

Ivo TONET

MÉTODO CIENTÍFICO
UMA ABORDAGEM ONTOLÓGICA

© do autor

Creative Commons - CC BY-NC-ND 3.0

Diagramação: Estevam Alves Moreira Neto

Revisão: Mariana Alves de Andrade

Capa: Luciano Accioly Lemos Moreira

Catálogo na fonte

Departamento de Tratamento Técnico do Instituto Lukács

Biblioteca Responsável: Fernanda Lins

T664m Tonet, Ivo.

Método científico : uma abordagem ontológica /

Ivo Tonet. – São Paulo : Instituto Lukács, 2013.

136 p.

Bibliografia: p. 129-133

ISBN 978-85-65999-14-4

1. Ciência - método. 2. Ciência – marxismo.
3. Método científico. I. Título.

CDU: 168

Esta obra foi licenciada com uma licença Creative Commons - Atribuição - NãoComercial - SemDerivados 3.0 Brasil.

Para ver uma cópia desta licença, visite www.creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/br/ ou envie um pedido por escrito para Creative Commons, 171 2nd Street, Suite 300, San Francisco, California, 94105, USA.

Esta licença permite a cópia (parcial ou total), distribuição e transmissão desde que: 1) deem crédito ao autor; 2) não alterem, transformem ou criem em cima desta obra e 3) não façam uso comercial dela.

1ª edição: 2013

INSTITUTO LUKÁCS
www.institutolukacs.com.br
institutolukacs@yahoo.com.br

Ivo TONET

MÉTODO CIENTÍFICO
UMA ABORDAGEM ONTOLÓGICA

1ª edição

Instituto Lukács

São Paulo, 2013



Sumário

Apresentação de <i>Belmira Magalhães</i>	7
Introdução.....	9
Capítulo 1. Dois caminhos.....	11
Capítulo 2. O padrão greco-medieval: centralidade da objetividade.....	21
2.1 Um pressuposto fundamental.....	21
2.2 O padrão greco-medieval.....	23
Capítulo 3. O padrão moderno: centralidade da subjetividade.....	29
3.1 O surgimento do mundo moderno.....	29
3.2 Origem, natureza e função social da ciência moderna.....	35
3.3 Origem, natureza e função social das Ciências Sociais.....	48
3.4 A centralidade da subjetividade na atualidade: formas e consequências.....	58
Capítulo 4. O padrão marxiano.....	65
4.1 Origem, natureza e função social.....	65
4.2 Natureza do método.....	70
4.2.1 Ontologia e método: questões introdutórias.....	70
4.2.2 Ontologia marxiana e ontologia greco-medieval.....	76

4.2.3 O ponto de partida e seus desdobramentos.....	80
4.3 A problemática do conhecimento.....	100
4.4 A questão do método.....	112
Conclusão.....	127
Bibliografia.....	129

Apresentação

Este livro vem responder a uma necessidade sempre apontada pelos estudiosos do marxismo, principalmente daqueles que exercem a docência, de uma sistematização do método de Marx. Durante toda sua construção, Ivo Tonet buscou aliar rigor teórico a uma linguagem precisa e que permitisse um entendimento da metodologia de Marx ao maior número possível de interessados nessa área.

Outros bons textos já foram produzidos sobre essa mesma temática, no entanto, a especificidade deste livro está na prioridade que Ivo concedeu em viabilizar uma compreensão do método de Marx àqueles que pretendem se aprofundar no marxismo, mas não dispõem ainda das ferramentas necessárias para tanto.

Contraditoriamente, este não é um livro de introdução, porém um livro de fundamentos do método de Marx, e por esse motivo só poderia ter sido escrito por quem domina o conteúdo, transmitindo-o de forma clara e precisa.

Embora em toda leitura haja uma interpretação, Ivo faz questão de deixar falar o próprio Marx, trazendo sempre citações desse autor que revelam o caminho do entendimento do real, percorrido pelo criador do marxismo.

O método escolhido pelo autor consistiu na busca dos fundamentos ontológicos da problemática do conhecimento, que o conduziu a uma pesquisa histórica de como o método científico moderno sofreu mudanças que condizem com a nova forma de viver que fundamenta a modernidade. O abandono do ponto de vista ontológico e a eleição do fazer científico a partir de uma perspectiva gnosiológica, segundo o autor, “impedem que se percebam os interesses sociais que permeiam a construção da cientificidade”.

Método Científico: uma abordagem ontológica

Não cabe mais dizer do livro, mas convidá-los a perpassar suas páginas com a avidez de um principiante e a profundidade de um estudioso.

Belmira Magalhães

Introdução

Quando se fala em método científico pensa-se imediatamente na ciência moderna, vale dizer, na forma de produzir ciência que foi estruturada a partir da modernidade e que teve em Bacon, Galileu, Copérnico, Kepler, Newton, Descartes e Kant, alguns dos seus mais eminentes representantes.

Esta maneira de abordar a questão do método se tornou tão avassaladora, até pela sua frontal contraposição ao modo de pensar greco-medieval e pelos resultados obtidos por seu intermédio, que método científico se tornou, pura e simplesmente, sinônimo de método científico moderno. Por sua vez, método científico moderno se tornou sinônimo de caminho único e adequado de produzir conhecimento verdadeiro.

Esta forma de tratar a questão do método científico não desconhece as enormes polêmicas que cercaram a construção desse padrão de produzir conhecimento. No entanto, está implícito que todas elas se realizaram e continuam se realizando no interior de um campo delimitado por determinados pressupostos. São eles que delimitam o campo do que é ou não ciência. Fora dele existiriam crenças, ideologias, superstições, etc.; dentro dele se faria ciência. No seu interior, as polêmicas continuam intensas, mas não podem transpor determinados limites sob pena de extrapolar o campo da cientificidade.

Não por acaso, esta concepção de método científico vai de par, de modo geral, com a ideia de que a sociedade moderna ou, até aquela que é chamada de pós-moderna, é a forma definitiva da sociabilidade. Não, evidentemente, no sentido de uma completa estagnação, mas no sentido de que, mesmo estando sempre aberta ao aperfeiçoamento, não ultrapassaria nunca os seus pressupostos fun-

damentais. Deste modo, não faria sentido pensar qualquer nova forma de sociabilidade, mas apenas buscar a constante melhoria desta.

Assim postas as coisas, qualquer abordagem do método científico que questione, não apenas topicamente, mas de modo radical essa forma de fazer ciência, é liminarmente declarada sem sentido ou, no máximo, ideológica e, portanto, não científica. Se o modo correto de produzir ciência é este, então qualquer outra proposta está, por si mesma, desqualificada.

Os resultados obtidos a partir do método científico moderno, especialmente no campo das ciências da natureza, são um poderoso argumento a favor deste modo de pensar. Os próprios resultados obtidos pelas Ciências Humanas, embora sejam muito menos brilhantes do que aqueles alcançados pelas Ciências da Natureza, contribuem para fortalecer esta convicção.

Nosso objetivo, nesta obra, é questionar essa abordagem do método científico, deixando claro que ela induz a um falseamento da problemática do conhecimento, com graves consequências para a compreensão e o enfrentamento da realidade social. Pretendemos mostrar que a justa compreensão da problemática do conhecimento implica que este seja tratado sempre em sua articulação íntima com o conjunto do processo histórico e social, permitindo, assim, compreender a sua vinculação, mesmo que indireta, com determinados interesses sociais. Buscaremos, para isso, mostrar como essa questão foi pensada desde que, com a filosofia grega, teve início uma reflexão sistematizada. Procuraremos, ao mesmo tempo, expor os fundamentos das diversas abordagens que surgiram ao longo do processo histórico e as rupturas fundamentais que aconteceram entre elas.

Esta forma de abordar a problemática do conhecimento nos permitirá, também, sustentar que Marx, respondendo às demandas essenciais da classe trabalhadora, lançou os fundamentos de um paradigma científico-filosófico radicalmente novo e que este paradigma é o que melhor permite compreender a realidade social.

Vale enfatizar que não se trata de desconhecer, negar, desqualificar ou menosprezar os ganhos obtidos a partir dos outros paradigmas. Trata-se de compreender cada um deles em sua configuração histórica e social; compreender a sua origem, a sua natureza e a função que cada um deles exerceu e exerce na reprodução do ser social. Reforça-se, assim, a ideia de que nenhum deles é a forma definitiva de produzir ciência, mas, ao contrário, todos eles são uma forma, histórica e socialmente determinada, de construir o conhecimento.

1. Dois caminhos

Uma abordagem realmente crítica¹ da problemática do conhecimento é enormemente dificultada, hoje, porque o estudo da metodologia científica parte dos mesmos pressupostos que sustentam a cientificidade moderna. Como veremos mais adiante, esses pressupostos configuram uma abordagem gnosiológica, isto é, uma abordagem que tem no sujeito o polo regente do conhecimento. De novo, supõe-se que esse seja o único caminho adequado para tratar desta problemática, uma vez que, na Antiguidade e na Idade Média, essa questão era vista numa perspectiva metafísica, logo, não produtora de conhecimento efetivamente científico.

A metodologia científica tradicional – moderna – não começa esclarecendo que a problemática do conhecimento pode ser abordada de dois pontos de vista: gnosiológico ou ontológico. Obviamente, ela não esclarece porque, para ela, não existem dois caminhos, mas apenas um. Ela parte simplesmente do pressuposto de que a abordagem apresentada é a única correta. Do mesmo modo, também não explicita o fato de que essa abordagem tem um caráter gnosiológico. Esse caminho carece de justificação. Sua apresentação é sua própria justificação.

A nosso ver, este modo de abordagem falseia o tratamento da problemática do conhecimento, pois impede que se veja a existência de outros caminhos. Impede, portanto, a formação de uma mentalidade realmente crítica. Ora, se levarmos em conta que o conheci-

¹ Crítica, no sentido marxiano, significa sempre a busca dos fundamentos históricos e sociais que deram origem a determinado fenômeno social, permitindo, com isso, compreender a sua natureza mais profunda e não simplesmente o questionamento de lacunas ou imperfeições.

mento é sempre, imediata ou mediatamente, um instrumento para a intervenção social, então, não há dúvida, de que isso tem largas consequências sociais. Uma tal abordagem impede que se percebam os interesses sociais que permeiam a construção da cientificidade.

O falseamento gerado pela abordagem gnosiológica também resulta do fato de que ela escamoteia o fato de que todo tratamento de qualquer fenômeno social e, por conseguinte, também da problemática do conhecimento, tem como pressuposto uma determinada ontologia, isto é, uma concepção prévia do que seja a realidade. Vale dizer, o ponto de vista gnosiológica também tem, como pressuposto, uma determinada ontologia. O que acontece é que ou isto está apenas implícito ou é explicitamente negado. Em resumo: partir do exame da razão e ter o sujeito como eixo do conhecimento implica, implicitamente, a resposta à pergunta: o que é a realidade e o que é o sujeito?

Creemos, portanto que é de fundamental importância começar por explicitar que a abordagem da problemática do conhecimento pode ser feita de um ponto de vista gnosiológico ou de um ponto de vista ontológico. Por sua vez, a abordagem de caráter ontológico pode ser feita a partir de uma ontologia metafísica ou de uma ontologia histórico-social. Tudo isso tem enormes consequências, como ficará demonstrado mais adiante, para o tratamento das questões relativas ao conhecimento. Deste modo, é absolutamente imprescindível esclarecer, antes de mais nada, essas questões para evitar uma abordagem ingênua e/ou unilateral.

Para começar, é importante distinguir entre gnosiologia e ponto de vista gnosiológico e ontologia e ponto de vista ontológico.

Como se sabe, gnosiologia é o estudo da problemática do conhecimento. Nesse caso, portanto, o conhecimento é o objeto a ser estudado, assim como poderia ser qualquer outro objeto. Deste modo, o próprio conhecimento (gnosis, em grego) pode ser abordado de um ponto de vista gnosiológico ou de um ponto de vista ontológico.

Por sua vez, a ontologia é o estudo do ser, isto é, a apreensão das determinações mais gerais e essenciais daquilo que existe. A ontologia poder ter um caráter geral, quando se refere a todo e qualquer existente ou um caráter particular, quando diz respeito a uma esfera determinada do ser, como, por exemplo, o ser natural ou o ser social.

Ver-se-á, ao longo desta exposição, que essas duas abordagens – gnosiológica e ontológica – não são construções arbitrárias nem puramente subjetivas. Antes, são produtos histórico-sociais. O exame do processo histórico-social mostrará a existência dessas duas

abordagens².

A compreensão mais detalhada e aprofundada do que sejam esses dois pontos de vista implica a busca da sua gênese histórico-social, a partir da qual também se desvelarão a sua natureza e a sua função social. Isto será feito mais adiante, quando tratarmos dos diferentes padrões de conhecimento.

Por ora, o que nos interessa é apenas situar, de modo imediato, o que caracteriza um ponto de vista gnosiológico e um ponto de vista ontológico.

A problemática do conhecimento se resume, em seus termos mais essenciais, à relação entre um sujeito e um objeto. Simplificando, ainda, podemos dizer que, nessa relação, o peso maior (prioridade) pode estar do lado do sujeito ou do objeto. No primeiro caso teremos um ponto de vista gnosiológico. No segundo caso, um ponto de vista ontológico. Trata-se, portanto, aqui, da resposta à pergunta: quem é o polo regente do processo de conhecimento?

Ponto de vista gnosiológico é, pois, a abordagem de qualquer objeto a ser conhecido que tem como eixo o sujeito. Lembrando a chamada “revolução copernicana” levada a cabo por Kant, podemos dizer que, neste ponto de vista, é o sujeito o elemento central. Em vez de o sujeito girar ao redor do objeto, como no caso da concepção greco-medieval³, aqui é o objeto que gira ao redor do sujeito. Enfatiza-se, neste caso, não só o caráter ativo do sujeito no processo de conhecimento, mas especialmente, o fato de que é ele que constrói (teoricamente) o objeto. O sujeito é o polo regente do processo de conhecimento. É ele que colhe os dados, classifica, ordena, organiza, estabelece as relações entre eles e, desse modo, diz o que o objeto é.

Ora, para poder realizar essas tarefas, é necessário que o sujeito (a razão) saiba o que deve fazer. Por isso, nessa perspectiva, começa-se por examinar a faculdade da razão para poder estabelecer quais as suas possibilidades e os seus limites, de modo a manter-se dentro do campo que lhe permita produzir conhecimento verdadeiro e não se perder em devaneios metafísicos.

Qual a origem desse ponto de vista, qual o seu exato significado, quais as suas formas, quais os argumentos que o sustentam, quais os seus aspectos positivos, quais as suas limitações, qual a sua função

² A esse respeito, ver o livro de Miguel Reale: *Introdução à Filosofia*, cap. IV.

³ A concepção greco-medieval será abordada no cap. 2.

social, tudo isso será detidamente examinado quando falarmos do padrão moderno de conhecimento.

Ponto de vista ontológico é, por sua vez, a abordagem de qualquer objeto tendo como eixo o próprio objeto. Lembrando, porém, que ontologia é apenas a captura das determinações mais gerais e essenciais do ser (geral ou particular) e não, ainda, da sua concreitude integral. Deste modo, a captura do próprio objeto implica o pressuposto de que ele não se resume aos elementos empíricos, mas também, e principalmente, àqueles que constituem a sua essência.

Ainda independente de ser uma ontologia de caráter metafísico ou histórico-social, o ponto de vista ontológico implica a subordinação do sujeito ao objeto, vale dizer que, no processo de conhecimento, o elemento central é o objeto. Neste sentido, não cabe ao sujeito criar – teoricamente – o objeto, mas traduzir, sob a forma de conceitos, a realidade do próprio objeto.

Por isso mesmo, o ponto de partida para a resolução das questões relativas ao conhecimento não é o exame da razão, uma vez que a resposta às questões relativas às suas possibilidades e limites só pode ser dada após a captura daquelas determinações mais gerais e essenciais do ser. Ou seja, numa perspectiva ontológica, a primeira pergunta a ser respondida não diz respeito ao conhecer, mas ao ser. Em primeiro lugar responde-se a pergunta “o que é o ser, o que é a realidade”? Só em seguida se respondem as questões relativas ao modo como se conhece o ser. Como bem enfatiza K. Kosik (1976, p. 35):

O conhecimento da realidade, o modo e a possibilidade de conhecer a realidade dependem, afinal, de uma concepção da realidade, explícita ou implícita. A questão: como se pode conhecer a realidade? é sempre precedida por uma questão mais fundamental: que é a realidade?

À primeira vista pode parecer inteiramente razoável que a primeira pergunta seja aquela formulada do ponto de vista gnosiológico, ou seja: quais as regras e os procedimentos para conhecer a realidade. Afinal, antes de usar um instrumento – no caso, a razão – parece de todo necessário conhecer antecipadamente a natureza desse instrumento. A efetivação do conhecimento da realidade por intermédio desse instrumento – a razão – isto é, a resposta à pergunta: o que é a realidade – só poderia ser feita após ter respondido a primeira pergunta.

Veremos, no entanto, no curso desse trabalho, que esse caráter aparentemente tão razoável é enganador. Ambas as posições existiram ao longo do processo histórico. A explicitação da sua origem

histórico-social, bem como de sua função social nos permitirá compreender porque a pergunta relativa ao ser foi anterior, na época greco-medieval, à questão relativa ao modo como conhecemos o ser e como continua a ser anterior na perspectiva instaurada por Marx..

Posta essa questão mais geral da centralidade do objeto para a perspectiva ontológica, será da maior importância se o objeto (o ser) for entendido num sentido metafísico ou histórico-social. A abordagem da problemática do conhecimento será profundamente diferente dependendo do caráter da ontologia. Assim, por exemplo, poderemos ter uma abordagem da problemática do conhecimento fundamentada em uma ontologia não histórico-social, de caráter fenomenológico ou existencialista.

Retornemos à questão dos dois caminhos. De fato, historicamente, a abordagem das questões relativas ao conhecimento se deu sob essas duas perspectivas. Menosprezando essa compreensão histórica, a abordagem gnosiológica, que se apresenta como o verdadeiro e único caminho para a produção de conhecimento científico, desqualifica o tratamento ontológico da problemática do conhecimento.

A nosso ver, porém, a correta compreensão da problemática do conhecimento não deve desqualificar nenhuma dessas abordagens, antes deve compreendê-las no interior do processo histórico. Quando examinadas sob essa luz, poderão ser melhor compreendidas a sua origem, a sua natureza, a sua função social e, com isso, tanto os seus aspectos positivos como as suas possíveis limitações.

Vistas as coisas assim, poderíamos dizer que existem três grandes momentos na abordagem das questões relativas ao conhecimento. Um primeiro, que podemos chamar de greco-medieval; um segundo, de moderno e um terceiro, de marxiano.

Como justificamos isso?

Nosso pressuposto mais geral é que as classes sociais são o sujeito fundamental – não o único – tanto da história quanto do conhecimento.

Referimo-nos, obviamente, ao período da história no qual existem classes sociais. Durante todo o tempo em que não existiram, isto é, durante os milhares de anos da humanidade como comunidade primitiva, não houve uma reflexão explícita e sistematizada sobre a problemática do conhecimento. Havia certamente conhecimento, mas não uma reflexão sobre ele.

Se houver, no futuro, uma sociedade sem classes sociais, então, certamente o sujeito fundamental do conhecimento não serão mais

as classes sociais, mas a comunidade humana.

Nossa história, no entanto, transcorre nesse período no qual existem classes sociais e no qual a importância delas é inegável.

Como se sabe, classes sociais são grandes grupos de indivíduos, cuja origem está no processo de produção e apropriação da riqueza. Cada um desses grupos tem inúmeros e variados interesses, que não são comuns a todos os seus membros. Alguns, porém, básicos, são comuns a todos os indivíduos que compõem cada um daqueles grupos. Por isso, em todos os modos de produção encontramos duas classes fundamentais: a daqueles que produzem a riqueza e a daqueles que são proprietários dos meios de produção e se apropriam da maior parte da riqueza produzida. Entre essas duas classes existem outras, que não produzem a riqueza material, mas se apropriam de parte dela e, por isso mesmo são, do ponto de vista estrutural, menos importantes.

Podemos, então, dizer, com Marx e Engels (1998, p. 4), que *A história de todas as sociedades (história escrita, I.T.) até hoje é a história das lutas de classes*. Por isso também podemos afirmar que o sujeito fundamental – não único – da história são as classes sociais. Porque é ao redor e a partir da luta pela produção e apropriação da riqueza que se desenrola, direta ou indiretamente, todo o processo social.

É importante acentuar que as classes sociais são compostas por indivíduos e que, portanto, eles também, como indivíduos singulares, são sujeitos da história. Contudo, não o são no mesmo nível e importância das classes sociais. Alguns deles, por suas qualidades, podem ter um papel mais destacado no processo histórico. No entanto, por maior que seja a sua importância, não são eles que determinam o curso da história. Ao realizarem as suas ações, eles estão expressando, quer de modo consciente ou não consciente, interesses que os ultrapassam como indivíduos e que são os interesses das classes sociais. Há, pois, uma articulação entre sujeito coletivo e sujeito individual no interior do processo histórico, sendo o primeiro o momento predominante.

Ora, a conquista e a manutenção do domínio de uma classe sobre outras exige que a classe que quer dominar lance mão não apenas de forças materiais, mas também de forças não materiais (ideias e valores). E, para isso, ela deve dar origem a determinada concepção de mundo que fundamente o seu domínio. Deste modo, conhecer e explicar o mundo de determinada forma são condições imprescindíveis para que uma classe conquiste e mantenha o seu domínio sobre outras. Mesmo no caso em que o objetivo de uma classe seja a

eliminação de todas as classes, e inclusive de si mesma como classe, a elaboração de uma concepção de mundo que justifique esse objetivo é uma condição necessária para atingi-lo.

Deste modo, os interesses fundamentais das classes que podem (porque nem todas podem) aspirar a se tornarem classes dominantes estabelecem, por sua própria natureza, um campo dentro do qual se dão as elaborações teóricas dos indivíduos.

Por isso, também no âmbito do conhecimento, podemos afirmar que o sujeito fundamental são as classes sociais. São elas que, pela sua natureza fundada no processo de produção, põem determinadas exigências e determinada perspectiva. Porém, de novo, são os indivíduos que elaboram teorias, explicações e concepções de mundo. Ao elaborarem suas teorias, porém, os indivíduos, expressam, ao nível teórico, de modo consciente ou não, os interesses mais profundos das classes sociais⁴. Isto significa que também no processo de construção do conhecimento existe uma articulação entre sujeito coletivo (classes sociais) e sujeito individual (indivíduo singular), sendo o primeiro o momento predominante.

Vale a pena enfatizar, para evitar mal-entendidos, que a afirmação da prioridade da classe como sujeito fundamental da história e do conhecimento não significa nenhuma determinação mecânica da classe sobre o indivíduo. O que se quer afirmar é que a classe, pela sua natureza, estabelece o campo, nunca absolutamente rígido, no interior do qual o indivíduo exercerá o seu poder ativo.

Resta-nos justificar porque, sendo o escravismo e o feudalismo dois modos de produção, com duas classes fundamentais em cada um, os reunimos, no que concerne ao padrão de conhecimento, em um só, denominando-os momento greco-medieval. Resta-nos, também, justificar por que nos referimos à elaboração marxiana como um momento radicalmente distinto dos outros dois, uma vez que sua origem está no interior do mundo moderno, em cujo solo também nasceu o método científico moderno.

Para além das diferenças, que certamente existem, os modos de produção escravista e feudal tem algumas características importantes em comum. Ambos são bastante estáticos. Suas estruturas sociais, de longa duração, parecem ter um caráter de imutabilidade e de naturalidade. Isto se deve, essencialmente, ao fato de que a forma

⁴ Sobre essa questão ver, de K. Marx “O 18 Brumário de Luís Bonaparte”, in Marx-Engels, *Obras escolhidas*, v. I, p. 250 e, de M. Löwy, *As aventuras de Karl Marx contra o barão de Münchhausen*.

de produzir a riqueza - terra e escravos ou terra e servos, respectivamente - tem uma dinâmica interna muito pequena e uma limitação insuperável. Além disso, em ambos o acúmulo de conhecimentos acerca da natureza e da própria sociedade é muito precário, o que favorece uma elaboração teórica com poucos fundamentos empíricos. Mais ainda: em ambos, a forma de produção da riqueza material não requer, por parte dos responsáveis por ela, um conhecimento sistematizado da natureza. Seu aprendizado se dá na própria atividade prática. De outro lado, os que se apropriam da riqueza estão completamente apartados das atividades relativas à sua produção. Há, portanto, uma separação radical entre trabalho manual e trabalho intelectual, do que resultarão importantes consequências para a elaboração de uma concepção de mundo.

É partindo da similaridade destes pressupostos básicos que podemos falar em concepção de mundo greco-medieval, pois em ambos os modos de produção, não obstante as enormes diferenças, o padrão de conhecimento terá um caráter ontológico⁵. Veremos, mais adiante, o que isso significa.

Quanto ao padrão marxiano de conhecimento, as razões que o justificam como uma forma radicalmente nova e distinta de produzir conhecimento são simples.

Como todas as outras sociedades de classes, a sociedade burguesa tem duas classes fundamentais: burguesia e proletariado. Mas, diferentemente das outras sociedades de classes, na sociedade burguesa, não apenas uma, mas as duas classes abrem uma perspectiva para a totalidade da humanidade. Não só a burguesia, mas também o proletariado apresenta um projeto histórico para toda a humanidade. Ora, a implementação de um projeto histórico implica a elaboração de uma concepção de mundo que o justifique e que mostre a sua superioridade em relação à classe concorrente. Toda classe que pode e quer realizar o seu projeto histórico tem que dar origem a uma concepção de mundo adequada para alcançar esse objetivo.

Valha observar que os projetos históricos da burguesia e do pro-

⁵ Não desconhecemos as enormes diferenças existentes entre as elaborações grega e medieval no tocante à problemática da concepção de mundo e também a respeito da questão do conhecimento. Especialmente o fato de que a teorização grega era de caráter puramente racional e a elaboração medieval tinha como pressuposto a existência de um ser transcendental. Não obstante, isso não infirma a tese central que estamos expondo: ambas tinham uma impostação ontológica, vale dizer, em ambas havia uma prioridade do objeto sobre o sujeito.

letariado não se equivalem em termos de abertura dos horizontes para a humanidade. O projeto burguês não pode, por sua própria natureza, ultrapassar a sociedade de classes; não pode superar a exploração do homem pelo homem. Isso implica a impossibilidade de que todos os indivíduos possam se realizar plenamente como seres humanos. Por sua natureza é, pois, um projeto, de caráter essencialmente particular. Pelo contrário, o projeto do proletariado implica, também por sua própria natureza, a superação de toda forma de exploração do homem pelo homem e a possibilidade de plena realização humana de todos os indivíduos. É, pois, um projeto de caráter essencialmente universal.

O projeto histórico proposto pelo proletariado é o modo de produção comunista. Sua efetivação demanda, necessariamente, um conhecimento da realidade social que permita demonstrar que não se trata de um simples desejo, mas de uma possibilidade real e, além disso, superior à forma da sociabilidade burguesa. Necessita de um tipo de conhecimento que permita fazer uma crítica radical da forma da sociabilidade existente, isto é, compreender a origem última do ser social, ir à raiz mais profunda desta forma de sociabilidade (capitalista) e apreender a conexão íntima com a possibilidade e a necessidade de transformação também radical desta sociedade.

Uma forma de sociabilidade radicalmente nova requer uma forma essencialmente nova de produzir conhecimento. Assim como a instauração da forma burguesa da sociabilidade exigiu um padrão essencialmente novo de conhecimento, também a construção de uma sociedade comunista exige um padrão cognitivo radicalmente novo.

O indivíduo que, mais do que qualquer outro, contribuiu para lançar os fundamentos desta nova forma de produzir conhecimento científico foi Karl Marx. Daí a denominação de padrão marxiano de conhecimento. Vale observar, contudo, que os fundamentos do padrão de conhecimento elaborados por Marx dizem respeito ao conhecimento da realidade social e não da natureza. O que não significa dizer que ele não tenha nenhuma relação com o conhecimento da natureza.



2. O padrão greco-medieval: centralidade da objetividade⁶

2.1 – Um pressuposto fundamental

A **razão** do mundo greco-medieval é a razão do **mundo** greco-medieval. Assim como a **razão** do mundo primitivo é a razão do **mundo** primitivo e a **razão** do mundo moderno é a razão do **mundo** moderno. Como nem mundo nem razão são conceitos cujo sentido é evidente e unívoco, comecemos por esclarecer em que sentido são utilizados.

Afirmar que a **razão** do mundo é a razão **daquele mundo** pode ter tanto um sentido óbvio de que uma forma de pensar é sempre situada em algum lugar e em algum momento da história, como de que há uma relação de derivação direta e mecânica entre razão e mundo.

Para evitar tanto o sentido óbvio quanto o sentido mecanicista, é preciso compreender a relação entre objetividade (mundo) e subjetividade (razão).

Esta relação será melhor examinada quando abordarmos a concepção marxiana de método. Aqui apenas queremos referir o que consideramos essencial para esclarecer o sentido da relação entre esses dois termos e a sua importância na compreensão da problemática do conhecimento científico.

⁶ É importante distinguir os dois sentidos do termo objetividade. A palavra objetividade pode ter um sentido ontológico, quando se refere à coisa em si, ao que existe independente da consciência, à realidade que subsiste independentemente do pensamento. Ela tem um sentido gnosiológico quando se refere à relação entre sujeito e objeto, significando a atitude que o sujeito deve ter no sentido de captar a coisa como ela é em si mesma, sem deformá-la.

O que entendemos por mundo? Evidentemente, o mundo é um conjunto de muitas partes. Todavia, ele não é um agregado aleatório de partes. É um conjunto de partes, articuladas, em constante processo de efetivação e reciprocamente determinadas. Em especial, uma destas partes se destaca como sendo o momento fundante desta totalidade. Trata-se do trabalho. Por ser aquela categoria que, ao produzir os bens materiais necessários à existência humana, dá origem ao mundo social, ela é a categoria matrizadora deste mundo. Deste modo, **mundo** significa, em primeiro e fundamental lugar, o intercâmbio dos homens com a natureza, ou seja, as operações necessárias à transformação da natureza para produzir os bens materiais necessários à existência humana. Isto implica um determinado desenvolvimento das forças produtivas – dos instrumentos de produção e dos próprios indivíduos – e determinadas relações sociais que se estabelecem no processo de trabalho. Da natureza do trabalho se segue que ele não só produz os bens materiais, isto é, a realidade objetiva, mas também os próprios seres humanos, isto é a realidade subjetiva. Ao transformar a natureza, os homens também se transformam a si mesmos. Evidentemente, o **mundo** não é constituído apenas pelo trabalho, mas também por muitas outras dimensões. Todas elas, porém, embora tenham uma especificidade própria e uma autonomia – relativa – tem sua raiz no trabalho.

Trata-se, aqui, da relação entre consciência e realidade objetiva, expressa por Marx (2009, p. 32) na célebre afirmação de que *Não é a consciência que determina a vida, é a vida que determina a consciência*. Mundo, então, significa a realidade objetiva, isto é, a realidade que existe independentemente da consciência e que tem no trabalho o seu momento fundante.

O que significa razão? Tomando essa palavra num sentido muito amplo, ela significa a faculdade mental, nascida e construída ao longo do próprio processo social, de realizar os procedimentos teóricos operativos necessários à realização do processo de trabalho e, a partir daí, à elaboração do conjunto das ideias acerca dos fenômenos da natureza e da sociedade. Vale acrescentar que a subjetividade humana é mais ampla do que a razão. Esta é apenas um dos momentos daquela. Aqui, utilizaremos razão no sentido mais restrito de faculdade capaz de realizar juízos que permitam articular os diversos aspectos da realidade.

Para exemplificar, suponhamos que um homem primitivo queira fazer uma canoa. Ele faz parte de um determinado grupo social, cujo processo de transformação da natureza é marcado por um desenvolvimento precário das forças produtivas. Parte, pois, de uma

determinada necessidade e estabelece, antecipadamente, o objetivo a ser atingido. Para alcançá-lo, ele tem que buscar, na natureza, os materiais necessários. Mas, quais? Para decidir quais os materiais adequados, ele tem que conhecê-los. Isto significa que ele tem que apreender as qualidades dos materiais para escolher os que são apropriados de modo a orientar a intervenção prática sobre essa realidade. Certamente, esse não é um processo apenas teórico, mas o momento teórico é um dos componentes fundamentais dele.

Neste exemplo pode-se ver que a relação entre a objetividade (o mundo) e a subjetividade (aí incluída a razão) não tem nem um caráter óbvio, no sentido de que qualquer forma de pensamento está sempre localizada em um lugar e em um tempo históricos, nem de que a razão deriva, direta e mecanicamente, do mundo. O caráter primitivo daquele processo de transformação da natureza dará origem – sempre em determinação recíproca – a uma maneira de compreender e explicar tanto os fenômenos naturais quanto a realidade social, mas serão os indivíduos que traduzirão, de modo ativo, aquela realidade. Pense-se, em momentos e lugares diferentes, nas formas mágicas, míticas e mitológicas. Todas elas seriam incompreensíveis sem aquela determinada base material. O mesmo ocorre em todas as outras formas de sociabilidade.

Este princípio – a **razão** do mundo é a razão do **mundo** – norteará a abordagem dos vários padrões de cientificidade que serão tratados a seguir.

2.2 – O padrão greco-medieval

Vejamos como isto se realiza no mundo greco-medieval. Como já vimos, os mundos grego e medieval se caracterizavam pelo fato – matrizador – de que a produção dos bens materiais necessários à existência se dava sob a forma do trabalho escravo e do trabalho servil, respectivamente. Estes implicavam um estágio bastante precário de desenvolvimento das forças produtivas e, por sua vez, também não estimulavam esse desenvolvimento, uma vez que os escravos e servos não tinham interesse, embora em níveis bastante diferentes, em aumentar a produção. Por outro lado, a existência de escravos e senhores e de servos e nobres parecia fazer parte das leis da natureza, o que lhes conferia um caráter de imutabilidade.

Além disso, esses modos de produção implicavam uma profunda separação entre trabalho manual e trabalho intelectual e um estágio bastante limitado de acumulação de conhecimentos. Isto significava

que o trabalho de transformação da natureza não requeria um conhecimento científico dela, isto é, um conhecimento sistematizado e empiricamente fundamentado. Bastava, para isso, um conhecimento adquirido no próprio processo prático. Aos escravos e servos cabia o trabalho de produção dos bens materiais. Aos homens livres, no caso do modo de produção feudal, à nobreza, incluindo aí a nobreza clerical, cabia a tarefa de organizar e dirigir a sociedade e as atividades voltadas ao cultivo do espírito. Essa tarefa implicava a elaboração de uma determinada concepção de mundo. Certamente, havia alguns setores – construção, agricultura, metalurgia, navegação – que requeriam um conhecimento mais sistematizado. Porém, no conjunto do processo de trabalho, eles eram muito minoritários. Isso explica porque descobertas importantes, que mais tarde tiveram uma grande influência no processo produtivo, não sofreram o mesmo aproveitamento na época.

A partir desta base material, os gregos e medievais elaboraram concepções nas quais o mundo tinha uma estrutura e uma ordem hierárquica definidas e essencialmente imutáveis. Estrutura e ordem no interior das quais também a posição do homem estava claramente definida. O mundo natural, como também o mundo social, não eram percebidos como históricos e muito menos como resultado da atividade dos homens. Entre mundo e homem se configurava uma relação de exterioridade. Por isso mesmo, ao homem cabia, diante do mundo, muito mais uma atitude de passividade do que de atividade, devendo adaptar-se a uma ordem cósmica cuja natureza não podia alterar. Embora se visse compelido a agir, sabia que seu destino não seria, em última análise, decidido por ele. Por seu lado, o conhecimento verdadeiro tinha um caráter muito mais contemplativo do que ativo, pois ao sujeito não cabia mais do que desvelar a verdade existente no ser. Deste modo, tanto o conhecimento como a ação tinham como polo regente a objetividade (mundo real), sendo esta marcada por um caráter essencialmente a-histórico. Esta posição face ao mundo e à problemática da ação e do conhecimento não sofrerá alterações essenciais até o final da Idade Média.

Acrescente-se a isso o fato de que as grandes elaborações teóricas grega e medieval, embora com enormes diferenças, se deram em momentos de profunda crise e transformação dos respectivos mundos. Referimo-nos, aqui, especialmente, aos pensamentos platônico e aristotélico, de um lado, e aos pensamentos agostiniano e tomista, de outro. Platão (426-348 AC) e Aristóteles (384-322 AC) elaboraram suas teorias em um momento de constantes guerras entre as cidades gregas e de intensas lutas entre as classes sociais que

culminaram, finalmente, em 338, com a perda da independência em favor da Macedônia. Agostinho (354-430 AD), por sua vez, elabora as suas ideias no momento em que se dá a derrocada do império romano. Tomás de Aquino (1225-1274 AD), em um contexto inteiramente diferente, mas também em um momento em que profundas transformações no interior do mundo feudal começam a sinalizar a emergência de uma nova forma de sociabilidade. Deste modo, apreender a essência imutável das coisas, que as situava no interior da ordem universal, era condição imprescindível para fazer frente aos graves problemas enfrentados pela sociedade.

Desta realidade do mundo objetivo, grego e medieval, deriva a característica predominantemente metafísica, idealista e ético-política e/ou ético-religiosa do conhecimento. O automovimento da razão, guiado pela lógica, era o principal instrumento para a produção deste saber. Como o objetivo principal não era a produção de um conhecimento voltado para a transformação da natureza, mas para a organização e a direção da polis e/ou da vida para a transcendência, tratava-se de elaborar um tipo de conhecimento que pudesse servir a esses propósitos. Fundamental, para isso, seria o conhecimento da ordem universal e dos valores mais sólidos, universais e imutáveis, tais como a verdade, o bem, a justiça, o belo, etc. Só eles permitiriam encontrar estruturas mais firmes que garantissem maior estabilidade à organização da polis e da sociedade. Por outro lado, quem elaborava esse tipo de conhecimento eram aqueles que se ocupavam das coisas do espírito. Não é difícil entender como isso proporcionava um fundamento aparentemente sólido à autonomia das ideias.

São conhecidas as várias tentativas de elaborar esse tipo de conhecimento. Entre os gregos, as dos pré-socráticos, de Parmênides e seus discípulos, de Heráclito, de Platão e de Aristóteles.

Entre os medievais, especialmente as de Agostinho e de Tomás de Aquino.

Não nos interessam, aqui, as soluções concretas elaboradas por cada um desses pensadores principais acerca da problemática do conhecimento. O que nos interessa é apreender os lineamentos gerais desse padrão de conhecimento; compreender sua origem, sua natureza e sua função social no interior do mundo greco-medieval.

Segundo todos esses pensadores, não seria operando a partir dos dados empíricos que se poderia ter acesso a esse tipo de saber, pois estes eram marcados pela mutabilidade e pela extrema diversidade. Por isso mesmo, eles jamais poderiam garantir a obtenção de um conhecimento sólido. A razão teria que superar as barreiras impostas

por esses dados – fenomênicos – para alcançar a dimensão oculta da essência (o númeno), universal, sólida, permanente e imutável. Que essa essência estivesse no mundo das ideias, como no caso de Platão, ou no interior das coisas desse mundo, como no caso de Aristóteles e Tomás de Aquino, não muda o fato de que se tratava sempre da busca da essência.

Não é por outro motivo que a imposição filosófica grega e medieval tem um caráter ontológico. Frente a um mundo em que a aparência imediata era marcada pela multiplicidade, pela heterogeneidade, pela contínua mutabilidade e por crises que convulsionavam o mundo social, era preciso – embora isso não fosse algo realizado de modo consciente ou, pelo menos, com inteira consciência de toda essa problemática – encontrar fundamentos sólidos, intemporais, que garantissem a unidade e a permanência e, portanto, também a estabilidade do mundo social.

Daí porque as questões relativas ao conhecimento só poderiam ser respondidas após a elucidação da natureza do ser. Se o mundo fosse pura aparência, isto é, pura diversidade e mutabilidade, o conhecimento não seria possível, o que impediria o encontro de um fundamento estável e unitário para a ordem social. A existência de uma essência – imutável – que conferisse unidade e permanência ao mundo e, desse modo, também permitisse fundamentar um conhecimento sólido era uma exigência inescapável. Tratava-se, apenas, de demonstrar a natureza e as características desse mundo das essências. Por isso mesmo, a demonstração deste caráter de unidade e permanência da realidade e de como se relacionam a essência e a aparência deveria preceder a resolução das questões relativas à problemática do conhecimento.

Veja-se, a esse respeito o que diz Miguel Reale. Segundo ele (1989, p. 34):

Se examinarmos a filosofia clássica, assim como a medieval, verificamos que, de Sócrates a São Tomás de Aquino, o problema que se põe de maneira preva-
lente é o que diz respeito ao *ser como ser*; estando a gnosiologia inserida nos estudos metafísicos.

E continua ele, mais adiante (idem, *ibidem*):

Não dizemos – entenda-se – que a filosofia clássica ou medieval tenha sido apenas metafísica, mas dizemos que foi, acima de tudo, de ordem metafísica. Também os gregos tiveram consciência de que havia um problema relativo às possibilidades e aos limites do conhecimento humano. Bastaria lembrar, aqui, os cétricos, e, antes dos cétricos, os sofistas. Bastaria recordar, ainda, os filóso-

fos pré-socráticos e toda a alta produção platônico-aristotélica, para termos uma ideia de que os gregos, muito cedo e profundamente, sentiram a necessidade de resolver estas perguntas: - Até que ponto o homem pode conhecer com certeza? Como é que o homem pode conhecer? Estes problemas, no entanto, não eram considerados problemas fundamentais, ou melhor, *logicamente anteriores aos demais*, mas subordinados a outros a que a filosofia dava maior atenção e que eram os problemas ligados à explicação do “ser”, ou melhor, do “ser enquanto ser”...

O que era, então, conhecer, para esses pensadores? Certamente apreender a essência das coisas. Como a essência era imutável, estivesse ela no mundo das ideias platônico ou no interior das coisas deste mundo, como pensavam Aristóteles e Tomás de Aquino, conhecer significava apreender a essência das coisas. Deste modo, a verdade não era algo construído pelo sujeito, mas algo que se encontrava no próprio objeto, isto é, no ser.

A busca da essência era a tarefa fundamental do conhecimento. Esta, porém, se encontrava oculta pelos véus dos elementos empíricos. O processo de conhecimento implicava, então, o afastamento desses véus para possibilitar alcançar a essência. A palavra grega *alétheia* (desvelamento) exprime bem essa concepção acerca do conhecimento verdadeiro.

Como se sabe, os gregos distinguiam dois tipos de conhecimento. Um, que chamavam de *doxa*, ou seja, opinião. Este conhecimento se originava dos sentidos e se chamava opinião não porque se tratasse do modo de pensar de cada um, mas porque não poderia, nunca, ser demonstrado como algo inteiramente sólido e necessário, dada a natureza dos dados oriundos dos sentidos. O outro tipo de conhecimento era chamado de *episteme*. Esse era o verdadeiro conhecimento porque apreendia o que era essencial e imutável.

Em latim, que era a língua vigente na Idade Média, verdade se diz *adaequatio*, isto é, adequação. Mais explicitamente: *adaequatio intellectus ad rem*, isto é, adequação do intelecto (da razão) à coisa (o ser). Porque, de fato, se tratava de submeter a razão ao objeto no qual estava contida a verdade.

O caminho para o conhecimento, isto é, o método, significava exatamente esse percurso que a razão, norteadada pela lógica, devia percorrer para, superando os obstáculos da aparência, alcançar a essência das coisas.



3 - O padrão moderno: centralidade da subjetividade

3.1 - O surgimento do mundo moderno

Na transição do mundo medieval para o mundo moderno, verifica-se o abandono da centralidade do objeto e a instauração da centralidade do sujeito. Esta mudança de paradigma prevalece, sob formas diversas, até os nossos dias. Teve e continua a ter profundas consequências sobre toda a atividade teórica e prática.

Em que consiste este fenômeno que acabamos de mencionar? O que explica essa mudança tão profunda e de tão grandes consequências? A resposta a essas perguntas passa, como antes, pela compreensão da relação entre o **mundo moderno** e a **razão moderna**.

A transição do mundo feudal ao mundo capitalista significou uma ruptura decisiva tanto no plano material quanto no plano espiritual. No plano material vemos que, já no interior no modo de produção feudal, vai se gestando uma nova forma de produzir as bases materiais da existência humana. Aqui aparece uma certa diferença entre o trabalho dos escravos e o trabalho dos servos. A melhoria da produção não interessava aos primeiros porque nada mais receberiam pelo seu acrescentamento. Para os segundos, porém, a melhoria possibilitava o acesso a uma parte um pouco maior da riqueza produzida. Daí porque, as melhorias do trabalho servil foram dando origem a um certo excedente e o comércio foi se intensificando, levando à acumulação do capital mercantil. Por outro lado, a acumulação deste capital também era impulsionada pelo intercâmbio cada vez mais intenso, proporcionado especialmente pelas cruzadas, mas também por outros eventos, entre a Europa e o mundo oriental. Passando por diversas fases – artesanato, manufatura, grande indústria – a

acumulação de capital vai criando as bases materiais de uma nova forma de sociabilidade.

Esta nova forma de produzir a riqueza é intensamente dinâmica. Ao contrário da riqueza dos modos de produção escravista e feudal, constituída por terras mais escravos ou servos, respectivamente – no capitalismo a riqueza toma a forma de capital e este, pela sua própria natureza, implica um enorme dinamismo, a intervenção ativa dos indivíduos e a possibilidade, em princípio, de uma acumulação sem limites.

Vale notar que, ao longo deste processo, também vão se constituindo as duas grandes classes que serão os eixos fundamentais desta nova sociedade: a classe burguesa e a classe proletária. A primeira, através da transformação de alguns servos e camponeses em comerciantes e depois em industriais e a segunda através da transformação da maioria dos servos em força de trabalho livre. Deste modo, vai se constituindo a célula mater da nova forma de sociabilidade: o ato de compra-e-venda de força de trabalho, com todas as suas exigências e conseqüências.

Neste processo, a natureza da riqueza produzida também vai mudando de caráter, pois o objetivo prioritário a que se destina já não é o valor de uso, mas o valor de troca. Deste modo, todo o processo de produção estará voltado para a criação de mercadorias e terá como finalidade última a acumulação de capital.

É importante assinalar que a produção da riqueza, neste novo modo de produção se caracteriza por aquilo que Marx chama de “fetichismo da mercadoria”⁷. Este processo imprime às relações sociais um caráter de naturalidade, como se fossem relações entre coisas, regidas por leis de caráter natural, e não entre pessoas humanas. Esta coisificação das relações sociais mascara os fenômenos sociais, ocultando o seu verdadeiro caráter. Veremos, mais adiante, as enormes conseqüências desse fenômeno da reificação para a problemática do conhecimento.

A mudança do caráter da produção implicará também que seja, agora, o mercado e não mais o Estado quem deverá ditar as regras de todo o processo de produção e distribuição da riqueza. Para isso, o mercado precisa livrar-se das amarras e empecilhos colocados pelo sistema político feudal. Por isso, o mercado também exige que os indivíduos que integram esta nova ordem sejam portadores de

⁷ Ver, a esse respeito, de Marx: o fetichismo da mercadoria: seu segredo. In: O Capital, 1975, L 1, v. 1, p. 79.

uma determinada forma de liberdade, isto é, que possam perseguir sem entraves desnecessários os seus interesses. Esta liberdade exige a quebra daqueles laços que uniam e subordinavam os indivíduos às suas comunidades. Os indivíduos devem poder estar livres para buscar a satisfação dos seus interesses particulares. Suas qualidades pessoais e seu esforço deveriam ser as únicas condições para alcançar esse objetivo. Cada um deles, guiado pela luz da razão, da qual é possuidor desde o seu nascimento, orientará as suas atividades no sentido de satisfazer os seus interesses. Vê-se, por aí, que não se trata de uma forma abstrata e universal de liberdade, mas de uma forma muito concreta: a liberdade face às ingerências do Estado feudal no novo processo de produção, com todas as consequências que ele acarreta e a liberdade de cada indivíduo singular, como mônada isolada, para buscar a satisfação dos seus interesses.

Foi esse intenso desenvolvimento das forças produtivas que ocasionou as grandes navegações e as grandes descobertas científicas (ou o desenvolvimento das já existentes em outras culturas) que desembocaram na criação de gigantescas forças produtivas, capazes de gerar, em curto espaço de tempo, com a Revolução Industrial, uma riqueza capaz de satisfazer as necessidades de toda a humanidade.

Todas estas transformações econômicas também tiveram como resultado, e em determinação recíproca, profundas mudanças em todas as outras dimensões da atividade humana – políticas, artísticas, jurídicas, sociais, ideológicas, educativas, filosóficas, científicas, etc. Temos aí o processo, ativamente liderado pela classe burguesa, de constituição do Estado moderno e das nações modernas. Também temos aquele enorme florescimento das artes, das ciências, de um novo modo de ver o mundo e de relacionar-se com ele, conhecido como Renascimento. Mas, também todo o processo da Reforma protestante e da Contra-Reforma católica, com profundas consequências sobre todo o processo social. Juntamente com isso, também temos a criação de novas teorias jurídicas e de um novo aparato legal, bem como a ampliação do acesso à educação, embora com enormes restrições para a classe trabalhadora e a elaboração de novas teorias pedagógicas, que enfatizam a participação ativa do sujeito na sua formação. E não podemos deixar de mencionar toda a elaboração filosófica que caracteriza o período do Iluminismo, com a sua defesa da racionalidade imanente a todos os indivíduos humanos e, portanto, da capacidade de conhecer verdadeiramente a realidade tanto natural como social. Acrescentem-se a isso as teorias do jusnaturalismo e do liberalismo com a sua defesa da igualdade natural e dos direitos naturais de todos os indivíduos.

Trata-se, pois, de um mundo novo que está surgindo, impulsionado por aquelas atividades de produção da riqueza material. Este mundo, em contraste com a passividade do indivíduo afirmada pela concepção greco-medieval, evidenciará a importância da atividade e da racionalidade humanas e acentuará enormemente a valorização da realidade intramundana.

Como resultado de todas essas transformações, também se alterou profundamente a relação entre o indivíduo e a comunidade. Na verdade, foi a partir deste momento que o ser singular humano foi se constituindo como indivíduo propriamente dito.

Se acompanharmos a trajetória da humanidade desde os seus primórdios, veremos que a constituição do ser social tanto é o processo de afastamento do homem da natureza, tornando-se ele cada vez mais social, quanto o distanciamento – sempre relativo, obviamente, - entre o ser humano singular e a comunidade. Esse distanciamento implica tanto o movimento de complexificação da comunidade como do ser humano singular. Sociedades mais complexas exigem indivíduos mais complexos e vice-versa.

Na esteira de Marx, pensamos que não nascemos indivíduos humanos, mas nos tornamos indivíduos humanos. Isto porque, diferentemente dos animais, o ser social é composto de dois momentos, de igual estatuto ontológico: o momento da singularidade e o momento da universalidade, o indivíduo e o gênero. E esses dois momentos se constituem mutuamente.

Ora, este processo de transformação do ser humano singular em indivíduo levou milhares de anos. Ele implica a apropriação, por parte do indivíduo, das objetivações que foram se tornando patrimônio do gênero humano, tornando-as suas de maneira específica.

Este processo de individuação, porém, não foi linear. Implicou profundas transformações e rupturas. Grosso modo, poderíamos dizer que ele teve dois grandes momentos. O primeiro, que vai desde os primórdios da humanidade até o final do período medieval. Durante esse período, na relação entre ser humano singular e comunidade, a predominância era da comunidade. De um início inteiramente gregário, os homens foram passando a um estado onde as relações entre estas duas dimensões se tornaram cada vez mais flexíveis e diferenciadas.

Até o final da Idade Média, contudo, o ser humano singular ainda estava subsumido à comunidade. Embora de forma extremamente diversa, tanto na comunidade primitiva, quanto no escravismo e no feudalismo, a situação material (o ainda insuficiente desenvolvimen-

to das forças produtivas, a estreita dependência em relação à natureza, a necessidade de somar forças com os outros para ter acesso aos bens materiais), e as concepções de mundo, as ideias e os valores impunham aos indivíduos singulares uma dependência muito grande em relação à comunidade. Era, pois, o pertencimento à comunidade que dava sentido à vida do indivíduo. Basta lembrar, aqui, o célebre exemplo de Sócrates, que preferiu a morte a separar-se da polis, por ele considerada a forma mais elevada possível da vida humana.

Podemos lembrar também da importância que tinha a excomunhão durante a Idade Média, dominada pelo cristianismo. Ser excomungado não era apenas ser expulso da comunidade, mas perder completamente o sentido da vida, pois a Igreja representava o caminho da salvação.

O segundo momento é aquele que vai dos inícios do capitalismo até hoje e, certamente, até o fim deste sistema social.

Neste período, a relação entre o ser humano singular e a comunidade sofre uma profunda modificação. Como vimos, o capitalismo exige indivíduos livres, isto é, que tenham a possibilidade de realizar aquele ato de compra-e-venda de força de trabalho com todas as consequências que dele brotam. Deste modo, a busca do interesse particular se torna o eixo desta nova forma de sociabilidade. Como, porém, esta é uma sociedade muito mais complexa do que as anteriores, ela também exige indivíduos mais complexos. Porém, não apenas isso, mas indivíduos que, na busca do seu interesse particular, sobreponham esse interesse ao da comunidade. Temos, aí, portanto, uma forma particular do processo de individuação. Um processo no qual o ser humano singular se torna o eixo da vida social, sendo o interesse comum subsumido ao interesse individual. Trata-se, pois, de um processo de individuação individualista. Esta prioridade do indivíduo sobre a comunidade terá um profundo impacto na constituição da cientificidade moderna.

Todas estas enormes modificações econômicas, políticas, sociais, científicas e ideológicas acontecidas neste período contribuíram para alterar profundamente tanto a imagem do universo quanto a concepção acerca do mundo social.

Do ponto de vista do cosmos, passou-se de uma imagem de um mundo finito, hierarquicamente ordenado e com grande estabilidade para um mundo infinito, sem uma ordenação hierárquica e em constante movimento. Do ponto de vista do mundo social, acentuou-se a percepção da importância da atividade humana tanto no conhecimento como na construção da realidade social. A relação

dos homens com a sua história modificou-se profundamente. Os homens começaram a sentir-se construtores ativos da sua história e não meros joguetes nas mãos de um destino misterioso.

Estas mudanças abalaram profundamente os fundamentos em que se assentava a concepção de mundo greco-medieval. De um mundo finito, hierarquicamente ordenado, com uma ordem imutável, supostamente composto de essência e aparência, voltado – no caso da Idade Média – para a transcendência, passou-se para um mundo infinito, sem nenhuma hierarquia, em constante movimento, do qual apenas a aparência poderia ser apreendida e que, embora não eliminando a transcendência, tendia a valorizar enormemente a realidade imanente.

Não é por acaso que foi neste momento que a ideia, que alguns pensadores já defendiam desde a antiguidade, mas, que não encontrava solo fértil para desenvolver-se, de que é a terra que gira ao redor do sol e não o contrário ganhou força e, aos poucos, foi se tornando dominante.

Contudo, os novos conhecimentos, que ampliaram e modificaram grandemente a imagem do universo, também contribuíram para estilizar a ideia de que o homem é o centro dele. A certeza trazida pelo suposto conhecimento de uma ordem universal, imutável, no interior da qual cada tipo de ser ocupava uma posição definida e na qual o próprio homem também detinha um lugar claramente estabelecido, evaporou-se.

Como resultado de tudo isto, a relação do homem com o mundo tornou-se uma relação ativa. Embora o mundo natural continuasse a ser visto como exterior ao homem, a intervenção nele, para transformá-lo, já era vista como algo permitido e positivo. Já quanto ao mundo social, esse era visto, pelo menos em grande parte, como resultado da atividade humana. É o momento em que surge a ideia de história e a consciência de que a história dos homens é profundamente diferente da história da natureza.

É importante, contudo, acentuar que a historicização do mundo social sofreu, uma inflexão particular. Embora muito diferente dos seres naturais, o homem não deixava de ser originário da própria natureza, com a qual guardava uma relação íntima. Da natureza recebia determinados dotes, por exemplo, o egoísmo, que o faziam estar profundamente vinculado a ela. Deste modo, a ideia da existência de uma natureza humana marcada pelo mesmo estatuto da natureza natural estabeleceu uma barreira intransponível à ação humana. Relativamente ao perímetro posto por esta natureza humana natu-

ral, o homem só poderia ter uma atividade acidental, não podendo intervir para modificá-la radicalmente. E, como a economia era a expressão desta natureza (a luta de cada um para satisfazer as suas necessidades básicas), suas categorias fundamentais também teriam um caráter de naturalidade natural. O resultado disso foi que a ação humana, na medida em que era constituidora da sociedade, teria sua expressão propriamente dita apenas no âmbito da subjetividade, ou seja, no âmbito da política, do direito, dos valores, da educação, da arte, da filosofia, etc., não no âmbito da estrutura fundamental, vale dizer, da economia. As leis da economia não seriam leis históricas, mas naturais e, por isso mesmo, tão imodificáveis como aquelas que regem o evolver da natureza.

3.2 - Origem, natureza e função social da ciência moderna

Uma das áreas em que se refletiu fortemente esse conjunto de transformações foi a área do conhecimento. A emergência de uma nova forma de sociabilidade, de um novo mundo, impunha também a estruturação de uma nova forma de produzir conhecimento. Como se sabe, o conhecimento não é um fim em si mesmo, mas uma mediação para a intervenção sobre o mundo, tanto natural quanto social. Então, quem estabelece, no sentido ontológico, os objetivos do conhecimento é o mundo (social), especialmente a partir da sua base material. O mundo da comunidade primitiva, a partir do trabalho de coleta, põe determinadas demandas para o conhecimento. Do mesmo modo, o mundo fundado no trabalho escravo, no trabalho servil e no trabalho proletário. Os indivíduos traduzem, direta ou indiretamente, as possibilidades postas pelo mundo. Ora, o objetivo primordial posto pela matriz desse novo mundo, que é essa nova forma de produzir a riqueza material – capitalista – é a produção das coisas como mercadorias de forma a gerar lucros. Juntamente com isso, trata-se de organizar a sociedade a partir e em função desta forma de produzir a riqueza material, pois ela é considerada a forma mais adequada à convivência humana.

A produção de mercadorias implica, por sua vez, a transformação da natureza. No entanto, essa transformação ganha uma forma particular no capitalismo. Ao contrário do escravismo e do feudalismo, onde as classes dominantes apenas usufruíam da produção sem se ocuparem diretamente dela, no capitalismo, também a burguesia, embora não contribua para a produção da riqueza material, tem em suas mãos o controle direto do processo produtivo, portanto, é uma classe ativa e não meramente dissipadora de riqueza.

A lógica desta nova forma de produzir mercadorias implica, por sua própria natureza, um desenvolvimento intenso, amplo, rápido e irrefreável das forças produtivas. Daí porque, a partir de agora, a articulação entre conhecimento e produção passou a ser da máxima importância. O conhecimento científico vai se tornando uma condição cada vez mais importante para a expansão da base material dessa nova forma de sociabilidade. Por isso mesmo, o conhecimento da natureza, das suas leis imanentes, reais, impunha-se como a principal tarefa e tornava-se uma necessidade inescapável.

A construção deste novo padrão de cientificidade implicava, porém, a crítica do paradigma greco-medieval. Segundo os modernos, aquela forma de produzir conhecimento não poderia, de fato, produzir conhecimento verdadeiro, uma vez que seus resultados não eram passíveis de verificação. Seu caráter especulativo e metafísico impedia qualquer verificação empírica. Ora, um conhecimento não passível de verificação empírica carece, segundo eles, de critério para determinar o que é verdadeiro e o que é falso. Além disso, não tem nenhuma serventia para a transformação da natureza. Experimentação e verificação empírica são duas características essenciais desta nova forma de cientificidade. Qualquer conhecimento que se pretenda verdadeiro tem que passar pelo crivo da experimentação e da verificação empírica, do contrário não passará de uma opinião.

Por outro lado, o abalo daquela concepção de mundo, assentada na crença na existência de uma ordem universal essencialmente imutável, fez desaparecer o fundamento absoluto da verdade. Deste modo, a busca de novas bases sólidas para o conhecimento se tornou a primeira tarefa a ser enfrentada pelos pensadores modernos. E já que estas novas bases sólidas não poderiam ser encontradas no mundo objetivo, restava buscá-las no mundo subjetivo. Emblemáticos disso são tanto o “cogito” cartesiano quanto a solução kantiana, como veremos adiante. Também é sintomático que muitos dos pensadores modernos tenham escrito obras ou iniciado obras discutindo a problemática do conhecimento. É suficiente lembrar Galileu, Bacon, Descartes, Kant e até Hobbes e Locke.

As exigências da produção material mudaram, por sua vez, completamente, o direcionamento da investigação, orientando-a para o conhecimento da natureza. Este conhecimento, porém, ao contrário do caráter contemplativo e ético/político ou religioso do conhecimento greco-medieval tinha, agora, um caráter eminentemente ativo e prático. Estava voltado para a transformação da natureza com o intuito de dominá-la e de colocá-la a serviço dos interesses humanos. Por isso mesmo, ele não poderia estar direcionado à bus-

ca da essência das coisas, mas à apreensão daquelas qualidades que pudessem ser submetidas à mensuração e à quantificação.

Deste modo, o próprio conceito de realidade se modificou. O que é o real? A resposta é clara e inequívoca: apenas aquilo que pode ser captado pelos sentidos. Pretender que exista algo que faça parte da realidade objetiva, mas que somente possa ser capturado pela razão, seria candidatar-se a todo tipo de extravio. Para evitar esses extravios era preciso ater-se à realidade empírica.

Ora, o processo de experimentação e de verificação empíricas impõe que o conhecimento seja uma articulação entre os dados empíricos e a razão. Por sua vez, os dados empíricos são colhidos através dos sentidos. Os sentidos aparecem como a única mediação entre o mundo subjetivo e o mundo objetivo. Contudo, os dados colhidos pelos sentidos são, por sua própria natureza, singulares e parciais, pois eles sempre recolhem fragmentos da realidade, nunca a totalidade. Eles são, também, de uma enorme multiplicidade, mutabilidade e heterogeneidade. E, como não poderia deixar de ser, esgotam-se em si mesmos. Vale dizer, nada existe para além deles. Pelo menos, nada que possa ser apreendido diretamente pela razão.

Aqui, porém, reside um problema grave. Como se relacionam os dados colhidos pelos sentidos e a razão? Se os dados empíricos são sempre singulares, parciais, diversos e heterogêneos, como chegar a leis gerais, que não se refiram apenas a casos particulares, mas que sejam válidas universalmente? Conhecimento científico significa, necessariamente, estabelecimento de leis gerais, que possam valer pra todos os casos, especialmente os futuros.

Por outro lado, tanto os sentidos como a razão parecem estar sujeitos a enganos. Como evitar todos esses percalços?

Todos os pensadores modernos concordam em que a experiência é fundamental para a produção de conhecimento verdadeiro. As soluções apresentadas por cada um, contudo, são as mais variadas. Resumidamente, podemos dizer que foram três os caminhos trilhados para resolver esta problemática da relação entre a razão e os dados empíricos. Com inúmeras variantes no interior de cada um deles, estes caminhos são conhecidos como Racionalismo, Empirismo e Criticismo Kantiano.

Vale ressaltar que essa é uma época de transição entre o feudalismo e o capitalismo. Um período que vai, mais ou menos de 1500 a 1800. Vale, também, ressaltar que os três pensadores que podem ser considerados os mais expressivos dos três caminhos acima referidos – Bacon, Descartes e Kant – situam-se em momentos e luga-

res diferentes, o que influirá sobre as suas elaborações. Bacon, cuja vida transcorre entre 1561-1626, situa-se na Inglaterra, país que se encontra na vanguarda do desenvolvimento do capitalismo e onde, portanto, a exigência de um conhecimento baseado fortemente na experimentação e na verificação empírica se fazia sentir de modo mais intenso. Descartes, que vive de 1596 a 1650, situa-se na França, onde o desenvolvimento capitalista ainda não é tão avançado e onde a influência da concepção de mundo medieval ainda é muito forte. Daí ser ele denominado, por Gilson, de o último dos medievais e o primeiro dos modernos. A existência de Kant, por sua vez, atravessa o século 18 (1724-1804) e se passa na Alemanha, onde o desenvolvimento capitalista ainda é bastante incipiente, mas em um momento bastante posterior a Bacon e Descartes e, portanto, quando as influências do processo capitalista já se espalhavam por toda a Europa.

De acordo com o racionalismo⁸, entre razão e sensibilidade, o domínio deve ser da primeira. Isso porque os sentidos podem nos enganar, mesmo quando agimos de maneira cuidadosa. Por isso, a razão deve tomar como ponto de partida o conhecimento, por via puramente racional, de determinadas verdades que não necessitam de base empírica. Partindo-se dessas verdades, adquiridas por via puramente racional, é possível, com rigoroso cuidado, também produzir um conhecimento que tenha por base os dados empíricos. O importante, porém, é que esses dados empíricos sempre estejam sob o controle da razão de modo a evitar os enganos que eles possam produzir. O racionalismo, contudo, também concorda que sem os dados empíricos não é possível produzir conhecimento verdadeiro.

Posição oposta ocupa a tradição empirista⁹. Segundo esta, todo conhecimento procede dos sentidos. Estes, em si mesmos, nunca levam ao engano. Eles simplesmente recolhem elementos da realidade. Eles podem induzir ao engano quando seu trabalho é dificultado por preconceitos e por ideias e costumes tradicionais. Ou, então, quando a razão se afasta dos dados empíricos e pretende tirar conclusões que não estão baseadas neles. Aí, sim, acontece o enga-

⁸ A respeito do racionalismo, ver, além de *Meditações e Discurso do Método*, de Descartes, também: *Iniciação à história da Filosofia* (Parte III, cap. 2 e 4), de D. Marcondes e *Para compreender a ciência* (cap. 11), de Maria A. Andery e outras.

⁹ Sobre o empirismo, ver, além de *O ensaiador e Duas novas ciências*, de Galileu, *Novum Organum*, de Bacon, *Ensaio sobre o entendimento humano*, de Locke, *Investigação sobre o entendimento humano*, de Hume, também *Iniciação à história da filosofia* (parte III, cap. 3), de D. Marcondes e *Para compreender a ciência* (cap. 9, 10, 12, 13, 16 e 17).

no. O conhecimento, para ser verdadeiro, tem que partir dos dados empíricos e nunca ir para além deles. Qual o método para isso? Partir das sensações, estabelecer hipóteses, realizar experiências para confirmá-las ou negá-las.

Permanece, contudo, aqui também, o problema de como chegar a uma lei universal, pois, por mais que se recolham dados empíricos, eles sempre constituirão um universo limitado. Nesses termos, torna-se impossível alcançar uma lei de caráter universal.

Visando superar os problemas enfrentados pelo racionalismo e pelo empirismo, Kant propõe outro caminho¹⁰. Também Kant, porém, como todos os pensadores modernos, tem como primeira necessidade a busca de novos fundamentos para o conhecimento. Está claro, para todos eles, embora em graus diferentes, que o método especulativo tradicional não podia ser o caminho para a produção de conhecimento verdadeiro. Isto porque ele supunha que seria possível produzir esse conhecimento por via puramente racional, isto é, prescindindo de qualquer base empírica. Esse tipo de conhecimento, por ser incontrolável empiricamente, levaria a debates intermináveis e não teria nenhuma utilidade prática. Ora, a utilidade prática, ainda que não fosse imediata, era uma demanda absolutamente fundamental do mundo moderno.

Trata-se, pois, para Kant, de estabelecer novos fundamentos, realmente sólidos e produtivos, para o conhecimento. Segundo ele, nem o racionalismo nem o empirismo tinham dado uma resposta satisfatória para esse problema.

Já vimos que as transformações acontecidas com a emergência do mundo moderno eliminaram o que os antigos e medievais supunham ser o fundamento objetivo do conhecimento: a existência de uma ordem universal essencialmente imutável, que se situaria para além dos dados empíricos. A captura da essência significaria a obtenção do conhecimento verdadeiro.

Para Kant este não é, de modo nenhum, o caminho a ser seguido. O conhecimento verdadeiro deve ter uma validade universal e ser, ao mesmo tempo, empiricamente fundado. O ponto de partida, para Kant, é comum ao racionalismo e ao empirismo. Ele concorda que sem o recurso aos dados empíricos não é possível produzir conhecimento verdadeiro. Por isso mesmo, concorda também com

¹⁰ A respeito de Kant, sugere-se ver, além de *Crítica da Razão Pura*, também *Iniciação à filosofia* (parte III, cap. 6), de D. Marcondes, Para compreender a ciência (cap. 19), de Maria A. Andery e outras e *O pensamento de Kant*, de G. Pascal.

a ideia de que o método especulativo tradicional não é o caminho adequado para produzir conhecimento científico. Por outro lado, estão diante dele as realizações dos cientistas modernos – Torricelli, Galileu, Newton, Kepler, etc – e ele mesmo é também um cientista, demonstrando a possibilidade de articular razão e dados dos sentidos. Ora, os procedimentos desses cientistas não se limitam nem a curvar-se diante dos dados imediatos dos sentidos nem a apoiar-se exclusivamente na razão. No dizer de Kant (1989: p. 18)

Devia pensar que o exemplo da matemática e da física que, por efeito de uma revolução súbita, se converteram no que hoje são, seria suficientemente notável para nos levar a meditar na importância da alteração do método que lhes foi tão proveitosa e para, pelo menos neste ponto, tentar imitá-las, tanto quanto o permite a sua analogia, como conhecimentos racionais, com a metafísica.

Seguindo os passos desses cientistas, Kant vai examinar os seus procedimentos e apreender o método por eles descoberto para produzir conhecimento científico. Esse método permitirá determinar quais as possibilidades e quais os limites da razão. Permitirá, também, evitar os descaminhos da metafísica tradicional, que julgava poder produzir conhecimento por via puramente racional. Do mesmo modo, também permitirá superar os impasses do empirismo, que negava a possibilidade de um conhecimento necessário e universal.

Deste modo, antes de poder conhecer, é preciso examinar o processo de conhecimento em sua forma mais geral e abstrata. Por isso a sua primeira pergunta, para Kant, é: o que posso saber? Somente após ter determinado as possibilidades e os limites da razão é que se pode proceder à efetivação do conhecimento sem cair nas armadilhas do racionalismo ou do empirismo.

Como explica muito bem G. Pascal (1983, p. 32):

Trata-se de um exame crítico da razão, isto é: de um exame que tem por fim – (...) – discernir ou distinguir o que a razão pode fazer e o que é incapaz de fazer. A preocupação crítica consiste essencialmente em não se dizer mais do que se sabe.

Kant parte do pressuposto de que nós somos seres racionais. Segundo ele, criados por Deus dessa forma. Segundo ele, nossa razão é possuidora de características que nos levam a perceber o mundo de determinada forma. Fossem outras as características da nossa razão, o mundo seria percebido de forma diferente. Quais são essas características? O que ele chama de formas da sensibilidade – espa-

ço e tempo – e categorias do entendimento – quantidade, qualidade, relação, totalidade, causa, etc. Todas essas características não provêm da experiência. Pelo contrário, são elas que, sendo inatas, possibilitam haver experiência, vale dizer, a transformação dos dados caóticos dos sentidos em algo organizado e sistematizado.

Como se dá isso? Através dos sentidos, que são as únicas mediações entre nós e o mundo externo, colhem-se os dados. Estes, porém, são sempre singulares, parciais, múltiplos e heterogêneos. Classificar, organizar, estabelecer relações e extrair leis gerais, este é o trabalho da razão. É este o modo de a razão produzir os conceitos, vale dizer, de realizar juízos acerca dos dados colhidos.

Contudo, nem todos os juízos realizados pela razão contribuem para o avanço da ciência. Alguns são simplesmente juízos tautológicos, isto é, apenas explicitam o que já está contido no sujeito. Tais juízos são independentes de toda experiência e são chamados por Kant de analíticos. Exemplos: um quadrado tem quatro lados. Ou: todo ser vivo é mortal. Esses juízos não contribuem para o avanço da ciência porque nada agregam de novo. E conhecimento científico, por definição, é a descoberta de algo novo.

Existem outros juízos, no entanto, que se articulam com a experiência. Por exemplo: essa casa é verde. Essa é uma afirmação que tem por base a experiência empírica. Esse é chamado por Kant de juízo sintético, porque o predicado não está contido no sujeito, isto é, a palavra verde diz algo que não está implícito na palavra casa. É, portanto, uma afirmação que traz algo de novo.

Essa é, porém, uma afirmação contingente, ou seja, não é necessária e nem universal. Isso porque está sempre baseada em dados limitados e particulares. Por isso mesmo, esse também é um tipo de juízo que não contribui para o avanço do conhecimento científico.

Ora, para uma afirmação resultar em um conhecimento verdadeiro, tem que ser necessária, universal e trazer algo de novo. Como, porém, partir dos dados empíricos e chegar a conclusões necessárias e universais?

Kant encontra a solução na articulação entre aquelas características da razão, de que acima falamos, e os dados dos sentidos. Essa articulação permite elaborar juízos de caráter necessário e universal partindo de uma base limitada de dados. Desse modo, estaremos produzindo um juízo que não vale apenas para aquele conjunto de dados, mas para todos os dados daquele tipo. E, com isso, produzindo um conhecimento novo.

Um exemplo deixará isso mais claro. Se apenas as sensações ou

o hábito fossem a base do conhecimento, a partir de um conjunto limitado de dados nunca seria possível chegar a uma conclusão necessária e universal. Tendo como base a experiência, que é parcial e limitada, a conclusão sempre seria contingente e particular. O que nos permite, porém, chegar a juízos realmente científicos, isto é, necessários e universais, são aquelas características acima referidas, que não derivam da experiência, mas que fazem parte da estrutura geral e universal da razão. São aquelas características que trabalham os dados empíricos, em si mesmos caóticos, e os transformam em uma imagem organizada do mundo. Desse modo, podemos dizer, mesmo com dados empíricos limitados, que toda água, mantendo-se as mesmas condições, ferve a 100° C. Esse é um juízo sintético a priori. Ele não deriva da experiência, mas é ele que torna a experiência possível.

Como se pode ver, para Kant o conhecimento científico é algo que tem no sujeito o seu polo fundamental. Na verdade, a produção do conhecimento não é uma relação entre um sujeito e um objeto externo a ele, mas entre dois momentos do próprio sujeito. Por um lado, temos as sensações, que são a matéria-prima do conhecimento. Note-se, no entanto, que as sensações são, elas mesmas, produzidas pelo sujeito. De modo que o que temos do objeto não é ele mesmo, mas aquilo que a nossa sensibilidade produz em contato com algo externo. Ora, as sensações, por serem sempre parciais e heterogêneas, não podem, por si mesmas, gerar um sentido de totalidade. Por outro lado, temos a razão que, partindo desses elementos sensíveis, lhes imprime uma forma que provem da natureza da própria razão. Desse modo, pode-se dizer que os dados dos sentidos são a matéria e a razão a forma do conhecimento. Assim, aqueles dados singulares só adquirirão um sentido, isto é, se transformarão em algum objeto – mesa, cadeira, casa, etc. – quando forem organizados pela razão.

Note-se, porém, a forma como Kant supera tanto o empirismo quanto o racionalismo. O conhecimento não é simplesmente a colheita de dados a partir dos quais e sobre os quais a razão trabalharia para lhes imprimir uma forma. A própria razão, partindo das suas estruturas – as formas da sensibilidade e as categorias do entendimento – produz interrogações – hipóteses. Serão, então, os dados colhidos pelos sentidos que terão a tarefa de corroborar ou não essas hipóteses. Portanto, o método proposto por Kant, ao contrário do empirismo, que é simplesmente indutivo, será hipotético-dedutivo.

Nada poderia enfatizar mais a centralidade do sujeito. É a subjetividade que cria o mundo. Não, evidentemente, na sua estrutura física, mas na forma que ele tem para nós. Tanto os elementos sin-

gulares, as sensações, quanto os elementos gerais, a universalidade, são produtos do sujeito.

Não é de admirar que Kant conclua que nós não podemos conhecer as coisas como elas são em si mesmas; que nós só podemos conhecer as coisas como elas são para nós; que não podemos conhecer a essência, mas apenas a aparência. Certamente, ainda segundo ele, existe algo objetivo, externo ao sujeito, o em-si das coisas. Mas, o acesso a esse em-si nos é vedado.

Essa é a famosa “revolução copernicana” que Kant teria realizado na problemática do conhecimento. Ao invés de o sujeito girar ao redor de um mundo dotado de uma ordem objetiva e essencialmente imutável, é o mundo que gira ao redor do sujeito, isto é, que é construído ativamente, de modo teórico, pelo sujeito.

Como se pode ver, esse novo padrão de conhecimento elimina duas categorias que eram fundamentais no paradigma greco-medieval: as categorias da essência e da totalidade. Na tradição greco-medieval essas categorias tinham um caráter ontológico, isto é, eram consideradas determinações da realidade mesma. Na tradição moderna, a primeira desaparece porque, coerentemente, Kant afirma que nós não podemos conhecer a essência (o númeno), mas apenas a aparência (o fenômeno). A segunda, porque se torna uma categoria puramente lógica. Como não podemos saber como é a realidade em si mesma, pois dela só captamos dados singulares e parciais, não há como afirmar que a realidade é uma totalidade em si mesma. A categoria da totalidade é uma categoria subjetiva. É, portanto, o sujeito quem “totaliza”, quem atribui uma ordem ao caos dos dados empíricos.

Outro elemento que influenciou poderosamente a constituição da cientificidade moderna foi a sua relação com a religiosidade. São muito conhecidas as relações conflitivas que ocorreram, na transição do feudalismo ao capitalismo, entre fé e razão, entre religião e ciência. Durante toda a Idade Média, a supremacia da fé sobre a razão e da religião sobre a ciência era inquestionável. Contudo, o poderoso impulso do mundo moderno levaria a questionar cada vez mais essa supremacia.

Não nos interessam, aqui, os pormenores desse tumultuado e, muitas vezes, violento processo. Nosso intuito é apenas apreender as consequências mais profundas desse conflito para a configuração da cientificidade moderna.

Não podendo opor-se a uma avalanche cada vez maior de evidências de que o conhecimento científico é verdadeiro e que, por-

tanto, não pode estar submetido aos ditames da religião, a Igreja chegou, ao fim, a um compromisso, estabelecendo a teoria da dupla verdade. Essa consistia, resumidamente, no seguinte: à ciência ficaria reservada a possibilidade de se pronunciar sobre questões relativas à realidade dos fenômenos naturais, mas sempre em termos hipotéticos, nunca admitindo verdades definitivas. À fé, representada pela hierarquia eclesiástica, legítima intérprete da “palavra de Deus” inscrita na Bíblia, caberia a tarefa de pronunciar-se a respeito das verdades definitivas e absolutas. Desse modo, a ciência se via interdita a possibilidade de tirar as consequências de seus descobrimentos em relação a uma concepção geral do mundo, matéria que seria de exclusiva competência da fé.

As consequências dessa relação entre fé e razão podem ser vistas até hoje nas contradições em que se enredam muitos cientistas, especialmente da natureza. Suas pesquisas levariam à afirmação da absoluta imanência de qualquer explicação. Porém, sua fé os leva, muitas vezes, a deter-se frente às conclusões que seriam razoáveis, para admitir verdades sem nenhuma comprovação empírica.

Resumamos, para precisar, os elementos fundamentais desse novo paradigma de cientificidade moderno.

A ciência moderna nasce sob o impulso de uma nova forma de sociabilidade, cuja matriz fundamental é o capital. São as exigências da acumulação do capital, nas suas mais variadas formas, que imprimirão o impulso fundamental para a elaboração desse novo padrão de conhecimento científico.

Por isso mesmo, o objetivo central desse novo padrão de conhecimento já não será mais ético-político/religioso, como nos casos grego e medieval, mas pragmático/utilitário. Como deixam muito claro tanto Bacon como Descartes, o conhecimento deve ser um instrumento para dominar a natureza e colocá-la a serviço da humanidade.

Todas as outras características da cientificidade moderna – a natureza do sujeito, a natureza do objeto, a relação entre sujeito e objeto, a natureza da verdade e dos critérios de verdade, as relações entre ciência e filosofia e entre ciência e ideologia, - serão afetadas por essa sua origem histórico social.

Vejamos como isso acontece.

Em primeiro lugar, quanto à natureza do sujeito do conhecimento. Quem é o sujeito do conhecimento? Para os pensadores que se situam no interior do campo da cientificidade moderna, essa pergunta, por ter uma resposta óbvia, nem é e nem deveria ser for-

mulada. Por que a resposta é óbvia? Porque é absolutamente claro que quem produz conhecimento é o indivíduo singular. Ele pode até trabalhar coletivamente, porém a responsabilidade última da produção do conhecimento recai sobre o indivíduo singular. Isso não poderia ser diferente, uma vez que, o indivíduo singular é visto como o componente último e irreduzível dessa forma de sociabilidade. Como se sabe, o indivíduo singular, nessa concepção, precede ontologicamente a sociedade, isto é, o que o define essencialmente como ser humano – a igualdade, a racionalidade, a liberdade e o auto-centramento (egoísmo) – é ontologicamente anterior ao seu relacionamento com outros indivíduos. Disso resulta que a sociedade é o resultado das relações que esses indivíduos – ontologicamente anteriores a ela – estabelecem entre si. Isso faz com que a relação entre indivíduo (singular) e sociedade (universal) se realize sem que as mediações particulares (diversos grupos sociais) tenham um peso significativo. Em particular, essa forma de conceber a relação entre indivíduo e sociedade cancela uma das mediações reais mais importantes e decisivas: as classes sociais. O indivíduo pode até pertencer a alguma classe social, mas isso não interfere de forma substancial na produção do conhecimento. A racionalidade é uma qualidade inata, ou seja, uma qualidade da qual todos são portadores por nascimento. Nesse sentido, a razão é uma faculdade trans-histórica. Todos os homens são portadores dela. Apenas fazem uso diferente em momentos históricos diferentes. Por isso mesmo, quem produz o conhecimento é o indivíduo singular, sendo as suas qualidades subjetivas as responsáveis últimas por aquilo que é efetivado.

É oportuno lembrar, aqui, a profunda diferença entre essa concepção de sujeito do conhecimento e aquela que colocamos como pressuposto de uma abordagem ontológica dessa problemática. Na perspectiva ontológica, já vimos, há uma articulação entre sujeito coletivo (as classes sociais) e sujeito singular (indivíduos), sendo o primeiro o elemento fundamental.

Em segundo lugar, quanto à natureza do objeto. Como vimos antes, o mundo que surge na modernidade faz com que o indivíduo singular se defronte com uma realidade que já não possui aquele ordenamento imutável suposto pelos gregos e medievais. Ordenamento este que poderia ser captado apenas pela razão ao afastar os dados imediatos. Admite-se, certamente, que o mundo tem uma ordem e que essa ordem é regida por leis naturais. A captura dessa ordem, porém, implica uma mediação que nos impede o acesso efetivo a ela. A mediação entre a objetividade (o mundo) e a subjetividade (a razão) é feita através dos dados colhidos pelos sentidos. Mas, esses,

como já vimos, são singulares, parciais, múltiplos, heterogêneos e mutáveis. Desse modo, jamais poderemos ter acesso à realidade em si mesma. Como muito bem constatou Kant, nós só podemos ter acesso à realidade como ela é para nós, não como ela é em si mesma. Por isso mesmo, somos nós que construímos, teoricamente, o objeto. Passando por cima do debate travado entre os vários tipos de empirismo e os seus críticos, poderíamos dizer que o percurso geral é este: elaboração de hipóteses (um livre desenvolvimento do espírito), colheita de dados empíricos, organização, classificação, análise e elaboração de uma teoria explicativa como coroamento de todo este processo. Como consequência, o resultado final não é o objeto real, **teoricamente traduzido**, mas um objeto **teoricamente construído**. Essas duas simples expressões – **traduzido** ou **construído** – traduzem a abissal diferença entre a abordagem da problemática do conhecimento a partir de uma perspectiva ontológica e gnosiológica, respectivamente.

Pode-se, assim, perceber, que a realidade, nessa perspectiva moderna, é constituída pelos dados empíricos com as características que apontamos acima. Esses elementos empíricos, enquanto empíricos, mesmo sendo partes, são reais. E, de fato, eles são a única realidade à qual o pensador tem acesso. Não existe, portanto, uma essência oculta da qual os dados empíricos seriam a manifestação e à qual nós poderíamos ter acesso por intermédio da razão. O sentido dos dados, que também podem ser chamados de fatos ou fenômenos, esgota-se neles mesmos. Eles são o componente mínimo último da realidade.

Por outro lado, a realidade não é apenas definida como o conjunto dos dados empíricos. Sua forma atual (quanto à realidade social) também é afirmada como sendo a forma definitiva. Vimos antes que é suposto que a forma da sociabilidade moderna é aquela que está de acordo com a verdadeira natureza humana. Desse modo, não haveria sentido em buscar um conhecimento que contribuísse para a construção de uma forma de sociabilidade radicalmente diferente desta. O conhecimento deve ter apenas por finalidade permitir o aperfeiçoamento dessa forma de sociabilidade.

Em terceiro lugar, e agora considerando o processo propriamente dito do conhecimento, ou seja, a sua efetivação concreta, temos a regência do sujeito sobre o objeto nesse processo; a construção do objeto pelo sujeito; o predomínio do formalismo; a definição de verdade não como adequação, correspondência, representação ou reflexo (mesmo que ativo), mas, como coerência e consistência do discurso; o rigor metodológico e a intersubjetividade como critérios

de verdade.

Da natureza do sujeito – indivíduo singular e suas consequências, – da regência do sujeito no processo de conhecimento e do caráter não radicalmente histórico da realidade social atual brota a exigência da neutralidade do conhecimento científico. Se o sujeito do conhecimento é o indivíduo singular (eliminada a mediação das classes sociais); se a sociedade é o resultado das relações entre indivíduos que a precedem ontologicamente; se a sociedade moderna é a forma mais adequada de sociabilidade humana, então é inteiramente coerente afirmar que a produção do conhecimento deve ter como objetivo o bem de toda a sociedade e não de qualquer grupo em particular. Daí porque o cientista deve envidar todos os esforços para impedir que outros interesses que não a pura e desinteressada e neutra busca da verdade interfiram na produção do conhecimento científico.

As duas características acima explicitadas – natureza do sujeito e natureza do objeto – tem como consequência a regência do sujeito no processo de conhecimento. Se os dados empíricos são o componente último e irreduzível da realidade não há como fugir da necessidade de classificá-los, ordená-los, relacioná-los e extrair deles as regularidades que expressarão as leis que os regem. Ora, somente o sujeito pode fazer essas operações. Somente ele pode estabelecer uma ordem no caos dos dados empíricos. Desse modo, a ordem que será expressa pela teoria finalmente elaborada não será – porque não pode ser – a ordem efetivamente existente no mundo real, mas o ordenamento construído pelo sujeito a partir do trabalho sobre os dados empíricos.

Outra consequência que decorre daquelas duas características é a definição gnosiológica de verdade. Se não é possível existir uma correspondência entre o conhecimento e a realidade efetiva, a verdade de uma teoria só pode ser definida como coerência e consistência internas do discurso. Do mesmo modo, os critérios de verdade deverão ser – e serão – o rigor metodológico (o cuidado na execução dos passos exigidos pelo método, a vigilância quanto à intervenção de elementos estranhos ao conhecimento) e a intersubjetividade. O rigor metodológico expressa o formalismo que caracteriza o método científico moderno, pois é unicamente a forma e não o conteúdo que garante – na medida em que pode garantir – o sucesso do conhecimento. Por sua vez, a intersubjetividade, ou seja, o debate entre os cientistas é a maneira de tentar escapar do relativismo, consequência que brota da não existência de parâmetros objetivos para a validação do conhecimento.

3.3 – Origem, natureza e função social das ciências sociais

O conhecimento científico da realidade social se configurou, de forma mais propriamente dita, a partir do século XIX, com a sociologia, a história, a economia, a ciência política, etc. Ou seja, após a consolidação das ciências da natureza como caminho para a produção de conhecimento científico. Ora, dado o sucesso dessas ciências para o conhecimento e a transformação da natureza, o impacto nas ciências humanas foi enorme.

No entanto, a preocupação com o conhecimento científico da realidade social vem de mais longe, impulsionado, como foi, por todas aquelas transformações do mundo que se realizavam ainda no interior do modo de produção feudal e que tinham por base o processo de produção e de acumulação do capital. Poderíamos, assim, dizer que há dois grandes períodos na configuração do conhecimento moderno a respeito da realidade social. Um primeiro, que vai do século XVI ao século XIX e um segundo, do século XIX aos nossos dias.

No primeiro período, em que a forma da nova sociabilidade apenas estava amadurecendo, no interior do sistema feudal, o Renascimento e o Iluminismo expressam, cada um a seu modo, a importância do mundo humano, da atividade humana, da história humana. Ciência política, história e economia política dão, a partir do século XVI, os primeiros passos no sentido de um conhecimento específico da realidade social. É um momento de ascensão da burguesia e, para ela, é fundamental afirmar a possibilidade de conhecer não só a realidade natural, mas também a realidade social, uma vez que seu interesse está voltado para a transformação das duas. Também é do interesse da burguesia ascendente, porém, afirmar a historicidade da realidade social, pois a ordem social da qual é portadora conflita radicalmente com a sociabilidade feudal. A organização da sociedade em novos moldes implica a defesa da ideia de que a realidade social pode ser transformada pelos homens, adequando-a ao que se acreditava ser a verdadeira natureza humana recentemente descoberta.

Note-se que tanto a ciência política, com Maquiavel, quanto a economia política, com Smith e Ricardo, partem do pressuposto do caráter de naturalidade do egoísmo humano. Isso implicará, certamente, uma enorme contradição com a ideia de historicidade, uma vez que essa natureza não poderia ser modificada. Esse dilema atravessará toda esta forma de cientificidade, quando se trata do conhecimento da realidade social, a partir da modernidade. Tratava-se, em resumo, de um dilema que atravessara toda a reflexão filosófica

desde os gregos, vale dizer, da relação entre liberdade e necessidade. Impossível de ser resolvido teoricamente antes de o ser social ter atingido a sua maturidade e praticamente antes de superar radicalmente o capitalismo, causará uma permanente oscilação entre os dois polos, o da liberdade e o da necessidade.

Vale observar que nesse primeiro momento, que vai do século XVI ao século XIX, a realidade social ainda não tinha atingido aquela maturidade, resultante da Revolução Industrial e da Revolução Francesa, que leva o capitalismo ao seu estágio mais maduro, deixando clara a sua distinção do ser social em relação à natureza. Natureza e sociedade ainda estavam tão intimamente relacionadas que pareciam não implicar uma distinção essencial entre elas.

Estava, pois, evidenciada uma contradição. De um lado, a realidade social apresentava elementos que indicavam a sua distinção em relação à realidade natural. De outro lado, havia outros elementos que ainda enfatizavam a similaridade entre essas duas realidades. Dilema esse que, dada a imaturidade do próprio ser social, ainda não podia ser resolvido. É importante observar, também, que nesse primeiro período a burguesia é uma classe revolucionária, pois está em luta contra o sistema feudal e abrindo caminho para a construção de uma forma de sociabilidade que, segundo seus ideólogos, seria cada vez melhor. Considerando, pois, que a luta de classes se travava entre a burguesia e a nobreza feudal, à primeira interessava de modo especial a busca da verdade – que caracteriza o verdadeiro conhecimento. Vale, porém, observar que não se trata da busca de uma verdade abstrata, mas histórica e socialmente posta. Tendo em vista que a burguesia, por sua própria natureza, é uma classe cujos interesses são essencialmente particulares, a verdade a cuja busca ela impulsiona também será marcada, de alguma forma, por esse caráter de particularidade.

Foi, porém, no segundo período, que vai do século XIX aos nossos dias, que o conhecimento da realidade social ganhou estatuto de cientificidade, de acordo com o padrão moderno. Esse estatuto, como vimos, é profundamente devedor tanto do específico momento histórico e social como do sucesso obtido pelo método das ciências da natureza.

Quanto ao momento histórico-social, este se caracteriza por dois elementos importantíssimos. O primeiro, que é a Revolução Industrial e o segundo, que é a completude da revolução burguesa expressa pela Revolução Francesa.

Como se sabe, a Revolução Industrial foi, de modo especial, o

resultado da articulação entre o impulso de acumulação do capital e o conhecimento da natureza realizado especialmente pela física, pela mecânica e pela astronomia. Essa articulação significou uma autêntica revolução no modo de produção da riqueza material, uma gigantesca explosão das forças produtivas, demonstrando a capacidade humana de dominar a natureza e colocá-la a serviço dos seus propósitos. Mas, também significou profundas e rápidas transformações em todos os aspectos da vida: econômicos, políticos, sociais, ideológicos, culturais, familiares, etc. Como Marx e Engels sintetizam, brilhantemente, no *Manifesto do Partido Comunista* (1998, p. 8):

A burguesia não pode existir sem revolucionar permanentemente os instrumentos de produção – por conseguinte, as relações de produção e, com isso, todas as relações sociais. (...) A contínua subversão da produção, o ininterrupto abalo de todas as condições sociais, a permanente incerteza e a constante agitação distinguem a época da burguesia de todas as épocas precedentes. Dissolvem-se todas as relações sociais antigas e cristalizadas, com o seu cortejo de representações e concepções secularmente veneradas; todas as relações que as substituem envelhecem antes de se consolidarem. Tudo que era sólido e estável se dissolve no ar, tudo o que era sagrado é profanado e os homens são enfim obrigados a encarar, sem ilusões, a sua posição social e as suas relações recíprocas.

Essas transformações foram, certamente, a base para uma melhoria geral da vida da humanidade (econômica, social, política e cultural). Mas, também se revelaram especialmente dramáticas e negativas para a nascente classe trabalhadora, envolvida em terríveis situações de miséria, de pobreza, de condições de vida e de salários absolutamente degradantes e desumanas, sem proteção política e legal alguma.

Assim, os profundos impactos dessas transformações fizeram com que a realidade social emergisse como um problema, pois da quebra da ordem feudal surgiu uma forma de sociabilidade ainda marcada por profundas desordens. Tratava-se, então, de conhecer essa nova realidade para poder enfrentar os desafios postos por ela e impor-lhe uma determinada ordem.

Além disso, a Revolução Industrial também significou o pleno amadurecimento da sociabilidade capitalista, com as leis que lhe são naturais. Essa maturidade aprofundou entre os ideólogos burgueses a ideia de que as leis que regem o capitalismo não são apenas leis do capitalismo, mas simplesmente a explicitação de leis eternas da sociabilidade, tão férreas quanto aquelas que regem a natureza. Ainda mais: essa maturidade consolidou a ideia, já expressa pela maioria

dos pensadores modernos anteriores, de que a sociedade é composta por indivíduos singulares que a precedem ontologicamente e que ela é o resultado das relações, quer individuais quer grupais, que esses indivíduos estabelecem entre si. Essas relações sempre pressupõem a natureza essencial daqueles indivíduos como algo já dado.

Por outro lado, também gerou a ideia de que a sociedade é semelhante a um organismo biológico, no qual cada parte tem a sua função imutável. Do bom desempenho da função de cada parte dependeria o bom funcionamento de todo o organismo. Daí a ideia, também, de que os problemas sociais são disfunções, doenças, defeitos que devem ser sanados para que o conjunto possa funcionar de forma equilibrada.

Por sua vez, a Revolução Francesa, ao culminar na derrocada da velha ordem feudal, significava a transformação da burguesia em classe dominante não apenas do ponto de vista econômico, mas também político e ideológico, algo de fundamental importância para o pleno florescimento da nova ordem social.

Não se pode esquecer, porém, que essa nova ordem social era a ordem burguesa. Desse momento em diante, a burguesia abandona o seu caráter revolucionário e se torna uma classe conservadora. Para os ideólogos burgueses, contudo, ser conservador tinha um sentido positivo. Nada mais óbvio, pois eles consideravam a nova ordem de acordo com a verdadeira natureza humana. Deste modo, se a revolução feita pela burguesia tinha se justificado, dado o caráter antinatural da ordem social feudal, não faria mais sentido buscar uma nova revolução. Tratava-se, agora, de impulsionar o desenvolvimento nesse novo caminho que iria permitir o constante aperfeiçoamento tanto material quanto espiritual da humanidade. Tratava-se apenas de uma questão de tempo para que o progresso, tanto material como espiritual, resultasse desse enorme desenvolvimento das forças produtivas. O lema “ordem e progresso” resume perfeitamente esse modo de ver. Esse lema, porém, deixava bem claro que se tratava não apenas de progresso num sentido genérico, mas de progresso dentro da nova ordem que resultara da revolução burguesa.

A sociedade burguesa, porém, tem uma natureza dúplice. Por sua própria configuração essencial, ela permite e, ao mesmo tempo, interdita a compreensão da realidade social como ela de fato é. Por ser fundada na compra e venda de força de trabalho – um ato puramente social – ela põe a possibilidade de entender que ela é o resultado da atividade dos próprios homens e não de forças naturais ou sobre-

naturais. Nesse sentido fica clara, pois, uma distinção essencial entre natureza e sociedade. Contudo, esse mesmo ato de compra e venda de força de trabalho, ao ocultar a exploração que está embutida nele, termina por imprimir às relações sociais um caráter de naturalidade.

Ora, como explica José Paulo Netto (1985, p. 16)

Uma compreensão teórica rigorosa da sociedade só é possível à medida que o ser social pode aparecer aos homens como algo específico, isto é, como uma realidade que, necessariamente ligada à natureza (ao ser natural, orgânico e inorgânico), tem estrutura, dinâmica e regularidades próprias.

E prossegue o autor (*idem, ibidem*):

Ora, é somente quando se instaura a sociedade burguesa que o ser social pode surgir à consciência humana como um ser que, condicionado pela natureza, é diferente dela. Como Marx assinalou, a sociedade burguesa (o capitalismo) “socializa” as relações sociais: estas podem ser apreendidas pelos homens não como resultantes de desígnios e vontades estranhos a eles, mas como produto da sua interação, de seus interesses, de seus conflitos e de seus objetivos. (...) Em síntese: é na sociedade burguesa que os homens podem compreender-se como atores e autores da sua própria história.

O mesmo autor continua (*idem, ibidem*):

Esta é apenas uma possibilidade. Como a sociedade burguesa se funda na exploração e na opressão da maioria pela minoria (...) a sua dinâmica produz, para legitimá-la minimamente, mecanismos que ocultam estes seus atributos. Tais mecanismos – a alienação e a reificação, conectadas ao “fetichismo da mercadoria” (...) – são necessários: a sociedade burguesa não pode existir sem eles, que acabam por criar uma aparência coisificada da realidade social. Esta aparência mistifica os fenômenos sociais: ela esconde que os fenômenos são processos, mostra-os sob a forma de coisas, alheias aos homens e às suas relações (...)

Como se pode ver, não se trata de uma decisão consciente da burguesia no sentido de um engano intencional. Trata-se da natureza da sociedade burguesa, do que ela é em si mesma. Essa sua própria natureza põe a possibilidade de que ela seja compreendida como de fato é, isto é, como algo plenamente social; como resultado da interatividade humana. Por outro lado, ela também, por essa mesma natureza, bloqueia a sua compreensão ao imprimir aos fenômenos sociais um caráter de naturalidade. Observe-se que, no caso do bloqueio, não se trata de impedir totalmente o conhecimento da realidade. O impedimento se refere à possibilidade de ser conhecida até a sua essência, até a sua natureza mais profunda, até a sua raiz.

Esse conhecimento implicaria, de modo especial, a presença de duas categorias – totalidade e essência – que foram postas de lado na construção da cientificidade moderna. Foi o caminho tomado pela construção da cientificidade moderna, por uma exigência social, isto é do mundo moderno, como vimos antes, que levou ao abandono dessas categorias.

Do que dependerá que se tome um ou outro caminho? Considerando que o conhecimento é, ainda que nem sempre diretamente, uma mediação para a intervenção social e para a efetivação de determinados interesses dos sujeitos fundamentais do conhecimento que são as classes sociais, dependerá dos interesses em jogo, especialmente os das classes fundamentais. É, pois, natural que, na sociedade burguesa, o primeiro caminho – do desvendamento da realidade social como ela de fato é e até a sua raiz última – seja trilhado por aqueles que se põem da perspectiva do proletariado e o segundo pelos que se vinculam à perspectiva da burguesia. Afinal, a questão decisiva é: a quem interessa a verdade? E a quem interessa que nível de verdade? Pois, como afirma Chasin (*Método Dialético*, p. 5, s/d, mimeo):

A verdade não é o luminoso universo maravilhoso dos nossos anseios da verdade pura, nem a falsidade é o mundo obscuro, demoníaco do desejo de obscuridade. Falso e verdadeiro correspondem a necessidades sociais em momentos distintos do mesmo objeto. (...) A luta entre verdadeiro e falso corresponde, no campo da compreensão; do conhecimento teórico, ao mesmo jogo e luta de interesses no sentido infra/estrutural. Conhecer é credenciar-se ao poder.

Vale acentuar, portanto, que não se trata, de modo algum, de estabelecer uma contraposição entre a perspectiva da burguesia e a do proletariado como se a primeira fosse o universo da falsidade e a segunda, o da verdade. Trata-se, antes, do grau de verdade possível, segundo os interesses de cada classe.

À burguesia, independente de intencionalidade explícita, não interessa o conhecimento da realidade social até a sua máxima profundidade. E quando falamos em profundidade máxima, não fazemos referência a algo vago e obscuro, mas àquele nível que permite demonstrar o caráter radicalmente histórico e social da realidade social. Esse nível não pode interessar à burguesia porque permite desvendar os mecanismos essenciais da produção e reprodução da forma atual da sociabilidade, marcada pela exploração do homem pelo homem, pela desigualdade social, com todas as suas consequências e da qual depende sua própria (da burguesia) existência.

Ao proletariado, pelo contrário, interessa o conhecimento mais profundo possível nesse momento da realidade social, pois só assim pode instrumentalizar-se para uma intervenção que transforme radicalmente a forma atual da sociabilidade. É importante observar que não se trata apenas de um conhecimento voltado para a intervenção direta. Trata-se da possibilidade de compreender todos os fenômenos sociais de uma forma que permita a sua apreensão em um nível maior de profundidade. Ora, são, de modo especial, as categorias da totalidade e da essência, como veremos mais adiante, histórica e socialmente entendidas, embora não só elas, que permitirão o acesso a esse tipo de conhecimento. Conhecimento esse que está, por sua vez, articulado, mesmo que de modo indireto, com a construção de uma nova e superior forma de sociabilidade.

Dito isso, fica claro que erros e acertos, falsidades e verdades tópicas existirão em ambas as perspectivas, pois aí se trata da efetivação prática do conhecimento e essa tarefa implica muitas mediações, incluindo a seriedade, o rigor, o empenho e a própria inteligência dos intelectuais.

Por isso mesmo, também deve ficar claro que não se trata de afirmar que todo intelectual de origem burguesa produzirá um conhecimento falso e todo intelectual de origem proletária realizará um conhecimento verdadeiro. O que as perspectivas burguesa e proletária põem é apenas uma determinada **possibilidade**. Não garantem, porém, a natureza e a qualidade do que será efetivado. O que será realizado a partir dessa possibilidade dependerá tanto das capacidades e do empenho dos próprios intelectuais como da situação concreta do próprio objeto a ser conhecido. Vale também observar que as perspectivas da burguesia e do proletariado não são blocos homogêneos e estáticos. Antes, elas são complexas e dinâmicas. Ambas tem que ser vistas no evoluir do complexo processo histórico-social, nos seus diversos momentos, e também como resultado da luta que se trava não só entre as duas classes fundamentais, mas entre todas as classes sociais em presença.

É importante, também, alertar para o fato de que burguesia e proletariado, embora sendo as classes fundamentais da sociedade burguesa, não são as únicas. Outras classes e segmentos de classe existem e, embora com caráter menos decisivo, também tem influência no processo histórico e, conseqüentemente, também no processo de conhecimento. Só a análise concreta de cada momento concreto poderá dizer como se entrelaçam essas variadas influências e como se refratam na consciência de cada pensador.

É nesse clima de consolidação da nova ordem social, com as características que acima mencionamos, que surgem as chamadas Ciências Sociais. De então até hoje, tanto o processo social, quanto, mais especificamente, a cientificidade dominante do social – aquela que é demarcada pela perspectiva gnosiológica – assumiu as mais variadas formas, sem nunca deixar de ter a sua efetivação delimitada pelos elementos que caracterizam de modo essencial essa perspectiva.

Não é nosso propósito fazer, aqui, uma história das Ciências Sociais. Nosso objetivo é apenas apreender os fundamentos desse novo padrão metodológico. Esses fundamentos estabelecem os limites do campo dentro do qual se realizará todo o debate. Assim como no campo das Ciências da Natureza o debate foi intenso acerca dos fundamentos do conhecimento, também nas Ciências Sociais aconteceu o mesmo. Entre positivismo, nas suas mais variadas expressões, e neopositivismo, historicismo, estruturalismo e inúmeras outras correntes, o debate foi e continua a ser acirrado. Mesmo grande parte do pensamento que se reclama de Marx foi afetada, das mais diversas maneiras, por essa perspectiva da subjetividade.

O que importa, em meio a esse complexo e acalorado debate é que ele se dá no interior de um campo cujos limites estão claramente demarcados. Quais são esses limites? Como já vimos quando falamos da origem da cientificidade moderna, eles são de dois tipos. São, articuladamente, tanto de ordem social quanto de ordem especificamente teórica.

O pressuposto predominante mais geral, como expusemos anteriormente, algumas vezes explicitado e outras vezes apenas suposto, é que a forma atual da sociabilidade é a última e a mais adequada possível para o desenvolvimento da humanidade. Isso por duas razões. Em primeiro lugar, por ser ela julgada consentânea com a verdadeira natureza humana – presente igualmente em todos os indivíduos humanos. Não haveria sentido, pois, em postular outra forma de sociabilidade, pois isso suporia a possibilidade e a necessidade de uma mudança essencial nessa natureza. Em segundo lugar, porque essa forma de sociabilidade, por ser democrática, estaria indefinidamente aberta ao aperfeiçoamento.

Trata-se, pois de conhecer a realidade social não para transformá-la radicalmente, mas para permitir a reprodução, certamente, com melhorias, dessa forma de sociabilidade.

Quem é o sujeito desse conhecimento? O mesmo que já vimos antes: o indivíduo singular. É ele o sujeito único e fundamental do conhecimento.

O que é objeto desse conhecimento? A realidade. Mas, o que é a realidade? Uma construção discursiva que resulta do trabalho sobre os dados empíricos. Isso elimina, necessariamente, entre outras, as categorias fundamentais da totalidade e da essência.

Essas duas definições – do sujeito e do objeto conhecimento – tem enormes consequências.

Em primeiro lugar, isso imprime um caráter insuperavelmente empirista a todo o processo de produção do conhecimento científico. Se nada mais existe para além dos dados empíricos; se esses dados são o elemento último e irreduzível da realidade; se o sentido deles está inscrito na sua própria natureza; se a realidade social não é uma totalidade objetivamente existente; se não existe um fio condutor que articule objetivamente os diversos momentos que constituem a realidade, então o sujeito se verá obrigado e estará livre para construir um objeto teórico apenas segundo o seu arbítrio.

Disso decorre que o critério para decidir o que é ou não verdadeiro não pode ser buscado na correspondência da teoria com o objeto real, mas apenas na aplicação rigorosa dos preceitos metodológicos. Deste modo, rigor lógico e metodológico e vigilância epistemológica serão os elementos que garantirão – sempre de modo relativo – o sucesso da empreitada da produção do conhecimento científico.

Não é por outro motivo que a problemática da linguagem ganhou tão grande importância na reflexão sobre o processo científico. Busca-se estabelecer, a exemplo das Ciências da Natureza, também nas Ciências Sociais uma linguagem o mais possível isenta de ambiguidades.

Por tudo isso, a neutralidade científica se põe como uma exigência inescapável. Positivistas, em sentido amplo, e historicistas tentaram, de todas as formas, encontrar uma saída para esse dilema: a exigência de objetividade, para que o discurso seja realmente científico (verdadeiro) e o fato de que a realidade social é, por sua própria natureza, perpassada por valores. Nada mais significativo foi produzido como solução do que o esforço, quer singular (positivismo e neopositivismo), quer grupal (alguns historicistas, como Mannheim) ou institucional (Popper), do sujeito do conhecimento, buscando impedir a ingerência de valores no processo de produção do conhecimento científico¹¹.

O tronco positivista, em sentido amplo, partia do pressuposto

¹¹ A esse respeito, ver o livro de M. Löwy, *As aventuras de Karl Marx contra o barão de Münchhausen*.

de que havia uma homologia entre natureza e sociedade, sendo esta última regida por leis tão invariáveis como aquelas da natureza. Por isso propunha tratar os fenômenos sociais do mesmo modo como são tratados os fenômenos naturais.

Nada mais razoável, pois, do que afirmar o caráter conservador – em sentido positivo – da nova cientificidade. Por isso mesmo, também nada mais razoável do que afirmar que o mesmo método de conhecimento deveria ser comum tanto às Ciências da Natureza quanto às Ciências da Sociedade. Isso significaria, em síntese, elaborar hipóteses e colher dados para comprová-las.

Esse caráter conservador da nova cientificidade é explicitamente assumido tanto por Comte quanto por Durkheim. Veja-se o que diz Comte (*apud* Löwy, 2000, p. 25):

“Ele (o positivismo) tende poderosamente, por sua natureza, a consolidar a ordem pública, através do desenvolvimento de uma sábia resignação... Evidentemente, só é possível haver uma verdadeira resignação, isto é, uma permanente disposição para suportar com constância e sem nenhuma esperança de compensação, qualquer que seja, os males inevitáveis que regem os diversos gêneros de fenômenos naturais, a partir de uma profunda convicção da invariabilidade das leis.”

E quanto ao caráter da ciência, ouçamos Durkheim (*idem*, p. 24):

A ciência social não poderia realmente progredir mais se não se houvesse estabelecido que as leis das sociedades não são diferentes das leis que regem o resto da natureza e que o método que serve para descobri-las não é outro senão o método das outras ciências. (*idem*, p. 24).

E, mais explicitamente ainda, ele diz:

Nosso método não tem nada de revolucionário. Ele é até, em certo sentido, essencialmente conservador, já que considera os fatos sociais como coisas cuja natureza, por mais flexível e mais maleável que seja, não é, porém, modificável pela vontade (*idem*, p. 29).

Esse caráter conservador, porém, não aparece apenas quando é explicitamente assumido. O conservadorismo pode aparecer sob muitas outras formas, pois é conservadora toda elaboração teórica que não permita compreender os fenômenos sociais como momentos de uma configuração histórica e social em permanente processo de transformação. Deste modo, o conservadorismo atinge um largo espectro de teorias.

De um lado, temos todo o debate travado ao redor do tronco positivista. Passando pelo positivismo clássico, com Comte e Durkheim, pelo neopositivismo, com o Círculo de Viena, pelo criticismo popperiano, com K. Popper e seus seguidores críticos, Lakatos, Feyerabend, Kuhn e outros. De outro lado, temos aqueles que tentaram superar o positivismo, fazendo uma crítica à sua naturalização da realidade social. Aqui temos, M. Webber, o historicismo alemão, com Dilthey, Mannheim e inúmeros outros. O debate entre essas duas vertentes expressa-se, sinteticamente, nos conceitos de explicação e de compreensão. A explicação privilegiaria a existência do encadeamento causal entre os fatos e, portanto, a busca dessa relação entre eles. Já a compreensão acentuaria a necessidade de buscar o sentido atribuído aos fatos pelos sujeitos que os produzem.

3.4 - A centralidade da subjetividade na atualidade: formas e consequências

A centralidade da subjetividade sempre significou, de alguma forma, uma dissociação entre a consciência e a realidade efetiva. Esta dissociação significa que a consciência vai perdendo, cada vez mais, a capacidade de apreender a realidade na sua lógica própria. A causa fundamental da perda dessa capacidade reside na crescente mistificação que tem sua origem no processo de produção da mercadoria. Como se sabe (Marx: O Capital, Livro 1, cap. 1, item 4), a mistificação faz parte da própria natureza da produção da mercadoria. Nas palavras desse autor (Marx, 1975, p. 81):

A mercadoria é misteriosa simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-as como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho; por ocultar, portanto, a relação social entre os trabalhos individuais dos produtores e o trabalho total, ao refleti-la como relação social existente, à margem deles, entre os produtos do seu próprio trabalho.

No entanto, até a realização plena da revolução burguesa, esse vínculo da consciência com a realidade ainda conservava um grau mais elevado. De um lado porque, embora a mistificação própria da produção de mercadorias existisse, ela ainda não tinha, naquele período histórico, um caráter tão intenso. De outro lado, porque estando a luta da burguesia centrada no combate à nobreza feudal e não ao proletariado (ainda praticamente inexistente), o processo de produção típico do capitalismo podia ser exposto teoricamente sem causar grandes problemas. Certamente, pelos próprios pres-

supostos da teoria burguesa, essa compreensão da realidade social não poderia alcançar a sua essência mais profunda. Contudo, se ao homem não era dado conhecer a realidade até a sua essência e intervir nela até as suas raízes mais profundas, pelo menos dentro de determinado perímetro seu conhecimento e sua ação se realizavam efetivamente.

No plano do conhecimento, essa passagem da regência da objetividade para a regência da subjetividade, foi considerada não apenas uma conquista fundamental, mas a descoberta do “verdadeiro caminho” para a produção do conhecimento científico. Não por outro motivo, essa realização kantiana é chamada de “revolução copernicana”. Isso porque, em oposição à passividade do sujeito, implicada pela regência do objeto, essa mudança enfatizava a participação ativa dele no processo de conhecimento, ao mesmo tempo em que a destinação prática deste, em inteira oposição à perspectiva greco-medieval. Oliveira resume muito bem esse modo de ver. Diz ele (1989, p. 16-18):

A filosofia de Kant tematiza com toda clareza aquilo que era a tendência oculta da filosofia moderna: a função construtiva da subjetividade no conhecimento. E nisto consiste, precisamente, a reviravolta copernicana da filosofia, ou seja, que o mundo só é articulável como mundo, ou seja, que o mundo só chega a si mesmo através da mediação da subjetividade. O eu penso, não o eu empírico, mutável, histórico, sujeito ao mundo, mas o eu transcendental, a consciência enquanto tal, se manifesta na filosofia de Kant ... como mediação universal e necessária para o conhecimento.

É neste momento – de intensificação do “fetichismo da mercadoria” (Marx) e da necessidade de conservação “positiva” da nova ordem social – que começa a se constituir a tradição positivista (num sentido amplo), cujo esforço vai no sentido de defender a naturalidade dos fundamentos da ordem capitalista e, portanto, de rejeitar qualquer possibilidade de transformação revolucionária e no sentido de construir um método que pudesse compreender o objeto sem nenhum comprometimento valorativo do sujeito.

Com a plena instauração do capitalismo, este caráter mistificador da produção se torna cada vez mais intenso. O evoluir da realidade social parece, cada vez mais, regido por leis de caráter puramente natural. Neste sentido, quanto mais ampliada e intensificada a produção de mercadorias, maior será o “*véu nebuloso e místico*” (Marx) que impregnará esse processo. A consequência disso foi a ampliação e o domínio cada vez maior deste fosso entre a consciência e a realidade efetiva, conferindo à razão e à ação um caráter cada vez

mais manipulatório.

Ao longo do século XX, e especialmente nas últimas décadas, assistimos a uma intensificação cada vez maior da fetichização da realidade e da consciência. Como expressa muito bem Chasin (1987, p. 37-38):

Fetichização do mundo pelo capitalismo avançado, na trilha (e não poderia ser outra), que acentua a antiga velatura que vem do mercado e da mercadoria. Agora, no “escape relativo” à lei do valor, põe-se o espessamento do “véu nebuloso” pelo incremento tecnológico. Poderio do mundo que emerge com fisionomia supra-humana, na fragilização do homem, posto como refugio que ameaça abarrotar os quartos de despejo da desocupação. Percepção da energia social e de sua fração individual, cada vez mais acentuadamente, como forças exauridas e sobrepujadas, que parecem nada mais poder, nem determinar. O homem vive e sofre o mundo, cada vez mais como produto de seu produto. ... Converte-se em insignificante, diante da exuberância da mercadoria multiplicada e das forças cada vez mais *misteriosas* que as põem no mundo. Sobre o “véu nebuloso” de um passado recente estende-se uma nova cobertura, ainda mais espessa e fantasmagórica. Que intimida e fascina, obnubila e faz prosélitos, reduzindo o homem a subproduto de uma história que anda e desanda à sua revelia. Em suma, ele *desaparece enquanto sujeito*, diante da maravilhosa infinidade da mercadoria partogenética, capaz de se oferecer a uns e de se subtrair a outros, tornando nulo o gesto da mão que avança e da boca que reclama.

Fetichismo também reforçado, e duplamente, pela realidade dos países chamados socialistas, que continuavam sob a regência da mercadoria. Citando ainda Chasin:

Enquanto território peculiar da mercadoria e de seu fetiche, submerso, portanto, às formas sociais “em que o processo de produção domina o homem” e não o inverso como pretende, a formação do pós-capitalismo diversifica os fatores de estranhamento da consciência: a) tal como em qualquer sistema de produção de mercadorias, estas aparecem “com vida própria”, (des)regulando a vida e a consciência dos homens; b) dada a carência fundamental que matriz o quadro, as coisas aparecem reforçadas em seu poder sobre o homem; ... c) mundo do capital básico para além do capitalismo, é suposto como “processo de produção dominado pelo homem”, no que deixa de ser metafísica corporificada para se tornar pura e simples configuração metafísica: mística especulativa. (idem, p.39)

Confirmando, pois, o que diz Marx quando se refere ao fetichismo da mercadoria: onde há mercadoria há necessariamente estranhamento e o desgoverno na produção da mercadoria (caso do mundo atual) tem sempre como consequência a intensificação desse estranhamento. A fragmentação, a diferença, a empiricidade, a efemeridade, então, deixam de ser produtos histórico-sociais, para se

tornarem características naturais da realidade. Esta, sem essência, sem unidade, sem ordem, sem hierarquia, sem gênese. Impenetrável à razão e completamente avessa a qualquer interferência substantiva do sujeito.

Como consequência disso, pode-se dizer que hoje vigora não apenas a centralidade, mas a hipercentralidade da subjetividade, que se manifesta sob as mais diversas formas e nas mais variadas áreas. Na esfera do conhecimento, desde a sua forma mais extremada, que é o irracionalismo, tônica das chamadas concepções pós-modernas, até as formas mais moderadas, como o neoiluminismo, o pragmatismo e outras. Todas elas têm em comum a ênfase na subjetividade face a uma objetividade que se recusa – total ou parcialmente – à compreensão¹². E na ação ela aparece ora como demissão face a uma realidade que parece recusar qualquer possibilidade de transformação radical e em sua totalidade, ora como voluntarismo, objetivando moldar à força essa mesma realidade renitente, ora como politicismo, atribuindo à esfera da política a capacidade de moldar o mundo social de modo a possibilitar a plena realização de todos os indivíduos.

O resultado disto é que, hoje, nos encontramos numa situação extremamente difícil. De um lado, produziu-se um “espírito de superficialidade”, que se manifesta no elevado consumo de modas teóricas; na ausência de seriedade com que são abordados, citados ou até descartados autores – especialmente certos autores, – na despreocupação com uma fundamentação rigorosa; na utilização de conceitos – como, por exemplo, modernidade, razão, crítica, cidadania, democracia, pluralismo, socialismo e outros – de forma pouco criteriosa, como se fossem dotados de sentido óbvio.

De outro lado, mesmo quando há seriedade e rigor, mesmo quando há empenho na defesa da razão e da atividade humana, a rejeição da perspectiva histórico-ontológica, que compreende tanto a realidade objetiva como o conhecimento como resultados da práxis

¹² As coisas foram tão longe que não são poucos, hoje, os autores que rejeitam o que, desde o início da construção da ciência moderna, foi tido como uma das suas características essenciais, ou seja, o caráter universal da ciência. Afirma-se até que não existe uma matemática, uma física, uma biologia, etc. universais, mas uma matemática, uma física, uma biologia hindu, feminina, muçulmana, negra, etc. Estes e outros exemplos são citados no livro organizado por WOOD & FOSTER, intitulado *Em defesa da História*. A propósito dessa perda de sentido, sugerimos a leitura do livro de Carlos N. Coutinho: *O estruturalismo e a miséria da razão*.

humana, resulta ou na intensificação do rigor formal ou na ênfase na vontade, sem abalar, de modo algum, o pressuposto fundamental da centralidade do sujeito. Deste modo, o discurso rigoroso, apoiado apenas em si mesmo, passa a ter a exclusiva responsabilidade de resolver os problemas teóricos e às diversas instâncias da subjetividade, especialmente à política, é atribuída a tarefa de reger a ação prática. Disto resulta, em resumo, uma sempre maior afirmação da incapacidade do homem de compreender a realidade como totalidade e, por consequência, de intervir para transformá-la radicalmente.

A esta centralidade e hipercentralidade da subjetividade também não escapou o marxismo. Como resultado da conjugação de diversos fatores objetivos e subjetivos, a que, por brevidade, não podemos nos referir aqui,¹⁵ a elaboração marxiana não foi compreendida como tendo um caráter ontológico. O que predominou como marxismo foi uma versão de caráter positivista e/ou idealista, o chamado marxismo do movimento operário, do qual alguns elementos já se encontram em Engels e que foi plenamente desenvolvida por Kautski, Bernstein e inúmeros outros seguidores. Mesmo uma tentativa de resgatar o sentido crítico original da proposta marxiana, como a da Escola de Frankfurt, tem um caráter nitidamente antiontológico. Caráter, aliás, que, como acertadamente assevera Netto (1996, p. 9), também marca todo o chamado “marxismo ocidental”. O resultado disto é, ora uma justaposição entre necessidade e liberdade (inevitabilidade do socialismo e apelo à luta revolucionária), ora uma crítica subjetiva (não subjetivista) do capitalismo, que permanece incapaz de vislumbrar a possibilidade da sua superação. Neste passo, o marxismo foi se empobrecendo e perdendo a sua marca distintiva, que era o seu caráter radicalmente crítico e revolucionário. Radical, porque tinha como base a captura do processo real até a sua raiz. Revolucionário porque a compreensão da realidade social até a sua raiz também implicava a possibilidade da sua transformação radical. Em consequência, foi se aproximando cada vez mais da perspectiva da cientificidade burguesa que, como vimos, está marcada pela centralidade da subjetividade. Apenas para exemplificar: a aceitação do pluralismo, tanto metodológico como político, pela ampla maioria dos marxistas, incapazes de encontrar o verdadeiro *tertium datur* entre dogmatismo e pluralismo, é uma clara demonstração do que afirmamos.

Em resumo, tanto a perspectiva greco-medieval quanto a pers-

¹⁵ Sobre isto, ver o nosso artigo As tarefas dos intelectuais, hoje. *Novos Rumos*, n. 29, 1999, p.28-37.

pectiva moderna enfatizaram um elemento importante da questão: a primeira acentuou o papel da objetividade, mas não pôde superar o seu caráter a-histórico; a segunda enfatizou o caráter ativo do sujeito buscando superar a centralidade de uma objetividade a-histórica (greco-medieval). Contudo, seu próprio ponto de partida – uma determinada compreensão da natureza do ser social – levou-a a hiperdimensionar o papel da subjetividade por não compreender a relação íntima e indissolúvel entre ambas.

Se este ponto de vista da subjetividade fosse admitido como *um* ponto de vista e não *o* ponto de vista, isto é, como um caminho, histórica e socialmente estruturado, nada haveria a objetar, pois trata-se de um fato histórico. É, no entanto, o fato de ser considerado como *o* ponto de vista que torna essa admissão problemática. Pois, ao ser visto como o “único”, o “natural”, já não cabem divergências radicais que coloquem em questão os seus fundamentos. Só são admitidas divergências no seu próprio interior. Compreende-se. Admitir como *um* ponto de vista, cuja gênese se encontra vinculada a determinados interesses históricos e sociais, implicaria a admissão da possibilidade da sua superação e a da ordem social que lhe deu origem. Esta perspectiva impregna de tal modo o pensamento atual que faz com que a abordagem de qualquer fenômeno social de uma perspectiva radicalmente oposta (histórico-ontológica) seja considerada como uma pretensão totalmente infundada.¹⁴

As conseqüências deste ponto de vista da subjetividade para a reflexão acerca de qualquer fenômeno social são extremamente danosas. Se a realidade social não é uma totalidade articulada, mas uma coleção de fragmentos; se a fragmentação não é um produto histórico-social, mas uma determinação natural da realidade; se a nenhuma das partes da realidade pertence o caráter de matriz de todas as outras; se inexistente um fio condutor que perpasse e dê unidade ao conjunto da realidade social; se não existe história, mas apenas histórias; se não existe gênero humano, mas apenas grupos sociais diferentes e, no limite, indivíduos singulares; se as categorias são meros construtos mentais e não determinações da própria realidade; se não existe verdade, mas apenas verdades; se o conceito de realidade nada mais é do que uma construção mental; se perdido, rejeitado ou nunca efetivamente compreendido o fio condutor que articula todo o processo social – a autoconstrução do homem pelo homem a partir do trabalho – só resta ao sujeito interpretar e “transformar”

¹⁴ Basta consultar qualquer livro de metodologia científica ou de filosofia da ciência para comprovar a veracidade desta afirmativa.

o mundo segundo critérios por ele mesmo estabelecidos. No entanto, esses critérios não brotam simplesmente da interioridade pura do sujeito, pois ele mesmo já está configurado a partir de uma determinada realidade social objetiva. O que significa dizer que, embora o sujeito possa ignorar, esses critérios não são de modo nenhum neutros. Eles já são portadores de determinados valores particulares.

4 - O padrão marxiano

4.1 – Origem histórico-social, natureza e função social

Como afirmamos na Introdução, Marx representa o terceiro momento na abordagem e resolução das questões relativas ao conhecimento. E, como na passagem do primeiro (greco-medieval) ao segundo momento (moderno), também neste caso temos uma ruptura com os padrões anteriores, embora isto não implique a ausência de elementos de continuidade. Para evitar mal-entendidos, é bom esclarecer que a palavra “momento” não tem uma significação exclusivamente cronológica. Especialmente no caso da relação entre o padrão moderno e o padrão marxiano ela tem, além de um sentido cronológico, também o significado de “forma”, de “instauração”.

Como nos outros dois casos, também a abordagem marxiana do método está inserida numa concepção de mundo mais ampla. É por isso que, também aqui, devemos proceder segundo aquele princípio de que a **razão** do mundo é a razão do **mundo**. Buscaremos, assim, a gênese histórico-social da concepção marxiana para, deste modo, compreender a sua natureza, a sua função social e o seu alcance.

Não há dúvida de que Marx é legatário de toda a história do pensamento ocidental. Ele tinha consciência disso e expressou inúmeras vezes essa compreensão. Contudo, ele não era e nem se considerava um mero continuador, mas entendia-se como alguém que se apropriava criticamente de elementos criados ao longo deste processo e nesse confronto crítico lançava os fundamentos de uma concepção de mundo radicalmente nova.

É a partir da emergência da sociedade burguesa, contudo, que se configuram de modo mais concreto e próximo os pressupostos ma-

teriais e intelectuais da teoria de Marx.¹⁵ Como já constatamos anteriormente, a emergência da sociedade burguesa, com o dinamismo que lhe é próprio e que provem da lógica material de acumulação do capital, imprime ao processo histórico um impulso profundamente dinâmico, com ênfase na capacidade humana tanto de compreender quanto de transformar o mundo dos homens.

Como muito bem evidencia C. N. Coutinho em seu livro *O estruturalismo e a miséria da razão* (2010, p. 28), três características podem sintetizar a concepção de mundo elaborada pelos pensadores burgueses nesse primeiro período que vai do século XV ao século XIX. São elas: o humanismo (*a teoria de que o homem é produto da sua própria atividade*), o historicismo concreto (*a afirmação do caráter ontologicamente histórico da realidade, com a conseqüente defesa do progresso e do melhoramento da espécie humana*) e a razão dialética (*em seu duplo aspecto, isto é, de uma racionalidade objetiva imanente ao desenvolvimento da realidade (...) e aquele das categorias capazes de apreender subjetivamente essa racionalidade objetiva*). Marx certamente é herdeiro, embora não sem uma crítica superadora, desta tradição.

É no século XIX, porém, que a sociedade burguesa, e com ela a sociabilidade humana, atinge a sua plena maturidade, como já vimos anteriormente. E, como também já referimos, a sociedade burguesa, pela sua natureza permite e, ao mesmo tempo, interdita a compreensão científica da realidade social. Abrem-se, assim, dois caminhos para a compreensão dessa realidade. De um lado, a elaboração de um conhecimento que contribua para a reprodução desta forma de sociabilidade. De outro lado, uma teoria que possibilite uma compreensão que articule a crítica radical com a transformação também radical da sociedade.¹⁶ É ocioso dizer que ambos os caminhos, assim como o evoluir do próprio processo histórico-social, não são, de modo nenhum, lineares.

É esta última possibilidade, de transformação radical da socieda-

¹⁵ A respeito da expressão MUNDO, que é o fundamento da razão marxiana, ver o item 3.3.

¹⁶ Por crítica radical entendemos uma compreensão de qualquer fenômeno social que tenha como ponto de partida ou pressuposto a raiz da realidade social, vale dizer, as relações que os homens estabelecem entre si na produção dos bens materiais necessários à sua existência. Isso implica a compreensão do processo histórico e social, com todas as suas mediações, que resultou naquele determinado fenômeno. Constatar o caráter histórico e social de todos os fenômenos sociais significa, por sua vez, fundamentar a possibilidade de uma transformação também radical do mundo.

de, que é posta pela classe trabalhadora.

Referindo-se à necessidade que o proletariado tem de transformar radicalmente o mundo, diz Marx (2003, p. 49):

Se os escritores socialistas atribuem ao proletariado esse papel histórico-mundial, isso não acontece, de nenhuma maneira, (...) pelo fato de eles terem os proletários na condição de *deuses*. Muito pelo contrário. Porque a abstração de toda a humanidade, até mesmo da *aparência* de humanidade, praticamente já é completa entre o proletariado instruído; porque nas condições de vida do proletariado estão resumidas as condições de vida da sociedade de hoje, agudizadas do modo mais desumano; porque o homem se perdeu a si mesmo no proletariado, mas ao mesmo tempo ganhou com isso não apenas a consciência teórica dessa perda, como também, sob a ação de uma penúria absolutamente imperiosa – a expressão prática da *necessidade* –, que já não pode mais ser evitada nem embelezada, foi obrigado à revolta contra essas desumanidades; por causa disso o proletariado pode e deve libertar-se a si mesmo. Mas, ele não pode libertar-se a si mesmo sem supra-sumir suas próprias condições de vida. Ele não pode supra-sumir *suas* próprias condições de vida sem supra-sumir todas as condições de vida desumana da sociedade atual, que se resumem em sua própria condição.

Lukács, por sua vez, enfatizando a possibilidade e a necessidade que o proletariado tem do conhecimento para a realização dessa tarefa, afirma (1992. p. 81-82):

Somente com a entrada do proletariado em cena o conhecimento da realidade social encontra seu cumprimento: com o ponto de vista de classe do proletariado emerge uma perspectiva a partir da qual a totalidade da sociedade torna-se visível. O que surgiu com o materialismo histórico foi, ao mesmo tempo, a teoria “das condições da libertação do proletariado” e a teoria da realidade do processo total do desenvolvimento histórico, precisamente porque, para o proletariado, isto é uma necessidade vital, uma questão de vida ou de morte – a questão de alcançar a visão mais perfeitamente clara da sua situação de classe.

Esta classe, que produz a riqueza material e que é objeto de exploração do capital, necessita, para poder ter acesso à riqueza que ela mesma cria e da qual é expropriada, superar completamente toda exploração do homem pelo homem. Para isso, porém, ela demanda uma explicação acerca da origem do ser social, da natureza do processo histórico e da desigualdade social.

Essa explicação é necessária para que possa ser racionalmente fundamentada a possibilidade de uma transformação radical da sociedade e a total superação da exploração do homem pelo homem. Essa fundamentação implica, por sua vez, a comprovação da radical historicidade e socialidade do ser social, isto é, a demonstração de

que a realidade social é resultado integral da interatividade humana ao longo do processo histórico e não de forças naturais ou sobrenaturais. Isso também implica a demonstração do caráter de totalidade do ser social. Qualquer ação que pretenda transformar o mundo em sua totalidade e não apenas alguma parte dele pressupõe que este mundo seja, de fato, uma totalidade, ou seja, um conjunto de partes essencialmente articuladas entre si, que haja uma hierarquia entre as partes que o compõem e que exista algo – uma substância – que confira unidade e, pelo menos, uma certa permanência a esse conjunto. Não faria sentido pleitear uma mudança integral do mundo se ele fosse apenas um amontoado de partes aleatoriamente conectadas. Neste caso, o mundo social sequer existiria. Do mesmo modo, para que haja história é preciso que não haja apenas mudança, mas também permanência. O que e quanto permanece e o que, quanto e como muda, bem como a relação entre o que permanece e o que muda são outras questões, mas que só podem ser compreendidas na medida em que houver, na própria realidade, esta relação entre permanência e mudança. Como os gregos já tinham descoberto, a elucidação da relação entre unidade e multiplicidade e entre permanência e mudança é condição fundamental para o conhecimento da realidade e para a intervenção nela. Que as respostas deles tenham tido um caráter metafísico e as de Marx histórico-social é imensamente importante, mas não muda o fato de que essas respostas eram necessárias para que o proletariado pudesse nortear a sua compreensão e a sua intervenção na realidade.

Somente uma teoria geral do ser social (ontologia do ser social) poderia responder a essas questões. Por isso, o pensamento de Marx teria que se instaurar como uma ontologia do ser social.

Deste modo, a elaboração de uma ontologia do ser social não é uma invenção de Marx; não é um construto meramente teórico. Certamente é uma construção teórica, mas, muito antes disso, é uma tradução ideativa, demandada pela classe trabalhadora, de uma realidade efetivamente existente.

Por uma série de circunstâncias históricas e de vida pessoal deu-se o encontro da figura genial de Marx com essa demanda da classe trabalhadora. Como se poder ver, aqui fica clara a relação entre sujeito individual e sujeito coletivo do conhecimento. A classe trabalhadora, pela sua natureza, oriunda do processo de produção, é que põe essas demandas. Marx é a principal figura individual que encabeça a efetivação teórica dessa necessidade. Por isso mesmo nos parece justa a afirmação de que Marx lança os fundamentos de uma concepção radicalmente nova de mundo e, conseqüentemente,

também de fazer ciência e filosofia. Estamos, obviamente, nos referindo à compreensão da realidade social e não da natureza, embora esse novo padrão científico também tenha repercussões na elaboração do conhecimento da natureza.

Considerando a importância dessa questão e a forma como Marx é tratado, vale a pena acentuar: Marx não é um “clássico” da sociologia, da economia, da ciência política, da filosofia ou da história. Clássicos dessas ciências são Comte, Durkheim, Webber, Adam Smith, Ricardo, Maquiavel, Vico, etc. Marx é o instaurador de um padrão radicalmente novo de conhecimento. Afirmar isto não significa, de modo nenhum, uma adesão acrítica a tudo o que ele afirmou. Significa, isso sim, uma adesão a esses novos fundamentos postos por ele. Mas, uma adesão que implica, como afirma Lukács (1992, p. 60):

(...) a convicção científica de que, com o marxismo dialético, encontrou-se o método (por nós entendido como um ontometodo, I. T.) correto de investigação e de que este método só pode ser desenvolvido, aperfeiçoado e aprofundado no sentido indicado por seus fundadores; mais ainda: implica a convicção de que todas as tentativas de “superar” ou “melhorar” este método conduziram – e necessariamente deveriam fazê-lo – à sua trivialização, transformando-o num ecletismo.

Para que não parem dúvidas acerca da afirmação sobre os novos fundamentos, vale esclarecer que ela se refere apenas aos fundamentos e de modo nenhum ao que Marx realizou a partir deles¹⁷. Quanto ele mesmo realizou em termos de conhecimento da realidade social, quais os seus acertos e erros, o que ainda tem validade para o entendimento do mundo atual, são questões importantes, mas não serão objeto do presente trabalho.

Também não será objeto do nosso estudo a trajetória percorrida por Marx, ao longo de vários anos, na descoberta e na elaboração desses fundamentos.¹⁸ Como se pode facilmente imaginar, a descoberta e a estruturação de algo tão radicalmente novo não poderiam

¹⁷ Esta afirmação difere inteiramente daquela expressa por Lukács em *História e Consciência de Classe* (1992, p. 60), de que “A ortodoxia, em matéria de marxismo, refere-se (...) exclusivamente ao método”. Os fundamentos a que nos referimos são de caráter ontológico, isto é, expressam determinações da própria realidade e não regras e procedimentos para nortear a elaboração do conhecimento sobre a realidade.

¹⁸ Existe, neste sentido, um excelente e longo curso, de autoria do prof. José Paulo Netto, encontrável em DVDs na página da internet do prof. Sérgio Lessa: www.sergiolessa.com

acontecer sem avanços e recuos, tateamentos e correções. Situamos-nos, pois, *post festum*, isto é, quando esse trabalho já estava concluído, quando esses lineamentos de uma nova concepção de mundo, com todas as suas consequências gnosiológicas e metodológicas, já tinham seus pilares firmados e seus travejamentos fundamentais estabelecidos. É a partir deles, e também em permanente construção desses mesmos fundamentos, que Marx escreverá a sua obra propriamente científica¹⁹.

4.2 – Natureza do método

4.2.1 – Ontologia e método: questões introdutórias

Dito isto, perguntamos: o que caracteriza essencialmente esse novo padrão de conhecimento?

Vale observar, antes de mais nada, que, ao contrário de muitos autores modernos – como Descartes, Bacon, Galileu, Hume, Kant e outros – Marx não escreveu nenhuma obra específica sobre a problemática do método científico. Há, apenas, de modo direto, referências esparsas à questão do método, especialmente nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, em *A Sagrada Família*, na *Miséria da Filosofia*, em *A ideologia alemã*, em *O Capital* e no *Posfácio* à 2ª edição alemã de *O Capital*. Além disso também temos as famosas páginas sobre *O método da economia política* encontradas tanto nos *Grundrisse* como na *Introdução geral à crítica da economia política*, de 1857.

Não foi, porém, como se poderia pensar, por falta de tempo ou de interesse pela questão que Marx não escreveu nenhuma obra específica sobre a questão do método. Na verdade, essa atitude de Marx expressa a sua postura diante desta problemática. Totalmente ao contrário dos pensadores modernos, seu pensamento não se instaura como uma gnosiologia, mas como uma ontologia. Isto porque ele compreende que as questões relativas ao conhecimento só podem ser resolvidas após a elaboração de uma teoria geral do ser social, vale dizer, de uma ontologia do ser social. Essa ontologia do ser social, cujos lineamentos fundamentais podem ser encontrados

¹⁹ Para conhecimento da trajetória de Marx em uma perspectiva ontológica, sugerimos a leitura de G. Lukács: *O jovem Marx*; de I. Mészáros: *Marx “filósofo”*. In: Hobsbawm, E. *História do marxismo*, v. 1; de J. Chasin: *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica* e ainda: *A superação do liberalismo* (mimeo); de C. Frederico: *O jovem Marx – as origens da ontologia do ser social*.

nas obras de juventude – especialmente nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, em *Para a questão judaica*, em *A sagrada família* e em *A ideologia alemã*, – está suposta em toda a obra posterior de Marx, que terá um cunho mais acentuadamente científico. Por isso mesmo, para ele, não há um método que possa ser apreendido previamente ao ato do conhecimento (veremos mais adiante a razão disso).

Referindo-se a essa nova forma de cientificidade instaurada por Marx, diz L. Kofler (2010, p. 57):

Igualmente, na economia política, Marx começa a sua investigação com o mundo das mercadorias, como se este existisse cabalmente por si mesmo e como se a relação entre valor de uso e valor de troca representasse um movimento completamente fechado em si mesmo. Mas, qualquer pessoa que conheça a dialética marxista sabe que Marx procede assim porque já dispõe de um conhecimento abrangente do processo total. A orientação concreta do pensamento em direção à conexão total dos fenômenos está presente mesmo ali onde a exposição não a explicita.

No mesmo sentido se expressa Lukács (1992, p. 99):

Somente após termos precisado as fronteiras nas várias direções, torna-se possível expor os escritos econômicos de Marx de modo adequado ao caráter ontológico dos mesmos. Eles são imediatamente obras de ciência, não de filosofia. Mas, o espírito científico deles passou através da filosofia e jamais o abandonou, de modo que toda comprovação de um fato, todo conhecimento de uma conexão, não são simplesmente fruto de uma elaboração crítica na perspectiva de uma correção factual imediata, mas partem daqui para ir além, ou seja, para investigar toda faticidade visando ininterruptamente seu autêntico conteúdo de ser, sua constituição ontológica.

Referindo-nos especialmente a *O Capital*, esta obra seria ininteligível sem aquela ontologia do ser social. A crítica da Economia Política, que era exatamente a pretensão de Marx ao escrever *O Capital*, não seria possível sem a resposta prévia à pergunta: o que é o ser social? *O Capital*, – obra predominantemente de ciência – pretende ser a resposta à pergunta: quais são as relações sociais que se constituem como base material da sociedade capitalista? Ora, da construção dessa base material faz parte a criação dos próprios indivíduos e das relações humanas. Assim, a leitura apenas econômica e política e que elimina os elementos filosóficos, amputa da obra de Marx uma parte imprescindível à compreensão mais profunda do seu pensamento e, portanto, do mundo.

É por eliminar esses elementos filosóficos, reduzindo o pensamento de Marx ao momento científico (desenraizado dos seus

pressupostos ontológicos), que a maioria dos autores marxistas – referimo-nos apenas àqueles que tratam com seriedade da problemática do método em Marx – se limita a comentar aquela passagem referente a *O método da economia política* ou a extrair a problemática do método apenas da leitura de *O Capital*. Tende-se, assim, a enveredar por um caminho – gnosiológico – que é o exato oposto daquele proposto por Marx, ou seja, a entender o método apenas como método. Ignora-se que, para Marx, a pergunta relativa ao modo como se conhece a realidade vem precedida por uma outra referente à questão; o que é a realidade e que a resposta a essa segunda questão está suposta, mas não posta em *O Capital*, porque foi respondida em obras anteriores.

Perguntamos, então: por que não existe método, no sentido entendido pela metodologia científica moderna, para Marx? Em que sentido se pode afirmar que não existe método ou que existe método?

Vejamos o que diz Chasin (2009, p. 89):

Se por método se entende uma arrumação operativa, a priori, da subjetividade, consubstanciada por um conjunto normativo de procedimentos, ditos científicos, com os quais o investigador deve levar a cabo seu trabalho, então, não há método em Marx.

Deste modo, se por método se entende, como é o sentido mais comum que este conceito adquiriu a partir da perspectiva gnosiológica moderna, um conjunto de regras e procedimentos previamente estabelecidos, que podem ser apreendidos separadamente do objeto e que serão aplicados na realização do conhecimento, então, de fato, não existe método na perspectiva de Marx. Como já pudemos perceber, na perspectiva moderna, de caráter gnosiológico, a resolução das questões relativas ao conhecimento é feita através do auto-exame da razão. A razão se examina a si mesma e decide, inteiramente isolada do conjunto da sociabilidade, o que ela pode ou não pode fazer e como deve proceder para efetivar o conhecimento científico. Ela própria estabelece os seus limites, as suas possibilidades e os seus necessários procedimentos.

Como pudemos também constatar, os modernos tomaram como ponto de partida uma forma já bastante avançada do ser social, a forma burguesa. Sobre essa forma fundaram toda a sua teoria do conhecimento. Vale lembrar, aqui, o que dissemos a respeito dessa forma nos itens 3.1 e 3.2.

É compreensível que na modernidade, até o final do século XVIII, quando a natureza social do ser social ainda não estava cla-

ramente estabelecida e, portanto, subjetividade e objetividade ainda eram percebidas com duas coisas isoladas e contrapostas, e ainda quando o indivíduo singular, monádico, era o eixo da sociabilidade, se atribuísse ao sujeito a tarefa de organizar a caótica realidade objetiva. Em função disso, a primeira questão a ser tratada deveria ser o modo como a razão teria que operar para atingir tal objetivo. Faltava aos modernos o conceito de práxis. Não meramente como um conceito gnosiológico, mas como uma categoria ontológica, um produto da própria realidade madura da sociabilidade, produzida pelo capitalismo maduro. A práxis, como veremos mais adiante, é exatamente o conceito que traduz a forma como se articulam subjetividade e objetividade, sob a regência desta última, em todas as atividades humanas.

Além do mais, o equacionamento moderno da problemática do conhecimento é corroborado pelo senso comum e, por isso, parece inteiramente óbvio. Parece óbvio que, antes de utilizarmos um instrumento – no caso a razão – devamos conhecer esse instrumento e saber como fazer uso dele. Seria necessário saber o que se pode ou não fazer com ele. Os próprios descaminhos do padrão greco-medieval que, muitas vezes, se perdiam em discussões absurdas e estereis, pareciam confirmar essa posição.

Ora, a partir do século XIX, com a completude da revolução burguesa (econômica, política, social e ideológica), a realidade social se tornou plenamente madura, isto é, claramente distinta da realidade natural. Por que, então, os pensadores burgueses prosseguiram no caminho anteriormente aberto? Não é tão difícil compreender as razões disso. De um lado, porque os mesmos pressupostos que haviam fundado a centralidade da subjetividade, que tinha como eixo o indivíduo singular – especialmente a divisão social do trabalho (manual versus intelectual) e a compra-e-venda de força de trabalho – continuaram a parametrar o campo no interior do qual se davam os debates. De outro lado, porque as novas condições do capitalismo, que ampliavam e aprofundavam a reificação da realidade social, tendiam a contribuir para aprofundar a continuidade dessa dissociação entre subjetividade e objetividade²⁰.

O procedimento marxiano é inteiramente diferente. Seu ponto de partida não é uma forma avançada e determinada de sociabilidade. Este, pela sua natureza, levou a um exame isolado da subjetivi-

²⁰ Ver, a esse respeito, de J. Chasin: *Marx: da razão do mundo ao mundo sem razão*. São Paulo, Ensaio, 1987.

dade, da razão. Marx parte da gênese do ser social, do ato que funda a sociabilidade. É na análise desse ato que ele descobrirá a origem, a natureza e a função social essenciais do conhecimento científico, como veremos adiante.

Por isso, sua primeira pergunta não é: o que é o conhecimento (se é possível, quais as possibilidades e limites, como se deve proceder para conhecer), mas: o que é o ser social? Quais são as suas determinações essenciais?

Por que essa pergunta deve preceder aquela relativa ao conhecimento? Porque o conhecimento é apenas uma das dimensões do ser social. Ora, se o conhecimento é apenas uma das dimensões da totalidade que é o ser social, então, sua origem, sua natureza e sua função social só poderão ser apreendidas na medida em que se conhecerem as determinações mais gerais e essenciais deste ser e na medida em que se identificar o lugar que o conhecimento ocupa na produção e reprodução do ser social como totalidade, ou seja, na práxis social.

Da resposta a esta questão – o que é o ser social – dependerão as respostas às questões relativas ao conhecimento: a possibilidade do conhecimento, o que é o objeto (a realidade externa), quem é o sujeito, como se dá a relação entre sujeito e objeto, o que é a verdade, quais os critérios de verdade, como deve proceder o sujeito para conhecer o objeto, qual a relação entre ciência e ideologia, etc.

Nas *Teses ad Feuerbach* essa relação entre ontologia e gnosiologia aparece de maneira cristalina. A primeira Tese tem um caráter ontológico, ou seja, refere-se à natureza essencial do ser social. Somente em seguida, na segunda Tese, é que há uma referência à problemática do conhecimento.

Lembremos a I Tese (1986, p. 11-12):

O principal defeito de todo materialismo até aqui (incluído o de Feuerbach) consiste em que o objeto, a realidade, a sensibilidade só é apreendido sob a forma de *objeto* ou de *intuição*, mas não como *atividade humana sensível*, como *práxis*, não subjetivamente. Eis porque, em oposição ao materialismo, o aspecto ativo foi desenvolvido de maneira abstrata pelo idealismo, que, naturalmente, desconhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis – realmente distintos dos objetos do pensamento: mas não apreende a própria atividade humana como atividade *objetiva*. Por isso, em *A Essência do Cristianismo*, considera apenas o comportamento teórico como autenticamente humano, enquanto que a práxis só é apreciada e fixada em sua forma fenomênica judaica e suja. Eis porque não compreende a importância da atividade “revolucionária”, “prático-crítica”.

Na II Tese ad Feuerbach, Marx diz (1986, p. 12):

A questão de saber se cabe ao pensamento humano uma verdade objetiva não é uma questão teórica, mas prática. É na práxis que o homem deve demonstrar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o caráter terreno do seu pensamento. A disputa sobre a realidade ou não-realidade do pensamento isolado da práxis – é uma questão puramente *escolástica*.

Voltaremos, mais adiante, à questão da práxis como categoria fundamental para a compreensão da problemática do conhecimento.

Voltaremos, também, a abordar a relação entre ontologia e método quando tratarmos da questão do conhecimento.

Ontologia é filosofia, não ciência. Qual seria, então, a relação entre filosofia e ciência nessa perspectiva ontológica?

Sabemos que na perspectiva gnosiológica, moderna, foi estabelecida uma profunda cisão entre filosofia e ciência. A autonomização das diversas ciências retirou da filosofia o papel primordial que ela exercia desde a Antiguidade até quase o final da Idade Média. A produção do conhecimento verdadeiro, isto é, empiricamente comprovável, passava a ser tarefa das diversas ciências particulares. À filosofia reservou-se, apenas, o papel de discutir a problemática relativa aos fundamentos do conhecimento ou, então, a tarefa de fazer um resumo geral a partir dos conhecimentos obtidos pelas ciências particulares. Ali terminava sua relação com a produção do conhecimento científico. O papel da filosofia era apenas de vigilância epistemológica e de síntese geral. Já vimos os resultados quando tratamos do padrão moderno de cientificidade.

Essa cisão entre filosofia e ciência desaparece numa perspectiva ontológica. A unitariedade do ser impõe que também haja uma relação íntima entre esses dois momentos do saber.

Referindo-se, para exemplificar a relação entre filosofia e ciência, à crítica que Marx faz aos economistas vulgares por se deterem nas formas fenomênicas diz Lukács (1992, p. 102):

A afirmação filosófica de Marx, portanto, tem aqui a função de crítica ontológica de algumas falsas representações; pretende despertar a consciência científica, com o intuito de restaurar no pensamento a realidade autêntica, existente em-si. Esse modo de apresentação do próprio pensamento é típico na estrutura interna das obras do Marx da maturidade. É uma estrutura de caráter completamente novo: uma cientificidade que, no processo de generalização, não pretende jamais abandonar o nível da ciência, mas que, apesar disso, em cada comprovação singular de fatos, em cada reprodução ideal de

uma conexão concreta, sonda continuamente a totalidade do ser social e, com tal metro, avalia a realidade e o significado de cada fenômeno singular. (...) Acreditamos que, desse modo, Marx criou uma nova forma tanto de cientificidade geral quanto de ontologia, uma forma destinada, no futuro a superar a constituição profundamente problemática – apesar de toda a riqueza de fatos descobertos por seu intermédio – da cientificidade moderna.

E, ainda, Chasin (1987, p. 43-44):

O que Marx concebe por ciência e filosofia e suas relações recíprocas, desde há muito está constituído em questão decisiva e delicada. A ponto de a maneira pela qual seja entendida possa ser tomada como importante indicativo da *qualidade do marxismo* produzido.

E continua ele (Maceió, s/d, p. 21, mimeo):

Uma evidência espero ter constituído: que o método na dialética de Marx está rigorosamente colado na ontologia. Não existe método sem ontologia. Lukács dizia que qualquer questão séria de metodologia desemboca em ontologia. (...) O que há de sério no método está na sua essencialidade ontológica. Resultado: o método dialético dá um conjunto de equipamentos operacionais que são os instantes de abstratividade ontológica que norteiam os passos de modo decisivo. Primeiro equipamento é um conjunto crescente, nunca estabilizado, de parâmetros ontológicos que, pela sua abstratividade, configura itinerários metodológicos.

Uma ontologia do ser social (filosofia) é, pois, condição prévia para a resolução das questões relativas ao conhecimento. Além disso, essa ontologia também é condição imprescindível para, em interação com a ciência, produzir um conhecimento adequado da realidade social. Na perspectiva ontológica marxiana, filosofia e ciência não são dois momentos separados ou apenas superficialmente relacionados. São dois momentos intrinsecamente articulados, que, sem perder a sua especificidade, constituem uma unidade indissolúvel no processo de produção do conhecimento científico.

4.2.2 – Ontologia marxiana e ontologia greco-medieval

Sabemos, porém, que a impositação ontológica também era marca distintiva do padrão cognitivo greco-medieval, que tinha na objetividade, ainda que a-historicamente considerada, o seu centro de gravitação. Que sentido teria, então, falar em resgate da centralidade da objetividade? Uma volta ao passado, considerando um erro o caminho tomado pela modernidade? Se não fosse uma simples volta ao passado, seria uma reformulação daquela proposta, sem, contu-

do, alterá-la essencialmente? É evidente que se assim fosse Marx não teria a radical originalidade que afirmamos ter. Não poderíamos dizer que ele rompeu, pela raiz, com a tradição ocidental e que instaurou um novo patamar científico-filosófico.

Cabe-nos, então, demonstrar qual a diferença entre a centralidade da objetividade greco-medieval e a de Marx, que permite não só romper com aquela tradição, mas também com a perspectiva da centralidade da subjetividade. É escusado dizer que, para nós, ruptura radical não quer dizer ausência de qualquer continuidade. Trata-se, ao contrário, de uma efetiva “*Aufhebung*” no sentido hegeliano de conservação, superação e elevação a um novo patamar. Cremos, pois, que é exatamente isto que acontece. As duas perspectivas – centralidade da objetividade e centralidade da subjetividade – são conservadas/superadas/elevadas a um novo patamar. Mas, então, porque referir-se à proposta marxiana como “resgate e superação da centralidade da objetividade”? Certamente Marx também confere importância à subjetividade. Por que, então, essa ênfase na objetividade? A exposição a seguir mostrará o porquê da justeza desta denominação. Ela deixará claro que a ênfase na objetividade se justifica porque, para Marx, na relação entre sujeito e objeto, o polo regente é este último embora, com isso, não seja diminuída a importância da subjetividade.

Se afirmamos que a perspectiva marxiana resgata a centralidade da objetividade, mas, ao mesmo tempo, instaura um patamar qualitativamente diferente, parece razoável admitir que a diferença fundamental deverá ser buscada na categoria da objetividade (ser, realidade objetiva). Ora, a caracterização, em seus traços genéricos e essenciais, da realidade objetiva (objetividade) é feita pela elaboração de uma ontologia do ser social. Vale lembrar, brevemente, que, para a concepção greco-medieval, o mundo tinha uma natureza e uma ordem anteriores e exteriores ao sujeito. Para a concepção moderna, ao contrário, o mundo era construído teoricamente pelo próprio sujeito. Já dissemos que Marx rompe com ambas as concepções.

Na *I Tese ad Feuerbach*, Marx afirma:

O principal defeito de todo materialismo até aqui (incluído o de Feuerbach) consiste em que o objeto, a realidade, a sensibilidade, só é apreendido sob a forma de *objeto* ou de *intuição*, mas não como atividade humana sensível, como *práxis*, não subjetivamente. Eis porque, em oposição ao materialismo, o aspecto ativo foi desenvolvido de maneira abstrata pelo idealismo que, naturalmente, desconhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis – realmente distintos dos objetos do pensamento: mas não apreende a própria realidade humana como atividade *objetiva*. (Marx, 1986, p.11)

Marx constata que materialismo e idealismo, as duas grandes concepções acerca da realidade, têm uma lacuna fundamental. Ambas reduzem a realidade a determinados elementos, que certamente a integram, mas que são tomados abstratamente. Para o materialismo, a realidade é vista apenas como algo exterior ao homem, como algo despido de subjetividade. Para o idealismo, ao contrário, a verdadeira realidade é a realidade da ideia, do espírito. Ambos foram incapazes de identificar o princípio que confere unidade a estes dois momentos. Para Marx, este princípio é a práxis, a “atividade humana sensível”, a “atividade real, sensível”. Espírito e matéria, consciência e realidade objetiva, subjetividade e objetividade são dois momentos que constituem uma unidade indissolúvel. E a práxis é esta atividade mediadora que faz com que da conjunção desses dois momentos se origine toda a realidade social. Deste modo, o defeito do materialismo está sanado quando a objetividade é captada como objetividade social (objetivação da subjetividade). Do mesmo modo, o defeito do idealismo está superado quando a realidade é capturada como resultado da “atividade real, sensível”. É Marx, e não Kant, quem verdadeiramente supera as unilateralidades do racionalismo e do empirismo, quem realiza a síntese superadora entre razão e dados da sensibilidade. E faz isto porque, como veremos, ao contrário de Kant, vai encontrar no ato que dá origem ao ser social a natureza própria da relação entre subjetividade e objetividade e a unidade originária entre esses dois elementos.

Contudo, não é apenas nas *Teses ad Feuerbach* que a nova concepção marxiana aparece. Mészáros (1983), em um texto intitulado *Marx “filosófico”* mostra como a trajetória teórica de Marx é marcada, desde muito cedo, pela vontade de “buscar a ideia nas próprias coisas”, como ele diz numa carta a seu pai, datada de 1837. E este primeiro *insight* se faz presente também nas outras obras de juventude (para não falar das obras de maturidade, onde ele está consolidado), como mostra muito bem Celso Frederico (1995), até transformar-se, especialmente com os *Manuscritos econômico-filosóficos*, em um esboço das linhas fundamentais de uma ontologia do ser social. Vale a pena lembrar o resumo – feito pelo próprio Marx em 1857, no Prefácio à *Contribuição para a crítica da economia política* – das aquisições decisivas feitas por ele nos anos cruciais de 1843-1844. Diz ele (1973, p. 28-29):

Nas minhas pesquisas cheguei à conclusão de que as relações jurídicas – assim como as formas de Estado – não podem ser compreendidas por si mesmas, nem pela dita evolução geral do espírito humano, inserindo-se pelo contrário nas condições materiais de existência... A conclusão geral a que cheguei e que,

uma vez adquirida, serviu de fio condutor dos meus estudos, pode formular-se resumidamente assim: na produção social da sua existência, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias, independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais. O conjunto destas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base concreta sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é o seu ser social que, inversamente, determina a sua consciência.

Para evitar qualquer entendimento determinista/economicista, vale lembrar o que é dito na *Ideologia Alemã* (2009, p. 57-58, grifo nosso):

Essa concepção da história assenta, portanto, no desenvolvimento real da produção, partindo logo da produção material da vida imediata e na concepção da forma de intercâmbio intimamente ligada a esse modo de produção e por ele produzida, ou seja, a sociedade civil nos seus diversos estágios, como base de toda a história e bem assim na representação da sua ação como Estado, explicando a partir dela todos os diferentes produtos teóricos e formas de consciência – a religião, a filosofia, a moral, etc. etc. – e estudando a partir destas o seu nascimento; *desse modo, naturalmente, a coisa também pode ser apresentada na sua totalidade (e por isso também a ação recíproca dessas diferentes facetas umas sobre as outras.*

Segundo ele, foi precisamente neste período que lhe ficou clara a ideia da estrutura ontológica do ser social, de largas consequências metodológicas. Ora, é na medida em que captura a natureza própria deste objeto (o ser social) que Marx pode superar tanto a concepção greco-medieval quanto a concepção moderna.

Trata-se, pois, para Marx, de partir não de ideias, especulações ou fantasias, mas de fatos reais, “empiricamente verificáveis”, no caso os indivíduos concretos, o que eles fazem, as relações que estabelecem entre si e as suas condições reais de existência, para então apreender as determinações essenciais que caracterizam este tipo de ser e o seu processo de reprodução. Vale a pena ressaltar que a palavra empírico tem, aqui, um sentido ontológico e não empiricista. Ou seja, quando Marx diz que estes pressupostos são empiricamente verificáveis, está enfatizando o caráter de realidade deles em contraposição às especulações produzidas apenas pelo automovimento da imaginação ou da razão.

Esta impoosição ontológica é acentuada por Chasin quando afirma, referindo-se ao que caracteriza a ruptura marxiana com relação à tradição especulativa (1983, p. 37):

Dar as costas aos “automovimentos da razão” e voltar-se para os “automovimentos do mundo real”, eis o giro marxiano. Calar o pensamento que só fala por si, mesmo quando deseja ardentemente falar das “pedras”, para deixar que as “pedras” falem pela cabeça da filosofia. ... Descentrado de si mesmo e recentrado sobre o mundo, o pensamento, rompido o hermafroditismo da especulação, pode abraçar a substância que o forma e o fortalece. Procedente do mundo, ao mundo retorna não para uma tarefa tópica, ou para alguma assepsia formal. Volta ao mundo para tomá-lo na significação de sua totalidade. Debruça-se sobre ele para capturá-lo pela raiz, colhê-lo pela “anatomia da sociedade civil”, pela matriz da sociabilidade (pela dimensão social fundante, não por uma dimensão social qualquer, escolhida a talante e conveniência do intérprete). Ou seja, operação ontológica que rastreia e determina o processo de entificação do mundo e da lógica da sua transformação. Donde nasce a implicação para a prática transformadora.

Esse giro essencial do pensamento marxiano é explicitado por Marx e Engels na *Ideologia Alemã*, quando afirmam que, ao contrário dos alemães, que partem do céu (das ideias) para a terra (o mundo real), é preciso partir da terra para o céu, ou seja, apreender o processo de entificação do mundo a partir do seu momento fundante, que é o trabalho.

Eis o que afirmam Marx e Engels em *A ideologia alemã* (2009, p. 57-58):

Essa concepção da história assenta, portanto, no desenvolvimento do processo real da produção, partindo logo da produção material da vida imediata e na concepção da forma de intercâmbio intimamente ligada a esse modo de produção e por ele produzida, ou seja, a sociedade civil, como base de toda a história e bem assim na representação da sua ação como Estado, explicando a partir dela todos os diferentes produtos teóricos e formas de consciência – a religião, a filosofia, a moral, etc. etc. – e estudando a partir destas o seu nascimento; desse modo, naturalmente, a coisa pode também ser apresentada na sua totalidade (e por isso também a ação recíproca dessas diferentes facetas umas sobre as outras).

Voltar-se para o objeto, histórica e socialmente construído a partir da sua matriz fundante, que é o trabalho, para apreender a lógica desse processo de entificação; trazer para a cabeça a lógica desse objeto; capturar e traduzir teoricamente o processo histórico e social de construção desse objeto é o que caracteriza, segundo Chasin, a impoção marxiana da problemática do conhecimento.

4.2.3 – O ponto de partida e seus desdobramentos

Fiel a esse apelo de ater-se à realidade, qual seria o ponto de partida para elaborar essa teoria geral da realidade social? Para Marx, aquilo

que de mais imediato aparece: indivíduos, reais e ativos, que se encontram em determinadas condições materiais de vida, condições essas, por sua vez, que já são o resultado da atividade passada de outros indivíduos e que continuam a ser modificadas pela atividade presente. Indivíduos cujo primeiro ato, imposto pela necessidade de sobrevivência, é a transformação da natureza, ou seja, o trabalho. Deste modo, está identificado o trabalho como o ato humano que por primeiro deve ser examinado. Nas palavras de Marx (2009, p. 23-24):

As premissas com que começamos não são arbitrárias, não são dogmas, são premissas reais, e delas só na imaginação se pode abstrair. São os indivíduos reais, a sua ação e as suas condições materiais de vida, tanto as que encontram quanto as que produziram pela sua própria ação. Essas premissas, portanto, constatáveis de um modo puramente empírico.

E, mais adiante, acentua de novo (2009, p. 32):

Esse modo de consideração não é destituído de pressupostos. Parte dos pressupostos reais e nem por um momento os abandona. Os seus pressupostos são os homens, não num qualquer isolamento ou fixação fantásticos, mas no seu processo, perceptível empiricamente, de desenvolvimento real e sob determinadas condições.

Este exame leva-o a constatar, em primeiro lugar, que o trabalho é um intercâmbio do homem com a natureza. O que significa dizer que o homem é também um ser natural. Como tal, o intercâmbio com a natureza é algo inseparável da autoconstrução humana. Neste sentido diz Marx (1966, p.116):

O *homem* é diretamente um ser natural. Como ser natural e como ser natural vivo é dotado, por um lado, de forças *naturais*, de forças vivas, é um ser natural ativo; estas forças existem nele como dotes e capacidades, como pulsões; por outro lado, como ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, é um ser que *sofre*, condicionado e limitado, tal como o animal e a planta, quer dizer, os *objetos* das suas pulsões existem fora dele, como *objetos* independentes e, no entanto, tais objetos são *objetos* das suas necessidades, objetos essenciais, indispensáveis ao exercício e à confirmação das forças do seu ser.

Poderia parecer óbvio o que Marx está afirmando, ou seja, que sem a natureza o homem não pode sobreviver. No entanto, o que ele está efetivamente querendo dizer é que a relação com a natureza não é, para o homem, um mal necessário, mas um momento constitutivo essencial do seu processo de entificação. Mais precisamente, o elemento natural nem é algo exterior ao homem nem uma parte inferior quando relacionado a uma parte supostamente superior, o

espírito, a consciência²¹. A materialidade natural é um momento que integra a unidade humana ao mesmo título ontológico da sua espiritualidade. Voltaremos, um pouco mais adiante, a esta questão.

Marx constata, também, que o homem não é, apenas, um ser natural, mas um ser natural humano.

Mas o homem – diz ele – não é unicamente um ser natural; é um ser natural *humano*; quer dizer um ser para si mesmo, um *ser genérico* e como tal tem que necessariamente atuar e afirmar-se tanto em seu ser como no seu pensamento. Assim, nem os objetos *humanos* são objetos naturais, nem o sentido *humano*, tal como é imediatamente dado, constitui a sensibilidade *humana*, a objetividade humana. (1966, p.117)

Desse modo, continuidade e ruptura com a natureza marcam decisivamente o devir humano. Ora, que haja, no homem, uma certa continuidade e uma certa ruptura com a natureza é algo amplamente aceito. Como, porém, articular continuidade e ruptura de modo a evitar uma justaposição entre o natural e o social ou, até, a subsunção do social ao natural? Eis a questão!

Para Marx, o que permite fazer esta articulação é o trabalho. O trabalho é o elemento que torna possível integrar o natural e o social. Esta integração se dá por intermédio de uma síntese que dá origem a um novo tipo de ser, o ser social.

Em *A ideologia alemã*, escreve ele: “*Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou por tudo que se queira. Mas eles próprios começam a se diferenciar dos animais tão logo começam a produzir seus meios de vida...*” (1986, p.27)

Poder-se-ia dizer, contudo, que também há animais que trabalham, produzindo alguns meios de vida. Mas, então, Marx explica em que consiste a diferença entre o trabalho animal e o trabalho humano.

No tipo de atividade vital – afirma ele - reside todo o caráter de uma espécie, o seu caráter genérico; e a atividade livre, consciente, constitui o caráter genérico do homem. ... O animal identifica-se imediatamente com a sua atividade vital. Não se distingue dela. É a sua própria atividade. Mas o homem faz da atividade vital o objeto da vontade e da consciência. Possui uma atividade vital consciente. (1989, p.164)

A diferença essencial, portanto, está em que a atividade animal

²¹ Espírito e espiritualidade não tem, aqui, um sentido religioso, mas se referem à dimensão da consciência humana.

tem um limite intransponível: ela jamais atinge aquele patamar em que o animal chega a ser sujeito da sua atividade. O homem, ao contrário, “faz da atividade vital o objeto da vontade e da consciência”, quer dizer, tem a possibilidade de se distanciar da sua atividade imediata, de estabelecer seus próprios fins e de orientar a atividade no sentido de alcançá-los.

Lembremos, também, o que Marx afirma em *O Capital* a este respeito.

Antes de tudo, o trabalho é um processo de que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano com sua própria ação impulsiona, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza.

Defronta-se com a natureza como uma de suas forças. Põe em movimento as forças naturais de seu corpo, braços e pernas, cabeça e mãos, a fim de apropriar-se dos recursos da natureza, imprimindo-lhes forma útil à vida humana. Atuando assim sobre a natureza externa e modificando-a, ao mesmo tempo modifica a sua própria natureza. Desenvolve as potencialidades nela adormecidas e submete ao seu domínio o jogo das forças naturais (...) Pressupomos o trabalho sob forma exclusivamente humana. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão e a abelha supera mais de um arquiteto ao construir sua colmeia. Mas o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade. No fim do processo do trabalho aparece um resultado que já existia antes idealmente na imaginação do trabalhador. Ele não transforma apenas o material sobre o qual opera; ele imprime ao material o projeto que tinha conscientemente em mira, o qual constitui a lei determinante do seu modo de operar e ao qual tem de subordinar a sua vontade. (1975, p.202)

E, mais adiante: “*No processo de trabalho, a atividade do homem opera uma transformação, subordinada a um determinado fim, no objeto sobre que atua por meio do instrumental de trabalho*” (ibid., p.205).

A transformação intencional da natureza, através da qual esta é adaptada à satisfação das necessidades humanas é, pois, o que distingue essencialmente o homem do animal.

Precisando ainda mais esta questão, Lukács (1981) mostra que o que possibilita, em última análise, o distanciamento do homem da sua atividade imediata é a generalização que a consciência, traduzindo o movimento produzido pela própria realidade, realiza.²² É por meio dela que o homem forma conceitos, através dos quais pode tornar a sua atividade cada vez mais ampla, tanto no sentido do

²² LEONTIEV, A. em *O desenvolvimento do psiquismo*, tratando detalhadamente desta passagem da animalidade ao homem, amplia esta problemática mostrando os instrumentos como meios de conservação das objetivações humanas.

indivíduo quanto do gênero. É também a capacidade de generalização que permite que a reprodução do ser social se caracterize como uma produção permanente do novo e não como uma reposição do mesmo, como no caso dos animais.

Desenvolvendo as indicações marxianas acerca do trabalho, Lukács mostra que este é uma síntese entre teleologia e causalidade. Não podemos, obviamente, expor, aqui, toda a análise lukacsiana do trabalho. Enfatizaremos, apenas, alguns aspectos adequados aos nossos propósitos.

A primeira coisa que Lukács enfatiza é que estes dois momentos – teleologia e causalidade – embora sejam entre si heterogêneos, constituem, no processo de trabalho, uma unidade indissolúvel. O que caracteriza a teleologia, como já vimos em Marx, é o estabelecimento consciente de fins a serem atingidos. Fins que não podem ser abstraídos diretamente da realidade objetiva, portanto tem que ser “criados” pelo sujeito, pois estão articulados com o atendimento das suas necessidades. Isto evidencia o caráter essencial de liberdade da atividade humana. Contudo, estes fins também não são uma criação inteiramente autônoma da subjetividade. Por um lado, porque a própria subjetividade já é um produto social, de modo que ela articula em si a individualidade e a genericidade. Por outro lado, porque a objetividade se não determina o fim, põe o campo de possibilidades a partir das quais a subjetividade faz as suas escolhas. Deste modo, o ato de por fins, embora seja um ato livre, pois não é uma imposição inevitável, é, também, sempre um ato concretamente delimitado. A unidade indissolúvel entre liberdade e determinação concreta é a forma ontológica originária desta relação e não a relação de oposição ou de justaposição encontrada frequentemente em muitas posições filosóficas.

Há outra questão enfatizada por Lukács a respeito da teleologia e da causalidade. Trata-se do estatuto ontológico destas duas categorias. Segundo ele, na esteira de Marx, ambas têm o mesmo estatuto ontológico. Opondo-se à interpretação mais comum do pensamento de Marx que, no afã de acentuar o caráter materialista, abriria as portas ao determinismo e ao mecanicismo economicista, ele enfatiza o papel fundamental da consciência na realização do salto ontológico do ser natural para o ser social. Em um texto intitulado *As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem* escreve ele, referindo-se ao trabalho como responsável por este salto:

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 “já existia na representação do trabalhador”, isto é, de modo ideal. (1978, p.4-5)

E, diante do espanto que esta ênfase na consciência poderia causar, acentua:

Talvez surpreenda o fato de que, exatamente na delimitação materialista entre o ser da natureza orgânica e o ser social, seja atribuído à consciência um papel tão decisivo. Porém, não se deve esquecer que os complexos problemáticos aqui emergentes (cujo tipo mais alto é o da liberdade e da necessidade) só conseguem adquirir um verdadeiro sentido quando se atribui – e precisamente no plano ontológico – um papel ativo à consciência. (idem, p.5)

Vê-se, pois, que o combate ao idealismo não exige, de modo algum, a diminuição do papel da consciência. O efeito desta diminuição sempre teve como consequência transformar o marxismo numa maneira de pensar determinista. Também não se trata de dar ênfase à consciência, como se isto fosse uma decisão subjetiva com o fim de valorizá-la. Para Lukács, trata-se de apreender o ser como ele é, na sua efetividade, para além de qualquer decisão subjetiva em favor do materialismo ou do idealismo.

Parece que muitos marxistas não perceberam que o procedimento de Marx, decidindo-se pelo materialismo – mas histórico-social e não mecanicista – não foi uma decisão apriorística, tomada por motivos éticos ou políticos. Pelo contrário, foi uma consequência da decisão de respeitar a integralidade do ser, de submeter a subjetividade à objetividade. Decisão que, como vimos, resultou de toda uma trajetória teórica e prática. Procedendo, portanto, deste modo, Lukács constata que consciência e realidade objetiva são dois momentos, de igual estatuto ontológico. Vale dizer, a consciência não é mera derivação mecânica da realidade objetiva, também não é um mero efeito secundário desta realidade, como pensaram muitos marxistas, preocupados em se opor ao idealismo. Ela é tão ser como a realidade objetiva.

Como, porém, não cair no idealismo se a consciência recebe uma ênfase tão grande, que parece torná-la autônoma? De novo, o que Lukács preconiza é que nos atenhamos ao exame do processo real. E ele indica – e as pesquisas de Leontiev (1978) reforçam – que a consciência humana não deixa de ter uma base natural, pois ela é o resultado de um processo que tem suas bases no mundo orgânico.

O exame deste processo mostra que a consciência não vem de fora – de algum lugar transcendente – mas se cria, sobre uma base natural, no mesmo momento em que se cria a realidade social objetiva. Subjetividade e objetividade são dois momentos – em termos ontológicos – de igual estatuto. O que não os coloca em pé de igualdade quando se trata da questão do que é fundado e do que é fundante. Neste momento a consciência encontra o seu campo de escolha delimitado pelas possibilidades postas objetivamente, assumindo, pois, o posto de momento fundado. Do mesmo modo, não os iguala, em termos de importância ao longo do processo de autoconstrução do ser social. Há momentos, por exemplo na Revolução Francesa e na Revolução Russa, em que o papel decisivo pertence à consciência e não às condições materiais. Contudo, só a análise concreta de cada caso pode verificar como se dá a relação entre esses dois momentos.

O outro momento que compõe o trabalho, como já vimos, é a causalidade. Ora, a causalidade é exatamente o que caracteriza a natureza, pois esta é regida por leis independentes de qualquer consciência. Deste modo, seu desenvolvimento jamais poderia ter como consequência um tipo de ser cujo momento predominante não fosse constituído por estas leis. Este fato pode ser constatado mesmo nos animais mais complexos. Apesar de possuírem certas características, tais como “linguagem”, “consciência”, “afetividade”, estas, como já vimos, têm um limite estrutural inultrapassável, de modo que a regência do seu (dos animais) desenvolvimento sempre pertence às determinações estritamente naturais.²³ Por isso mesmo, somente a intervenção de um elemento novo poderia originar uma mudança qualitativa no ser natural. Tal elemento é o trabalho. É ele o responsável por este salto que faz com que, por meio da teleologia e do seu desdobramento prático (objetivação), o curso das leis naturais seja alterado, dando origem a um novo tipo de ser.

Contudo, e para retornarmos à questão da articulação entre o natural e o social, tanto Marx como Lukács enfatizam que a ruptura ontológica que o trabalho estabelece entre o ser natural e o ser social não significa, de modo nenhum, um corte absoluto. O intercâmbio com a natureza é, segundo Marx, uma lei eterna do devir humano. O que acontece é que, realizado e consolidado este salto – que obviamente é um processo complexo e de larga duração – o momento predominante do desenvolvimento não mais será constituído por leis de caráter natural, mas, cada vez mais, por leis de caráter social.

²³ Veja-se, a este respeito, de LEONTIEV, A. *O desenvolvimento do psiquismo*, 1978.

A evidência disto está até no fato de que a intervenção consciente do homem se torna cada vez mais ampla em relação à sua própria base natural.

É importante enfatizar, também, que a relação do homem com a natureza não é uma relação de mão única. Trata-se de uma determinação recíproca. Subjetivar as forças da natureza e, ao mesmo tempo, objetivar-se como ser humano são dois momentos de um mesmo processo unitário. E vale a pena reforçar: apropriar-se da natureza nada tem a ver – no sentido ontológico – com tomar posse dela sob a forma mercantil. Significa, como o próprio Marx acentua, uma humanização da natureza e uma naturalização do homem, ou seja, um intercâmbio em que a natureza é transformada no “corpo inorgânico do homem”. Lembremos também outra coisa: que esta relação com a natureza se realize sob a forma mercantil, que a desumaniza e desumaniza o próprio homem, não é da natureza ontológica do processo social, mas é uma forma histórica marcada pela alienação, da qual falaremos mais adiante.

A análise deste ato ontológico-primário, que é o trabalho, revela outros elementos da maior importância para a compreensão da natureza do ser social.

Em primeiro lugar o caráter radicalmente histórico do ser social.

Essa radical historicidade do ser social, como concebida por Marx, tem que ser bem precisada para evitar quaisquer mal-entendidos. Com efeito, se o homem for integralmente histórico e se integralmente histórico significar inteiramente mutável, heterogêneo, diverso, como poderemos falar ainda em humanidade, em gênero humano? Estas categorias teriam validade para a concepção greco-medieval e moderna, uma vez que para ambas o homem possuía uma essência – embora diversamente entendida – que dava unidade a toda a sua diversidade. Mas, se o homem não tem essência, negada por seu caráter de imutabilidade; se o processo social é apenas um suceder-se de fatos, momentos e aspectos aleatórios, sem conexão necessária, como seria possível sustentar a existência de uma identidade essencial do gênero humano, de uma história humana que fosse mais do que a simples soma de histórias particulares e, no limite, de histórias singulares? A radical historicidade implicaria que somente o singular teria existência efetiva, não passando o universal de um mero *status vocis*, isto é, uma palavra vazia. Ora, isto faria da humanidade uma totalidade apenas nominal, mas não real. O que teria graves consequências práticas como se pode ver nas teorias e práticas racistas.

O pensamento greco-medieval tinha procurado responder a este problema afirmando a existência, ao lado das aparências mutáveis, de uma essência una e imutável. Com isto estariam resolvidos os primeiros e fundamentais problemas com que se defrontou a reflexão filosófica: o problema do uno e do múltiplo e o problema da permanência e da mudança.

A este modo de pensar, o pensamento burguês moderno, fundado numa determinada apreensão do mundo real, que evidenciava a sua mutabilidade, opôs a ideia da historicidade do mundo em sua totalidade. Contudo, quando se referia à história humana, afirmava que o homem tinha um núcleo essencial, comum a todos os homens que, por ser originário da natureza, não poderia ser alterado pela ação humana. Ressalvada, porém, a intocabilidade deste núcleo original, todo o restante da história humana seria obra dos próprios homens. Com isto, estariam fundamentadas, ao mesmo tempo, a unidade do gênero humano e a sua historicidade. Apesar disto, contudo, continuava a existir uma dualidade no interior do ser social: uma esfera da essência não modificável pelo homem versus uma esfera do fenômeno sujeita à mudança.

Mais recentemente, e sob a influência do neopositivismo, a noção de essência foi inteiramente dissolvida, resultando disto a afirmação de uma radical historicidade do processo social, mas, ao mesmo tempo, a dissolução da própria noção de história como um processo unitário.

Como resultado de determinações históricas a que não podemos nos referir aqui²⁴, a solução efetiva para esta aparente contradição decorrente da afirmação da radical historicidade do ser social, que opunha a heterogeneidade e o movimento à unidade e à permanência, foi, a nosso ver, descoberta por Marx, numa manifestação de sua grande genialidade e originalidade. Ao capturar a natureza essencial do processo social, ele constatou que este é, ao mesmo tempo, uno e múltiplo, permanente e mutável, embora radicalmente histórico. Constatou, também, que estes aspectos não só não são conflitantes entre si, senão que se exigem mutuamente, compondo uma unidade indissolúvel. O fundamento desta grande descoberta marxiana está na sua constatação – a partir da análise do ato do trabalho – de que o homem tem uma essência, que também se constitui historicamente (“o conjunto das relações sociais”) – portanto não é imutável – que

²⁴ A esse respeito, ver “Os pressupostos da teoria social de Marx”, encontrável no livro de José Paulo Netto: *O que é marxismo*.

se articula com formas diversas de manifestação imediata, também evidentemente históricas. Já nos referimos anteriormente a estes traços históricos que compõem a essência humana.

Deste modo, para Marx, o ser social seria um complexo indissolúvel de essência e fenômeno, ambos resultantes do processo histórico. Contudo, restaria a pergunta: se ambos são mutáveis, o que, então, os distinguiria? Como se sabe, nas ontologias tradicionais, esta distinção se dava por intermédio da relação destas categorias com o ser. A essência teria um grau de ser maior do que o fenômeno. Desse modo, pelo fato de conter o ser em sua plenitude, a essência seria una e imutável, ao passo que o fenômeno, por estar longe desta plenitude, seria heterogêneo e sujeito a mudanças.

Marx nunca escreveu nenhum texto que tratasse explicitamente destas questões ontológicas. Contudo, elas perpassam o conjunto da sua obra e nela podem ser encontrados os elementos que permitem diferenciar de outro modo estas duas categorias. Este trabalho foi realizado por Lukács (1976-1981).²⁵ Retomando esta questão de modo explícito, Lukács mostra como, ao contrário das ontologias anteriores, a distinção entre essência e fenômeno não reside no seu grau de ser, mas na sua maior ou menor continuidade. Segundo ele, no plano do ser, essência e fenômeno não apresentam nenhuma distinção. Ambos são resultados de atos humanos singulares e ambos comungam da mesma natureza do ser. Quando, porém, se examina o processo na sua complexidade, vê-se que estes atos singulares dão origem a certos elementos que têm uma unidade e uma continuidade maiores e a outros elementos que se caracterizam por serem mais heterogêneos e mais intensamente mutáveis. É por isso que a essência é o elemento que expressa, em última análise, a unidade e a identidade do ser social e que, portanto, nos permite falar em gênero humano, em história humana como algo de efetivamente existente e não como uma simples denominação formal. Por sua vez, o fenômeno é o elemento que expressa, de modo mais incisivo, a diversidade e a mutabilidade do mesmo ser. Já vimos, referindo-nos ao ser social que, ao longo da sua história, vão se constituindo determinados traços que o marcarão definitivamente. Estes traços, resultado concreto de atos históricos humanos, objetivam-se e conferem ao ser social uma identidade que se conserva ao longo de toda a sua história. Contudo, exatamente por serem produtos de atos históricos sempre diferentes, eles mesmos trazem em si este caráter

²⁵ Para uma exposição mais detalhada desta questão, ver o texto de LESSA, S. *Historicidade e revolução*, 1998.

de identidade e de não-identidade, próprio do movimento dialético. De modo que podemos dizer que a essência é aquilo que, embora mudando, guarda sempre a sua identidade.

Além disso, Lukács também mostra que a relação entre essência e fenômeno não é uma via de mão única. O fenômeno não é uma simples e direta derivação da essência. Entre eles há uma determinação reflexiva e isto é possível porque a essência põe apenas o campo de possibilidades no interior do qual se darão os atos humanos singulares. Estes atos, tanto poderão reforçar como alterar os traços que compõem a essência, assim como poderão alterar ou reforçar os que compõem o fenômeno.

Em segundo lugar, o caráter essencialmente social do homem. Ao contrário dos animais, que trazem em seu código genético as leis do seu desenvolvimento, o ser humano, só pode desenvolver as suas potencialidades através da interação com os seus semelhantes. O ato que funda o ser social – o trabalho – evidencia isso. Como vimos, o ato do trabalho tem em seu núcleo mais íntimo a capacidade de abstração e generalização, que se originam, de sua interação com a realidade objetiva. Essas capacidades, por sua vez, começam pela formação de conceitos abstratos capazes de substituir as coisas em sua realidade imediata. Armazenados na consciência e cristalizados nos instrumentos de trabalho, os conceitos permitem o seu aproveitamento em novas atividades do mesmo indivíduo e a sua transmissão a outros indivíduos.

Deste modo, os poderes individuais se tornam poderes sociais num processo de reprodução cada vez mais ampliado e complexo. É neste processo coletivo que se realiza a transformação da natureza e dos próprios indivíduos. É neste sentido que Marx afirma que o homem é um ser genérico e universal, pois o devir do indivíduo não se dá apenas, e nem principalmente, como um desdobramento de leis genéticas, mas implica, sobretudo, a apropriação das objetivações que se tornaram patrimônio do gênero humano. É por isso que Marx (1966, p.84) afirma que o indivíduo é social por natureza e não porque viva em sociedade. “A atividade social e o gozo social não existem apenas na forma de uma atividade ‘diretamente’ comum e de um gozo imediatamente comum...”, diz ele. E, logo em seguida:

No entanto, mesmo quando eu desenvolvo uma atividade científica, etc., uma atividade que raramente posso levar a cabo em direta associação com outros, ajo socialmente, porque ajo como homem. Não só o material da minha atividade me foi dado como produto social, mas minha própria existência é atividade social já que no pensador atua também a linguagem. (1966, p.84)

Isso nos mostra, também, que o ser social é uma unidade composta de dois polos: o polo individual e o polo genérico. Nenhum dos dois tem precedência ontológica sobre o outro. Quer dizer, nem o indivíduo nem o gênero têm uma natureza essencial ontologicamente anterior à sua interação social. Indivíduo e gênero se constituem, em sua integralidade, por intermédio de sua determinação recíproca. De modo que não faz sentido estabelecer – em nível ontológico – uma oposição ou uma precedência entre indivíduo e sociedade. De novo, como em outros momentos, a oposição ou a precedência de algum dos elementos desta relação, afirmada por muitas teorias, nada mais é do que a atribuição de um caráter ontológico a uma forma histórico-concreta. Chamamos a atenção para a importância que esta constatação terá para a reflexão sobre a problemática do conhecimento.

A constatação do caráter essencialmente social do indivíduo nos permite responder a pergunta: quem é o sujeito do conhecimento? Esta, com efeito, é uma pergunta de caráter ontológico. Na perspectiva moderna, o sujeito do conhecimento é o indivíduo singular. Dotado, naturalmente, de razão e de outros atributos que o tornam humano antes mesmo de entrar em relação com outros indivíduos, ele é o único responsável pela produção do conhecimento. Certamente, ele será influenciado por inúmeras circunstâncias concretas, no entanto, a responsabilidade principal e última sempre será do indivíduo singular. E sua tarefa é produzir um conhecimento que seja do interesse de toda a humanidade, pois esta é o resultado da interação daqueles indivíduos. Desse modo, estabelece-se um trânsito direto entre o indivíduo singular e a comunidade universal. Como já pudemos constatar, esse entendimento do que é o sujeito do conhecimento supõe que a sociedade burguesa seja a forma mais adequada de convivência social porque está baseada no que é considerado a verdadeira natureza humana.

Profundamente diferente é a resposta advinda de uma abordagem ontológica desta questão. Como vimos, o indivíduo singular sempre é, ao mesmo tempo, um resultado do processo social. Sua natureza essencial nada mais é do que uma síntese peculiar de determinadas relações sociais. Ora, a análise do processo de entificação do ser social nos mostra que as relações sociais sofrem uma mudança substantiva com a entrada em cena da propriedade privada e das classes sociais. Isso faz com que, entre o indivíduo singular e a humanidade em geral, se situe uma mediação de fundamental importância. Essa mediação – as classes sociais – imprimirá uma profunda modificação à natureza do sujeito do conhecimento. As

classes sociais, como já afirmamos, são o sujeito fundamental da história e, por isso mesmo, também, o sujeito fundamental do conhecimento. Nessa perspectiva, portanto, o sujeito do conhecimento tem uma natureza dúptica, composta pelo momento individual e pelo momento coletivo.

Sem dúvida, são os indivíduos que produzem o conhecimento. Estes indivíduos, porém, pertencem a determinadas classes sociais. É do embate ao redor dos interesses dessas classes, em cada momento histórico, que resulta, primordialmente, a realidade social. É do ser dessas classes, que tem sua origem na posição que cada uma delas ocupa no processo de produção da riqueza material, que nascem as demandas fundamentais que confluirão na entificação da realidade social. Essas demandas terão que ser traduzidas teoricamente, de modo a sustentarem a justeza de determinada prática social. O ser das classes sociais é, pois, o solo que põe determinadas demandas. A efetivação do ser das classes exige, por sua vez, a realização dessas demandas e a tradução teórica delas é um momento imprescindível para que sejam tornadas realidade.

São os indivíduos que realizarão a tradução teórica dessas demandas. Ao elaborarem as suas teorias eles estarão, pois, respondendo, consciente ou inconscientemente, aos interesses de alguma classe social. Não se trata, obviamente, de uma relação mecânica entre indivíduo e classe. Isso é evidenciado até pelo fato de que um indivíduo pode pertencer a determinada classe e assumir a perspectiva de outra ou contrapor-se às exigências imediatas de sua classe. A tradução teórica daquelas demandas exige a intervenção ativa da subjetividade, pois elas não são algo que se mostre com clara e meridiana evidência à primeira vista. São elementos moventes e movidos de cada momento histórico. São como balizas que configuram um campo de possibilidades. É a partir dessas balizas que os indivíduos elaborarão as suas teorias sem perceber, muitas vezes, os nexos existentes entre a realidade social e as suas ideias.

Nesse sentido podemos afirmar, então, que o sujeito do conhecimento é constituído tanto pelas classes quanto pelos indivíduos singulares, sendo que as primeiras são o elemento fundamental. Ao elaborarem as suas teorias, os indivíduos singulares estarão contribuindo, de maneira ativa, para a realização das demandas postas pelas classes sociais.

Em terceiro lugar, o caráter de totalidade que caracteriza o ser social. Até agora nos referimos apenas ao ato originário do ser social que é o trabalho. No entanto, o ser social não se reduz a isto. É pre-

ciso enfatizar, face às inúmeras deformações, que Marx não reduz o homem ao trabalho, nem afirma que o trabalho é o elemento que determina inteiramente a vida humana. Quem faz estas afirmações incorre no equívoco de que falamos acima, ou seja, o de entender trabalho como trabalho abstrato, cuja base é o valor de troca, ignorando que o fio condutor do pensamento marxiano é o processo de autoconstrução do homem tomado sempre em nível ontológico. Contudo, Marx nem sequer afirma que o trabalho, em sentido ontológico, resume a totalidade das atividades humanas ou permite que dele sejam deduzidas todas elas. Para ele, o trabalho, em sentido ontológico, isto é, como uma atividade produtora de valores-de-uso, é o ato fundante do ser social e nesse sentido permanecerá como a “lei eterna do devir humano”. Mas, apenas ato fundante e não um ato que esgota o ser social.²⁶

Lukács também chama a atenção para este ponto. Após analisar a estrutura essencial do trabalho, diz ele: “*Um dos resultados mais importantes a que chegamos é que os atos de trabalho impulsionam sempre e necessariamente para além deles mesmos*” (1981, p.135, grifo nosso). O que significa dizer que o trabalho tem, desde o início, em sua natureza essencial, a possibilidade de produzir mais do que o necessário para a reprodução daquele que o realizou. Por isto ele é o fundamento de uma complexificação cada vez maior do ser social. Esta complexificação, que tem na divisão do trabalho um dos seus momentos mais importantes, implica que, ao longo do processo, surjam necessidades e problemas, cuja origem última está no trabalho, mas que não poderiam ser atendidas diretamente na esfera dele. Daí o nascimento de outras esferas de atividade – tais como linguagem, ciência, arte, direito, política, educação, etc. – cujos germes podem, às vezes, se encontrar já no próprio trabalho, para fazer frente a estas necessidades e problemas. Por sua vez, a estrutura fundamental destas atividades é a mesma da estrutura do trabalho. No entanto, nem a ele se reduzem nem são dele diretamente dedutíveis. Todas elas têm uma dependência ontológica em relação ao trabalho, mas a função a que são chamadas a exercer exige que elas tenham em relação a ele uma distância – base da autonomia relativa – sem a qual não poderiam cumpri-la. Daí a sua especificidade.

Infelizmente, a incompreensão ou a recusa do caráter ontológico do pensamento marxiano levou, de um lado, a interpretá-lo – por determinações histórico-sociais a que não podemos nos referir aqui

²⁶ Ver, de LESSA, S. *Trabalho e Ser Social*, 1997 e de NETTO, J. P. Razão, ontologia e práxis, p.26-42.

– em sentido determinista economicista (versão predominante do marxismo), ou, de outro, e a pretexto de combater a versão anterior, a compreendê-lo de forma idealista.

Retornando à questão da totalidade. Na medida em que, a partir do trabalho, surgem outros momentos específicos da atividade humana e na medida em que há, entre aquele e estes uma dependência ontológica e uma determinação recíproca, determinação que também existe entre os diversos momentos, então o ser social se põe, na bela expressão de Lukács, como um *complexo de complexos*. Quer dizer, ele tem uma matriz ontológica – o trabalho – cuja natureza matrizadora não pode, de modo algum, ser negada, substituída por qualquer outro momento ou entendida em outro sentido que não o ontológico e com ela se articulam todas as outras dimensões sociais. O surgimento de outros campos de atividade a partir do trabalho e o relacionamento entre aqueles e este e deles entre si, implica a existência de uma lógica na entificação do ser social. Lógica esta que nada tem de determinista ou de teleológica, uma vez que a base última do ser social é constituída por atos individuais, não absolutamente pré-determinados, mas também não absolutamente livres.

Esta lógica própria do ser social permite resolver uma questão que já deu margem a muita controvérsia e que é da máxima importância para o tratamento da nossa problemática. Trata-se da questão da relação entre “infra” e “superestrutura”. Esta, certamente, foi uma das questões que mais expressaram a incompreensão daquilo que de modo mais profundo marcou a instauração marxiana. Como resultado do clima empirista/positivista e do combate ao idealismo, no interior do qual o pensamento de Marx foi recebido, a “infraestrutura econômica” foi entendida – para garantir o caráter materialista – como uma esfera cujo movimento era regido por leis iguais às leis da natureza. Enquanto a consciência, derivada daquela, se manifestava sob a forma de “superestrutura”. Predomínio da objetividade (objetivamente entendida) de um lado e da subjetividade (abstratamente concebida) de outro. Porém, o que acontece é que, na perspectiva marxiana, a economia não pode ser entendida objetivamente, pois ela já contém em si, como elemento nuclear, um ato que é, ele mesmo, uma síntese de subjetividade e objetividade. E neste ato já está em germe o fundamento da liberdade humana. Esta liberdade se porá de modos diferentes em diferentes momentos históricos. Poderá ser, até, levada a extremos de refinada anulação, como no caso da sociabilidade capitalista, mas jamais completamente eliminada. Deste modo, nem a economia é o reino da pura objetividade, nem as outras dimensões sociais são o lugar da pura

subjetividade. Ambas têm, de modo diferente, como substância, a interatividade humana; ambas são produtos da práxis humana, que é sempre uma síntese entre subjetividade e objetividade. A esse respeito, Lukács cita um trecho dos *Grundrisse*, no qual Marx esclarece essa questão. Diz Marx no trecho citado:

Se consideramos a sociedade burguesa nas suas grandes linhas, comparece sempre, como resultado último do processo de produção, a própria sociedade, ou seja, o próprio homem nas suas relações sociais. Tudo o que tem uma forma definida, como o produto, etc., aparece apenas como um momento, transitório, deste movimento. Até o processo imediato de produção se apresenta, aqui, apenas como um momento. As condições e as objetivações do processo são, elas mesmas, em igual medida, momentos dele, e os seus sujeitos são apenas os indivíduos, porém os indivíduos em relações recíprocas que eles reproduzem e também produzem ex-novo. É o seu peculiar e incessante processo de movimento, no qual eles renovam quer a si mesmos quer o mundo da riqueza que eles criam. (1981, p.88)

E, comentando esta afirmação, Lukács assim se expressa:

A práxis econômica é obra dos homens, – mediante atos alternativos, – porém sua totalidade forma um complexo dinâmico objetivo, cujas leis, ultrapassando a vontade de cada homem singular, se lhe contrapõem como sua realidade social objetiva com toda a dureza característica de qualquer realidade, e, no entanto, na sua objetiva dialética processual produzem e reproduzem em níveis sempre mais elevados o homem social. (1981, p.88)

Deste modo, a relação que se estabelece entre elas não é nem de dependência mecânica, nem de autonomia absoluta e muito menos de permutabilidade de funções, como se o caráter de dimensão fundante pudesse ser exercido por qualquer uma, dependendo de uma preferência subjetiva. Como diz Lukács, de novo:

À economia ... cabe a função ontológica primária, fundante. ... tal prioridade ontológica não implica em nenhuma hierarquia de valor. Através dela, enfatizamos apenas um estado de coisas ontológico: uma determinada forma do ser é a insuprimível base ontológica de outra, e a relação não pode nem ser inversa nem recíproca. (ibid., p. 90)

Assim, o trabalho sempre permanecerá como única dimensão fundante. Nos atos teleológicos singulares do trabalho – exatamente por serem atos teleológicos e singulares – não há nenhuma essência necessária que se desdobra, inevitavelmente, nas outras dimensões. No entanto, como o trabalho contém em si a possibilidade de ir para além de si mesmo, por intermédio da generalização, o

ser social se complexifica, dando origem a novos problemas, novas necessidades, cuja resolução e cujo atendimento são indispensáveis para a reprodução do ser social. O modo como estes problemas e estas necessidades são enfrentados, não está pré-determinado. Será, de novo, uma consequência de atos teleológicos individuais, que se objetivarão em relações e instituições adequados à resolução daquelas questões. Por isso mesmo, pode-se dizer que política, direito, arte, ciência, educação, etc., nem têm como derivar diretamente da economia, nem têm como ser essencialmente autônomos em relação a ela. Ao responder a determinados problemas e necessidades, surgidos num determinado momento histórico, constituem-se em sua especificidade, adquirindo uma complexidade e uma legalidade próprias. Mas, o próprio processo de sua entificação denuncia sua dependência ontológica da economia, ao mesmo tempo em que expõe a sua necessária autonomia, que só pode ser relativa.

Como se pode ver, totalidade tem, na concepção marxiana, um sentido muito preciso. É necessário, então, distinguir claramente entre *totalidade* e *tudo*. A não distinção entre esses dois conceitos e a confusão entre totalidade e tudo tem permitido a anti-marxistas, a exemplo de Popper (1980), afirmar a imprestabilidade da categoria da totalidade. Tudo significa o conjunto – obviamente infinito – de todas as partes e aspectos da realidade. É óbvio que se esse fosse o significado do conceito de totalidade ele não teria nenhuma serventia para o conhecimento. Totalidade, porém, na perspectiva marxiana, expressa o fato de que a realidade social é um conjunto articulado de partes. Cada uma dessas partes é, em si mesma, uma totalidade, de maior ou menor complexidade, mas jamais absolutamente simples. Expressa ainda o fato de que as partes que constituem cada um desses conjuntos se determinam reciprocamente e que sua natureza é resultado de uma permanente processualidade. Expressa também o fato de que há uma relação dialética entre o todo e as partes, sendo, porém, o todo o momento determinante. E, por fim, expressa o fato de que esse conjunto é permeado por contradições e por mediações, que resultam no dinamismo próprio de todos os fenômenos sociais e na específica concretude de cada um deles.

A respeito da importância da categoria da contradição vale citar J. P. Netto (2011, p. 57):

Mas, a totalidade concreta e articulada que é a sociedade burguesa é uma totalidade dinâmica – seu movimento resulta do caráter *contraditório* de *todas* as totalidades que compõem a totalidade inclusiva e macroscópica. Sem as contradições, as totalidades seriam *totalidades inertes*, mortas – e o que a análise

registra é precisamente a sua contínua transformação.

E acerca da categoria da mediação afirma ele (*idem*, p. 57-58):

Tais relações (que ocorrem no interior das totalidades e entre as várias totalidades, I. T.) nunca são diretas; elas são *mediadas* não apenas pelos distintos níveis de complexidade, mas, sobretudo, pela estrutura peculiar de cada totalidade. Sem os *sistemas de mediações* (internas e externas) que articulam tais totalidades, a totalidade concreta que é a sociedade burguesa seria uma totalidade *indiferenciada* – e a indiferenciação cancelaria o caráter do concreto, já determinado como “unidade do diverso”.

Em quarto lugar, a forma como se originam e se articulam as categorias da subjetividade e da objetividade. A análise do trabalho revela que ambas se constituem, desde a sua origem, em determinação recíproca. Deste modo, não são duas categorias pré-existentes, que integram o ser social. São duas categorias que só podem vir a ser por intermédio da sua relação. Certamente, a natureza tem uma existência anterior à realidade social. Porém, do ponto de vista humano, a própria natureza só tem existência na sua relação com a humanidade. Por isso, nos referimos à objetividade natural como um momento da entificação do ser social. Nesse sentido, pois, espírito e matéria, sem perder a sua especificidade, perfazem uma unidade que dá origem ao ser social. Essa constatação é da maior importância, pois permite resolver a importantíssima questão da origem da consciência, do espírito humano. Ao demonstrar que a consciência tem uma origem imanente, isto é, brota do interior do processo de evolução do ser natural, ganhando o estatuto de consciência humana através do salto ontológico promovido pelo trabalho, corta-se o passo a qualquer origem transcendente dessa categoria, com todas as suas consequências.

A análise do trabalho também revela como se articulam essas duas categorias. O ser social tem origem na síntese entre subjetividade e objetividade. Por intermédio da atividade prática o que antes se achava na consciência, agora se encontra fora dela, transformado em um objeto. Evidenciando, porém, a relação entre esses dois momentos, o que se acha na consciência não é simplesmente produto da sua atividade, mas já é resultado de elementos capturados da própria realidade objetiva. A atividade prática é o meio pelo qual a subjetividade imprime na matéria externa a forma previamente mentada. Por sua vez, a atividade teórica é a mediação através da qual a consciência transforma a realidade objetiva em ideias.

Embora consciência e realidade objetiva tenham do ponto de

vista ontológico, o mesmo estatuto, não tem a mesma importância do ponto de vista da relação entre esses dois momentos. Não se trata, portanto, de uma simples inter-relação entre dois momentos. Trata-se de uma síntese na qual a objetividade detém o caráter de momento predominante. Como diz Marx (2009, p. 43-44):

Só agora, depois de termos considerado quatro momentos, quatro facetas das relações históricas primordiais, descobrimos que o homem também tem “consciência”. Mas, também logo de início, não como consciência “pura”. O “espírito” tem consigo de antemão a maldição de estar “preso” à matéria, a qual nos surge aqui na forma de camadas de ar em movimento, de sons, numa palavra, da linguagem. (...) A consciência é, pois, logo desde o começo, um produto social, e continuará a ser enquanto existirem homens.

Isso, contudo, não obscurece o fato de que a objetividade é a categoria predominante. Essa relação é lapidarmente expressa por Marx quando afirma (2009, p. 32): “*Não é a consciência que determina a vida, é a vida que determina a consciência*”. E ainda (2008, p. 207): “*Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem segundo a sua livre vontade, em circunstâncias escolhidas por eles próprios, mas nas circunstâncias imediatamente encontradas, dadas e transmitidas pelo passado*”.

Essa constatação é da mais alta importância porque permite superar tanto o objetivismo, sob a forma de materialismo mecanicista e/ou economicismo quanto o idealismo. O primeiro afirma que o homem é produto das circunstâncias, não cabendo à consciência qualquer papel mais relevante no processo. Já para o segundo, o mundo é produto das nossas ideias, estabelecendo, assim, a base para toda forma de voluntarismo.

Resumindo o que ficou estabelecido até agora, podemos dizer que, na perspectiva marxiana, o ser social tem como ponto de partida o trabalho, síntese de teleologia e causalidade e, como tal, ato ontologicamente fundante do ser social. O trabalho, por sua vez, é a mediação através da qual o homem transforma a natureza, adequando-a aos seus fins e, ao mesmo tempo constrói a si mesmo. Da natureza do trabalho também decorre o fato de que o homem é um ser essencialmente interativo, social, universal, consciente e livre. A partir do trabalho e como exigência da complexificação do ser social surgem inúmeras outras dimensões da atividade humana, cada qual com uma função própria na reprodução do ser social. E, enfim, da análise do trabalho decorre, naturalmente, a constatação de que o homem é um ser radicalmente histórico e social.

Deste modo, fica claro que o processo de tornar-se homem do homem não é um acontecer aleatório. O que não significa dizer que

seja determinado aprioristicamente. É uma processualidade que, tendo como fundamento o trabalho, vai se pondo sob a forma de um complexo de complexos, ou seja, de um conjunto de dimensões que interagem entre si e com a dimensão fundante. Ao longo desse processo, o ser social se torna cada vez mais heterogêneo, diversificado, multifacetado e, ao mesmo tempo, cada vez mais unitário. Entre todos estes momentos heterogêneos, dois assumem um papel especialmente relevante: o momento da singularidade (indivíduo) e o momento da universalidade (sociedade); unidade indissolúvel, cujas relações e cuja contraposição só podem ser compreendidas a partir da própria lógica do processo real e jamais tomadas como um dado ontológico constitutivo do ser social.

Como se pode ver, o resgate marxiano da centralidade da objetividade implica uma reformulação desta categoria, conferindo-lhe um sentido histórico-social. Deste modo, a centralidade dela pode ser mantida, sem cair na unilateralidade anterior, possibilitando, ao invés, a superação tanto da centralidade da objetividade greco-medieval, como da centralidade da subjetividade moderna. Por sua vez, a reformulação da categoria da objetividade tem como consequência também a reconfiguração da categoria da subjetividade, pois ambas só podem ser compreendidas como resultado de sua interação. Como tivemos ocasião de ver, Marx não descarta nem a objetividade nem a subjetividade, apenas constata que a ênfase incorreta em uma ou em outra tem um caráter redutor porque leva a apreender o ser social de modo parcial e não na sua integralidade.

A importância da sua síntese superadora, contudo, revela-se mais decisiva em relação à perspectiva da subjetividade, porque esta é a que predomina da modernidade aos nossos dias. É por uma determinação social, cuja raiz se encontra, como mostra muito bem Chasin (1983), na intensificação cada vez maior do fetichismo da mercadoria, essa perspectiva é marcada, hoje, por uma dissociação sempre mais intensa entre a consciência e a realidade efetiva. Perdido o fio condutor que confere unidade e sentido – mesmo no meio da fragmentação e da aparente falta de sentido – à realidade objetiva e perdida a sua (da subjetividade) articulação essencial com aquela realidade, a razão, quando não cai no extremado irracionalismo pós-moderno, não encontra mais do que em si mesma o fundamento para interpretar e “transformar” o mundo.

Ora, é exatamente este hiperdimensionamento da subjetividade e sua perda de articulação com a objetividade que o resgate marxiano da centralidade da objetividade permite superar. Para Marx, é no processo real objetivo que o sujeito deve buscar, de modo ativo,

tanto o conhecimento como a orientação para a ação.

4.3– A problemática do conhecimento

Só agora, após responder a pergunta acerca da natureza do ser social é que é possível abordar a problemática do conhecimento científico. Isto porque a ontologia do ser social nos permitiu compreender que a dimensão cognitiva só pode ser corretamente apreendida como momento da específica natureza deste ser; um ser que, como vimos, tem na práxis, na qual o conhecimento sempre está implicado, a categoria que o demarca mais essencialmente.

A primeira constatação que brota da ontologia do ser social, acima apenas esboçada, é que o tratamento autônomo da problemática do conhecimento é um enorme equívoco. Significaria atribuir prioridade ontológica ao conhecer e não ao ser e, além disso, admitir a possibilidade de compreender uma categoria separando-a da totalidade na qual está inserida. Não se trata, no entanto, apenas de um equívoco, mas também de um falseamento socialmente necessário, pois, independente da intenção dos seus autores, ele é altamente funcional à reprodução da ordem social do capital como já pudemos verificar no capítulo precedente. O tratamento autônomo da problemática do conhecimento falseia – e tem que falsear necessariamente – a compreensão dessa questão. Sendo ela um momento de uma totalidade maior que é o ser social, seu sentido só pode ser corretamente apreendido na medida em que o conhecimento for compreendido como parte dessa totalidade. Vale a pena relembrar, nesse contexto, aquela afirmação de Marx (1986, p. 12):

A questão de saber se cabe ao pensamento humano uma verdade objetiva não é uma questão teórica, mas *prática*. É na práxis que o homem deve demonstrar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o caráter terreno do seu pensamento. A disputa sobre a realidade ou não-realidade do pensamento isolado da práxis – é uma questão puramente escolástica.

Como já assinalamos, o que permite a Marx apreender corretamente a natureza da dimensão cognitiva é ter tomado como ponto de partida o ato que funda o ser social, vale dizer, o trabalho. Isto permite a Marx tomar como referência não o modo como o conhecimento é produzido em uma determinada forma de sociabilidade nem sequer o conhecimento como categoria isolada, mas o ato que dá origem ao ser social e do qual o conhecimento é parte essencial. Esse ato, por permanecer sempre como o fundamento ontológico de

qualquer forma de sociabilidade – os modos de produção – também permitirá entender as categorias que o integram e o seu desdobramento ao longo do processo histórico.

Neste sentido o exame do trabalho, categoria fundante do ser social e modelo de todas as atividades humanas, permite compreender a origem (ontológica), a natureza e a função social do conhecimento científico. Por sua vez, o exame do processo de reprodução do ser social ao longo da história permite compreender os diferentes modos de entificação dessa problemática, como ela foi tratada teoricamente e, de modo especial, a sua situação atual e a imposição marxiana a respeito dessa questão.

Já constatamos que todas as dimensões da atividade humana tem sua matriz no trabalho. Cada uma, porém, tem uma função específica na reprodução do ser social. Assim sendo, cabe perguntar qual a função específica que esse tipo de conhecimento – científico – desempenha na reprodução do ser social. A resposta a essa pergunta passa pela compreensão da natureza da categoria do trabalho. Vimos que este é composto de teleologia e causalidade. Ora, para atingir o fim desejado (teleologia) é preciso conhecer a causalidade, isto é, o objeto (natural) a ser transformado. Em princípio, portanto, sem levar em conta ainda outros fatores, quanto mais verdadeiro for o conhecimento que se tem do objeto, maior será a probabilidade de atingir o fim pretendido. Disso deriva a finalidade essencial do conhecimento científico: reproduzir a realidade, como ela é, em si mesma, do modo mais fiel possível. Voltaremos, mais adiante, a tratar da problemática do conhecimento como reflexo.

Vale a pena reforçar que a realidade não é um construto subjetivo, embora a sua apreensão implique necessariamente a participação da subjetividade. Na perspectiva marxiana, a realidade objetiva tem uma existência independente da consciência e, portanto, tem uma prioridade sobre a subjetividade. Pode existir objeto (realidade objetiva; coisa) sem sujeito, mas não pode existir sujeito sem objeto. Uma mesa é uma mesa, independente de ser conhecida. Ela é resultado da atividade humana. Como tal, sua existência implica a intervenção do conhecimento. Sua transformação, porém, em objeto de conhecimento não altera a sua natureza. Do mesmo modo, a sociedade é sempre resultado da práxis humana. Por sua definição, esta é sempre uma síntese entre subjetividade e objetividade. Conhecer, por sua vez, é transformar os resultados dessa síntese – os fenômenos sociais – em objeto de conhecimento. Isso mostra, claramente, a prioridade ontológica da objetividade (do objeto) sobre a subjetividade (sujeito) no processo de conhecimento.

Como sabemos, só é possível conhecimento científico porque existem leis, regularidades que regem a realidade. Se a realidade fosse inteiramente caótica, se os momentos que a compõem não tivessem nenhuma ordenação, se o fluxo dos acontecimentos fosse inteiramente aleatório, não poderia haver conhecimento. É porque a realidade não é caótica e aleatória que o conhecimento é possível.

Que existam leis que regem a natureza, não parece haver nenhuma dúvida. Que a realidade social também esteja sujeita a leis, embora de caráter diferente daquelas da natureza, pode não ser tão óbvio, mas é demonstrável.

A realidade social é o resultado de atos dos indivíduos singulares. Esses atos, que são teleológicos, isto é, intencionalmente orientados, dão origem a uma realidade objetiva que já não é teleológica, mas cujo evoluir é regido por leis de tipo causal. Embora haja uma diferença essencial entre as leis da natureza e as da sociedade, uma vez que as segundas são leis históricas (mutáveis e tendenciais) e as primeiras são imutáveis, ambas as leis são de tipo causal, isto é, são regularidades que não dependem da vontade humana. Basta lembrar o surgimento do escravismo, do feudalismo ou do capitalismo. Todos eles tem na sua base milhões de atos teleológicos singulares. Esses atos dão origem a objetivações que já não dependem da vontade dos indivíduos, mas são regidos por leis que regulam cada um desses modos de produção. Essas leis são históricas, isto é, são mutáveis, resultantes da atividade humana e, em sua maioria, válidas apenas para cada um dos modos de produção. O fato de serem históricas, porém, não lhes retira o caráter de causalidade, isto é, de regularidades que independem da vontade dos indivíduos. É exatamente pelo fato de a história não ser um amontoado caótico e aleatório de fatos, mas um conjunto articulado regido por leis que o seu conhecimento científico é possível. No entanto, também é pelo fato de essas leis serem históricas, isto é, não absolutas, que a história não é um processo inevitável e, portanto, que o seu desdobramento não pode ser previsto de modo absoluto.

Uma segunda constatação que decorre da ontologia do ser social é que há uma conexão íntima entre conhecimento e prática social. Conhecer não é simplesmente contemplar. Conhecer não é refletir a imediaticidade do objeto. Conhecer é um momento do processo de transformação da realidade, seja ela natural ou social. O conhecimento é uma mediação para a intervenção na realidade. Ele é, além disso, uma mediação absolutamente indispensável para a autoconstrução do ser humano. Com assevera Marx (2004, p. 126-127):

Quando o *homem* efetivo, corpóreo, com os pés bem firmes sobre a terra, aspirando e expirando suas forças naturais, assenta suas *forças essenciais* objetivas e efetivas como objetos estranhos mediante sua exteriorização (*Entäusserung*), este (ato de) *assentar* não é o sujeito; é a subjetividade de forças essenciais *objetivas*, cuja ação, por isso, tem também que ser *objetiva*. O ser objetivo atua objetivamente e não atuaria objetivamente se o objetivo (*Gegenständliche*) não estivesse posto em sua determinação essencial. Ele cria, assenta apenas objetos, porque ele é assentado mediante esses objetos, por que é, desde a origem, *natureza* (*weil es von Haus aus Natur ist*). No ato de assentar não baixa, pois, de sua “pura atividade” a um *criar do objeto*, mas sim seu produto objetivo apenas confirma sua atividade *objetiva*, sua atividade enquanto atividade de um ser natural objetivo.

Deste ato de objetivação faz parte, inseparavelmente, o processo de conhecimento. Como explicita Chasin (2009, p. 102-103): “...lá onde o homem confirma o seu ser, confirma seu pensamento, pois o ser do homem é o ser de sua atividade, assim como o seu saber é o saber de seu ser ativo”.

O conhecimento é sempre produzido em uma determinada situação histórico-social, em resposta a determinadas questões enfrentadas pela humanidade. Isso não é negado pelo fato de que a elaboração do conhecimento não tenha, necessariamente, conexão imediata com a transformação da realidade e nem que essa conexão não seja consciente. Os graus de conexão e de consciência são extremamente variáveis, dependendo da natureza do objeto e do momento histórico-social. Além disso, uma relativa autonomização do processo de conhecimento foi uma necessidade que surgiu da complexificação do processo social. De todo modo, por mais distante da prática que esteja a elaboração de um determinado conhecimento, sua conexão com esta jamais pode ser eliminada; ele jamais se tornará uma atividade inteiramente autônoma. A própria separação entre atividade manual e atividade intelectual só pode ser entendida quando referida a uma determinada realidade social.

Essa relação estreita que o conhecimento guarda com a prática social implica, por sua vez, o caráter de reflexo do conhecimento. Infelizmente, esse caráter reflexivo do conhecimento foi profundamente deturpado, de modo que se impõe um cuidadoso esclarecimento. Dada a natureza do ser social, o conhecimento científico tem que ter um caráter reflexivo. Contudo, dada esta mesma natureza, este reflexo não pode, de forma alguma, ser mecânico; pelo contrário, tem que ser um reflexo ativo. Tudo isso deriva da própria natureza do ser social como argumentaremos em seguida.

É próprio do ser social estruturar-se sob a forma de uma relação entre sujeito e objeto. Ao contrário dos animais, a relação do homem com a natureza, como fica demonstrado pela análise do ato

do trabalho, não é uma relação imediata, mas realizada através de um conjunto de mediações. São essas mediações, tanto materiais (ex.: ferramentas), quanto não materiais (ex.: linguagem) que estabelecem uma distância entre sujeito e objeto. Essas mediações são necessárias porque não há uma relação direta e imediata entre o fim pretendido e a realidade objetiva. A realidade tem que ser transformada para adequar-se ao objetivo almejado pelo sujeito. Isso implica escolhas, já que as alternativas oferecidas pela realidade são muito diversas. Quais seriam as que, sendo transformadas e articuladas, poderiam atender o objetivo desejado? A mera contemplação – reflexo mecânico – seria incapaz de produzir um ser capaz de fazer escolhas. Somente um ser teoricamente atuante, capaz de fazer abstrações e generalizações, portanto, de ser ativo e não meramente contemplativo poderia, baseado nas qualidades objetivas dos materiais, escolher os mais adequados ao fim desejado. Daí porque o conhecimento científico tem que capturar – isto é, refletir, traduzir teoricamente – qualidades efetivamente existentes. Pelo mesmo motivo, porém, o sujeito tem que fazer isso de forma ativa, já que as qualidades dos materiais são muito numerosas, diferentes e heterogêneas. Além disso, um reflexo direto e mecânico apenas apanharia elementos imediatos e superficiais da realidade, sendo incapaz de ultrapassar essa imediaticidade para capturar dimensões que possam estar ocultas.

É importante observar, também, que o objetivo do conhecimento não é capturar todos os elementos que integram o objeto, mas apenas aqueles que são necessários para atingir o objetivo almejado, pois é o fim que determina o que deve ser conhecido. Isto supõe uma processualidade em que conhecimento e execução prática se vão determinando reciprocamente. Se essa afirmação – de que é o fim que determina o que deve ser conhecido do objeto – é importante para o conhecimento da natureza, muito mais o é para o conhecimento da realidade social, pois neste estão implicados valores que incidem sobre a organização e a condução dos destinos da sociedade.

Que existam interferências – tanto de ordem individual quanto de ordem social – que dificultem a apreensão da realidade como ela efetivamente é, não há dúvida. Isso, no entanto, não elimina, pelo contrário, confirma o caráter do conhecimento científico como uma dimensão cuja função social é a captura da realidade em si mesma.

Por isso, o conhecimento também é sempre aproximativo. Na medida em que o objeto – a realidade – é infinita e sempre em desenvolvimento, seu conhecimento nunca poderá ser esgotado. A

possibilidade do conhecimento é absoluta, isto é, não há nenhum limite que impeça, em termos absolutos, a contínua ampliação e o contínuo aprofundamento do conhecimento. Certamente essa limitação existe do ponto de vista do indivíduo singular, dada a extinção da sua vida, mas não do ponto de vista da humanidade.

Esta atividade reflexiva do sujeito é ainda mais evidente quando se trata da realidade social. Esta, do mesmo modo que a realidade natural, também é composta de essência e aparência. Todavia, a relação do sujeito cognoscente com a realidade social é muito diferente da sua relação com a realidade natural. Entre realidade natural e sujeito cognoscente existe uma relação de exterioridade, embora não de modo absoluto. Pelo contrário, entre objeto (realidade social) e sujeito do conhecimento existe uma relação de interioridade, isto é, o próprio sujeito é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto do conhecimento. Na medida em que esta realidade social, da qual o sujeito cognoscente faz parte, for atravessada, numa sociedade de classes, por valores conflitantes, certamente os obstáculos que se opõem ao conhecimento efetivo da realidade serão muito maiores do que aqueles que surgem na investigação da realidade natural. A superação desses obstáculos implicará não apenas esforço rigoroso e vigilância epistemológica, mas também, e sobretudo, a intervenção de pontos de vista oriundos das classes sociais.

Ao contrário de Kant, que afirmava ser impossível conhecer a “coisa-em-si”, isto é, a essência, Marx sustenta, categoricamente, que a razão humana pode apreender a realidade na sua integralidade. O argumento de Kant, para sustentar a impossibilidade do conhecimento da essência era, como já vimos, de que nosso acesso à realidade externa se dá pela mediação dos sentidos, que nos permitem acesso aos dados empíricos (heterogêneos, diversificados, singulares, parciais). Esses nunca poderiam ser ultrapassados.

Ao superar a dicotomia entre subjetividade e objetividade, demonstrando que a própria realidade é o resultado da síntese entre consciência (momento subjetivo) e realidade (momento objetivo), síntese essa realizada pela prática social, Marx pode sustentar, de modo sólido, a possibilidade de conhecer não apenas a aparência (o fenômeno), mas também a essência (o nùmeno).

Sem conhecimento não poderia haver ser social porque o conhecimento é um atributo essencial desse ser. Se a essência não fosse cognoscível, não seria resultado da atividade humana. Qual seria então a sua origem? Estaríamos de volta à dicotomia espírito e matéria, característica de toda a história do pensamento até Marx.

Demonstrada, por este, a historicidade e a socialidade da essência, não há mais nenhum motivo para não afirmar a sua origem integralmente humana e, portanto, a sua integral cognoscibilidade.

Ao contrário do positivismo, do neokantismo, do neopositivismo e da chamada pós-modernidade, que rejeitam a noção de essência, para Marx, o conhecimento só é possível porque a realidade não é apenas aparência, pois é a essência que confere unidade e permanência – mesmo que relativas – à enorme diversidade e heterogeneidade e ao constante fluir dos dados imediatos. Se todas as coisas fossem absolutamente diferentes e absolutamente mutáveis, não seria possível conhecê-las, pois não se pode conhecer o absolutamente único e o absolutamente mutável. No limite, até a existência das coisas seria impossível nesse caso, visto que o singular só pode ser um momento da universalidade e esta última sequer existiria sem os momentos da singularidade.

Não é por acaso que a chamada pós-modernidade, ao rejeitar inteiramente a noção de essência, também elimine a possibilidade de existência de um conhecimento universalmente verdadeiro. Também não é por acaso que a negação da possibilidade desse conhecimento resulte na afirmação da impossibilidade de transformar integralmente o mundo. Finalmente, também não é por acaso que a chamada pós-modernidade rejeite a existência de uma lógica própria da realidade social fundada em qualquer categoria, mas especialmente na categoria do trabalho. Não há como admitir a possibilidade de existência de uma lógica própria da realidade social se nos baseamos apenas nos dados imediatos.

Afirmamos, acima, que, no processo de conhecimento, há uma prioridade do objeto sobre o sujeito; que o conhecimento científico é a tradução teórica do objeto. Isto significa que a subjetividade deve subordinar-se à objetividade. Vale dizer, não é o sujeito que organiza o objeto, mas, ao contrário, o objeto que organiza o sujeito²⁷. Isto porque o objeto tem uma natureza e uma lógica próprias. Esta natureza e esta lógica devem ser respeitadas. E, na medida em que esta natureza e esta lógica são resultado de um processo histórico-social, é imperativo que o sujeito deva reconstruir teoricamente este processo se pretende conhecer o objeto. De novo, ao contrário da perspectiva gnosiológica moderna, que afirma ser o

²⁷ Bem ao contrário da reverenciada “revolução copernicana”, que teria sido realizada por Kant e que atribui ao sujeito a centralidade no processo de conhecimento, temos aqui uma “revolução marxiana”, que repõe o objeto como polo regente. Mas, sem, com isso, recair no padrão greco-medieval.

objeto uma construção teórica do sujeito, na perspectiva ontológica o conhecimento é uma reconstrução teórica do objeto, isto é, uma tradução teórica do processo histórico-social que deu origem àquele específico objeto e dos diversos elementos que o constituem. Como assevera Marx, ao demarcar o seu método em relação ao método hegeliano (1975, p. 16):

Meu método dialético, por seu fundamento, difere do método hegeliano, sendo a ele inteiramente oposto. Para Hegel, o processo do pensamento, (...) é o criador do real, e o real é apenas sua manifestação externa. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material transposto para a cabeça do ser humano e por ela interpretado.

Não basta, contudo, a boa vontade do sujeito para que ele possa subordinar-se à lógica do objeto. Evidentemente, todo cientista honesto pretende conhecer a realidade. Para isso, ele terá que proceder de modo rigoroso em sua atividade teórica. Na perspectiva gnosiológica moderna, o rigor lógico, a vigilância epistemológica, a aplicação correta do método e a seriedade do cientista, além dos procedimentos coletivos institucionais, são as garantias possíveis – nunca absolutas – para a produção de um conhecimento verdadeiro.

Na perspectiva marxiana, contudo, o rigor, a vigilância, a seriedade e os procedimentos intersubjetivos são necessários, mas não suficientes. Existe outra condição que intervém decisivamente na elaboração do conhecimento. Trata-se do ponto de vista de classe. Mesmo que desconhecida ou rejeitada, essa condição sempre esteve presente desde que existem classes sociais. Na perspectiva ontológica marxiana, porém, esta condição é admitida de modo claro e explícito. Essa admissão é ainda mais clara quando se trata da perspectiva da classe trabalhadora, pois esta é afirmada, a partir da entrada em cena do proletariado, como condição essencial para a produção do conhecimento mais verdadeiro possível.

Por que essa condição é essencial?

Porque, na medida em que o conhecimento tem como sujeito fundamental as classes sociais, não basta o empenho do indivíduo, nem mesmo a socialização deste empenho, para que se produza conhecimento verdadeiro. Embora a verdade seja, numa perspectiva ontológica, o conhecimento da realidade como ela é em si mesma, não bastam a intenção, o empenho e a capacidade do pensador para que este objetivo seja atingido. Considerando que o conhecimento é uma mediação para a intervenção na realidade, mesmo que de modo não imediato, não direto e não intencional, no sentido de con-

figurá-la de determinada maneira, julgada a mais adequada, é esse interesse que determinará a “taxa” de verdade necessária para essa intervenção. Deste modo, o “quantum” de verdade será determinado pelos interesses das classes sociais em cada momento histórico, enquanto estas existirem. Os interesses dessas classes, porém, não se situam no mesmo nível de importância – no sentido das possibilidades que abrem – para a auto-realização da humanidade. Uns permitem mais, outros menos. A reprodução desses interesses é que determinará o nível de profundidade, a forma e o conteúdo que o conhecimento da realidade pode atingir.

Poderíamos exemplificar esse fato com as explicações a respeito da origem do poder político, elaboradas do ponto de vista dos interesses da nobreza feudal, da burguesia e do proletariado. Segundo a primeira, o poder político procede, em última instância, de Deus. Essa é a verdade socialmente necessária para a reprodução dos interesses da nobreza. Segundo a burguesia, a origem última do poder político está nos próprios homens, mas por intermédio do contrato social. Essa é a verdade socialmente necessária para a reprodução dos seus interesses. Do ponto de vista do proletariado, o poder político tem sua origem na existência do antagonismo inconciliável entre as classes sociais e tem como função a defesa dos interesses das classes dominantes. Esta é a verdade que interessa à reprodução dos interesses da classe trabalhadora. Como se pode ver, embora de maneira muitíssimo simplificada, não são simplesmente três verdades equivalentes, cuja escolha dependeria simplesmente de uma opção subjetiva. São três explicações, com níveis diferentes de verdade e que contribuem para a defesa de interesses de classes diferentes.

Duas são, portanto, numa perspectiva ontológica, as condições essenciais para a produção de um conhecimento, o mais verdadeiro possível, em cada momento histórico: a capacidade, o empenho e o rigor do indivíduo, de um lado e, de outro, o ponto de vista de classe. Ambas as condições são indispensáveis. Como, porém, a cientificidade moderna rejeita inteiramente a perspectiva de classe, vale a pena enfatizar o seu caráter absolutamente ineliminável. Independente de ser admitida conscientemente, e mesmo quando explicitamente rejeitada, ela sempre intervém no processo de conhecimento, pois não pode haver neutralidade axiológica numa sociedade perpassada pelo antagonismo das classes sociais. A própria rejeição da interferência do ponto de vista de classe já é uma tomada de posição a partir de um determinado ponto de vista, não por acaso, o da classe burguesa.

É importante esclarecer que apenas o ponto de vista de classe

também não é, de modo nenhum, suficiente para a elaboração do conhecimento científico. As duas condições acima mencionadas se fazem necessárias para a obtenção do conhecimento.

Essa situação fica claramente demonstrada na sociedade atual – burguesa. As duas classes fundamentais – burguesia e proletariado – põem demandas radicalmente diferentes. Estas demandas dão origem a dois padrões cognitivos também radicalmente diferentes. Como já demonstramos em outro momento, a configuração da cientificidade moderna mostra claramente, não obstante todas as modificações advindas ao longo deste processo, e embora de modo nem sempre direto, a sua vinculação com os interesses fundamentais da classe burguesa.²⁸ Por outro lado, também se evidencia a necessidade que a classe proletária tem de um tipo de cientificidade radicalmente diferente. Não se pode pretender transformar o mundo radicalmente sem armar-se de um conhecimento que sustente a possibilidade, a necessidade e os caminhos dessa transformação.

Para evitar mal-entendidos, vale a pena enfatizar que essa articulação do conhecimento com a transformação radical do mundo não precisa ser direta e intencional para que responda aos interesses de qualquer classe. Sem embargo de que essa vinculação direta também existe, o ponto de vista expressa mais um horizonte de possibilidades de compreensão do mundo, que tem origem na natureza essencial das classes sociais, a partir do qual todos os fenômenos sociais adquirem uma determinada visibilidade. Quer tenha ou não consciência disto, todo pensador opera a partir de um determinado horizonte.

A demonstração da estreita vinculação entre o conhecimento e os interesses de classe nos permite infirmar a tese da neutralidade da ciência, defendida pela perspectiva moderna. Permite, também, fazer a clara distinção entre neutralidade e objetividade. O conhecimento científico, porque se pretende verdadeiro, deve ser objetivo, uma vez que sua função é capturar a realidade como ela é em si mesma. Ser objetivo é capturar a lógica própria do objeto. Ser neutro é não tomar partido, isto é, não permitir que julgamentos de valor interfiram na produção do conhecimento. À primeira vista, poderia parecer, então, que portar-se de maneira não neutra impossibilitaria a apropriação do objeto na sua integralidade. Tomar partido implicaria uma visão parcial do objeto.

²⁸ A esse respeito, ver o livro de I. Mészáros: *Estrutura social e formas de consciência*. São Paulo, Boitempo, 2009.

Por paradoxal que seja, é a postura de neutralidade que impede a apropriação integral do objeto. Na medida em que existe uma vinculação essencial entre conhecimento e perspectiva de classe, então, nenhum conhecimento pode ser produzido sem estar marcado, de alguma maneira, por essa vinculação. Independente da consciência e/ou da aceitação do pensador, os pressupostos e as categorias por ele utilizadas já implicam, em si mesmas, essa vinculação. O equívoco na afirmação da neutralidade científica está exatamente na rejeição da relação entre conhecimento e perspectiva de classe, na suposição de que o pensador é o sujeito único do conhecimento. Esse equívoco também se manifesta na confusão entre objetividade e neutralidade, como se esses conceitos fossem sinônimos.

Tentando superar a crença na neutralidade da ciência, o neoiluminismo, a exemplo de H. Japiassú, P. Demo e outros, rejeita essa crença na neutralidade da ciência como sendo um produto típico do cientificismo positivista. Argumentam os neoiluministas que, sendo a ciência um produto humano, ela jamais poderá deixar de ser perpassada por valores. Todo conhecimento é histórica e socialmente enraizado. Por isso mesmo, não pode existir neutralidade na ciência. Essa crítica neoiluminista, porém, permanece prisioneira da centralidade do sujeito, pois atribui a este a tarefa de superar os obstáculos postos pela intervenção de interesses sociais no processo de produção do conhecimento. Tratar-se-ia, em síntese, simplesmente, de evitar a ingenuidade elevando à consciência os interesses subjacentes ao conhecimento. Isto permitiria ao cientista compreender os condicionantes históricos e sociais do seu trabalho, o que seria suficiente para afastar qualquer veleidade de neutralidade científica. Mas, de que gênero são esses condicionantes históricos e sociais e quais os pressupostos para identificá-los, isto sempre fica a cargo do sujeito!

Na verdade, o neoiluminismo nada mais é do que a retomada, sob outras roupagens, das tentativas do historicismo alemão de superar a pretensa neutralidade da ciência afirmada pelo positivismo. Assim como o historicismo alemão, também o neoiluminismo se vê incapaz de fazer uma crítica acertada à problemática da neutralidade da ciência e de compreender corretamente a diferença entre neutralidade e objetividade. Isto porque ele permanece prisioneiro da perspectiva gnosiológica moderna, que vê no indivíduo o sujeito fundamental e único do conhecimento. Somente a perspectiva ontológica instaurada por Marx, ao constatar a íntima vinculação entre o conhecimento científico e as perspectivas de classe, permite equacionar de modo correto esta problemática.

Na perspectiva ontológica, constatada a vinculação insuperável entre conhecimento científico e perspectivas de classe, a pergunta a ser feita não é como evitar essa vinculação ou como tomar conhecimento dos condicionamentos históricos e sociais, mas qual das perspectivas em presença demanda e, por isso, permite um conhecimento mais verdadeiro. Quais os pressupostos, vinculados a que concepção de mundo, que demarcam cada perspectiva? A quem interessa conhecer a realidade e em que nível? Fica claro, desse modo, que a tomada de partido não é, necessariamente, um obstáculo para a compreensão científica da realidade. Pelo contrário, desde que assumida a perspectiva da classe que, naquele momento histórico, fundamenta o padrão cognitivo mais elevado possível, a tomada de partido se revela uma condição positiva e imprescindível para a elaboração do conhecimento científico.

Quando examinadas as coisas sob esse prisma, evidencia-se imediatamente que, na sociedade atual, é a perspectiva posta pela classe proletária que exige um conhecimento mais profundo da realidade. Vale, porém, repetir: uma coisa é a exigência, outra a efetivação. Esta ainda depende da intervenção e das qualidades do sujeito. O fato de assumir a perspectiva da classe que precisa mais intensamente da verdade, não é garantia, de modo nenhum, de que o pensador alcance, efetivamente, a verdade. Aliás, esta compreensão deixa bem clara a diferença entre o dogmatismo e a afirmação de que o padrão metodológico marxiano é o mais elevado que a humanidade produziu até hoje. Esta afirmação, quando interpretada em chave subjetivista tem um forte sabor dogmático, pois parece atribuir a Marx e/ou aos marxistas a posse da verdade. Na realidade, e quando vista em perspectiva ontológica, ela simplesmente afirma que a verdade está no objeto e, portanto, a verdade integral acerca de determinado objeto é a sua reprodução teórica integral. Obviamente, não podem existir duas reproduções integrais de um mesmo objeto. Nada garante, no entanto, a priori, que a reprodução teórica daquele objeto, realizada por algum pensador, seja de fato uma reprodução integral. Neste sentido, o marxismo – pelo menos aquele sério – não afirma estar de posse da verdade. Apenas afirma, apoiado em argumentos histórico-sociais racionais, que os fundamentos metodológicos, cujos lineamentos gerais foram elaborados por Marx – de caráter ontológico – são aqueles que melhor permitem a compreensão da realidade social. As próprias divergências entre aqueles que se relevam do pensamento de Marx demonstram que a simples remissão aos fundamentos postos por esse autor não garante a validade do que é produzido. Até porque esses fundamentos não são algo homogêneo

e evidente; estão sujeitos à discussão. A diversidade das interpretações de quais seriam esses fundamentos e de qual seria a natureza deles demonstra claramente o absurdo de uma postura dogmática. De um lado se faz necessário o debate racionalmente conduzido. De outro lado, nenhum debate puramente teórico resolverá essas questões. Somente o processo histórico dará a palavra definitiva.

4.4 – A questão do método

Resolvidas, de um ponto de vista ontológico, as questões epistemológicas, resta-nos a pergunta: como deve proceder o sujeito para traduzir teoricamente a realidade?

Por paradoxal que pareça, a resposta a esta pergunta não deve ser pedida à subjetividade, mas à realidade objetiva. Não será o método, elaborado prévia e autonomamente pelo sujeito, que irá prescrever como se deve proceder. Pelo contrário, será a realidade objetiva (o objeto), no seu modo próprio de ser, que indicará quais devem ser os procedimentos metodológicos. Esta afirmação é uma consequência da prioridade do objeto sobre o sujeito. Também é uma decorrência da função social do conhecimento científico. A prioridade do objeto (o real) sobre o sujeito (o ideal) impõe que, para conhecê-lo, este último transforme o concreto real em concreto pensado (ideal). Não se trata, portanto, como no método científico moderno, de *construir* – teoricamente – um objeto com os materiais oferecidos pelos dados empíricos, mas de traduzir, sob forma teórica, o objeto na sua integralidade. A função social desse tipo de conhecimento, como já vimos, é a reprodução da realidade como ela é em si mesma, ainda que sempre de modo aproximado. É, pois, esta mesma realidade que deve indicar os procedimentos a serem seguidos para conhecê-la.

Aqui surge um problema aparentemente insolúvel. Conhecer é transformar em conhecido um objeto desconhecido. Como, porém, saber qual o caminho que se deve seguir para chegar ao desconhecido? Como pode o objeto indicar o caminho, se ele (o objeto) é desconhecido? O tesouro pode até existir, mas como chegar até ele, se não se tem a mínima ideia de onde ele se encontra?

De fato, este caminho, como algo prévio e exterior ao objeto, não existe. Por isso mesmo não é possível aprender um método, cujos passos levariam até o desconhecido. Além do mais, cada objeto é diferente dos outros. Deste modo, cada objeto implicaria um método próprio, diferente de todos os outros. Desta maneira, porém, chegaríamos, ao absurdo de afirmar que existem tantos métodos quantos

objetos, vale dizer, um número infinito de métodos.

Estes problemas, aparentemente insolúveis, desaparecem, porém, quando observamos as coisas de um ponto de vista ontológico. Com efeito, a realidade não é a soma de infinitos objetos totalmente diferentes e, portanto, absolutamente desconhecidos. A ontologia marxiana nos mostrou, anteriormente, que a realidade é uma articulação entre singularidade, particularidade e universalidade. Além disso, mostrou também que a própria emergência do ser social implica, desde o seu ato mais inicial, a presença do conhecimento. Deste modo, nenhum objeto é uma pura singularidade e nem é algo absolutamente desconhecido.

Todo objeto é, ao mesmo tempo, singular, particular e universal²⁹. A própria natureza nos mostra isso. Não há nenhuma folha de árvore que seja absolutamente idêntica a outra. Cada folha é única, portanto diferente de todas as outras. Apesar disso, nenhuma folha é absolutamente diferente das outras. O próprio fato de denominarmos todas as folhas “folha” implica que todas elas tem algo que as identifique. São idênticas, mas, ao mesmo tempo, diferentes. E se agregarmos a isso o fato de serem folhas de determinado tipo de árvore, digamos de coqueiro, então teremos a particularidade que as une.

Isto indica que o caminho que nos leva do desconhecido ao conhecido não é absolutamente desprovido de qualquer indicação. Ele é balizado por elementos genéricos (abstratos, gerais) que vão se tornando menos genéricos (abstratos) na medida em que se aproximam do objeto específico. Assim, se soubermos que algo está articulado com todos os outros elementos, isto é, que faz parte de uma totalidade maior, e, portanto, não é uma partícula sem conexão alguma, isto nos permitirá buscar quais são essas conexões e quais os outros elementos com os quais está conectado. Deste modo, aqueles elementos genéricos servirão, de algum modo, de orientação quanto ao caminho a ser seguido.

Além disso, o conhecimento é, também, de alguma forma, cumulativo. Desde os seus momentos iniciais, o surgimento do ser social implica a dimensão do conhecimento. Ao longo da história da humanidade, a transformação da natureza e do próprio ser humano significou uma contínua, ainda que nada linear, acumulação de conhecimentos, tanto sobre a realidade natural quanto sobre a rea-

²⁹ Ver, a esse respeito o livro de G. Lukács: *Introdução a uma estética marxista*, onde essa questão é amplamente tratada.

lidade social. Que haja obstáculos ao conhecimento, especialmente em consequência da existência da propriedade privada, da divisão social do trabalho e da alienação é algo que deve ser levado em conta. Nada disso, porém, invalida o fato de que, ao longo da história, esse acúmulo de conhecimentos existe. Deste modo, cada objeto não é apenas uma síntese específica de universalidade, particularidade e singularidade, mas também o resultado de um determinado processo histórico e social. Totalidade, historicidade e práxis são, pois, categorias fundamentais na configuração dos caminhos para a efetuação do conhecimento.

A parte desconhecida, assim, não é absolutamente desconhecida porque há elementos nela que a conectam a uma totalidade maior, tanto sincrônica, como diacronicamente. Na medida em que conhecemos as determinações gerais da realidade, o que nos é proporcionado pela ontologia do ser social, estas orientarão a descoberta daqueles aspectos ainda desconhecidos. Assim, saber que o ser social é radicalmente histórico e social, que é uma totalidade e não uma soma aleatória de partes, que é composto de essência e aparência, que é resultado da interatividade humana, que é permeado por contradições e mediações, que seu movimento implica sempre a existência de um momento predominante, essas e outras determinações gerais serão importantes elementos balizadores para orientar a busca pelo desconhecido.

Além dessas determinações gerais e essenciais – de caráter ontológico – haverá outros elementos, de natureza científico-concreta, que foram sendo acumulados ao longo da história da humanidade e que também poderão contribuir para o conhecimento de um objeto específico.

Vale, porém, observar que aquelas determinações ontológicas mais gerais não são características fixas, postas de uma vez para sempre. Como tudo o que integra a realidade social, elas também são históricas e sociais, moventes e movidas. Entre elas, de caráter filosófico-ontológico, e as descobertas científicas tem-se uma relação de determinação recíproca pela qual cada avanço na aproximação ao objeto permite uma realimentação da ontologia e vice-versa, cada aprofundamento da ontologia permite uma melhor compreensão dos objetos particulares.

Como afirma Chasin, referindo-se ao processo de conhecimento (Maceió, s/d, p. 23):

Eu parto de uma abstração ontológica e chego ao produto científico concreto.

Mas, com esse produto científico concreto, eu realimento a minha ontologia. Então eu posso agora fazer novamente o percurso e melhorar a minha ciência. Ai, quando eu cheguei pela segunda vez ao final da ciência, eu posso pela terceira vez melhorar a ontologia. E posso fazer de novo o caminho da ciência. De forma que cada um desses círculos é um círculo de maior amplitude concreta.

Referindo-se aos comentários relativos ao método na elaboração de *O Capital*, publicados por um periódico de S. Petersburgo, escreve Marx (1975, p. 16):

Ao retratar, fielmente, o que chama de meu verdadeiro método, pintando o emprego que a ele dei, com cores benévolas, que faz o autor senão caracterizar o método dialético?

(...) A investigação tem de apoderar-se da matéria, em seus pormenores, de analisar suas diferentes formas de desenvolvimento, e de perquirir a conexão íntima que há entre elas. Só depois de concluído esse trabalho, é que se pode descrever, adequadamente, o movimento real. Se isto se consegue, ficará espelhada, no plano ideal, a vida da realidade pesquisada, (...).

Três palavras são, aqui, fundamentais: pormenores, formas de desenvolvimento, conexão íntima. A primeira se refere ao fato de que a realidade é composta de partes, cada uma delas sendo um complexo de maior ou menor amplitude. Então, é preciso alcançar aquelas partes de menor complexidade porque elas são os componentes fundamentais do objeto. A segunda se refere ao fato de que a realidade é dinâmica, portanto, está sempre em transformação. Este movimento de transformação, de passagem de uma categoria a outra, as mediações que fazem esse trânsito, deve ser capturado. A terceira se refere ao fato de que há conexões entre as partes. Somente o conhecimento dessas conexões permitirá uma apreensão concreta da realidade concreta.

Isso nos permite abordar uma categoria absolutamente essencial no processo de conhecimento, isto é, a categoria da totalidade. Sabemos, pela ontologia do ser social, que a realidade social tem um caráter de totalidade. Esta categoria, portanto, tem um caráter ontológico e não meramente gnosiológico. Como já ressaltamos anteriormente (ver item 4.2.3), totalidade não é sinônimo de tudo, mas significa um conjunto de partes, articuladas entre si, com uma determinada ordem e hierarquia, permeadas por contradições e mediações e em constante processo de efetivação. Sua importância metodológica está fundada exatamente no fato de ser uma categoria que caracteriza a realidade em si mesma.

Lukács, no seu livro *História e Consciência de Classe* afirma (2003, p. 105)

Não é o predomínio de motivos econômicos na explicação da história que distingue de maneira decisiva o marxismo da ciência burguesa, mas o ponto de vista da totalidade. A categoria da totalidade, o domínio universal e determinante do todo sobre as partes constituem a essência do método que Marx recebeu de Hegel e transformou de maneira original no fundamento de uma ciência inteiramente nova.

Embora discordando dessa priorização absoluta da categoria da totalidade sobre a categoria da economia (entendida como o conjunto das relações que os homens estabelecem entre si na produção dos bens materiais necessários à existência), concordamos com Lukács quanto à decisiva importância da categoria da totalidade, entendida em sentido ontológico, na teorização marxiana.

Chasin, por sua vez, assevera (Maceió, s/d, p. 15):

O conceito de totalidade é absolutamente decisivo. Em última análise o método dialético é a pretensão de reproduzir na cabeça a totalidade do objeto inquirido. E do ponto de vista da dialética só a totalidade contém e revela a verdade. Fora da totalidade não há verdade.

Totalidade, portanto, como princípio metodológico, significa que nada pode ser compreendido de modo isolado. O sentido de cada parte, de cada fato, de cada dado só emerge na medida em que ele for apreendido como momento de um conjunto, como resultado de um processo através do qual cada um dos elementos parciais vai adquirindo a sua natureza e a sua especificidade. Trata-se, pois, de apreender o processo através do qual vão se constituindo, ao mesmo tempo, a totalidade de determinado objeto e as partes que o compõem, a hierarquia e a ordem entre os diversos momentos, o modo como se relacionam entre si o todo e as partes, sob a regência do primeiro, as relações das diversas partes entre si e a passagem de um momento a outro.

Como já afirmamos em outro momento, cada objeto é resultado de um determinado processo social e, por isso, tem uma especificidade própria. O mesmo acontece com cada uma das partes que o compõem. Por essa razão, o mesmo elemento parcial poderá ter um sentido inteiramente diferente dependendo da totalidade na qual estiver inserido. Neste sentido, diz Marx (1970, p. 35, trad. I. T.):

Um negro é um negro. Só em determinadas condições se torna um escravo. Uma máquina de fiar algodão é uma máquina de fiar algodão. Só em determinadas condições ela se converte em capital. Tirada dessas condições, não tem nada de capital, assim como o ouro não é por si mesmo dinheiro, nem o açúcar o preço do açúcar.

Sabemos, também, a partir da ontologia do ser social, que a forma fenomênica da realidade imediata não constitui a totalidade e que também não coincide com a sua essência. Marx (1974, p. 939) já advertia que toda ciência seria desnecessária se essência e aparência coincidissem. Por isso mesmo, não basta apreender a processualidade através da qual determinado objeto se configurou. Além disso, e como parte integrante deste processo de captura da lógica do real, é absolutamente imprescindível apreender a relação entre essência e aparência. Como já vimos antes, esses dois momentos não são isolados ou contrapostos. Sem distinção em termos ontológicos, eles mantêm entre si uma articulação íntima e uma determinação recíproca. Deste modo, o conhecimento da realidade implica a captura do complexo processo de articulação entre essência e aparência e o modo específico como isto se dá em cada objeto. O abandono da categoria da essência, a pretexto de que teria um caráter metafísico, além de indicar uma incompreensão dos fundamentos ontometodológicos instaurados por Marx é um dos elementos que mais contribuem para impedir, hoje, o conhecimento mais avançado possível da realidade social. Não é por acaso que as chamadas teorias pós-modernas colocam todo o peso no diferente, no imediato, no efêmero, no fragmento, pois sem essência não existe nem unidade e nem permanência.

Vale lembrar, além disso, que a entrada em cena da propriedade privada, com a sua característica divisão social do trabalho, confere à realidade social um caráter alienado, isto é, faz com que ela apareça aos homens não como “*O poder social, isto é, a força de produção multiplicada que surge da cooperação, (...) mas, como uma força alienada, que existe fora deles, da qual não sabem donde vem e a que se destina, que eles, portanto, não podem dominar...*” (Marx, 2009, p. 49). Este processo de alienação, por sua vez, adquire características específicas na sociedade burguesa, tendo sua raiz no fetichismo da mercadoria.³⁰

Como consequência, a realidade social adquire, como diz Kosik (1976), um caráter de pseudoconcreticidade, ou seja, o imediato, o aparente, o fenomênico, o fragmento se apresentam como se constituíssem a totalidade da realidade. Esta pseudoconcreticidade precisa ser desmistificada. Nas palavras dele (1976, p. 16):

O pensamento que quer conhecer adequadamente a realidade, que não se contenta com os esquemas abstratos da própria realidade, nem com suas

³⁰ Ver, a esse respeito, O Capital, 1975, L 1, v. 1, p. 79: O fetichismo da mercadoria e seu segredo.

simples e também abstratas representações, tem de *destruir* a aparente independência *do* mundo dos contatos imediatos de cada dia. O pensamento que destrói a pseudoconcreticidade para atingir a concreticidade é ao mesmo tempo um processo no curso do qual sob o mundo da aparência se desvenda o mundo real; por trás da aparência externa do fenômeno se desvenda a lei do fenômeno; por trás do movimento visível, o movimento real interno; por trás do fenômeno, a essência.

É preciso, pois, fazer a crítica, isto é, dissolver aquilo que aparece imediatamente, tanto para compreender porque ele aparece desta forma, como para apreender a estrutura mais profunda da realidade, vale dizer, os elementos que garantem a sua unidade e a sua permanência (sempre relativas).

É preciso fazer a crítica dos dados imediatos, isto é, dissolver a sua imediaticidade, de modo a que emergja a essência que lhes confere seu verdadeiro sentido. Esta desmistificação, porém, só é possível na medida em que se desvele o processo histórico e social que deu origem aos fatos que compõem a realidade. Fatos, dados e acontecimentos são sempre resultados condensados de relações e práticas sociais e históricas determinadas. Por isso mesmo, essas relações e práticas sociais e históricas tem que ser resgatadas para que se possa compreender o sentido deles. A desistoricização de qualquer categoria – por exemplo, propriedade privada, capital, trabalho assalariado, mercadoria, dinheiro, família, Estado – contraria frontalmente a natureza essencial da realidade social, deforma o seu conhecimento e, por isso mesmo, cumpre a função ideológica de sustentar a imutabilidade de determinada ordem social.

Nesse sentido, afirma K. Kosik (1976, p. 16-17):

A dialética não considera os produtos fixados, as configurações e os objetos, todo o conjunto do mundo material reificado, como algo originário e independente. Do mesmo modo como assim não considera o mundo das representações e do pensamento comum, não os aceita sob o seu aspecto imediato: submete-os a um exame em que as formas reificadas do mundo objetivo e ideal se diluem, perdem a sua fixidez, naturalidade e pretensa originalidade para se mostrarem como fenômenos derivados e mediatos, como sedimentos e produtos da *praxis* social da humanidade.

Tomar os fatos como eles se apresentam na sua imediaticidade como matéria do conhecimento sem submetê-los a uma crítica conduz sempre ao falseamento da realidade. Como afirma Lukács (1992, p. 67), fazendo a crítica da ciência burguesa:

...esta “ciência”, que reconhece como fundamento do valor científico o modo

pelo qual os fatos são imediatamente dados e como ponto de partida da conceptualização científica a sua forma de objetividade, esta ciência se coloca, simples e dogmaticamente, sobre o terreno da sociedade capitalista, aceitando sem crítica a sua essência, a sua estrutura de objetividade, as suas leis como fundamento imutável da “ciência”. Para avançar desses “fatos” aos fatos na acepção verdadeira da palavra, é preciso penetrar o seu condicionamento histórico enquanto tal e abandonar a perspectiva a partir da qual eles são dados como imediatos: é preciso submetê-los a um tratamento histórico-dialético.

E continua ele, trazendo em seu apoio a afirmação de Marx (*Das Kapital*, III, I, p. 188; igualmente, p. 21, 297 e seg.) de que

...a estrutura definitiva das relações econômicas, tal (sic) como elas se mostram à superfície em sua existência real, e, por conseguinte, também nas representações pelas quais os portadores e os agentes destas relações procuram compreendê-las, é muito diferente e, de fato, contrária à sua forma interna, essencial, mas oculta, e ao conceito que aí lhe corresponde.

Finalizado essas suas afirmações acerca dos fatos, escreve Lukács (idem, p. 67-68):

Se, pois, os fatos, devem ser tomados corretamente, convém inicialmente apreender, clara e exatamente, esta diferença entre a sua existência real e o seu núcleo interior, entre as representações que deles se formam e os seus conceitos. (...) Trata-se, de uma parte, de arrancar os fenômenos de sua forma imediatamente dada, de encontrar as mediações pelas quais eles podem ser relacionados ao seu núcleo e à sua essência e tomados em sua essência mesma, e, doutra parte, de alcançar a compreensão deste caráter fenomênico, desta aparência fenomênica, considerada como sua forma de aparição *necessária*. (...) Esta dupla determinação, este reconhecimento e esta ultrapassagem simultâneos do ser imediato é precisamente a relação dialética.

Por onde, então, começar e como proceder para poder traduzir teoricamente a realidade em sua complexidade?

Lukács (1992, p. 64-65), em *O marxismo ortodoxo*, afirma: “*Evidentemente, todo conhecimento da realidade parte de fatos*”. Não há como fugir desse ponto de partida, pois a natureza da realidade é tal que não se oferece à apreensão direta e imediata na sua integralidade. Temos que fazer um percurso que nos leve do imediato, através do mediato, até o resultado final que é uma síntese de vários elementos e uma articulação entre a essência e a aparência.

Fatos, porém, ou dados, são necessariamente elementos parciais, singulares, diferentes, numerosos e heterogêneos. Por isso mesmo será necessário buscar, no processo real, a lógica que os organiza e lhes dê sentido. Observe-se, bem: não se trata de pedir ao sujeito

que organize os dados, como no método científico moderno. Sua tarefa – grandemente ativa – é de capturar a lógica que já existe na própria realidade. A diferença entre *capturar* a lógica e *impor* uma lógica mostra a essencial distância que separa o método instaurado por Marx do método científico moderno.

Este ponto de partida, por ser imediato é também caótico, pois a multiplicidade e a heterogeneidade dos dados imediatos não permite apreender os vários elementos que compõem o objeto, as suas articulações e conexões e a dinâmica de todo o processo. Em si mesma, a realidade é concreta, isto é, “uma síntese de muitas determinações, unidade do diverso”, como afirma Marx. Nossa percepção, contudo, neste primeiro momento, capta-a como um conjunto de elementos sem a concretude que lhe é própria. Estes dados imediatos não trazem o seu sentido neles mesmos. Seu sentido só poderá ser apreendido na medida em que forem capturadas as conexões que os articulam, remetendo-os, deste modo, à totalidade à qual pertencem. Neste sentido, assevera Lukács (idem, p. 68): É somente neste contexto, que integra os diferentes fatos da vida social (enquanto elementos do devir histórico) numa totalidade, que o conhecimento dos fatos torna-se possível como conhecimento da realidade.

O instrumento apropriado para a realização deste trabalho é a abstração³¹. Esta é a ferramenta mais apropriada, pois, como adverte Marx (1975, p. 4) a realidade social não pode ser submetida aos mesmos processos experimentais utilizados no estudo da realidade natural. Técnicas e procedimentos similares serão sempre apenas meios auxiliares.

Vale lembrar, antes de mais nada, que a abstração, antes de ser uma operação lógica tem um caráter ontológico. Isto significa que a abstração é algo que se realiza na própria realidade. É nela que se estabelecem as diferenças, as semelhanças e as articulações entre os diversos momentos que a compõem. O processo lógico de abstração, quando realizado adequadamente, nada mais é do que a busca por traduzir, no plano ideal, o que acontece no plano da realidade.

Aqui impõe-se uma observação importante. Nem todas as abstrações são adequadas. Existem, como alerta Marx, abstrações razoáveis e abstrações não razoáveis. Qual seria, então, o critério para

³¹ A respeito da problemática da abstração, ver, de J. Chasin: Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica; de S. Lessa: Lukács: el método y su fundamento ontológico; também de S. Lessa: Lukács, ontologia e método: em busca de um pesquisador(a) interessado.

distinguir umas das outras? Em uma perspectiva ontológica, esse critério não pode ter um caráter subjetivo; ele tem que provir do próprio objeto. Razoável, portanto, é a abstração indicada pelo próprio objeto. Para bem compreender essa questão é preciso sempre ter em mente que o conhecimento é um processo em que estão presentes, embora em níveis diferentes, o momento da universalidade, da particularidade e da singularidade. Assim, ao separar (abstrair) algum elemento particular ou singular, este elemento não perderá seu vínculo, ainda que muito tênue, com a universalidade. É, portanto, essa articulação entre universalidade, particularidade e singularidade, sempre ao longo de um processo concreto, que permitirá verificar se a abstração que está sendo realizada é verdadeira ou não.

Do ponto de vista lógico, abstrair é separar, isolar determinada parte de um conjunto no qual ela está inserida. Através do processo de abstração são capturadas as diferenças, mas também o que há de comum entre determinadas coisas e o modo como elas se articulam. Se, por exemplo, temos um conjunto de frutas, a abstração nos permite separar os diversos tipos de frutas, estabelecendo, assim, as diferenças entre elas, mas, ao mesmo tempo, permite indicar o que há de comum entre elas e que nos autoriza a chamar, todos esses tipos diferentes, de fruta. A abstração também é importante porque, ao separar cada elemento, permite apreender a sua natureza, a sua importância e a sua articulação com os demais componentes. Desta forma contribui tanto para o processo de concreção como para a superação da aparência e a captura da essência.

Dissemos, acima, que o conhecimento é sempre um processo aproximativo. Dada, em princípio, a infinitude do objeto e a processualidade da realidade social, não faz sentido falar em conhecer tudo. O esgotamento do objeto significaria o conhecimento de todas as suas partes e relações, ainda que as mínimas e as mais longínquas. Ora, se o conhecimento de um objeto significasse o seu completo esgotamento, sua efetivação não só não seria possível, como nem sequer o ser humano poderia existir, dada a sua congênita finitude. Além do mais, é preciso lembrar que conhecimento é um momento da prática social, isto é, o conhecimento está ligado à autoconstrução humana, que é sempre histórica e socialmente situada.

Trata-se, pois, de saber em que momento se pode suspender essa caminhada. Como é o objeto que rege o processo de conhecimento, será ele também que deverá fornecer esse critério. Para compreender esse critério devemos perguntar-nos: qual o objetivo do conhecimento? A resposta é: tornar conhecido o objeto em sua integridade. Para isso é necessário estabelecer, de modo suficiente,

a identidade deste objeto. Ora, estabelecer a identidade significa, por um lado, capturar as determinações essenciais dele, as suas estruturas fundamentais. Por outro lado, significa estabelecer claramente as diferenças entre ele e os outros objetos. Aqui, cabe a precisa definição de Spinoza: *Omnis determinatio est negatio*. (Toda determinação é negação). Vale dizer, estabelecer a identidade de um objeto – determinação – é, ao mesmo tempo, negar a sua identificação com outros objetos. Se dizemos que essa planta é um coqueiro estamos, ao mesmo tempo, negando que ela seja uma laranjeira ou um cajueiro!

É através do processo de concreção que se chegará à integralidade do objeto. O processo de concreção, por sua vez, é o movimento pelo qual o pensamento vai capturando um número cada vez maior de determinações do objeto fazendo emergir, assim, um concreto pensado cada vez mais rico. Vale, porém, enfatizar que não se trata de somar determinações, mas de capturá-las seguindo a importância, as mediações e a articulação entre elas postas pela lógica do próprio objeto.

A questão que se coloca, aqui, é: qual o limite dessa aproximação? Referindo-se ao processo de concreção, que caracteriza o andamento do conhecimento, diz Chasin (Maceió, s/d, p. 19):

A concreção absoluta é desnecessária cientificamente. A concreção absoluta implicaria em tomar todos os detalhes mesmo ínfimos e integrá-los na teoria construída. Porém isto não é necessário na medida em que graus ainda não tão concretos já me traduzem toda a compreensão necessária para a compreensão. Então eu me limito àquele instante. Como é que eu sei que o limite chegou? É quando a reconstrução conceitual ganhou um corpo de identidade concreta, que tem consciência de certos buracos abstratos, mas sabe que o preenchimento desses buracos abstratos já não altera o conjunto. Quando a identidade desta singularidade está inconfundivelmente posta.

Deste modo, o critério para suspender a caminhada em direção ao conhecimento é o momento em que é alcançada a identidade do objeto, isto é, sua natureza específica e, portanto, sua diferença em relação a todos os outros objetos. Tornando a enfatizar, com as palavras de Chasin, (Maceió, s/d, p. 19):

É quando a reconstrução conceitual ganhou um corpo de identidade concreta, que tem consciência de certos buracos abstratos, mas sabe que o preenchimento desses buracos abstratos já não altera o conjunto. Quando a identidade dessa singularidade está inconfundivelmente posta.

Segundo Chasin, esta é a primeira prova a que é submetido o conhecimento científico. Não se trata de uma prova formal, vale

dizer, não se trata de cumprir determinadas regras e procedimentos que, uma vez efetivados, garantiriam a veracidade do conhecimento. Trata-se de traduzir teoricamente o objeto e esta tradução teórica será verdadeira na medida em que a identidade do objeto for estabelecida.

É evidente que esta não é, e não poderia ser, uma garantia absoluta, pois jamais haverá uma identidade total entre sujeito e objeto. Por isso mesmo o erro sempre é possível. Daí porque, a esta primeira prova, de caráter ontológico-teórico, soma-se outra prova, de caráter ontológico-prático. Com afirma Chasin novamente (Maceió, s/d, p. 19):

Onde então a outra prova ontológica se porá? Ela se porá na famosa palavra práxis. Mas, não na fórmula em que ela é comumente utilizada. Vulgarmente, a palavra práxis é entendida como a prática imediata empírica. (...) A práxis é uma prova, mas não concebida como empiricidade, mas como ontologia. Isto é, não é funcionalmente concebida como resultados positivos ou negativos, mas é a compreensão dos resultados da prática pela lógica dos seres em movimento. Prova ontológica (...) significa a compreensão pela interioridade do objeto daquilo que lhe ocorreu.

É importante, aqui, enfatizar que se trata de uma prova ontoprática e não simplesmente de uma prova prática. A prova, entendida como prova prática, consiste na confrontação de determinada teoria com determinados fatos. Neste caso, a veracidade ou a falsidade da teoria decorrerão de sua comprovação ou não por estes fatos. Assim, segundo esta maneira de pensar, se temos a teoria de que a classe operária é uma classe revolucionária e inúmeros fatos e dados mostram que ela não conseguiu fazer a revolução e nem está promovendo a transformação radical do mundo, fica demonstrado que esta teoria é falsa.

A prova ontoprática, porém, é inteiramente de outra natureza. Ela implica, em primeiro lugar, o estabelecimento da identidade teórica do objeto, isto é, aquela prova ontoteórica aludida acima. Em segundo lugar, implica a compreensão dos fatos, dos dados, de determinado resultado, pelo processo histórico-social que culminou neles. Deste modo, não se tem uma simples confrontação entre duas entidades externas – a teoria e os fatos – mas, uma compreensão de um processo histórico e social que articula, ao mesmo tempo, essência e aparência.

Voltando ao exemplo da classe operária. A prova ontoteórica poderá afirmar, a partir da análise da natureza da classe operária, marcada pelo seu antagonismo radical com o capital, o caráter poten-

cialmente revolucionário desta classe. A prova ontoprática permitirá compreender o processo histórico-social que levou à não efetivação da revolução e, também, entender porque esta classe se encontra, num determinado momento histórico, inteiramente apartada de todo impulso revolucionário. A demonstração da falsidade da teoria de que a classe operária é potencialmente revolucionária implicaria a comprovação de que houve uma mudança substancial que fez com que essa classe tenha perdido a sua natureza própria, de antagonista radical do capital. Isso, então, explicaria porque ela não é mais uma classe revolucionária, vale dizer, porque aquela teoria não é verdadeira.

Outro exemplo pode clarificar ainda mais esse processo dialético de conhecimento. A análise da natureza da classe burguesa e do processo histórico permite evidenciar o seu caráter revolucionário naquele momento de ascensão do capitalismo (s. XVI a XIX). A verdade dessa teoria é confirmada pelo processo histórico e social que culminou na efetivação da revolução burguesa. A mesma análise concreta da classe burguesa e do processo histórico permite evidenciar o seu caráter contra-revolucionário após esse período. Esse caráter fica demonstrado, em primeiro lugar, pela profunda mudança que essa classe sofreu ao se tornar classe dominante. Em segundo lugar, pelo seu comportamento concreto, inteiramente conservador. Este segundo elemento da demonstração, porém, é apenas o desdobramento da mudança essencial ocorrida na própria natureza da burguesia.

Assim, uma teoria pode ser verdadeira mesmo que os fatos, em sua imediaticidade, pareçam demonstrar o contrário. E, do mesmo modo, uma teoria pode ser falsa mesmo quando os fatos imediatos pareçam demonstrar a sua veracidade. Neste segundo caso, poderíamos aduzir como exemplo a teoria geocêntrica. Os fatos imediatos pareciam demonstrar que a terra era o centro do universo. Uma vez estabelecida a identidade do objeto – a Terra – e compreendidos os fatos imediatos (remetendo-os à totalidade da qual fazem parte), a falsidade dessa teoria ficou evidente.

A partir do que foi exposto até aqui sobre o padrão metodológico instaurado por Marx podemos afirmar, sem nenhum traço de dogmatismo, que este padrão é o que existe, hoje, de mais avançado em termos de horizonte cognitivo.

Referindo-se a esse caráter radicalmente novo da instauração marxiana, afirma Lukács (1992, p. 102):

É uma estrutura de caráter completamente novo: uma cientificidade que, no processo de generalização não pretende jamais abandonar o nível da ciência, mas que, apesar disso, em cada comprovação singular de fatos, em cada repro-

dução ideal de uma conexão concreta, sonda continuamente a totalidade do ser social e, com tal metro, avalia a realidade e o significado de cada fenômeno singular; uma consideração ontológico-filosófica da realidade existente em-si que não paira acima dos fenômenos com que opera, hipostasiando as abstrações, mas que, ao contrário, se põe – crítica e autocriticamente – no máximo nível de consciência tão somente para captar todo existente na plena concreticidade da forma de ser que lhe é própria, que é específica precisamente *desse* existente. Acreditamos que, desse modo, Marx criou uma nova forma tanto de cientificidade geral quanto de ontologia, uma forma destinada no futuro, a superar a constituição profundamente problemática – apesar de toda a riqueza dos fatos descobertos por seu intermédio – da cientificidade moderna.

E contra todo ecletismo e pluralismo metodológicos, que predominam, hoje, na Filosofia e nas Ciências Sociais, reafirmamos, com Gramsci (1978, p. 186-187), que “... *a filosofia da práxis ‘basta a si mesma’, contendo em si todos os elementos fundamentais para construir uma total e integral concepção do mundo (...)*”. Com isto, Gramsci não quer, de modo nenhum, afirmar que os marxistas detêm a verdade e todos os outros pensadores só dizem falsidades. Ele quer apenas enfatizar que Marx lançou os fundamentos de uma concepção radicalmente nova de mundo. Nada do que foi construído a partir desses fundamentos é verdadeiro simplesmente porque tem esses fundamentos como base. Sua verdade dependerá da correta tradução do processo real, historicamente verificado. Somente a prova ontoteórica e a prova ontoprática poderão demonstrar a verdade ou a falsidade de qualquer conhecimento.



Conclusão

Nosso objetivo, ao longo desse livro, foi buscar compreender a problemática do método científico sempre de modo articulado com a história, evidenciando que toda abordagem das questões relativas ao conhecimento pressupõe, de modo implícito ou explícito, uma determinada concepção de mundo, vale dizer, uma ontologia. É esta articulação que permite compreender o porquê da impositação ontológica greco-medieval dos problemas relativos ao conhecimento. É esta mesma articulação que permite compreender as causas e a natureza da impositação gnosiológica desta problemática na modernidade e a retomada da impositação ontológica por parte de Marx.

Nesse sentido, procuramos mostrar a origem, a natureza e a função social dos diversos paradigmas que foram elaborados ao longo do processo histórico. E de como esses paradigmas estão articulados com os grandes modos de produção, implicando, por isso mesmo, as mesmas rupturas radicais sofridas por essas formas da sociabilidade.

Esta compreensão histórico-social da questão do método é de suma importância porque, de um lado, permite superar a abstração desistoricizante e teoricista que marca a abordagem tradicional dessa problemática. De outro lado, possibilita superar a ideia, muitíssimo difundida, de que o método científico construído a partir da modernidade é o único e verdadeiro caminho para a produção do conhecimento científico, carecendo de qualquer sentido a afirmação acerca da existência de outros fundamentos que possibilitem a obtenção de um conhecimento mais amplo e mais profundo da realidade social.

Esta compreensão histórico-social também nos permitiu, sempre com base na busca da origem, da natureza e da função social, fundamentar a afirmação de que Marx lançou os fundamentos de

uma concepção radicalmente nova de mundo. E de que, com isto, também fundou uma concepção profundamente nova de produzir conhecimento científico e de articular filosofia e ciência. Também nos permitiu fundamentar a afirmação de que essa concepção de mundo e de conhecimento científico expressa a perspectiva da classe trabalhadora e está articulada com a superação radical do modo de produção capitalista e com a construção de uma forma de sociabilidade – comunista – na qual esteja superada toda forma de exploração, de opressão e de dominação do homem pelo homem e na qual se abra a possibilidade de plena realização para todos os indivíduos.

BIBLIOGRAFIA

ANDERY, M. A. e outras. Para compreender a ciência. São Paulo, EDUC, 2001.

CHASIN, J. Método dialético. Maceió, s/d, (mimeo).

_____. Marx – da Razão do Mundo ao Mundo sem Razão. In: Marx Hoje, São Paulo, Ensaio, 1987.

_____. A superação do liberalismo. Maceió, s/d, (mimeo).

_____. Marx – estatuto ontológico e resolução metodológica. São Paulo, Boitempo, 2009.

COUTINHO, C. N. O estruturalismo e a miséria da razão. São Paulo, Expressão Popular, 2010.

_____. Marxismo e política. São Paulo, Cortez, 1994.

ENGELS, F. Do socialismo utópico ao socialismo científico. Lisboa, Estampa, 1974.

_____. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. São Paulo, Fulgor, 1962.

FREDERICO, C. O jovem Marx – As origens da ontologia do ser social. São Paulo, Cortez, 1995.

GRAMSCI, A. Concepção dialética da história. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.

HENRIQUES, L. S. Notas sobre a relação entre ciência e ontologia. In: Temas de Ciências Humanas, n. 4, 1978.

HOBSBAWM, E. História do Marxismo. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983.

KOFLER, L. História e dialética. Rio de Janeiro, ed. da UFRJ, 2010.

KOSIK, K. *Dialética do concreto*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.

LEONTIEV, A. *O desenvolvimento do psiquismo*. Lisboa, Livros Horizonte, 1978.

LESSA, S. *Historicidade e revolução*. In: *Ideias*. Ano V, n. 1, 1998.

_____. *Trabalho e ser social*. Maceió, edufal, 1997.

_____. *Lukács: el método y su fundamento ontológico*. In: MONTAÑO, C. y BORGIANI, e. *Metodologia y Servicio Social: Hoy em debate*. São Paulo, Cortez, 2000.

_____. *Lukács: ontologia e método: em busca de um(a) pesquisador(a) interessado(a)*. In: *Praia Vermelha*, v. 1, n. 2, 1999.

LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano*. São Paulo, Abril Cultural, 1983.

LÖWY, M. *As aventuras de Karl Marx contra o barão de Münchhausen*. São Paulo, Cortez, 2000.

LUKÁCS, G. *O marxismo ortodoxo*. In: Lukács, G., São Paulo, Ática, 1992, (sociologia).

_____. *A ontologia de Marx: questões metodológicas preliminares*. In: Lukács. São Paulo, Ática, 1992.

_____. *As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem*. In: *Temas de Ciências Humanas*, n. 4, 1978.

_____. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro, Ed. Da UFRJ, 2007.

_____. *Ontologia dell'Essere Sociale*. Roma, Riuniti, 1981.

_____. *Introdução a uma estética marxista*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970.

_____. *História e consciência de classe*. São Paulo, Martins Fontes, 2003.

MARCONDES, D. *Iniciação à história da filosofia*. Rio de Janeiro, J. Zahar ed., 2005.

MARX, K. *O Capital*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1975.

_____. *A sagrada família*, São Paulo, Boitempo, 2003.

_____. *Miséria da filosofia*. São Paulo, Expressão Popular, 2009.

_____. *Contribuição para a crítica da economia política*. Lisboa, Estampa, 1973.

_____. *Grundrisse*. São Paulo, Boitempo, 2011.

_____. *Introducción general a la crítica de la economía política*.

- In: Cuadernos de Pasado y Presente, n. 1. Buenos Aires, 1972.
- _____. Manuscritos econômico-filosóficos. Lisboa, Edições 70, 1989.
- _____. O 18 Brumário de Luís Bonaparte. São Paulo, Expressão Popular, 2008.
- _____. Trabajo asalariado y capital. Barcelona, Nova Terra, 1970.
- MARX, K. e ENGELS, F. Manifesto do Partido Comunista. São Paulo, Cortez, 1998.
- _____. A ideologia alemã. São Paulo, Hucitec, 1986.
- _____. A ideologia alemã. São Paulo, Expressão Popular, 2009.
- MÉSZÁROS, I. Estrutura social e formas de consciência. São Paulo, Boitempo, 2009.
- _____. Marx “filosófico”. In: HOBBSAWM, E. (org.) História do Marxismo. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983. V. 1.
- OLIVEIRA, M. A. de. A filosofia na crise da modernidade. São Paulo, Loyola, 1989.
- PASCAL, G. O pensamento de Kant. Petrópolis, Vozes, 1983.
- PAULO NETTO, J. O que é marxismo. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- _____. Notas para a discussão e sistematização da prática e teoria em Serviço Social. In: Cadernos ABESS, n. 3. São Paulo, Cortez, 1989.
- _____. Razão, ontologia e práxis. In: Serviço Social e Sociedade, n. 44, 1994, p. 26-42.
- REALE, M. Introdução à filosofia. São Paulo, Saraiva, 1989.
- TONET, I. As tarefas dos intelectuais, hoje. In: Novos Rumos, n. 29, 1999, p. 28-37.
- _____. Democracia ou liberdade? Maceió, Edufal, 1997.
- _____. Marxismo para o século XXI. In: TONET, I. Em defesa do futuro. Maceió, Edufal, 2005
- WOOD, E. M. e FOSTER, J.B. Em defesa da história. Rio de Janeiro, Zahar, 1989.

Bibliografia complementar

- BACON, F. Novum Organum. São Paulo, Abril Cultural, 1984.
- CHAUÍ, M. Introdução à história da filosofia. São Paulo, Cia das

Letras, 1994.

CARVALHO, E. A produção dialética do conhecimento. São Paulo, Xamã, 2008.

CARVALHO, M. C. M. Paradigmas filosóficos da atualidade. Campinas, Papirus, 1989.

COMTE, A. Curso de Filosofia Positiva. São Paulo, Victor Civita, 1983.

COUTINHO, C. N. O estruturalismo e a miséria da razão. São Paulo, Expressão Popular, 2010.

DEMO, P. Metodologia científica em ciências sociais. São Paulo, Atlas, 1989.

DESCARTES, R. Discurso do método. São Paulo, Abril Cultural, 1983.

_____. Meditações. São Paulo, Abril Cultural, 1983.

DURKHEIM, E. As regras do método sociológico. São Paulo, Abril Cultural, 1983

EVANGELISTA, J. E. Crise do marxismo e irracionalismo pós-moderno. São Paulo, Cortez, 1992.

GALILEI, G. O Ensaiaador. São Paulo, Abril Cultural, 1983.

GERMER, C. Contribuição ao entendimento do método da economia política, segundo Marx. Encontrável em: www.fafich.ufmg.br/cobrefil/textos/EP.metodo.economia.politica.doc

GIDDENS, A. As novas regras do método sociológico. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

GILSON, E. El problema del conocimiento en la filosofia y la ciencia modernas. Mexico, Fondo de Cultura, 1979.

GOLDMANN, L. Ciências humanas e filosofia. São Paulo, Difel, 1967.

HABERMAS, J. Conhecimento e interesse. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.

HUME, D. Investigação sobre o entendimento humano. São Paulo, Abril Cultural, 1984.

IANNI, O. Dialética e capitalismo. Petrópolis, Vozes, 1988.

JAPIASSÚ, H. Nascimento e morte das ciências humanas. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1982.

_____. O mito da neutralidade científica. Rio de Janeiro, Imago, 1975.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa, Fundação Kalouste Gulbenkian, 1989.

KUHN, Th. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo, Perspectiva, 1975.

LABASTIDA, J. *Marx: ciência e economia política*. In: *Temas de Ciências Humanas*, n. 9, 1980.

LUKÁCS, G. *Existencialismo ou marxismo?* São Paulo, Ciências Humanas, 1979.

_____. *Ontologia do ser social. Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo, Ciências Humanas, 1979.

MANNHEIM, K. *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro, Zahar, 1976.

MARCUSE, H. *Razão e Revolução*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.

MARKUS, G. *Teoria do conhecimento no jovem Marx*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1974.

MÉSZÁROS, I. *O poder da ideologia*. São Paulo, Ensaio, 1996.

PAULO NETTO, J. *A controvérsia paradigmática nas ciências sociais*. In: *Cadernos ABESS*. n. 5, 1992.

_____. *Introdução ao estudo do método de Marx*. São Paulo, Expressão Popular, 2011.

_____. *O método em Marx*. Maceió, 1999, (mimeo).

POPPER, K. *A lógica das ciências sociais*. Brasília, Ed. UNB, 1978.

_____. *A miséria do historicismo*. São Paulo, Cultrix/EDUSP, 1980.

SANTOS, B. de S. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Porto, Afrontamento, 1989.

THOMPSON, E. P. *A miséria da teoria*. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.

VAZQUEZ, A. S. *Ciência e revolução*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980.

WEBER, M. *Metodologia das ciências sociais*. São Paulo, Cortez, 1983.

YAMAMOTO, O. H. *Marx e o método*. São Paulo, Moraes, 1984.

SWEEZY, P. *O método de Marx*. In: *Teoria do desenvolvimento capitalista*. Rio de Janeiro, Zahar editores, 1973.



OBRAS PUBLICADAS PELO INSTITUTO LUKÁCS

www.institutolukacs.com.br

Abaixo a Família Monogâmica!

Sérgio Lessa

Capital e Estado de Bem-Estar: o caráter de classe das políticas públicas

Sérgio Lessa

Educação Contra o Capital

Ivo Tonet

Estética e Ética na Perspectiva Materialista

Artur Bispo dos Santos Neto

Indivíduo e Sociedade: sobre a teoria de personalidade em Georg Lukács

Gilmaisa Macedo da Costa

“Livro” Didático: a simplificação e a vulgarização do conhecimento

Maria Lucia Paniago

Marx, Mészáros e o Estado

Edivânia Melo, Maria Cristina Soares Paniago (Org.) e Mariana Alves de Andrade

Método Científico: uma abordagem ontológica

Ivo Tonet

Mészáros e a Incontrolabilidade do Capital

Maria Cristina Soares Paniago

Mundo dos Homens: trabalho e ser social

Sérgio Lessa

Proletariado e Sujeito Revolucionário

Sérgio Lessa e Ivo Tonet

Racismo e Alienação: uma aproximação à base ontológica da temática racial

Uelber B. Silva

Serviço Social e Trabalho: porque o serviço social não é trabalho

Sérgio Lessa

Sobre o Socialismo

Ivo Tonet

Trabalho, Educação e Formação Humana Frente à Necessidade Histórica da Revolução

Edna Bertoldo, Luciano Accioly Lemos Moreira e Susana Jimenez (Orgs.)

Trabalho e Tempo de Trabalho na Perspectiva Marxiana

Artur Bispo dos Santos Neto

Uma “Nova Questão Social”? Raízes materiais e humano-sociais do pauperismo de ontem e de hoje

Edene Pimentel