

O sentido do conceito de ideologia em Marx e a questão da igualdade jurídica

The meaning of Marx's concept of ideology and the question of juridical equality

Mozart Silvano Pereira¹

Resumo: Em meio a diversas acusações – que partem principalmente do campo do pensamento pós-moderno, mas que também encontram ressonâncias em alguns marxistas – sobre o caráter supostamente ultrapassado do conceito marxiano de ideologia, este artigo tem por objetivo fazer uma análise sobre a noção de ideologia e verificar a sua utilidade para o debate teórico-político contemporâneo. Para tanto, propõe-se uma reinterpretação específica desta categoria, com base em Georg Lukács, tentando-se assim escapar dos impasses epistêmicos que o conceito de ideologia enfrentou nas últimas décadas. Por fim, é feita uma reflexão sobre a questão da igualdade jurídica como forma de ideologia.

Palavras-chave: Ideologia; Marx; igualdade jurídica.

Abstract: *Amid several charges - departing mainly from the postmodern thought but also finding resonance in some Marxists - on the supposedly outdated nature of the Marxian concept of ideology, this article aims to make an analysis of the notion of ideology and to check its*

1 Doutorando em Teoria e Filosofia do Direito pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Mestre em Filosofia do Direito pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Professor da Faculdade de Direito do Centro Universitário Unibrasil.

utility for contemporary theoretical and political debate. Therefore, we propose a specific reinterpretation of this category, based on Georg Lukacs, thus trying to escape the epistemic dilemmas that the concept of ideology faced in recent decades. Finally, there is a reflection on the issue of juridical equality as a form of ideology.

Keywords: *ideology; Marx; juridical equality.*

INTRODUÇÃO

É bastante comum nos estudos sobre a questão da ideologia, e aqui não poderia ser diferente, que se comece ressaltando a dificuldade teórica de se trabalhar com este conceito. Logicamente, não porque seja um tema mais difícil que a média ou que requeira maior capacidade do pesquisador, mas simplesmente porque falar em “ideologia” significa envolver-se em um quase interminável emaranhado categorial e enroscar-se nas múltiplas e polissêmicas interpretações que os diversos autores e tradições têm conferido ao termo. De fato, é incrível a quantidade de significações teóricas que se condensam em torno da palavra “ideologia”, - que variam desde, por exemplo, uma ideia de comunicação sistematicamente distorcida, em Habermas, até a noção de representação da relação do homem com a realidade, em Althusser – e isso tem criado na teoria social uma larga quantidade de confusões, equívocos e mal-entendidos.

Até mesmo dentro de uma mesma tradição teórica, como o marxismo, o conceito de ideologia assume formatos não só diferentes, mas também contraditórios entre si. A noção que Lenin e Rosa Luxemburgo tinham sobre a ideologia toma-a como representante de um conjunto de ideias vinculadas a um grupo ou classe social. Trata-se, portanto, de um sentido neutro do termo, o que justifica o uso destes autores para diferenciar a existência de uma “ideologia burguesa” e uma “ideologia proletária”, ou uma “ideologia progressista” e uma “ideologia reacionária”.

No entanto, esta acepção de ideologia é incompatível com aquela que Karl Marx e Friedrich Engels lhe conferem. Para os pensadores

alemães, ideologia é, fundamentalmente, um conceito *crítico-negativo*, que indica uma falsa representação, um conhecimento invertido da realidade que tem por consequência a justificação de relações de dominação e poder. Para Marx, pode se dizer que seria bastante inapropriado falar-se em uma “ideologia proletária”, tendo em vista que os trabalhadores, em sua luta, teriam a necessidade não de criar mistificações, mas de exterminá-las².

Em todo caso, nas diversas definições que são dadas à ideologia, por mais díspares que sejam, há certos elementos que são variavelmente comuns a elas e estão sempre circundando o debate. Um desses elementos é a ideia de que a ideologia está frequentemente ligada ao conhecimento da realidade. Boa parte dos teóricos que tratam do tema – como Goldmann e Lukács – relacionam a ideologia a certo modo de entender o mundo, de compreensão e cognição do real, o que explica porque a reflexão sobre ela geralmente envolve discussões epistemológicas. Por outro lado, há também, como salienta Terry Eagleton (1997, p.16), concepções mais sociológicas de ideologia, que tendem a colocar mais peso na função das ideias para a ação social do que na efetiva correspondência entre estas ideias e a realidade.

A ideologia, além disso, tem a característica de não envolver qualquer tipo de ideia ou representação, mas somente aquelas que são socialmente significativas e que, portanto, dizem respeito às relações entre os homens e entre as classes sociais. Esse fato liga diretamente o fenômeno da ideologia com as relações de poder existentes na sociedade, afinal, as representações que os indivíduos têm da realidade se conectam facilmente à maneira que eles atuarão diante do estado de coisas, e isso, em uma sociedade dividida, significa legitimar ou não certas relações de dominação.

2 É interessante, todavia, esclarecer a razão dessa divergência dos marxistas do começo do século XX com a teoria de Marx acerca do termo ideologia. O motivo mais provável que levou Lenin e outros pensadores a não adotarem a mesma noção que Marx é o fato de que os principais trabalhos de filosofia de Marx só vieram à tona anos depois que Lenin, Gramsci, Rosa Luxemburgo, etc. escreveram suas obras; de tal modo, esses pensadores não tiveram acesso nem aos Manuscritos econômico-filosóficos, nem à *Ideologia alemã* – publicados apenas em meados da década de 30 –, o que estabeleceu certas limitações na apropriação da filosofia marxiana por parte destes autores.

Em tempos de hesitação política, em que o capital se mostra abertamente ofensivo a qualquer barreira que se coloque ao seu desenvolvimento e em que as forças contra-hegemônicas parecem ter se desgastado diante de sucessivas derrotas políticas, boa parte da intelectualidade tem afirmado a inutilidade e a invalidade do conceito de ideologia. Para esses intelectuais já não cabe mais debater coisas como a maneira que o conhecimento se adequa à realidade ou como se perpetua a opressão social: investigar estas questões implicaria inevitavelmente assumir uma posição arcaica e dogmática seja quanto à existência de uma verdade absoluta, quanto à centralidade do poder ou quanto à noção positivista de que se pode efetivamente representar a realidade tal como ela é. Hodiernamente, as correntes pós-modernistas/pós-estruturalistas, misturando relativismo epistemológico com ceticismo político, declaram a irrelevância da ideologia e das problematizações que ela traz, o que não deixa de ser irônico justamente em uma época em que transbordam controvérsias ideológicas e em que os conflitos sociais parecem estar mais acentuados que nunca. Não é preciso sublinhar o quanto esse discurso do fim da ideologia é, ele mesmo, ideológico.

Parece-nos, no entanto, que a rejeição apressada do conceito de ideologia é um tanto precipitada e deixa de trabalhar de modo crítico com toda a riqueza contraditória que existe em torno do termo. Longe de ser um tópico obsoleto e acabado, a questão da ideologia é algo aberto, no qual ainda não foi posto um ponto final e que necessita de reflexão séria para que seja decifrado. Ela [a ideologia], como anota certamente Leandro Konder, “trouxe para o pensamento contemporâneo a exigência de se defrontar com uma questão crucial, inescamoteável, extremamente instigante, que o obriga a um autoquestionamento radical e o desafia a uma auto-renovação dramática” (KONDER, 2002,p. 12).

DE NAPOLEÃO A MARX

A palavra “Ideologia” pode ser pensada etimologicamente como a ciência, ou o estudo, das ideias, e foi precisamente com este sentido que ela surgiu pela primeira vez quando, em 1801, logo após a Revo-

lução Francesa, Antoine Destutt de Tracy, um iluminista liberal, escreveu um livro intitulado *Eléments d'idéologie* [Elementos de Ideologia]. Como um bom iluminista, De Tracy estava certo de que o avanço das ciências apagaria da face da terra qualquer tipo de ignorância ou obscurantismo, e que a submissão de tudo ao crivo da razão consistia em uma arma importante para que a humanidade se livrasse das amarras da religião, da tradição e da rígida política que marcavam o antigo regime. O seu projeto para criar um estudo sistemático e científico de como as ideias se formam e influenciam as ações dos homens fazia parte, então, de uma crença de que este estudo faria com que eles percebessem de forma correta a realidade a sua volta e pudessem melhorar e aprimorar o mundo em que viviam. As ambições de De Tracy podem ser consideradas, politicamente, bastante radicais para sua época: o conceito de ideologia nasceu como expressão de uma luta – ideológica – entre o liberalismo contestador e os representantes da velha ordem.

No terreno da política, De Tracy e seus companheiros ideólogos fizeram, em sua época, oposição ao governo de Napoleão Bonaparte e cultivaram certas rixas contra o imperador. Ficou famoso o episódio em que Napoleão, enfurecido, discursou contra os ideólogos, acusando-os de “metafísicos” e responsabilizando-os de todas as desgraças que pairavam sobre o povo francês. É nesse momento que ideologia recebe um significado abertamente negativo e passa a ter um tom claramente desqualificador.

Não é, contudo, nenhuma destas acepções, nem a de De Tracy nem a de Napoleão, que Karl Marx atribuirá ao seu próprio uso de ideologia. Examinemos, pois, a especificidade das ideias de Marx quanto ao assunto.

Foi nos escritos de 1845-1846 que constituíram a obra *A ideologia alemã* que Marx e Engels desenvolveram seu conceito de ideologia, embora seja justo dizer que os autores não escreveram uma teoria das ideologias, mas uma crítica delas (BUEY, 2009, p. 131). Essa crítica de Marx e Engels era dirigida, como se sabe, aos “ideólogos alemães”, ou seja, os principais representantes da filosofia alemã pós-hegeliana (M. Hess, B. Bauer, M. Stirner, entre outros).

Os jovens hegelianos contemporâneos de Marx se consideravam discípulos e herdeiros do legado filosófico de Georg W. F. Hegel. No entanto, participavam de uma tradição idealista que, contrariando os traços conservadores do seu mestre Hegel, tinha uma feição contestadora, tendo por objetivo fazer a crítica da filosofia estabelecida, acabando com as mistificações religiosas e com o pensamento tradicionalista predominante.

Acontece que o ponto de partida desses pensadores era completamente diverso do materialismo marxiano. Para eles, segundo Michael Löwy,

o importante era o espírito e a luta para mudar a sociedade, era uma luta espiritual, uma luta crítica. [...] Eles acreditavam que criticando as ideias erradas, transformando a consciência [...], ou o pensamento dos homens, transformariam a sociedade. (LÖWY, 2008, p. 23)

Sabe-se que Marx e Engels, n'A *ideologia alemã*, não só fizeram uma dura crítica desses “críticos críticos”, mas também, ao fazê-lo, acabaram sedimentando as bases de sua própria visão materialista, dialética e histórica. Ora, os neohegelianos alemães tinham a pretensão de transformar o mundo somente com a força da crítica e do pensamento iluminado, deixando de lado o papel da ação prática como elemento de intervenção na realidade. Diante disso, Marx e Engels afirmam que

Uma vez que, segundo sua fantasia, as relações entre os homens, toda a sua atividade, seus grilhões e barreiras são produtos de sua consciência, os jovens-hegelianos, conseqüentemente, propõem aos homens o seu postulado moral de trocar sua consciência atual pela consciência humana, crítica ou egoísta e de, por meio disso, remover suas barreiras. [...] Esquecem apenas que, a essas fraseologias [contra as quais lutam], não opõem nada além de fraseologias e que, ao combaterem as fraseologias desse mundo, *não combatem de modo algum o mundo real existente*.

A nenhum desses filósofos ocorreu a ideia de perguntar sobre a conexão entre a filosofia alemã e a realidade alemã, sobre a conexão de sua crítica com seu próprio meio material. (MARX; ENGELS, 2007, p. 84)

Para os autores d'A *ideologia alemã*, o grande problema destes idealistas é que, ao teorizarem, relegam a segundo plano a realidade material e, ao invés de partir da realidade posta e chegar às ideias, partem das ideias para chegar à realidade. Óbvio que, nesse processo, o íntimo entrelaçamento entre a produção de ideias e a atividade material da vida é completamente obscurecido e, desse modo, a consciência aparece não só como algo apartado da vida social e da história, mas também como a origem e fundamento delas.

É em razão desta mistificação que Marx e Engels asseveram que “em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmara escura” (Idem, p. 94). Os problemas com que os homens se deparam não podem ser resolvidos apenas pelas ideias, pois estas ideias são apenas consequências de contradições reais, e só pela atividade prática de demolição destas é que aquelas podem ser eliminadas – afinal, “não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (Idem, ibidem).

É neste sentido que se capta a dimensão negativa da ideologia: os ideólogos alemães, apesar da sua insubordinação intelectual e política diante do conservadorismo reinante na Alemanha, acabam, mesmo sem ter a intenção, projetando as contradições do mundo real na consciência e criando “soluções puramente espirituais ou discursivas que ocultam efetivamente, ou disfarçam, a existência e o caráter dessas contradições” (LARRAIN, 2001, p. 186). Ao camuflá-las, a representação ideológica contribui para reforçar o estado de coisas, servindo, assim, aos interesses das classes dominantes. A crítica filosófica à monarquia, à religião e ao autoritarismo, empreendida pelos neohegelianos – e que é compartilhada por Marx e Engels – tem sua força cancelada e se torna inofensiva à ordem.

Os jovens hegelianos que Marx e Engels confrontavam não imaginavam que poderiam, com suas teorias, estar vocalizando fraseolo-

gias que refletiam muito mais os interesses da aristocracia alemã do que quaisquer desejos de emancipação e progresso. Ou seja, eles desconheciam os condicionamentos histórico-sociais que pairavam sobre suas filosofias e, por isso, apresentavam-nas como criadoras da história. Não é por outro motivo que muitas vezes se caracteriza a ideologia como “a expressão da incapacidade de cotejar as ideias com o uso histórico delas, com sua inserção prática no movimento da sociedade” (KONDER, 2002, p. 40).

A ideologia, na sua conceituação de 1845-1846, configura, então, como é comum que se diga, uma *falsa consciência*, uma representação invertida da realidade. Não é, contudo, um processo que se passa somente na cabeça dos pensadores: há razões de cunho social para que seja possível que a consciência dos homens se engane em relação a si mesma, e estas razões não são ignoradas por Marx. Para ele, o fundamento principal que abre as portas para a mistificação ideológica é a divisão social do trabalho e a cisão da sociedade em classes antagônicas. Tal fenômeno é explicado da seguinte maneira:

A divisão do trabalho só se torna realmente divisão a partir do momento em que surge uma divisão entre trabalho material e trabalho espiritual. A partir deste momento, a consciência *pode* realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente, representar algo sem representar algo real – a partir de então, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e lançar-se à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc. ‘puras’. (MARX; ENGELS, 2007, p. 35-36)

Ou seja, uma vez que o trabalho intelectual é autonomizado em relação ao material, também a consciência pode se imaginar autônoma e desvinculada da história. É a divisão social do trabalho, ou, o que é sinônimo, a existência da propriedade privada, que, ao cindir a comunidade humana, ocasiona a inversão ideológica.

Os homens não se enxergam como produtores das suas próprias condições de existência, mas, ao invés disso, se veem como produtos desta existência, e tudo aquilo que é humanamente produzido aparenta ter uma essência exterior ao homem. Não reconhecidos pelos

homens como produção sua, estes fenômenos passam a exercer “um poder que subjuga o homem em vez de por este ser dominado” (Idem, p. 37), e, assim, facilita-se o processo de que os homens atribuam a origem do mundo não a si mesmos, mas a entes alheios como a Natureza, a Razão, Deus etc. Portanto, há uma conexão irremediável entre a ideologia e a alienação humana (CHAUÍ, 2006, p. 79).

Daí vem a forte constatação de Marx e Engels:

Até o momento, os homens sempre fizeram representações falsas de si mesmos, daquilo que eles são ou devem ser. Eles organizaram suas relações de acordo com suas representações de Deus, do homem normal e assim por diante. Os produtos de sua cabeça tornaram-se independentes. Eles, os criadores, curvaram-se diante de suas criaturas. Libertemo-los de suas quimeras, das ideias, dos dogmas, dos seres imaginários, sob o jugo dos quais eles definham. Rebelemo-nos contra esse império dos pensamentos. (MARX; ENGELS, p. 523)

O conceito de ideologia que Marx e Engels nos fornecem nas páginas de *A ideologia alemã*, como se pode ver, é bastante sólido e conta com uma fundamentação rigorosa e nada simples. Entretanto, é necessário chamar atenção para o fato de que, enquanto essa noção de ideologia trata muito bem de explicar e criticar o tipo de distorção a que o idealismo alemão estava submetendo o conhecimento, ela não dá conta de explicar outros tipos de falsa consciência³. Afinal, há outras maneiras de ter uma compreensão invertida da realidade sem ser um neohegeliano idealista – basta pensarmos no materialismo naturalista de Feuerbach, por exemplo.

Marx certamente estava ciente dessa “aplicabilidade restrita” de seu conceito, mas não se deteve nela. Pois, se, por um lado, seu alvo de investigação era especificamente a ideologia *alemã*, cuja característica central era o idealismo – e ali foi circunscrita circunstancialmente a noção de ideologia –, por outro, nada o impediu também

3 “Há um problema quanto ao âmbito em que se pode generalizar esse modelo de ideologia como paradigma de toda falsa consciência” (EAGLETON, 1997, p. 77).

de, ao longo dos anos, perceber e denunciar criticamente as ilusões *ideológicas* de diversos intelectuais que se encontravam a grande distância do idealismo.

Então, nos parecem corretas as considerações de Jorge Larrain quando anota que o significado de ideologia de 1845-1846 é *negativo* e *restrito*: “negativo porque compreende uma distorção, uma representação errônea das contradições” e “restrito porque não abrange todos os tipos de erros e distorções” (2001, p. 186).

Só que, evidentemente, isto deixa uma questão aberta: como entender pela ótica marxiana aqueles fenômenos ideológicos que extrapolam essa significação de ideologia como especulação idealista metafísica?

IDEOLOGIA, TOTALIDADE E PERSPECTIVA DE CLASSE

Parece-nos que um caminho bastante fértil que pode contribuir para a resolução dessa questão é o estudo das determinações sociais do conhecimento, vale dizer, o modo pelo qual o processo de conhecimento se relaciona com os interesses sociais e por eles é afetado, e como isso pode vir a causar, ou não, certas distorções ideológicas. Sobre isso há uma passagem brilhante d’*O 18 brumário de Luís Bonaparte* na qual Marx demonstra como se dá a interação entre o pensamento e as visões de mundo das classes sociais. Neste caso específico, Marx está se referindo à pequena burguesia social-democrata francesa de 1848, mas, seguramente, suas considerações podem ser ampliadas para além deste exemplo.

Diz Marx que não se deve

cultivar a ideia estreita de que a pequena burguesia tenha pretendido, por princípio, impor um interesse egoísta de classe. A social-democracia acredita, antes, que as condições *específicas* de sua libertação constituem as condições *gerais*, as únicas nas quais a sociedade moderna pode ser salva e a luta de classes evitada. Tampouco se deve imaginar que os representantes democratas eram todos *shopkeepers* [lojistas] ou os seus de-

ensores entusiásticos. Por sua formação e situação individual, mundos podem estar separando os dois. O que os transforma em representantes do mundo pequeno-burguês é *o fato de não conseguirem transpor em suas cabeças os limites que este não consegue ultrapassar na vida real* e, em consequência, serem impedidos teoricamente para as mesmas tarefas e soluções para as quais ele é impedido na prática pelo interesse material e pela condição social. (MARX, 2011, p. 64)

Esta passagem é rica por uma série de motivos. Primeiro, porque sublinha a ligação irremediável entre toda representação intelectual e interesses sociais ligados às classes, o que leva diretamente à questão de que não pode haver um conhecimento social “puro”, “neutro” ou livre de pressupostos. Segundo, porque coloca que a ideologia não é caracterizada por ideias isoladas, mas por uma certa *problemática*, um certo *horizonte intelectual* (LÖWY, 2007, p. 101), que estabelece os limites da compreensão do real (ou seja, o que marca o pensamento ideológico não é tanto aquilo que ele vê, mas aquilo que ele deixa de ver). E, terceiro, porque explica a autonomia relativa existente entre os intelectuais que elaboram as ideologias e as classes sociais que eles acabam representando: o ideólogo burguês não é necessariamente um dono de fábrica, mas sim alguém que, *mesmo que involuntariamente*, expressa no plano intelectual a visão de mundo burguesa.

Como, então, podemos entender nesse contexto a questão da ideologia? Parece que já não é útil fazermos uso do dualismo positivista entre ciência e ideologia, onde aquela seria a representação fiel e exata da realidade e esta constituiria uma visão distorcida por fatores extra-científicos. O problema desta interpretação é, como se sabe, a convicção de que há uma rígida separação entre juízos de fato e juízos de valor e a ilusão de que estes últimos podem ser eliminados no processo de cognição (o que ignora o caráter eminentemente histórico de todo saber social).

Raciocinando por essa linha poderíamos perguntar se o pensamento não-ideológico é aquele livre de pressupostos. Mas esta pergunta estaria equivocada desde o princípio, já que, para Marx, é inconcebível um conhecimento nas ciências humanas que seja desvinculado de

juízos axiológicos. Poderíamos, então, fazer a pergunta inversa: todo pensamento socialmente determinado – que, portanto, é moldado relativamente ao ponto de vista adotado – é ideológico? Mas esse também não é o caso, pois a ideologia, embora o envolva, difere do mero condicionamento social do pensar.

“O fato de que todos os pontos de vistas são socialmente determinados”, diz Terry Eagleton, “não implica que todos os pontos de vista tenham o mesmo valor” (EAGLETON, 1997, p. 56). Desse modo, a questão realmente central é desvendar em que medida os determinantes sociais considerados podem influenciar positivamente ou negativamente na apreensão do real. Só respondendo a isso é que podemos achar um caminho satisfatório que não escorregue em uma busca positivista por um saber desinteressado, e nem em um certo relativismo que, aceitando as limitações sócio-históricas de todo conhecimento, declara-os todos igualmente limitados e, portanto, equivalentemente válidos.

Aqui possivelmente nos sejam úteis os ensinamentos de Georg Lukács quanto ao assunto. Para Lukács, em função de sua leitura materialista, todo conhecimento sobre a sociedade está vinculado a uma determinada classe social; em outras palavras, todo saber representa no plano do pensamento interesses materiais que existem na vida. Contudo, o autor húngaro sustenta que alguns pontos de vista estão mais propensos a captarem o movimento da realidade do que outros.

O pivô da análise de Lukács é a categoria da *totalidade*⁴. Partindo dela, ele identifica que a, a cada momento histórico, a consciência das classes conservadoras se vê em uma grave contradição com seus interesses como classe. Tal contradição reside no fato de que, ao mesmo tempo em que elas se interessam em conhecer a realidade, desvendando os segredos e os meandros do real, necessitam

4 A totalidade é, para Lukács, uma categoria essencial do conhecimento. Trata-se da necessidade de entender que todo objeto ou fato não se encerra em si mesmo, mas está sempre em interação dialética com o todo, e que só pela visão de conjunto é que se pode captar a real dimensão do elemento analisado. É por isso que Lukács concorda com a frase hegeliana de que “a verdade está no todo” e ressalta que “a totalidade concreta é a categoria fundamental da realidade”. (LUKÁCS, 2003. p. 79).

inevitavelmente da ocultação de certos elementos da realidade a fim de que sua dominação não seja evidenciada e, conseqüentemente, colocada em risco⁵.

A burguesia, na condição de classe dominante, interessada em manter a ordem do capital, faz com que sua posição na estrutura social imponha limites ao seu processo de conhecimento da sociedade. Uma teoria que tome o ponto de vista da burguesia pode até conhecer uma parcela da totalidade social capitalista, mas o seu ponto de vista deve, por uma razão estrutural e não meramente subjetiva ou psicológica, se interessar em barrar a compreensão do real nas situações em que é ameaçada a sua dominação. Por isso, para Lukács, a consciência da burguesia “deve necessariamente se obscurecer no momento em que surgem problemas cuja solução remete para além do capitalismo” (2003, p. 147)⁶.

A visão de mundo burguesa se caracteriza precisamente por ter a sociedade capitalista como seu horizonte último. De tal modo, enquanto permanece fiel a este ponto de vista, uma teoria não pode ir para além da ordem do capital – contestando-a, contraditendo-a, revelando suas negatividades – e, portanto, deixa de captar a dimensão da totalidade concreta⁷.

É exatamente por essa razão que o conhecimento teórico burguês – enquanto levado sempre a ocultar uma parte da realidade – será sempre parcial, inacabado, em uma palavra: *ideológico*. Lukács, aqui,

5 Em relação à burguesia, Lukács explica essa condição da seguinte maneira: “o trágico e o dialético da situação de classe da burguesia revela-se no fato de que não somente é do seu interesse, mas é até mesmo uma necessidade imprescindível para ela adquirir sobre cada questão particular, uma consciência tão clara quanto possível dos seus interesses de classe, mas que se torna fatal para ela, se essa mesma consciência se estender à questão da totalidade”. (Idem, p. 167).

6 Nas palavras de Karl Korsch, “o ponto de vista burguês, portanto, deve deter-se necessariamente – exceto no caso de se dispor a deixar de ser ‘burguês’, ou seja, se dispuser-se a suprimir a si mesmo – na mesma altura em que é obrigado a deter-se na práxis social”. (KORSCH, 2008, p. 32).

7 “A ideologia [visão de mundo] burguesa é falsa não tanto porque distorce, inverte ou nega o mundo material, mas porque é incapaz de ir além de certos limites estruturais da sociedade burguesa como tal”. (EAGLETON, 1997, p. 98-99).

produz uma análise que mostra bastante afinidade com o registro sobre a ideologia deixado por Marx n'O *18 brumário*. Nesse sentido, “a falsa consciência, assim, é uma espécie de pensamento que se vê frustrado e impedido por certas barreiras, antes na sociedade que na mente” (Idem, p. 99).

Neste ponto da argumentação é necessário enfatizar duas coisas. A primeira delas, é que, obviamente, o fato do pensamento burguês ter sérias limitações históricas – e, por isso, ser ideológico – não significa afirmar que ele é redutível a uma mera ilusão ou erro e, muito menos, que ele não comporta nenhum conhecimento. Voltaremos a isso mais a frente, mas é importante deixar claro desde já que a ideologia *não exclui o conhecimento*. Pelo contrário, nas ideologias sempre há algum tipo de verdade (até porque, se não houvesse, seria difícil entender como elas poderiam convencer alguém), embora essa verdade seja precária e rasa. Ora, o próprio Marx absorveu várias lições dos economistas burgueses, como Adam Smith e David Ricardo, reconhecendo a validade científica de boa parte de seus ensinamentos, e criticou-os justamente porque a problemática destes pensadores se esgotava em questões que não ultrapassavam a ordem do capital.

A segunda ressalva diz respeito ao fato de que se, como exposto, a visão de mundo burguesa é, contemporaneamente, necessariamente impelida a deformações ideológicas, é certo que nem sempre foi assim. A classe burguesa, durante a sua fase de ascensão histórica, na qual ainda mantinha suas vestes revolucionárias e antagonizava o antigo regime, se encontrava em uma posição objetivamente progressista. Na sua situação de contestação da ordem social do *ancien régime*, ela era orientada pela necessidade de conhecer e revelar a fundo as contradições e problemas da sociedade feudal para que, então, esta sociedade fosse abolida. Isso explica porque é que a filosofia que vigorou durante a vanguarda burguesa nas lutas sociais (Locke, Kant, Hegel etc.) tinha uma matiz radical, contestadora, progressista, e tendia para a compreensão da totalidade social.

Contudo, depois de revolucionada a ordem e tomado o poder pela burguesia, mais especificamente durante os conflitos de 1848, as mazelas da nova estrutura social vieram à tona. Nesse contexto, a

burguesia pós-revolucionária instaurou um novo domínio de classe e com isso acabou renunciando seus ideais emancipadores para se tornar uma classe cujo interesse central é manter a ordem estabelecida. Esse processo teve imensos impactos no âmbito da produção intelectual, pois, a partir deste ponto, a burguesia se afasta de um ponto de vista radical, questionador e totalizante. Interessada na perpetuação e na justificação teórica do presente, ela estreitou “cada vez mais a margem para uma apreensão objetiva e global da realidade” (COUTINHO, 2010, p. 22).

Para Lukács, é somente a partir de um ponto de vista que consiga revelar o todo da sociedade que se abre espaço para um conhecimento efetivo e se pode afastar as ideologias. Ora, se a burguesia já não é capaz de realizar esta tarefa, ela só pode ser levada a cabo por uma classe que tenha interesse não na ocultação do real, mas no seu desvelamento desde a raiz; e esta classe é o proletariado. É a classe trabalhadora, na teoria lukacsiana, quem tem o interesse histórico de revelar a opressão contida na sociabilidade capitalista, e tal tarefa depende em larga medida de um conhecimento da realidade tão profundo e completo quanto for possível. Para o proletariado, superar as ideologias que invertem a realidade e ocultam a dominação e desvendar os segredos da sociedade burguesa não é apenas um assunto científico, mas uma questão de vida ou morte, da qual depende sua existência⁸. Então, justamente por essa razão é que aquele saber que se vincula à visão de mundo da classe trabalhadora não sofre condicionamentos negativos na percepção do mundo e, portanto, está apto a suplantando as mistificações ideológicas.

É neste sentido que a visão de mundo do proletariado é tendencialmente *anti-ideológica*. Falar disso, não significa afirmar que a classe trabalhadora possui um conhecimento transcendental, onipotente, que não conhece limites. Para Marx e Lukács, não haveria nada mais obtuso do que imaginar que há algum tipo de conhecimento que se eleve para além de seus condicionamentos sócio-históricos. O que

8 Para a classe trabalhadora, “conhecer com a máxima clareza sua situação de classe é uma necessidade vital, uma questão de vida ou morte; porque sua situação de classe só é compreensível quando toda a sociedade pode ser compreendida”. (LUKÁCS, 2003, p. 97).

Lukács argumenta em *História e consciência de classe* não é algum tipo de justificação apriorística que defende que o proletariado está sempre certo; longe disso. O que o filósofo húngaro expõe é que o ponto de vista do proletariado permite que se avance a níveis cognitivos que a ciência burguesa não pode aceitar⁹. E isso faz toda diferença na crítica da ideologia.

Vimos que a *decadência ideológica* da burguesia é um processo que acompanha irremediavelmente sua transição de classe partidária da revolução para defensora da conservação. Nesta sua nova posição, ela é obrigada, a fim de manter sua dominação, a generalizar suas ideias particulares de modo que essas sejam identificadas como interesse geral. Assim, ela não é mais uma denunciadora das ideologias, mas uma *defensora* destas. Vale aqui aquilo que Marx e Engels anotaram n'*A ideologia alemã*:

toda nova classe que toma o lugar de outra que dominava anteriormente é obrigada, para atingir seus fins, a apresentar seu interesse como o interesse comum de todos os membros da sociedade, quer dizer, expresso de forma ideal: é obrigada a dar às suas ideias a forma da universalidade, a apresentá-las como as únicas racionais, universalmente válidas. (MARX; ENGELS, 2007, p. 48)

Este clássico parágrafo é especialmente valioso, pois nos diz bastante sobre a estrutura geral da ideologia ao conectar o caráter epistemológico do conceito com seu viés político, que diz respeito à manutenção da hegemonia de uma classe.

A lógica da universalização, ou seja, da elevação de algo que tem caráter particular à posição de todo, é componente fundamental das ideologias. E é nessa inversão entre a parte e o todo que se origina a mistificação ideológica, pois, embora a experiência particular sempre contenha uma verdade limitada, se se atribui peso demasiado aos elementos particulares e não se olha para o conjunto, para a totalidade, a consciência fica prejudicada. Por exemplo, é

9 Isto corresponde precisamente àquilo que Lucien Goldmann chamou de “consciência possível”.

verdade que as leis da natureza, em larga medida, determinam o modo como os homens vivem, mas afirmar que essas leis determinam que alguns homens são naturalmente superiores a outros é universalizar uma verdade particular e, desse modo, torná-la falsa em um nível mais amplo.

Sendo assim, parece ser útil entender a ideologia como um movimento que inverte o todo e a parte e, nisso, cria uma falsa consciência. Nesse sentido afirma Francisco Fernández Buey: “a ideologia é um corpo de ideias que aspiram à universalidade e à verdade mais abstrata, mas só representam [...] interesses parciais, particulares, de uma classe social muito determinada” (BUEY, 2009, p. 131). Leandro Konder parece partilhar da mesma concepção quando coloca que a causa mais profunda da ideologia é o *estilhaçamento da totalidade*: o que marca ela é “a confusão inevitável que faz do universal com o particular, estreitando e empobrecendo o entendimento do todo” (KONDER, 2006, p. 34).

Uma das vantagens desta interpretação do conceito é que ela, baseando-se na categoria crítica da totalidade, trabalha com uma autonomia relativa entre o efetivo conhecimento da realidade e os condicionamentos sociais do saber. Desse modo, evita-se tanto um objetivismo que separa a produção do conhecimento das condições materiais de vida dos homens quanto um subjetivismo que reduz o conhecimento à mera expressão imediata dos interesses do sujeito conhecedor.

Além disso, se considerarmos a ideologia como uma falsa consciência que é ocasionada pela obliteração da perspectiva da totalidade, fica claro que esta falsa consciência não pode ser igualada a mera compreensão errada ou ilusória da realidade. É claro que pela ideologia ser frequentemente caracterizada como *falsa* consciência é fácil que ela seja interpretada como mera falsidade, como mentira; mas esse não é o caso. Aquilo que se entende por falsa consciência incorpora sempre elementos verdadeiros em seu funcionamento, e, se não fosse assim, as ideologias não teriam êxito algum, pois elas “devem comunicar a seus sujeitos uma versão da realidade social que seja real e reconhecível o bastante para não ser peremptoriamente rejeitada” (EAGLETON, 1997, p.

27). Porém deve-se lembrar – e esta é a característica definidora da ideologia – que ao mesmo tempo em que uma verdade é veiculada, ela é limitada por operar somente em um nível raso – empírico, fenomênico – e se mostra falsa se tomada em um contexto mais amplo, mais profundo.

As acusações de que o conceito marxiano de ideologia equivale a erro e, portanto, é irrelevante, não fazem mais que uma leitura extremamente simplista de Marx. Nessa leitura, transforma-se Marx em um positivista, para quem a ideologia seria apenas o contrário da “verdade científica” e, assim, se arma uma rejeição apressada do aparato crítico marxiano. Trata-se de uma interpretação equivocada que ignora que, em Marx, a distinção não se trava entre a ideologia e a ciência (ou entre verdade e erro), como no campo positivista, mas sim entre horizontes cognitivos mais vastos ou mais estreitos, mais ou menos limitados, que circunscrevem a possibilidade de apreensão da totalidade concreta (LÖWY, 2007, p. 2011).

Então, a deformação que a ideologia implica ao pensamento situa-se em um nível mais profundo que uma mera imprecisão científica. Não se chama uma teoria de ideológica apenas porque ela incorreu em algum erro fático, pois dentro do campo de discurso ideológico todos os fatos podem estar perfeitamente coerentes. O problema é que é o próprio “campo” em si que é ideológico, e não sua lógica interna.

Estando a ideologia vinculada ao ponto de vista do qual o pensador fala e às problemáticas que ele se propõe, verifica-se que a sua constituição independe de qualquer motivação subjetiva de quem a expressa. A ideologia é um fenômeno objetivo e, sendo assim, ela não é nunca provocada por fatores individuais, como má-fé ou falta de capacidade intelectual do pesquisador. Pelo contrário, muitos dos mais bem intencionados e capacitados cientistas já foram vítimas de ilusões ideológicas, sendo trapaceados pelas restrições de suas visões de mundo.

Mas é claro que a existência da ideologia não impede que uma parte dos intelectuais deforme voluntariamente seu discurso e usem a teoria não para tentar descobrir o efetivo movimento do real, mas para dar uma roupagem

“científica” a interesses extra-científicos. Em outras palavras, enquanto os ideólogos são acometidos involuntariamente por restrições cognitivas, há aqueles pensadores que, levados por uma razão cínica, submetem o conhecimento diretamente a interesses políticos e o usam apenas para criar uma falsa ratificação de interesses pré-concebidos.

Constatar este fato foi o que levou Marx a distinguir, no campo da economia política, entre os “clássicos” e os “vulgares”. Os primeiros, dentre os quais estavam Adam Smith e David Ricardo, eram ideólogos, e, por maiores que fossem suas limitações, não se podia negar a sua lealdade à busca da verdade e o caráter científico de sua produção. Já os “vulgares”, como Thomas Malthus, não estavam interessados na produção científica, mas apenas em pedantizar e vulgarizar enunciados que correspondiam à visão que a burguesia tinha sobre a sociedade. Estes pensadores estavam cientes de que o que estavam escrevendo era mera apologia direta e servil aos interesses da classe burguesa, e é por essa razão que Marx os rejeitava como meros apologetas descarados, meros *sicofantas*, ou seja, salafrários.

Marx não deixa de dar uma explicação histórica para o surgimento destes economistas vulgares. No “Posfácio da 2ª edição alemã” d’*O Capital*, há uma rica passagem em que ele faz uma conexão certa entre o surgimento e ascensão daquilo que ele chama de *espada-chins mercenários* e a tomada do poder pela burguesia, mostrando a íntima vinculação entre a luta de classes e a busca da verdade:

“A burguesia conquistara o poder político, na França e na Inglaterra. Daí em diante, a luta de classes adquiriu, prática e teoricamente, formas mais definidas e ameaçadoras. Soou o dobre de finados da ciência econômica burguesa. Não interessava mais saber se este ou aquele teorema era verdadeiro ou não; *mas importava saber o que, para o capital, era útil ou prejudicial*, conveniente ou inconveniente, o que contrariava ou não a ordenação policial. Os pesquisadores desinteressados foram substituídos por *espada-chins mercenários*, a investigação científica imparcial cedeu seu lugar à consciência deformada e às intenções perversas da apologética. [...]

Repercutiu também na Inglaterra a revolução continental de 1848. Aqueles que ainda zelavam por sua reputação científica e não queriam apenas passar por meros sofistas e sicofantas das classes dominantes procuravam harmonizar a economia política do capital com as reivindicações do proletariado, agora impossíveis de ignorar. Surge assim um oco sincretismo que encontra em Stuart Mill seu mais conspícuo representante. É a declaração de falência da economia burguesa [...]. (MARX, 2006, p. 23-24)

A explicação para a existência dessa teoria “vulgar” não se atém a meros fatores psicológicos, como a boa ou má-fé do indivíduo. Há uma explicação sociológica que aprofunda a ligação entre a ideologia, o conhecimento e as determinações objetivas do interesse de classe, que demonstra claramente como a teoria burguesa já não traz benefícios para o campo das ciências sociais.

A IDEOLOGIA DA IGUALDADE JURÍDICA

Tomando-se o sentido do conceito de ideologia delineado até aqui é possível perceber que uma das formas mais consolidadas e difundidas de ideologia na sociedade capitalista é a ideologia da igualdade jurídica. A compreensão de que a existência de igualdade relativa ao status jurídico das pessoas e a inexistência de diferenças qualitativas entre os cidadãos perante o Estado implicam na existência de um mundo livre, justo e de iguais, no qual os sujeitos agem somente de acordo com sua livre vontade, é o centro dessa forma ideológica. Daí se estabelece uma representação do mundo em que as desigualdades socioeconômicas são minimizadas, ou até mesmo anuladas, e em que os problemas da exploração e da opressão são neutralizados.

O direito aparece aqui como um mecanismo fundamental de sustentação de uma ideologia que acaba por distorcer a realidade: o mundo de exploração e desigualdade apresentado na sociedade burguesa não aparece como tal pois é ocultado pela igualdade entre os sujeitos no âmbito jurídico. Trabalhador e capitalista aparecem perante o direito, como sujeitos formalmente iguais, possuidores de vontade livre e

autônoma que contratam entre si sem que um goze de privilégio jurídico sobre o outro, de maneira tal que o discurso sobre exploração se mostra, aparentemente, como um contrassenso. A imagem de Marx quando faz referência à câmara escura que coloca a realidade de ponta-cabeça nas ideias dos homens parece ser bastante adequada aqui.

Como coloca Oscar Correias:

Se o direito expressasse as relações sociais, então seria revelada a exploração dos trabalhadores. E não é assim: o direito não “expressa” mas *desfigura* essas relações. E se as reflete, as reflete *invertidas* de modo que não apareçam como o são. O direito do trabalho não reflete a exploração, mas a desfigura, vendendo gato por lebre: parece que “protege” os trabalhadores, mas na realidade esconde a exploração que ocorre porque o trabalho - a força de trabalho - se tornou mercadoria (CORREIAS, 2015, p. 85)

Divergindo pontualmente de Correias, podemos afirmar que não se trata do caso do direito apenas desfigurar relações sociais e deixar de expressá-las. Isso porque não se tem uma relação de exclusão entre expressão e ocultação; ao contrário, trata-se de uma peculiar dialética entre as duas uma vez que é justamente por ser parte da totalidade das relações sociais capitalistas que o direito cumpre o papel ideológico de dissimulá-las e não representá-las tal como são (até porque se o fizesse, o direito configuraria um enorme entrave à reprodução do capital). Em outras palavras, as relações jurídicas se encontram em uma permanente tensão por serem simultaneamente expressão e ocultação das relações sociais, em um caso em que, como diz Jaime Osorio “o ser se manifesta se ocultando” (OSORIO, 2014, p. 144).

É importante notar, contudo, que a ideologia da igualdade jurídica não pode ser confundida como um simples erro ou ilusão dos sujeitos acerca da realidade que os cerca (ou seja, não deve ser concebida como falsa consciência se entendemos isso como apenas como uma falha na compreensão dos fatos). Como foi comentado anteriormente, os fenômenos ideológicos, para Marx, tem suas raízes não na cabeças dos homens, mas na organização profunda de nosso ser social.

E o direito é um pilar estruturante essencial para o funcionamento do capitalismo, daí a ideologia da igualdade jurídica ser um elemento necessário dentro da ordem do capital.

Isso ocorre basicamente em função de um fenômeno da maior importância capturado por Marx e que é parte central de sua compreensão do capitalismo, que é a disjunção entre a economia e a política na sociedade burguesa. Ora, uma das características principais do capitalismo é que ele apresenta a esfera da economia e a esfera da política como dois mundos separados, autônomos, que se regem cada um a partir de uma lógica própria. Essa ruptura se coloca de um modo tal que os assuntos econômicos (como a produção, a distribuição e o consumo de riquezas - e, além disso, a exploração do trabalho) se colocam como intocáveis pelo espaço da política; e, de outro lado, que os espaços da política e da decisão da vida pública, como o aparato jurídico-estatal, são vistos como desligados de questões econômicas, sobre as quais não tem poder de influência. Como Marx já havia registrado em *Sobre a questão judaica*, o Estado aparece como um espaço puramente político em que os homens se relacionam na qualidade de cidadãos¹⁰, situação na qual as relações de classe e de exploração são apagadas e substituídas pela lógica da igualdade formal.

Além disso, falar em separação do econômico e do político é também apontar para o fato de que, como afirma Ellen Meiksins Wood, na ordem do capital,

a apropriação do excedente de trabalho ocorre na esfera “econômica” por meios “econômicos”. Em outras palavras, obtém-se a apropriação de mais-valia por meios determinados pela separação completa do produtor das condições de trabalho e pela propriedade privada dos meios de produção pelo apropriador. Em princípio, não há necessidade de pressão “extra-econômica” ou de coação explícita para forçar o operário expropriado a abrir mão de sua mais-valia. (WOOD, 2003, p. 34)

10 “A emancipação política é a redução do homem, por um lado a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta e independente, e, por outro, a cidadão, a pessoa moral”. (MARX, 2010, p. 54).

Enquanto em formações sociais pré-capitalistas a apropriação do excedente da riqueza social só era possível tendo por base formas de coação militar, política ou legal em que a relação de mando é bastante clara (como na escravidão ou na servidão), a novidade do capitalismo é que ele, *em princípio*, dispensa essas formas extra-econômicas de poder. Para que a apropriação de mais-valia aconteça, não é necessário, por exemplo, que o capitalista tenha privilégios jurídicos em relação ao trabalhador, que goze de um status político diferenciado ou que precise recorrer à violência (embora essas situações possam vir a acontecer excepcionalmente). Ao contrário, a exploração propriamente capitalista se dá em um contexto de liberdade jurídica e política, em que a relação capital-trabalho é compreendida como uma relação de indivíduos livres que trocam mercadorias equivalentes (o salário e a força de trabalho). Aqui o único tipo de coerção que atua sobre o trabalhador é aquela puramente econômica, que opera por meio dos fios invisíveis e impessoais do mercado (Idem, p. 35).

É na esfera do mercado que os portadores de capital e trabalho se colocam como sujeitos livres que decidem pela troca de mercadorias. Nesse contexto, a igualdade formal verificada no âmbito estatal-jurídico cumpre a função ideológica de invisibilizar as relações capitalistas de exploração ao representar como equitativas relações de desigualdade. O direito torna-se um falso universalizador, pois, afinando-se no mesmo tom da lógica mercantil, cria uma comunidade de iguais fictícia na qual os sujeitos de direito se encontram e todas as contradições e conflitos envolvidos na relação entre eles ficam de fora dela.

Não podia ser diferente, pois na ordem do capital a igualdade formal é a única possível. Mas o que fica claro é que essa noção de igualdade está assentada em uma visão parcializada e fragmentada do ser social que separa o âmbito jurídico do espaço socioeconômico¹¹ e tem por resultado a legitimação da dominação, caracterizando-se precisamente como aquilo que, com Marx e Lukács, entendemos por ideologia.

11 “O imaginário da igualdade apenas pode se sustentar, então, caso a existência social seja fragmentada, autonomizando a política e desligando-a da trama econômica e social.” (OSORIO, 2014, p. 23).

CONCLUSÃO

A ideologia se mostra, ao contrário do que pretendem seus obitu-
aristas de plantão, como um conceito que ainda mantém nos dias de
hoje uma inegável vivacidade e atualidade. Ela, embora não seja o
único participante desse processo, joga um papel importantíssimo no
modo como os homens percebem ou deixam de perceber a realida-
de e, conseqüentemente, agem ou deixam de agir sobre o mundo.
Em outras palavras, ela tem importância central na determinação e na
moldagem de como o mundo é e vai ser.

É certo que, sendo a nossa realidade a realidade capitalista, a ide-
ologia, com sua função de ocultar uma parcela do real, está sempre
a favor das classes dominantes, evitando que aqueles que estão sub-
metidos ao seu regime de opressão se dêem conta de sua situação e,
a partir disso, desafiem a ordem. Falando em linguajar gramsciano, a
ideologia é um forte pilar de sustentação da hegemonia burguesa: ela
não opera por meio da força, mas pelo consenso, e neste, as represen-
tações de mundo daqueles que dominam são aceitas passivamente
pelo resto da sociedade, o que impede a sublevação dos subalternos.

Ao mesmo tempo em que a ideologia é componente da manuten-
ção de uma sociedade de classes, ela é também fruto desta estrutura
social. É só em função da divisão da sociedade em classes que a
ideologia pode existir. Afinal, não haveria razão para a ideologia existir
se não houvesse conflito social, pois a consciência dos homens não
estaria cindida e não haveria dominação a ser legitimada. A inversão
ideológica ocorre com a universalização de uma consciência particu-
lar, mas só existe algo chamado “consciência particular” devido à exis-
tência material da divisão do mundo, percebida há muito por Marx,
entre proprietários e não-proprietários.

A contemporaneidade da crítica da ideologia de Marx é evidente. E,
para evoluir nessa tarefa, sua teoria nos dá ferramentas úteis e abso-
lutamente necessárias. É óbvio, entretanto, que Marx, sozinho, não re-
solve nosso problema. As ideologias que o autor d'*O capital* enfrentou
são diferentes das que existem hoje, que são incrivelmente variadas.
É por isso que, a nosso ver, para conservar sua atualidade e validade,

o conceito marxiano de ideologia deve ser entendido em um sentido mais amplo que aquele que comparece nos escritos de 1845-1846. Neste sentido, a contribuição da dialética da totalidade de Lukács, que reelabora criativamente o legado de Marx, nos parece de uma excepcional riqueza para a compreensão dos fenômenos ideológicos¹². A partir dele, teremos instrumentos aptos para denunciar, combater e dar respostas a esse enigma que é a questão da ideologia.

Pensando dessa perspectiva, não há sentido em se afirmar a inutilidade da noção marxista de ideologia. Aqueles que o fazem, como o pós-modernismo hodierno, acabam se prestando a uma despolitização da sociedade e a um reforço do conservadorismo, uma vez que complacientemente negam a crítica social e a denúncia das formas pelas quais a opressão se reproduz.

A verdadeira morte deste importante conceito não pode ocorrer por simples esclarecimento intelectual, como já notou Marx. Trata-se de uma tarefa muito maior que isso, afinal, a morte da ideologia não pode corresponder a outra coisa senão à morte da sociedade burguesa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BUEY, Francisco Fernández. *Marx (sem ismos)*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

CHAUÍ, Marilena. *O que é ideologia*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2006.

CORREAS, Oscar. “Marxismo y derecho”. In: GAXIOLA, Napoleón Conde (Org.) *Teoría crítica y derecho contemporáneo*. Ciudad de Mexico: Editorial Horizontes, 2015.

12 Não se ignora aqui a autocrítica que Lukács fez ao seu *História e consciência de classe*, na qual indica várias noções problemáticas que esta sua obra contém. Mas é importante notar que, a despeito da crítica, ele ressalta que o problema da totalidade é um dos pontos abordados que continua atual: “Sem dúvida, um dos grandes méritos de *História e consciência de classe* foi ter restituído à categoria da totalidade [...] a posição metodológica central que sempre ocupou na obra de Marx”. (LUKÁCS, 2003, p. 20-21).

COUTINHO, Carlos Nelson. *O estruturalismo e a miséria da razão*. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

EAGLETON, Terry. *Ideologia: uma introdução*. São Paulo: Editora Unesp: Boitempo, 1997.

IASI, Mauro Luis. *Ensaio sobre consciência e emancipação*. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

KASHIURA, Celso Naoto Kashiura Júnior. *Crítica da igualdade jurídica: contribuição ao pensamento jurídico marxista*. São Paulo: Quartier Latin, 2009.

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

_____. *O futuro da filosofia da práxis: o pensamento de Marx no século XXI*. 3ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

KORSCH, Karl. *Marxismo e filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

LARRAIN, Jorge. "Ideologia". In: BOTTOMORE, Tom (ed.). *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

LÖWY, Michael. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. 9ª ed. São Paulo: Cortez, 2007.

_____. *Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista*. 18ª ed. São Paulo: Cortez, 2008.

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

MARX, Karl. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *O capital: crítica da economia política, livro I, volume I*. 24ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MÉSZÁROS, István. *Estrutura social e formas de consciência, volume II: a dialética da estrutura e da história*. São Paulo: Boitempo, 2011.

OSORIO, Jaime. *O Estado no centro da mundialização: e sociedade civil e o tema do poder*. São Paulo: Outras Expressões, 2014.

Recebido: 20/05/2016

Aceito: 20/08/2016