramento conceitual responsável pela intenção de retorno à objetividade e, em segundo, do imprescindível resgate do papel do sujeito.

REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, L. **Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado**. 3.ed. Lisboa: Presença, [19--].
- _____. **La revolución teórica de Marx**: pour Marx. México, DF: Siglo Veintuno, 1981.
- BACON, F. **Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores, 13).
- CONDORCET, J. A. ; CORIAT, N. de. **Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano**. Campinas: Ed. UNICAMP, 1993.
- D'HOLBACH, P. H. **La politique naturelle**: ou discours sur les vrais princes du gouvernement. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1971.
- _____. **Ethocratie**: ou le gouvernement fondé sur la morale. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1973.
- DESTUTT DE TRACY, A L. C. **Elements d'ideologie**. Paris: Vrin, 1970.
- EAGLETON, T. **Ideologia**. São Paulo: Boitempo, 1997.
- FERRY, L. ; RENAUT, A. **Pensamento 68**. São Paulo: Ensaio, 1988.

LUKÁCS, G. **Conversando com Lukács**: por Holz, Kofler e Abendroth. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

_____. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. **Temas de Ciências Humanas**, São Paulo, n.4,p.1-18, 1978.

LUKÁCS, G. Il problema dell'ideologia. In: _____. **L'ontologia dell'essere sociale**. Roma: Riuniti, 1981. v.2.

MAGALHÃES, T.C. Aquém de Marx. **Nova Escrita Ensaio**, São Paulo, n.11/12, 1983.

RANIERI, J. Sobre a categoria trabalho na fenomenologia do espírito, de Hegel. **Praxis**, Belo Horizonte, n.4,p.65-87, 1995.

SAINT-SIMON, C. H. **Catéchisme des industriels**: ouvres. Paris: Anthropos, 1966.v.5.

— ** —

RESUMO: Este artigo procura tratar da ideologia do ponto de vista de sua *função* social, ou seja, não somente dos pormenores da correção ou falsidade do conceito, mas do porquê de sua efetiva sedimentação na vida cotidiana, como elemento que visa dirimir conflitos sociais.

PALAVRAS-CHAVE: Ideologia; ciência; trabalho.

ABSTRACT: This article looks for the theat the ideology of the point of view to is social *function*, or either, not only of the details of the correction or falseness of the concept, but of the reason of its effective sedimentation in the daily life while element that aims at to nullify social conflicts.

KEYWORDS: Ideology; science; work.