



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA**  
**FACULDADE DE ECONOMIA**  
**CURSO DE MESTRADO EM ECONOMIA**

**RONALDO RIBEIRO FERREIRA**

**BREVES NOTAS ACERCA DA ONTOLOGIA EM MARX: GÊNESE, RESOLUÇÃO  
POSITIVA E SEUS REFLEXOS NO COMPLEXO DO TRABALHO**

**SALVADOR**

**2012**

**RONALDO RIBEIRO FERREIRA**

**BREVES NOTAS ACERCA DA ONTOLOGIA EM MARX: GÊNESE, RESOLUÇÃO  
POSITIVA E SEUS REFLEXOS NO COMPLEXO DO TRABALHO**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Economia da Faculdade de Economia da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Economia.

Área de Concentração: Economia Regional e do Meio Ambiente.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Antônio de Freitas Balanco

**SALVADOR**

**2012**

Ficha catalográfica elaborada por Vânia Magalhães CRB5-960

Ronaldo Ribeiro Ferreira.

F383 Breves notas acerca da ontologia em Marx: gênese, resolução positiva, seus reflexos no complexo do trabalho./ Ronaldo Ribeiro Ferreira. – Salvador, 2013.

128f.

Dissertação ( Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Economia, 2013.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Antônio de Freitas Balanco.

1. Marxismo. 2. Economia política. I. Balanco, Paulo Antônio de Freitas. II. Título. III. Universidade Federal da Bahia.

CDD – 335.4



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE ECONOMIA  
FUNDADA EM 07.02.1905



**CURSO DE MESTRADO EM ECONOMIA**



## TERMO DE APROVAÇÃO

**RONALDO RIBEIRO FERREIRA**

**"BREVES NOTAS ACERCA DA ONTOLOGIA EM MARX: GÊNESE,  
RESOLUÇÃO POSITIVA E SEUS REFLEXOS NO COMPLEXO DO  
TRABALHO"**

Aprovada em 19 de dezembro de 2012.

Dissertação de Mestrado aprovada como requisito parcial para obtenção do  
Grau de Mestre em Economia pela seguinte Banca Examinadora:

Prof. Dr. PAULO ANTÔNIO DE FREITAS BALANCO (ORIENTADOR)  
(CME/UFBA)

Prof. Dr. LUIZ ANTÔNIO MATTOS FILGUEIRAS  
(CME/UFBA)

Prof. Dr. MAURO CASTELO BRANCO DE MOURA  
(PPGF/UFBA)

Aos meus pais, pelo total apoio, carinho e dedicação incondicional ao longo desses anos.



## AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar a Deus, pelas inúmeras oportunidades que Ele sempre me concedeu, e por estar continuamente trilhando o meu caminho de forma segura e serena.

À minha família: meus pais, Maria e Milton; meu irmão Fernando e sua esposa Fabiana e ao meu sobrinho Emanuel, pelo incontável apoio e compreensão nos momentos de convívio familiar, mas especialmente nesse caso, pela constante ausência em tais ocasiões.

Ao meu orientador, Professor Dr. Paulo Antônio de Freitas Balanco, pelo irrestrito apoio que sempre dispendeu a esse projeto. Nas fases preliminares, a possibilidade de discussão e sugestão de leituras que fizeram amadurecer a problemática aqui abordada; durante a execução da pesquisa, o suporte necessário na forma de indagações sempre muito bem ponderadas e a flexibilidade em relação aos prazos; na finalização desse trabalho, a constante disponibilidade para as correções e acertos finais, tão trabalhosos quanto a própria pesquisa. Mas antes de tudo, não poderia deixar de registrar, pela polidez, respeito e gentileza que sempre antecedeu e permeou qualquer encontro.

Aos colegas mestrandos da turma de 2010, que ao longo da consecução desse trabalho se transformaram em valiosos amigos, seja pelas discussões, pela companhia, pelo compartilhamento de angústias e alegrias – montanha russa de emoções tão típicas da pós-graduação acadêmica – mas acima de tudo pela cordialidade e receptividade com que me receberam.

Dentre os amigos de Salvador, de forma muito especial ao “companheiro” Flávio, sempre disposto a discutir desde os controversos tópicos da teoria marxista até mesmo as questões relativas aos problemas domésticos. A Kallenya, grande amiga-irmã que tive a sorte de encontrar na minha turma, seja pelas horas de estudo em econometria, seja nos almoços, seja nos passeios pelo Rio Vermelho ou nos encontros casuais na faculdade ou no centro da cidade. Ao trio Rafael, Daniel e Agenceslau, pelas horas agradáveis de boa conversa, despretensiosa ou não, sempre na maior cordialidade e amizade sincera.

Dos amigos do Paraná, um agradecimento especial a Lediany, presença tão constante que por muitas vezes parecia estar sempre ao meu lado: não tenho como lhe agradecer pelas maravilhosas conversas ao telefone que duravam três ou quatro horas e, por vezes, até mais! À Vandira, que mesmo distante sempre me incentivou e é, sem dúvidas, até hoje minha grande companheira de

“divagações teóricas”. Muitas dessas divagações, realizadas no passado, agora fundamentadas constituem boa parte desse trabalho. Ao carinho impar que sempre recebi do trio Cristínia Guedes, Fernanda Betoni e da Daniela Toyotani.

Aos professores que participaram da banca de defesa desse trabalho: o Professor Dr. Luiz Antônio Filgueiras e ao convidado Professor Mauro Castelo Branco de Moura.

Aos demais professores e funcionários do Curso de Mestrado em Economia da Faculdade de Economia da Universidade Federal da Bahia.

E finalmente, mas não por isso menos importante, agradeço ao apoio financeiro da CAPES, responsável pela viabilização dos meus estudos em Salvador.



*Não posso ficar colado  
A natureza como uma estampa  
E representá-la no desenho  
Que dela faço.  
Não posso!  
Em mim nada está como é  
Tudo é um tremendo esforço de ser.*

Secos & Molhados, 1974

## RESUMO

O objetivo desse trabalho é apresentar em termos gerais a possibilidade de interpretação dos escritos marxistas como um conjunto de delineamentos ontológicos acerca do ser social, em consonância com a vertente lukácsiana do marxismo ocidental. Para atingir tal objetivo, apresenta um breve volteio histórico sobre os descaminhos do pensamento ontológico ao longo da história da filosofia de modo a sustentar a tese de Chasin (2011) de que o pensamento marxista é a única elaboração coerentemente ontológica já apresentada. Em seguida, analisa a origem de tal formulação nos escritos do filósofo alemão, encontrando nesse percurso, três grandes rupturas com o pensamento gnosiológico. A partir disso, discorre sobre as implicações ‘metodológicas’ oriundas de tal fundamentação ontológica, do qual derivam os procedimentos objetivos para a análise científica dos objetos de origem social. Uma vez executado esse percurso, procura-se então, através do escrutínio da análise de Lukács (2004) acerca da peculiaridade ontológica do complexo do trabalho exemplificar como tal ontologia marxista é efetivamente posta em prática. Por fim, o presente trabalho conclui que o conjunto de suposições ontológicas é que fundamenta a postura humanista radical, tão cara ao seu pensamento e que, exatamente por afastar-se de posições gnosiológicas subjetivistas, situa-se além dos estreitos limites históricos específicos da sociedade do capital. Deste modo, argumenta-se que somente um retorno consistente e fiel à ontologia – conforme Marx – pode representar, teórica e praticamente, a superação dos estreitos limites da cientificidade sob os imperativos da sociedade capitalista.

Palavras-chave: Marxismo. Ontologia. História do pensamento. Metodologia econômica. Economia política.

## ABSTRACT

The aim of this work is to present briefly the possibility to comprehend Marx's thought as a set of ontological guidelines concerning to the social being, accordingly to a tradition on western Marxism inaugurated by György Lukács. To achieve this goal, it presents a historical digest about the ontological debate inside history of philosophy along with is presented Chasin (2011) thesis in which Marxist tradition is the only philosophical work fully coherent with an ontological point of view. Following, analyses the origins of this attitude on Germany's thinker, and found three big disruptions with epistemological thought. From this point, discuss the "methodological" implications of this position which derive the objective procedures whose can be applied on scientific analysis of social objects. Hence, by analyzing Lukács (2004) digression about the ontological peculiarity of the work complex, it exemplified how such Marxist ontology is effectively implemented. Finally, this study concludes that the set of ontological assumptions underlying this approach is a radical humanist perspective, a core characteristic of his thought and, exactly by that, departed from epistemological and subjectivist positions, lies beyond the narrow boundaries of specific historical society of capital. Thus, it is argued that only a return to ontology consistent and fair – as Marx – may represent, theoretical and practically, the possibility to overcome the limits of science under the imperatives of capitalist society.

Key words: Marxism. Ontology. History of thought. Economic methodology. Political economy.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b>	10
<b>2</b>	<b>A PROBLEMÁTICA ONTOLÓGICA NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA</b>	22
2.1	A TRAJETÓRIA DA ONTOLOGIA CLÁSSICA: DOS PRÉ-SOCRÁTICOS À IDADE MÉDIA	22
2.2	O ILUMINISMO: A VIRADA ONTOLÓGICA DA FILOSOFIA	34
2.3	REPENSANDO A ONTOLOGIA	40
2.4	CONCLUSÃO DO CAPÍTULO	44
<b>3</b>	<b>A GÊNESE DA CRÍTICA ONTOLÓGICA EM MARX</b>	45
3.1	FEUERBACH E A ‘REFORMA DA FILOSOFIA	46
3.2	O PENSAMENTO MARXIANO DE MARX: A CENTRALIDADE ONTOLÓGICA ASSEGURADA NAS TRÊS RUPTURAS	51
3.3	CONCLUSÃO DO CAPÍTULO	65
<b>4</b>	<b>A RESOLUÇÃO METODOLÓGICA</b>	66
4.1	A FUNDAMENTAÇÃO ONTO-PRÁTICA DO CONHECIMENTO	67
4.2	A DETERMINAÇÃO SOCIAL DO PENSAMENTO E A PRESENÇA HISTÓRICA DO OBJETO	74
4.3	A TEORIA DAS ABSTRAÇÕES E A LÓGICA DA CONCREÇÃO	80
4.4	CONCLUSÃO DO CAPÍTULO	84
<b>5</b>	<b>O TRABALHO</b>	86
5.1	O TRABALHO E O SURGIMENTO DO SER SOCIAL	88
5.2	O TRABALHO COMO MODELO DE PRÁTICA SOCIAL	101
<b>5.2.1</b>	<b>O Nascimento do pensamento científico</b>	103
<b>5.2.2</b>	<b>As categorias do dever-ser e do valor</b>	108
5.3	CONCLUSÃO DO CAPÍTULO	118
<b>6</b>	<b>À GUIA DE CONCLUSÃO</b>	121
	<b>REFERÊNCIAS</b>	126

## 1 INTRODUÇÃO

Os fatos que deflagraram a mais recente crise conjuntural do capitalismo, pondo em destaque expressivos elementos financeiros (cujos reflexos se mostram cada dia mais difíceis de se dissiparem), não representam apenas um ponto de inflexão na trajetória de desenvolvimento econômico mundial, mas, igualmente, representam um grande choque para o sólido constructo teórico desenvolvido pela ortodoxia econômica. Por maiores que sejam os estragos provocados por mais uma “onda de instabilidade financeira nos mercados”, as crises do capitalismo, ao se refletirem na ciência econômica, tornam-se, do ponto de vista teórico, absolutamente ricas, pois permitem o diálogo meta-teórico (muitas vezes impossível) sobre a própria ciência.

Ainda que em sua grande maioria tais diálogos se limitem a versar sobre as possibilidades alternativas de políticas econômicas de gestão ou controle do capitalismo, a crítica radical deve procurar versar sobre os limites implícitos à teoria econômica em gerir ou controlar um modo de produção irreconciliavelmente incontrolável e contraditório, que só se reproduz historicamente através da sucessão de crises conjunturais autodestrutivas. Assim sendo, o debate teórico pode e, de modo especial em tempos de crise, deve ir além da simples discussão sobre as possibilidades alternativas de política econômica – que de fato predominam o diálogo – aprofundando-se também nos princípios metodológicos que fundamentam as respectivas concorrentes de pensamento.

No entanto, as discussões realizadas pelos economistas no que se refere à metodologia mostraram-se, em grande parte, pouco expressivas, principalmente no período histórico que se inicia logo após a afirmação da hegemonia neoclássica com os trabalhos dos marginalistas. Esse “desapego à metodologia”, de modo algum é um mal que afeta exclusivamente os economistas, embora talvez, nessa ciência, tenha atingido os mais alarmantes níveis, o que é completamente compreensível se analisado como um momento particular do desenvolvimento de um padrão de cientificidade coerente com a fase histórica da sociedade do capital.

A história da filosofia por sua vez mostra que sob o signo do capital e da cientificidade que lhe é específica, a problemática do conhecimento se reduz ao plano da epistemologia, ou seja, se reduz à elaboração de uma teoria do conhecimento capaz de distinguir entre o

conhecimento verdadeiro (tido então como científico) daquele não verdadeiro (metafísico, não científico). Reduz-se assim a simples observação fenomênica dos fatos, tentando explicar porque tais fenômenos ocorrem, e não o porquê (TEIXEIRA, 2003).

Preliminarmente podemos nomear esse tipo de prática científica como modelo positivista. Nesse caso, não apenas o positivismo em sua forma acabada tal qual em Comte, Durkheim ou nos filósofos do Círculo de Viena (já no século XX), mas, conforme a leitura sugerida por Ganem (2003) pode-se colocar nesse engodo um padrão de cientificidade pensado e construído pelos grandes nomes da época moderna tal qual Galileu, Newton, Bacon, Descartes e Kant alicerçado basicamente no mecanicismo e no empirismo. Segundo essa autora, esse modelo científico traz consigo uma visão determinista sobre a natureza das coisas e dos homens baseado no atomismo de relação fixas e imutáveis que podem ser apreendidas pelo rigor matemático que representaria a “ideia de um saber objetivo, ascético, livre de valores e atemporal” (GANEM, 2003, p. 120).

Por sua vez, Coutinho (2010) identifica dois movimentos opostos na construção do pensamento moderno. O primeiro, de progressiva ascensão de uma racionalidade humanista e dialética, que marca os trabalhos dos primeiros renascentistas até Hegel; o segundo momento é, ao contrário, o início da progressiva desconstrução dos avanços da primeira fase, com claros objetivos de minimizar as conquistas no campo do humanismo, da dialética e do historicismo.

De certo modo, as contribuições dos dois autores supracitados não são antagônicas, mas sim complementares. Se em Ganem (2003), o determinismo e o empirismo são traços fundamentais de um dogmatismo ascendente, em Coutinho (2010) o pensamento científico se voltará contra a racionalidade e a história, construindo assim uma ciência baseada no irracionalismo de uma realidade anistórica, inerte. Por que, e em que momento essa virada ocorre? Coutinho (2010) não deixa dúvidas:

Na época em que a burguesia era o porta-voz do progresso social, seus representantes ideológicos podiam considerar a realidade com um todo racional, cujo conhecimento e consequente domínio eram uma possibilidade aberta à razão humana. Ao tornar uma classe conservadora, interessada na perpetuação e na justificação teórica do existente, a burguesia estreita cada vez mais a margem para uma apreensão objetiva e global da realidade; a

razão é encarada com um ceticismo cada vez maior, ou renegada como instrumento do conhecimento, ou limitada às esferas progressivamente menores ou menos significativas da realidade. (COUTINHO, 2010, p. 22).

Em suma, o caráter do conhecimento científico pós-revolução burguesa (pós-consolidação do mundo do capital, portanto), instaura na filosofia, por um lado, uma “orientação pragmática para a ciência” visando “solucionar os problemas da humanidade por meio do avanço [mecânico] da ciência e da tecnologia produtiva, (...) permanecendo cegos para a *dimensão social* da existência humana” (MÉSZÁROS, 2009, p. 20); por outro, e por consequência, restringe a possibilidade de verdadeiro conhecimento da realidade. No primeiro caso, avanço científico passa a ser sinônimo de avanço tecnológico, ou seja, voltado para o aperfeiçoamento da atividade produtiva capitalista; por outro, procura embargar toda possibilidade de apreensão do conhecimento intrínseco, ou seja, do conhecimento ontológico.

Eis o grande calcanhar de Aquiles da moderna teoria do conhecimento: a supressão do critério ontológico (iminentemente objetivo) e a predominância do critério gnosiológico (relação cognitiva, invariavelmente subjetiva). É bem verdade, como demonstrado por Chasin (2011), que ao longo da história da filosofia, dos pré-socráticos até a atualidade, o conhecimento ontológico e o conhecimento gnosiológico estiveram eternamente imbricados e confundidos mesmo pelos mais ilustres pensadores de cada tempo, mas, é no mundo pós-revolução burguesa que a necessidade de interdição do critério ontológico está posta pela burguesia como necessidade política, prática e objetivamente, qual seja, a perenidade da sociedade burguesa.

Limitando-se ao nível gnosiológico, as tradições filosóficas modernas impõem assim um embargo às discussões ontológicas, ou seja, aquelas relativas às determinações do ser-em-si, ou ainda dito de outra forma, ao debate sobre as características objetivas imanentes do ser. Sob a orientação do positivismo, por sua vez, a ontologia é ainda classificada como conhecimento metafísico (não verdadeiro) uma vez que, dado a possibilidade de rigorosa verificação do resultado do processo científico com a verdade empiricamente observada, não existe então possibilidade da natureza do objeto interferir no resultado do experimento científico sendo, portanto, completamente contra produtora se referir a ela.

Não se pode negar que, ao seguir seu caminho sem muito se preocupar com os assuntos meta-teóricos (PAULANI, 2010) a ciência econômica, em especial a escola hegemônica, acabou por ser fortemente influenciada (de modo consciente) pela tradição positivista/irracionalista. Sendo assim, não é necessário grande esforço para correlacionar estas orientações com as da ciência econômica desde o seu nascedouro.

Smith e Ricardo são figuras representativas do modo como a jovem ciência da economia política vivencia tanto o momento de ascensão da racionalidade, quanto o momento de negação. Se por um lado, encontram no trabalho a categoria fundamental do valor, portanto fonte de riqueza, por outro se esquivam de responder às razões da miséria geral que atingia, a olhos vistos, a classe trabalhadora de sua época. Ainda que a realidade mostrasse o contrário, a economia política clássica só foi capaz de ver a positividade do trabalho – fonte de valor – mas não conseguiu encontrar na propriedade privada dos meios de produção a origem do processo de pauperização e produção estranhada de riqueza por parte do trabalhador, ou seja, sua negatividade historicamente construída (CHASIN, 2009). Em uma passagem dos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*, Marx observa a estreiteza da análise da economia política

A Economia Nacional parte do trabalho como [sendo] propriamente a alma da produção, e, apesar disso, nada concede ao trabalho e tudo à propriedade privada. Proudhon, a partir dessa contradição, concluiu em favor do trabalho [e] contra a propriedade privada. Nos reconhecemos, porém, que essa aparente contradição é a contradição do *trabalho estranhado* consigo mesmo, e que a economia nacional apenas enunciou as leis do trabalho estranhado. (MARX, 2008, p. 88).

A partir de então, com os ideólogos neoclássicos, economistas vulgares segundo Marx, os economistas passam a discutir abertamente a negação da realidade, através da rígida separação entre “ciência” e “ideologia”. Em 1836, Sênior sugere dividir o estudo da então economia política em dois campos: um como ciência outro como arte. À ciência caberia a introspecção da observação de fenômenos de modo a encontrar pressupostos gerais. O próprio Sênior encontrou três: a) todo homem deseja o máximo de riqueza com o mínimo de dor; b) a população é limitada pelo estoque de alimentos e c) os rendimentos da agricultura são decrescentes (CORAZZA, 2009).



A despeito de sua controversa escolha de métodos, Mill segue as orientações de Sênior, no que se refere ao uso da abstração e indução. No seu entender, cabe à ciência encontrar verdades abstratas, construídas a partir de princípios básicos incontestáveis. Tão incontestáveis que se quer precisariam ser confrontados com os fatos. Sua contribuição nesse sentido é esclarecedora: seu “homem econômico” é um agente utilitário, racional maximizador que procura o máximo de prazer com o mínimo de dor (CORAZZA, 2009).

Menger (1983, p. 241), por sua vez é explícito: “os fenômenos da vida econômica se regem estritamente por leis iguais às leis da natureza (...) são totalmente independentes da vontade humana”, o que incentiva Walras a procurar uma ciência neutra e voltada para a determinação de preço de equilíbrio em mercados perfeitamente competitivos (CORAZZA, 2009).

A proximidade entre o pensamento positivista e o desenvolvimento da ciência econômica prosseguirá ao longo de todo o século XX culminando na clássica visão positiva explicitada por Friedman já nos anos de 1960, o que nos permite comprovar a forte ligação das teorias neoclássicas em suas mais variadas vertentes com o positivismo/irracionalismo.

Como entende-se que as ideias não são frutos da “objetivação da própria Razão”, como em Hegel, mas sim que, em cada período histórico, as relações sociais de produção condicionam determinadas formas de organização da consciência (a organização política, jurídica, teórica e até espiritual), como em Marx, o casamento entre a razão positiva e a teoria econômica neoclássica não é entendida como uma simples obra do acaso histórico. Essa argumentação está baseada na associação da perspectiva de Ganem (2003) de que a relação entre o positivismo e a teoria econômica é “a mais artilosa e bela construção teórica que a razão positiva ousou alcançar no campo das ciências sociais” (GANEM, 2003, p. 117), com a tese de Mészáros (2009) de que os parâmetros metodológicos fundamentais de cada época social estão circunscritos pelos “limites estruturais últimos” inerentes ao modo de reprodução material daquela sociedade específica.

Desta forma, como ultrapassar os estreitos limites impostos por um padrão rígido de “fazer ciência” como este que a ortodoxia estabelece como “científico”? Dito de outra forma, como é possível superar o padrão de cientificidade que serve de arcabouço teórico-metodológico para

a ciência econômica e caminhar rumo a uma nova orientação teórico-prática para a ciência como um todo, e no caso especial que nos interessa, para a ciência econômica?

A resolução dessas questões passa pelo entendimento de que, não existe possibilidade de a ciência econômica enquanto tal encontrar alternativas metodológicas além de seus estreitos limites ontologicamente definidos pelo padrão de cientificidade imposto a ela por um modo de produção material historicamente limitado. Em outras palavras, as alternativas para a economia só se mostrarão verdadeiramente novas (e científicas) quando se embasarem na verdadeira crítica à economia (política) que só pode ser feita em bases ontológicas situadas além das fronteiras históricas desse modo de produção. Fazendo referência a um amplo ambiente filosófico, José Paulo Netto é enfático ao afirmar que, “o pensamento pós-moderno é radicalmente anti-ontológico e sua crítica, também para ser radical, deve partir necessariamente de uma perspectiva teórica ontológica (PAULO NETTO, 2010, p. 269).

Partindo desse argumento, tomado como pressuposto, o presente trabalho pretende analisar os fundamentos do pensamento ontológico marxista, seguindo uma tradição do marxismo ocidental derivado de uma original interpretação de Lukács sobre a obra do filósofo alemão. Em sua *Ontologia do Ser Social (Zur Ontologie des Gesellschaftlichen Seins)* Lukács apresenta a tese de que o pensamento de Marx se assenta sobre um conjunto de delineamentos ontológicos acerca da sociabilidade e reprodução da vida material de um tipo específico de ser, o ser social, e que é exatamente esse conjunto de diretrizes ontológicas que confere unidade ao pensamento filosófico, político e econômico da teoria marxista.

A ontologia marxista proposta por Lukács é, por seu turno, “uma denúncia de que o caráter [ontológico da obra de Marx] ficou obscurecido pela rigidez dogmática em que o marxismo se viu imerso desde a morte de Lenin, que rechaçava a discussão acerca da ontologia, qualificando-a de idealista e/ou simplesmente metafísica” (VAISMAN; FORTES, 2010, p. 19). Desta forma, para o autor, é o mau posicionamento (ou posicionamento ambíguo) de alguns pensadores acerca da crítica ontológica presente em Marx, nem sempre percebido por todos seus interlocutores, o responsável em grande parte pelo mecanicismo que impregnou o pensamento marxista especialmente após a Segunda Internacional Comunista e que, mais tarde, será responsável pela tragédia histórica do estalinismo na União Soviética.

Mais do que um simples retorno à Lukács, o presente trabalho também pretende apresentar a perspectiva – que em alguns pontos é complementar à de Lukács, em outros pontos a supera – de José Chasin, segundo o qual Marx é o único autor da história da filosofia a não deixar-se levar pela eterna confusão entre os campos da ontologia e da gnosiologia, mantendo-se sempre fiel ao primeiro, de modo que não pode haver em Marx um “estatuto metodológico” como alguns (ainda) esperam encontrar<sup>1</sup>.

Tal empreitada não se justifica apenas pela necessidade, humanamente legítima, de resgate da ontologia como já afirmado. Tão pouco torna-se relevante apenas aos restritos círculos acadêmicos marxistas mais ortodoxos: justifica-se pelo ressurgimento nas últimas décadas do século XX, ainda que de forma modesta, do debate sobre a ontologia e, por mais surpreendente que isso possa parecer, mesmo na ciência econômica<sup>2</sup>.

Esse ressurgimento ocorre a partir da década de 1970, que presenciará o surgimento de uma nova proposta ontológica: o realismo transcendental (ou realismo crítico) de Roy Bhaskar, filiado ao renascimento do projeto realista e crítico do realismo empirista e dedutivista. O realismo crítico de Bhaskar é construído com base na crítica ontológica a duas tradições teóricas hegemônicas da filosofia da ciência: o empirismo clássico de Hume e o idealismo transcendental de Kant. Ambas as correntes classificadas como dogmáticas e superficiais

---

<sup>1</sup>Na verdade, como veremos, não há sequer um estatuto ontológico claramente definido ao longo de seu trabalho.

<sup>2</sup>Com o avanço da crítica ao pensamento positivista empreendido ao longo da segunda metade do século XX, o conjunto de soluções propostas para solucionar o vazio ontológico de então se apresentou de forma ambígua, evidenciando os pontos mal resolvidos que tal epistemologia “higienista” havia deixado de herança. Por um lado, surge o neopragmatismo de Rorty, o pós-modernismo de Lyotard, e o pós-estruturalismo de Foucault que ao se filiarem, em maior ou menor grau, ao relativismo, pressupõem por consequência um relativismo ontológico (DUAYER, 2003). Não podemos esquecer aqui das grandes formulações filosóficas de caráter eminentemente ontológico de Kierkegaard, Husserl, Wittgenstein, Merleau-Ponty, Sartre e Heidegger. No entanto, nosso interesse nesse primeiro momento é ressaltar: a) a pouca relevância da ontologia para o pensamento burguês e, b) as formulações de caráter ontológico com estreita aproximação com a ciência econômica. Acrescenta-se a isso o fato de que todas elas, de uma forma ou de outra, são produtos do movimento irracionalista e/ou relativista. Em maior ou menor grau procuram deturpar a importância da ontologia no mundo moderno, desconstruindo a objetividade da realidade. Conforme Coutinho (2010), “Não é casual, pois, que as filosofias da subjetividade terminem por cair no mais profundo pessimismo, numa conformista sensação de impotência: o homem é apenas “um ser para morte” (Heidegger), a vida é “uma paixão inútil” (Sartre). A destruição da razão, o abandono da ontologia humanista e da concepção dialética da história, não poderiam conduzir a outro resultado” (COUTINHO, 2010, p. 50).

graças a sua crença sem limites no empirismo, que limita o caráter do conhecimento científico produzidas por elas.

Em Bhaskar, a ontologia é o caminho necessário para entender o porquê de a realidade social não corresponder ao mundo teórico altamente abstrato demonstrado nas mais avançadas descrições científicas. O argumento desse filósofo fundamenta-se na separação entre os domínios da realidade e do conhecimento científico. Segundo o autor, o domínio do real existe independente do conhecimento que os homens possuem dele, ou seja, sua existência independe da ação humana sobre ela, sendo então objetiva. Na sua terminologia, significa dizer que a realidade é intransitiva. Por outro lado, o conhecimento científico pressupõe a existência de “objetos transitivos construídos pelo próprio desenvolvimento histórico da atividade científica, ou seja, pelos fatos e teorias estabelecidas no passado (...) e que estão disponíveis para o avanço da ciência” (PRADO, 2009, p. 48), ou seja, subjetiva a determinada coletividade. A ciência nada mais é, então, do que a relação historicamente determinada entre os domínios intransitivos e transitivos. A ontologia surge nesse ínterim para classificar as tradições filosóficas quanto à importância dada por cada uma delas ao conhecimento que surge de tal relação e é perceptível no plano dos fenômenos. Tanto o empirismo clássico de Hume quanto o idealismo transcendental de Kant são criticados por aceitarem como conhecimento científico apenas os elementos que escapam à realidade factual, empírica. O realismo transcendental (a proposta de Bhaskar) é apresentado então como superior às demais por captar também os elementos da realidade que perpassam os planos das estruturas e dos mecanismos subjacentes aos fenômenos (PRADO, 2009).

Ao reforçar a importância da ontologia – em suas palavras “sempre que se diz alguma coisa sobre o mundo (...) mantem-se pressuposições sobre sua natureza” (BHASKAR; CALLINICOS *apud* PRADO, 2009, p. 47) – o realismo de Bhaskar se diferencia das demais correntes realistas clássicas em sua tese de que o objeto do conhecimento não pode ser apenas os fatos empíricos, “mas também as estruturas e mecanismos subjacentes que geram os fenômenos” (PRADO, 2009, p. 50).

Nesse sentido, como apontado por Fucidji (2006), a ontologia social adjacente ao realismo de Bhaskar surge como tanto quanto um exame ao naturalismo das ciências sociais, quanto um

alerta à necessidade de adaptação das formulações teóricas às constantes transformações das estruturas do mundo social.

Nas décadas seguintes, o apelo de Bhaskar a uma ciência mais realista encontrará eco em vários campos sociais e, inclusive na economia. Ao longo dos anos de 1990, os trabalhos de Lawson, Cartwright, Fleetwood e Mäki<sup>3</sup> (apenas para citar alguns) discorrerão abertamente sobre a necessidade de uma abordagem mais realista da economia e, especialmente no caso de Lawson, há um claro interesse em promover, o que ele mesmo denominou de “*ontological turn in economics*”. Atacando abertamente o naturalismo das ciências sociais em sua forma mais conhecida na ciência econômica, qual seja, o formalismo dos modelos econômicos, a proposta do realismo crítico de Lawson objetiva transformar-se em uma base metodológica coerente com várias correntes da heterodoxia econômica<sup>4</sup>.

Até que ponto o “*ontological turn in economics*” de Lawson é realmente uma alternativa teórica ontologicamente radical ao cientificismo da sociedade capitalista? O simples apelo à análise ontológica insere o realismo crítico no rol das alternativas críticas viáveis para a superação da perspectiva da economia neoclássica?

Essas questões, infelizmente não poderão ser respondidas no escopo desse trabalho, mas, ao propor uma reflexão sobre o fundamento ontológico da única interpretação anticapitalista da história do pensamento econômico, o presente trabalho justifica-se também pela necessidade de se delimitar o alcance das demais críticas ditas ontológicas. Afinal, a verdadeira crítica radical à economia neoclássica é aquela que caminha rumo à superação dos limites ontológicos impostos por uma cientificidade coerente com os limites do próprio modo de reprodução do capital.

---

<sup>3</sup>Uma completa e abrangente relação dos trabalhos mais importantes dos mencionados autores se encontra em: LEWIS, Paul. Transforming economics? on heterodox economics and ontological turn in economics methodology. In: LEWIS, Paul. **Transforming economics**: perspectives on critical realism project. London: Routledge, 2004.

<sup>4</sup>Essa conclusão já é compartilhada por Lawson (**Reorienting economics**. London: Routledge, 2003) quando afirma que o realismo crítico oferece suporte a várias correntes de pensamento heterodoxo. Arestis (1996) por sua vez é direto: “Post-Keynesian methodology is *critical realism*, dealing with an *open and structured system*” (Arestis, P. Post-Keynesian economics: towards coherence. **Cambridge Journal of Economics**, Cambridge, n. 20, p. 115, 1996).

Desta forma, dentro das estreitas possibilidades que um trabalho dessa natureza obviamente possuir, a apresentação que aqui se pretende realizar acerca dos princípios ontológicos marxistas, optou por seguir, em grande parte, não as formulações originais da ontologia de Lukács, mas sim as formulações de Chasin. Essa opção justifica-se principalmente em dois pontos: em primeiro lugar, pelo difícil acesso aos escritos lukácsianos sobre ontologia, em parte inacabados e em parte disponíveis apenas na língua alemã<sup>5</sup>; em segundo lugar, pelo didatismo da proposta de Chasin, que encaixa-se perfeitamente nos objetivos gerais desse estudo, qual seja, apresentar sucintamente os fundamentos ontológicos do pensamento marxista. Como veremos, o texto de Chasin é escrito com um duplo objetivo: mostrar como o pensamento marxista é distinto de todo o conjunto da história da filosofia – e o é na medida em que se situa claramente em um platô ontológico e permanece fiel a esse princípio – e, mostrar como os “princípios metodológicos” que muitos procuraram em Marx, nada mais são do que um desdobramento ontológico, não sendo portanto, *in nuce*, metodológicos<sup>6</sup>.

Desta forma, para atingir seus objetivos, o trabalho está estruturado em quatro capítulos além dessa breve introdução. O primeiro busca apresentar a categorização e a importância do conhecimento ontológico na história da filosofia, desde os pré-socráticos até sua formulação pré-marxista com Hegel. Nesse momento também será possível compreender como o conhecimento ontológico antecede o conhecimento gnosiológico, ainda que, ambos sejam continuamente confundidos ao longo da história. Esse volteio histórico se justifica pela necessidade de demarcação dos limites entre a ontologia e a gnosiologia e para apresentar detalhadamente como essa questão crucial chega ao pensamento de Marx.

---

<sup>5</sup>Sua obra prima sobre o tema, possui ao todo oito capítulos divididos em duas partes. Foram traduzidos para a língua portuguesa apenas dois capítulos (um de cada parte), um sobre Hegel, e outro sobre os princípios ontológicos gerais de Marx. Na medida do possível, essas edições foram utilizadas e citadas ao longo do trabalho.

<sup>6</sup>Poder-se-ia ainda discorrer sobre um terceiro ponto, já aludido brevemente: a possível superação do pensamento de Chasin em relação ao de Lukács. No entanto, o ponto onde se situa tal superação no pode ser abordado, a não ser muito superficialmente, nesse trabalho. Trata-se da dialética existente entre o momento ideal e o momento real (o significado desses termos será apresentado no capítulo quatro). Segundo os comentadores desta questão, o tão conhecido “posicionamento hegeliano” de Lukács seria uma das razões para que sua abordagem do momento ideal se aproxime mais de posições idealistas do que de um verdadeiro materialismo. Para uma maior compreensão sobre o momento ideal em Lukács e em Chasin consultar BORGES, Maria Angélica Rodrigues. **A determinação do “momento ideal” na ontologia de G. Lukács**. 1990. 144f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – PUC, São Paulo, 1990.

O segundo capítulo apresenta de forma especial a gênese da crítica ontológica no pensamento autônomo de Marx. Nesse momento utiliza-se amplamente do tratamento dado a essa questão pelo filósofo brasileiro José Chasin, para quem a tripla superação dos procedimentos teórico-metodológicos puramente epistemológicos torna-se a chave para o nascimento do pensamento verdadeiramente autêntico do pensador alemão. Esse é um passo importante para a compreensão do caráter verdadeiramente independente do pensamento do filósofo que é objeto de nossa pesquisa e, portanto, permitirá compreender como o conhecimento se diferencia radicalmente das posições puramente epistêmicas, amplamente em voga tanto na época de Marx quando na nossa.

O terceiro capítulo continua a seguir a linha de raciocínio proposta por Chasin e passa a discorrer sobre a melhor maneira de aplicar tais pressupostos ontológicos já enraizados na prática científica objetiva, ou seja, como transformar em princípios “metodológicos” as orientações ontológicas adquiridas na etapa predecessora de formação do pensamento. Trata-se, por assim dizer, da maturação e aplicação dos fundamentos ontológicos já assumidos, visando a aplicação destes fundamentos para o escrutínio objetivo da realidade. Desta forma, a intenção é possibilitar o entendimento de uma proposta pragmática de análise científica, em consonância com os determinantes ontológicos inerentes ao ser social.

De pose desde ferramental, o quarto capítulo busca explicitar, na análise objetiva da categoria trabalho, a aplicação de tais orientações objetivistas ontologicamente guiada que, ao longo das etapas precedentes, foi apresentada. Para tanto, baseia-se em grande medida nas pesquisas realizadas por Lukács para a execução do capítulo sobre O Trabalho, parte de sua *Ontologia do Ser Social*. No entanto, não procura descrever com máxima fidelidade todas as intrincadas categorias que aí se situam. Antes de tudo, trata-se apenas de observar como os pressupostos ontológicos são efetivamente utilizados na análise científica de um objeto, nesse caso o trabalho. A intenção também aqui é explicitar como ontologicamente o trabalho pode ser tanto o momento predominante do ser social, tanto o complexo central para a teoria econômica marxista.

Finalmente, à guisa de conclusão, algumas considerações são tecidas no sentido tanto de fornecer uma síntese final desses fundamentos ontológicos mais gerais (a relevância histórico-social da ontologia, sua centralidade no pensamento marxista, seu caráter revolucionário

enquanto teoria social, as implicações de sua dinâmica socio-histórica para a ciência econômica e etc.), além de, incipientemente, tentar lançar algumas elucubrações futuras a serem desenvolvidas.



## 2 A PROBLEMÁTICA ONTOLÓGICA NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Esse capítulo apresenta um breve roteiro histórico sobre a questão ontológica desde os pré-socráticos até Kant. Seu objetivo será de apresentar a importância do conhecimento ontológico na história da filosofia, ao mesmo tempo em que redefine, à luz da análise histórica, seu papel. Pretende-se esclarecer que o conhecimento ontológico antecede ao conhecimento gnosiológico e que está intimamente ligado ao próprio nascimento da filosofia entre os gregos.

Para tanto, está dividido em três seções: a primeira apresenta o “roteiro da ontológica clássica” (LIMA VAZ, 1968), de Parmênides a S. Tomaz de Aquino; a segunda seção apresenta as contribuições de dois maiores nomes do movimento Iluminista do século XVI, Galileu e Descartes, o apelo de Kant à impossibilidade de tratamento científico da questão ontológica, e a resolução idealista dessa problemática apresentada dentro do sistema hegeliano. A terceira sessão apresenta, então, uma síntese crítica dos descaminhos da ontologia ao longo de toda a trajetória percorrida, para aí, então, fundamentar a hipótese de Chasin (2011) sobre o embaralhamento crônico entre ontologia e gnosiologia ao longo da história da filosofia, ainda que seja possível distingui-los.

### 2.1 TRAJETÓRIA DA ONTOLOGIA CLÁSSICA: DOS PRÉ-SOCRÁTICOS À IDADE MÉDIA

Em algum momento ao redor do século VI A.C., a realidade material, política e econômica do mundo grego, começa a se transformar (especialmente graças ao crescimento do comércio nas colônias jônicas e, conseqüentemente, da organização de suas cidades e vida social), colocando em xeque a racionalidade da explicação mitológica sobre a origem do homem, do cosmos, e o lugar de cada coisa nesse sistema. Forçado a buscar uma nova explicação acerca de questões tão fundamentais, o homem grego encontrará uma nova forma de utilização da racionalidade situada em um nível qualitativamente superior à forma utilizada por Homero e Hesíodo e até mesmo pelos orientais da época. É o início de um processo de revolução material naquela sociedade, que ao se refletir no mundo das ideias, fundará a filosofia. Ou seja, o nascimento da filosofia entre os gregos é um desdobramento histórico da insuficiência de racionalidade da explicação cosmogônica do mundo, a partir de um conjunto de

desdobramentos reais ocorridos no modo de produção e organização da vida material daquela sociedade<sup>7</sup>.

Como todo processo histórico, esse movimento é marcado por pequenas rupturas e alguma assimilação do já existente à nova realidade. Na fase cosmogônica, por exemplo, a racionalidade do mundo era explicada segundo seus elementos constituintes e cuja lógica última era atribuída a deuses com esplêndidas semelhanças com os seres humanos: raios e relâmpagos que são lançados por Zeus, ondas do mar que são movimentadas com o tridente de Poseidon, o sol que se move graças ao carro de Apolo e etc. Na fase cosmológica os deuses antropomórficos são abandonados, mas os elementos constituintes não: a terra, a água, o ar. O que de fato ocorre é a busca por uma nova forma racional de compreensão dos elementos constituintes do cosmos, não a negação de que tais elementos de fato existam.

Nesse sentido, Chasin<sup>8</sup> (2011, p.10) observa que

Passar, portanto, do cosmogônico ao cosmológico é passar de uma explicação transcendente a uma explicação imanente (...). Se já no Oriente era o mito que explicava que todas as coisas do mundo eram feitas de terra ou de água e que a poesia grega de Hesíodo e de Homero integra em grande medida, quando chega nos pré-socráticos agora ela é acompanhada daquilo que é a diferença fundamental: é uma justificativa racional. E os pré-socráticos se colocam uma única questão: diante da diversidade do mundo explicar, encontrar a razão, isto é, o fator imanente que põe o mundo, que faz o mundo. Ora, esta é uma questão ontológica, ou seja, de que é feita a objetividade, o que são os seres (...). Todos os pré-socráticos, desde o Tales, caminharam nesta direção.

---

<sup>7</sup>É importante notar que a explicação cosmogônica da realidade baseada no mito dos deuses do Olimpo, possui sua própria lógica e racionalidade. Um mito não pode ser construído sem tais bases. O que ocorre no mundo grego é que, dado algumas transformações reais na organização da sociedade, tal racionalidade pré-existente passa a ser questionada, exigindo uma nova forma, qualitativamente superior (a explicação cosmológica). Não se pode simplesmente julgar como “irracional” a explicação de Homero em um mundo onde a realidade social é completamente diversa daquela do mundo no qual esta foi originalmente pensada (CHASIN, 2011).

<sup>8</sup>O material aqui usado como referência (“A superação do liberalismo”, 2011) é na verdade a transcrição literal de uma série de aulas proferidas pelo professor J. Chasin entre 25 de janeiro e 6 de fevereiro de 1988 no curso de pós-graduação em Filosofia Política da Universidade Federal de Alagoas. Por esse caráter, algumas passagens situam-se no nível da coloquialidade – o que obviamente não interfere no conteúdo das mesmas – mas pode provocar certo estranhamento ao leitor acostumado com o elevado grau de formalismo de seus escritos ensaísticos.

Temos então um ponto fundamental: a necessidade de explicação do mundo *por ele mesmo*, ou seja, por uma racionalidade *objetiva e imanente* aos seus próprios elementos constitutivos, é que faz nascer entre os gregos a filosofia. De modo que, filosofar para um grego, é procurar no mundo objetivo a conexão lógico-racional de cada elemento com o todo. E qual o papel da ontologia? A ontologia é a lógica mesma em que a verdade objetiva e inerente a todo e qualquer elemento básico, fundamental, constituinte do mundo pode ser encontrada neste próprio elemento. Tudo o que existe possui algum(ns) elementos chaves irreduzíveis que, em si, carregam uma verdade objetiva sobre o lugar desse elemento no todo.

Percebe-se então que, desde o seu nascedouro com os gregos, a filosofia objetiva fornecer uma visão total do mundo, de modo a poder explicar a totalidade das coisas, a realidade (REALE; ANTISERI, 1990). Para isso, ordenava objetivamente todos os elementos básicos essenciais de todas as coisas existentes de modo a encontrar o lugar do singular, do uno, do particular, no conjunto da realidade. É na possibilidade de encontrar a relação de cada uno no conjunto dos demais, o múltiplo, que a filosofia encontra sua razão de existir como ciência objetiva e prática.

Prática acima de tudo porque a relação entre o uno e o múltiplo não é apenas um produto da cabeça do filósofo grego mas, sim, fruto da cotidianidade: se eu quero comer uma manga, devo plantar um pé de manga. Mas antes da própria árvore eu preciso de uma semente de manga. Semente, pé de manga, flor da manga, fruto. Da terra até o estômago a manga passa por várias configurações particulares sem deixar de ser manga, mas não necessariamente, manga, a polpa de um fruto específico. Isso sem falar da água, da terra, do sol e do calor, que são importantes para a manga, mas que, também, ainda não é a polpa da manga. E não são importantes apenas para a manga, mas também para alguma erva daninha que cresce ao seu redor, podendo inclusive matá-la. Então, no dia a dia, se eu quero plantar uma manga, eu devo saber o que é a manga, quais suas múltiplas configurações específicas, qual seu processo de crescimento e necessidades naturais e etc. Eu preciso saber como o uno, a manga, se relaciona com o múltiplo, as várias configurações da manga até o fruto, e como o universo – a terra, a chuva, o sol. E onde estas respostas se encontram? Na própria manga. É coisa que me diz, na cotidianidade, como a coisa se desenvolve. E se desenvolve porque depende de todas essas relações.

Ora, se tudo se relaciona e se cabe à filosofia descortinar a realidade que encobre todas essas relações através da análise imanente da própria coisa (o critério ontológico), então é preciso encontrar um denominador comum entre todas as coisas para que, a partir deste, a filosofia possa encontrar as relações entre o uno e o múltiplo e o lugar de todas as coisas no universo. Parmênides encontra a resposta: tudo é um ser. O que há em comum naquilo que é infinitamente diverso? O fato de ser; tudo é um ser.

A solução de Parmênides é fruto tanto da observação direta da realidade, quanto do processo de abstração inerente à racionalidade humana. Quando se observa uma coisa, um copo, por exemplo, é impossível se referir a ele sem fazer alusão, ainda que mentalmente, ao conjunto de demais copos existentes, afinal, minha referência é *esse* copo (específico, uno), não *qualquer* outro (geral, múltiplo); por outro lado, também, é impossível se referir ao copo sem relacioná-lo com sua função no mundo, um recipiente. Portanto, a observação da coisa em si, tal qual ela se apresenta, bem como sua processualidade no plano real, permite a elaboração das abstrações; abstrações reais, inseparáveis do próprio objeto, observadas na cotidianidade (CHASIN, 2011).

Procurando encontrar em cada uno o elo com o múltiplo, Parmênides intenta descobrir algo que está na essência de cada (e toda) coisa. Esse elemento é o ser. O ser é o substrato de todas as coisas porque tudo o que existe é alguma coisa. “No fundo Parmênides só diz uma coisa: o que é, é porque o ser é o estofado do que é” (CHASIN, 2011, p. 30). Dito ainda de outra forma, todo elemento do real genericamente concebido é um ser, porque o ser é o conjunto básico das coisas mais concretas que compõe a realidade.

Tudo o que faz parte da mais profunda natureza do ser parmenidiano, é; tudo o que não faz parte não é. O ser parmenidiano é então o resíduo fundamental e genérico de tudo que existe, o que não existe não é. Se tudo o que existe é, então esse estofado primitivo que é o ser, não é uma diversidade, mas sim, uma unidade. Todas as demais características do ser parmenidiano são consequências dessa dualidade intransponível entre o ser e o não-ser. Se o não-ser não existe, então o ser não pode ser criado a partir dele; nem pode surgir de si mesmo, pois aí então já se pressupõe a existência de um ser primeiro. Portanto, o ser não pode ser “criado” e nem mesmo “corrompido” pelo não-ser. Isso significa dizer que o ser também não tem história, uma vez que seu passado e futuro não existem. Em suma, é um ser absoluto,

uniforme, estranho à mudança<sup>9</sup>. (REALE; ANTISERI, 1990). É uma das falhas de Parmênides, que será resolvida por Platão.

Antes de prosseguirmos com Platão, entretanto, é necessário um importante apontamento sobre os limites da filosofia parmenidiana. É possível identificar dois momentos distintos na sua construção: um primeiro momento é marcado pela abstração contínua que se inicia na coisa em si, no mundo real, e caminha até a identificação do ser como estrato primitivo da realidade; o segundo se inicia no momento em que esse ser é descoberto e passa a ser trabalhado na esfera cognitiva através de uma lógica especulativa. No primeiro momento tem-se o predomínio da investigação ontológica (buscando desvelar a realidade tal qual ela se encontra no ser), no segundo momento, no entanto, tem-se a prevalência da abordagem subjetiva e especulativa, que busca ordenar o mundo segundo uma racionalidade própria criada pelo sujeito, ou seja, uma relação gnosiológica, cognitiva (CHASIN, 2011). Em outras palavras,

A intenção parmenidiana se vê conduzida a uma “contrafação” na medida em que a tematização operada sobre o existente não é uma análise do existente, mas passa imperceptivelmente na linha de trabalho dele a uma instauração via ato cognitivo, ou seja, o propósito de estabelecer a nível da amplitude cósmica o que seja o elemento primordial, e este é identificado a ser, a noção de ser passa a ser agora trabalhada num plano exclusivamente da especulação lógica. É abandonado o território da explicação imanente. Ele olha para o mundo e conclui pela determinação do ser. Determinado este ser todo o caminho determinativo posterior gira numa dedução lógica, de formas do andamento no plano da representação. (CHASIN, 2011, p. 31).

Ou seja, Parmênides vira refém de sua criação ao recorrer à lógica cognitiva para fundamentar sua ontologia. Refém porque seu ser homogêneo peca pelo nível de generalização que sua lógica o obriga a ter. A tentativa de resolução do impasse, como já dito, está em Platão.

---

<sup>9</sup>A questão do movimento é uma dos grandes debates que perpassará toda a filosofia grega de modo que, a ausência de movimento em Parmênides não pode ser entendida como uma má formulação do eleata. Na “infância da humanidade”, escreve Chasin (2011), a história é um simples registro sem importância de fatos que ocorreram e o futuro, nada mais do que a sucessão harmoniosa de eventos naturais fixos (o nascer e o por do sol, a chegada do verão etc.). O mundo grego é absolutamente estático como os astros e, por isso, inerte. Assim para Parmênides foi possível captar o que existe, o ser, mas não sua transformação. Nesse ponto, a superioridade do pensamento de Epicuro em relação ao de Demócrito – como demonstrado na tese de doutoramento de Marx – na filosofia grega pode ser captado, ainda que genericamente, na sua teoria sobre o “livre arbítrio dos átomos”.

A crítica de Platão ao ser absoluto de Parmênides encontra-se em um diálogo entre um sofista e um hóspede de Eléia (um parmenidiano, portanto). Partindo inicialmente da perspectiva do eleata, o sofista desconstruirá pela lógica da linguagem – terreno em que os sofistas tinham total domínio – o argumento central do primeiro. É na lógica da linguagem que os sofistas podem demonstrar aquilo que chamavam de ambivalência do logos, ou seja, como que a razão pode sustentar como verdadeiras duas teses contrárias, sem necessariamente desmenti-las.<sup>10</sup>

Partindo da simples separação linguística entre sujeito e predicado, o sofista encontra uma incoerência no pensamento do eleata: se o ser é uno e absoluto, portanto, *ser* apenas, porque insistir em apresentá-lo como *ser uno*? Já não lhe basta um sujeito “ser” sem predicados? Mas o sofista vai ainda além: como atribuir ao ser um predicado sem reafirmar, na unidade absoluta do ser, seu caráter dual de sujeito e predicado? (VAZ, 1968)

O sofista utiliza-se então da chamada argumentação quantitativa (visando reduzir, dentro da própria lógica do discurso do outro, a argumentação do adversário ao absurdo), para mostrar que

se o ser é um todo, é constituído de partes, e neste caso, a unidade, que lhe é atribuída, não é a unidade absoluta, que é absolutamente simples. Ou o ser não é um todo composto de partes e colocar-nos-emos diante da alternativa seguinte: ou o todo não existe e o ser como uno absoluto é afetado pela dualidade do ser e do todo, a menos que o ser mesmo como uno não se dissipe em proveito do todo; ou o todo não existe e então o ser não possui unidade, que é própria do todo, e é uma infinita pluralidade. (VAZ LIMA, 1968, p. 29).

Ou seja, através do discurso do eleata, o sofista consegue provar ao seu interlocutor a necessidade de se romper com o rígido e imóvel ser parmenidiano, mostrando como, por sua própria lógica, a construção está incoerente.

Uma vez quebrada essa barreira, resta agora incorporar o movimento e o repouso nesse ser, multiverso. Isso é conseguido novamente com a ambivalência do logos. Se o ser não é uno,

---

<sup>10</sup>É interessante notar como a resolução do conflito surge exatamente aí, na lógica da linguagem, campo de domínio dos sofistas, filósofos menores que, mais tarde, seriam taxados de demagogos e especuladores. Isso apenas comprova a suposição de Ross (*apud* Lima Vaz, 1968) de que no Sofista, a questão do uno torna-se elemento decisivo para a construção de uma ciência puramente objetiva a nível do ser (uma ontologia).

não pode ser apenas repouso, mas também movimento, já que movimento e repouso compõem uma unidade no mundo real. Movimento e repouso são então predicados de um ser que é multiverso. Se a oposição movimento e repouso está no ser, então o não-ser simplesmente acaba, pois toda a realidade, plural e multifacetada, está nesse ser (em seu predicado).

Essa figura é claramente um avanço de Platão sobre Parmênides, pois, o novo ser compreende o plural. Em outras palavras,

No ser de Platão não há uma unidade homogênea e indiferenciada como no Parmênides, mas há uma pluralidade ordenada. Em vez de ser o ser inigendrável e incorruptível, o que ocorre em Platão é que há um plural articulado, ou seja, no Platão o finalismo do lógos, da inteligência, da razão exprime a unidade e a diversidade do ser. (CHASIN, 2011, p. 35).

E o que mantêm essa unidade? Uma forma específica de aplicação da dualidade do logos chamada por Platão de dialética. Toda vez que se pensa em algo, ou seja, cada nova ideia, traz em si mesma uma relação de identidade e de alteridade<sup>11</sup>. Com tais relações é possível distinguir imediatamente um ser dos demais, ao mesmo tempo em que se pode localizá-lo no conjunto dos demais. A dialética é então, a lógica prática imanente ao ser e que dele se emana toda vez que a ele se alude, pois, como ser que é, é síntese ordenada da pluralidade de suas identidade e alteridades.

Nesse sentido, deve-se ressaltar, a dialética surge como uma lógica que revela o verdadeiro âmago do ser. Mas é a ontologia (o ser *per se*) que permite a dialética (lógica), ou seja, é o ser que permite a inteligência e não o contrário. A compreensão desse ponto é de fundamental importância, pois, aqui se tem a completa superação de Platão sobre Parmênides. No eleata, deve-se recordar, a lógica é construída para reforçar a figura do ser que, graças a ela, se torna rígido, uniforme, inerte, absoluto. Aqui ocorre o contrário. Um ser múltiplo, plural, síntese do diverso exprime *per se* uma lógica multifacetada, dinâmica e plural coerente com a realidade

---

<sup>11</sup>Ainda que estejamos falando de Platão, uma clara definição de alteridade é aquela dada por Aristóteles na *Metafísica*. “Aristóteles considerou que a distinção de um gênero em várias espécies e a diferença dessas espécies na unidade de um gênero implica uma alteridade inerente ao próprio gênero: isto é, uma alteridade que diferencia o gênero e o torna intrinsecamente diverso” (ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 34).

do ser. É então a resolução do conflito parmenidiano entre ontologia e gnosiologia no qual o primado da ontologia é ressaltado.

Mas isso não impede Platão de criar, e cair, em sua própria armadilha gnosiológica. Segundo Chasin (2011, p. 4),

Historicamente Platão tem um “vício”: que o ente já aparece extremamente articulado com a questão do saber. Mas há uma diferença em Platão que o distingue da maioria dos pensadores da quase totalidade. Há uma identidade de três pontos, de três termos: SER = VERDADE = IDÉIA. Então, a verdade é objetiva. E este é o “vício”: na medida que eu identifico o ser à idéia, isto faz com que ele não possa ser real, concreto, empírico. Isto faz com que a verdade saia do nosso mundo e seja o mundo das opiniões.

Por sua vez, Lima Vaz (1968, p. 76) entende que

Entretanto, se na contemplação original há uma “conaturalidade” da alma com o inteligível, este se extrapõe ainda em total objetividade de modo que, sendo o ser uma Ideia, sua justificação crítica no conhecer – a sua ciência – vem a objetivar-se também em Ideia, o que é uma renúncia à compreensão da originalidade do ato mesmo do conhecimento como intrinsecamente inteligível.

Ou seja, o “mundo das Ideias” de Platão, é na verdade uma duplicação do mundo real no plano das Ideias. Espelho da realidade e do próprio ser. Ao proceder dessa maneira, Platão eleva o ser também a esse mundo, que existe idealmente fora do mundo dos homens, ao mesmo tempo em que, obrigado por sua identidade, leva a verdade objetiva ontológica também para o mundo das ideias. Dito ainda de outra forma, a objetividade ontológica de Platão está não na realidade, mas naquilo que já é sabido. Não é nesse sentido a verdade do ser, mas a verdade do objeto<sup>12</sup>.

Para Aristóteles, o “mundo das ideias” é um artifício criado por seu mestre para capturar a multiplicidade do mundo sensível. No entanto, tentando capturar a “pluralidade ordenada” do seu ser e seu lugar no mundo sensível, Platão acaba de fato criando abstratamente, um mundo tão diverso e multifacetado quanto a própria realidade. Dito de outra forma, o esforço

---

<sup>12</sup>Conforme Chasin, “falar em objeto já é ter adotado como pressuposto a gnosiologia” (CHASIN, 2011, p. 5), isso porque o objeto já não é mais a coisa, o ente enquanto ente, mas sim fruto de uma relação subjetiva entre a coisa e o ser. Esse ponto será retomado e aprofundado ao final desse capítulo.



da abstração que o mundo das ideias pressupôs, acaba por transformá-lo em um mero reflexo da realidade, mas ainda não a explica. É nesse sentido que a crítica deve recair exatamente sobre a ideia, pois ela se tornou supérflua<sup>13</sup>.

Uma ideia para Aristóteles tem uma função muito clara e distinta da de Platão. A ideia é sempre fruto do pensamento do próprio homem e não existe além dele. Surge para que o homem possa dar conta da multiplicidade do mundo real. Como este (o mundo sensível) é multiverso, o homem tem a necessidade de abstrair alguns elementos deste e prender-se a outros. A ideia é então desdobramento do processo de abstração, visando a generalização. Contrapondo essa posição com a de Platão, percebe-se o quanto a noção de ideia para Aristóteles está atrelada ao princípio da abstração e que, por sua vez, ambas, são uma “condição necessária” preliminar a qualquer possibilidade de conhecimento (CHASIN, 2011).

A construção da abstração tem por objetivo encontrar as características gerais a todos os seres, relegando ao segundo plano as características mais específicas, tidas então como “acidentais”. Ainda que objetivamente um homem e um macaco sejam seres diferentes, possuem algumas características comuns; ambos são mamíferos, por exemplo. Em um nível maior de abstração, até mesmo um rio e uma oliveira podem possuir elementos comuns. Aqui voltamos à pergunta de Parmênides: o que há em comum entre todos os seres? Tanto Parmênides quanto Platão e Aristóteles responderiam a mesma coisa: todos são seres. No primeiro, um ser uno, imóvel, inerte, estático. No segundo, um ser tão diverso, múltiplo e dinâmico que, em si, transforma-se na própria realidade. No último, um ser igualmente plural, mas simples, detentor de um conjunto básico de características inalienáveis, únicas, das quais outras podem ser adicionadas pela racionalidade. A esse conjunto básico de características, Aristóteles chama de essência. O ser é sua essência.

Conforme Chasin (2011, p. 12),

Em suma, Aristóteles é claramente uma ontologia das essências. Tudo no Aristóteles termina por ser uma descoberta de essência: a ciência é descobrir a essência das coisas. No Platão, como o ente é uma idealidade existente

---

<sup>13</sup>É por isso que a crítica de Aristóteles à Platão será fundamentalmente uma crítica ao “mundo das ideias” de seu mestre. É uma crítica radical, pois atinge o cerne do pensamento platônico, ainda que Aristóteles nunca tenha realmente rompido os limites do platonismo (CHASIN, 2011).

num dado mundo, então, a essência e a existência estão identificáveis. A existência empírica no Platão é o grande problema.

A importância da crítica de Aristóteles pode ser ainda mais bem compreendida se posta em evidência o papel de destaque que a resolução da problemática do ser em Platão (a problemática ontológica) colocava para o avanço do conhecimento. Como vimos, um ser que é tão plural quanto a própria realidade (e que, ao mesmo tempo, está acima da realidade, no plano das ideias) dificulta qualquer avanço científico, afinal de contas, a realidade está hipostasiada tanto no ser, quanto na ideia. Por sua vez, não se pode esquecer que Aristóteles é o primeiro a estabelecer uma clara divisão entre os saberes: as ciências teóricas, as práticas e as poéticas. Dentre a primeira, estava a metafísica, ou a “ciência primeira”. Dentre as atribuições dessa ciência primeira estava a de “indagar o ser enquanto ser” (REALI; ANTISERI, 1990, p. 178). Assim, para Aristóteles, definir o ser enquanto ser era algo fundamental para o desenvolvimento da própria academia grega.

Ou seja, se em Platão o critério gnosiológico imbrica-se com o critério ontológico graças ao seu “vício”, em Aristóteles aprofunda-se ainda mais essa linha de raciocínio, fornecendo pela primeira vez na história da filosofia uma clara submissão da ontologia à gnosiologia. A partir dele a ontologia assume uma posição subalterna de puro “fundamento metodológico” para sustentar um saber que surge da adição, operada e ordenada pela cabeça do filósofo, de “elementos acidentais” à natureza essencial do ser.

De forma concisa “Assim, se Platão e Aristóteles abrem caminho da ciência do ser, eles não chegam entretanto a uma sua formulação adequada. O realismo do inteligível em Platão e a justificação reflexiva da afirmação do ser em Aristóteles ficaram como linhas que se procuram em solicitação de síntese” (LIMA VAZ, 1968, p. 82).

O passo mais importante na solução do pensamento grego clássico sobre o ser emergirá já na época cristã fruto do esforço da Igreja em criar um cânone comum de pensamento e ética cristã em consonância com os escritos bíblicos. Essa é a linha mestra do pensamento escolástico, que possui entre seus principais expoentes, no que se refere à tematização do ser, S. Tomás de Aquino.

Já vimos que, para o discípulo de Platão, a essência do ser se apresenta graças ao uso de uma faculdade mental, a abstração. Para seu mestre, no entanto, o ser já se apresenta em si, na realidade. Se o esforço é de síntese, resta então demonstrar como e por qual mecanismo o intelecto, uma vez apreendida a essência do ser, volta ao mundo real, prendendo-se definitivamente na forma última do ser. Essencialmente essa é a formulação em S. Tomás: ele mostra que o juízo, momento mais elevado da abstração, é o elemento capaz de dissociar a aparência (eido) da essência (hyle) do ser, não se esquecendo de que o objeto da inteligência, o que permite tanto a abstração quanto o juízo, é o próprio ser (LIMA VAZ, 1968).

O processo intelectual está dividido então em dois momentos: o primeiro onde há

(...) uma dissociação em que o aspecto formal e qualitativo da coisa é isolado da singularidade material e introduzido na ordem da necessidade inteligível ou do universal. Este primeiro momento da intelecção é, podemos dizer, uma valorização do inteligível, uma superação da limitação do ‘dado’ concreto e a conquista de um plano de perfeição formal que se mostra, na clara ordenação das suas articulações necessárias, inteiramente permeável à inteligência. (LIMA VAZ, 1968, p.83)

Ou seja, é o momento em que ocorre a formação de um conceito universal, geral, concreto, inalienável. Em Platão, este conceito está ontologicamente ligado à ideia e, juntamente com a identidade SER=VERDADE=IDEIA formam o núcleo de sua formulação. Já em Aristóteles tanto quanto em S. Tomás, a unidade ontológica básica é um conjunto de verdades que, *per se*, sustentam o sujeito, é sua essência, portanto.

No entanto, até aqui Aristóteles já havia chegado, contudo, não consegue ir além. A genialidade de S. Tomás está em propor um segundo momento de intelecção, em que “Se a inteligência começa por analisar – por abstrair – a fim de colocar o objeto no plano da inteligibilidade, sua marcha posterior há-de-ser a conquista de uma unidade em que o ser do objeto se restitua como tal, sem fugir porém aos vínculos fortes da necessidade inteligível em que a inteligência o quer afirmar” (LIMA VAZ, 1968, p. 84).

É nesse momento, pós cotejo com a realidade, que a essência se revela ontologicamente em uma unidade denominada por S. Tomás de “substancia prima”. É aí, quando a inteligência em seu estado mais avançado mostra-se em total consonância com o objeto, ou seja, corrobora a

essência do objeto e o objeto, por sua vez, exprime-se de acordo com o predito pela racionalidade. Nesse estágio a inteligência liberta-se das condições subjetivas de assimilação e constitui-se o “ser do objeto” (LIMA VAZ, 1968). Dito de outra forma é no segundo momento que, em seu máximo de abstração, a inteligência passa a refletir sobre si mesma e encontra o objeto que lhe deu origem. Uma vez descoberta à essência do objeto, volta-se a ela, para encontrar sua substância. Esse é um ponto chave na ontologia tomista e que deve ser frisado: da essência do objeto se chega à sua substância, a sua existência.

Nesse ponto é interessante salientar a observação de J. Chasin sobre a importância da contribuição de S. Tomás para a completa compreensão do itinerário histórico da ontologia.

Quando Aristóteles passa a afirmar que o ser é aquilo que tem substância, aquilo que se sustenta por si mesmo, abre caminho para uma grande polêmica na filosofia grega que lhe sucedeu: se o ser é somente aquilo que tem essência, outras coisas podem existir sem ser. O que vem a ser o ser, então: aquilo que é ou aquilo que existe?

É aí que entra a importância de S. Tomás. Pela primeira vez na história ele promoverá uma inflexão da ontologia da essência para uma ontologia da existência. Conforme Chasin (2011, p. 11),

Mas, em Santo Tomás, ao sobrelevar a existência a esse ponto, não é rejeitada a ideia de essência, mas tem uma importância fundamental porque uma explicação puramente por essências, se não elimina, ao menos torna extremamente limitada a ideia de movimento e desenvolvimento, a ideia de evolução, progresso, modificação. Porque se uma essência é, ela é no campo de possíveis que se realiza ou não realiza, conseqüentemente, se eu penso só por essências o novo é impossível de se pôr. Como gerar uma nova essência? Torna-se impensável. É uma explicação limitadora, não é suficiente para englobar a multiplicidade da transfiguração que o mundo do multiverso apresenta.

De modo que, não se trata somente de tomar uma posição na polêmica, mas, propor uma síntese que supera suposições antitéticas. Ao ressaltar a necessidade de uma ontologia da existência, sem negar a questão da essência, S. Tomás passa a garantir ontologicamente a possibilidade de mudança, movimento, dinâmica. A dinâmica do movimento não é tão simples quando se trata de uma ontologia da essência: uma essência, por definição, se sustenta por si mesma; não se constrói ou se modifica historicamente (CHASIN, 1988).

É por isso que, “longe de ser, portanto, a mais abstrata das ciências, a ontologia é, para S. Tomás, a mais totalizante, é mesmo a única que supera todos os aspectos parciais e instala-se na plenitude do existir” (LIMA VAZ, 1968, p. 91).

No entanto, sabemos que, ainda que o pensamento de S. Tomás seja a melhor resposta tanto ao objetivismo das ideias de Platão quanto ao subjetivismo cognitivo de Aristóteles, sua proposta ontológica, não consegue se desvencilhar do embaralhamento crônico entre ontologia e gnosiologia, já que sua proposição nada mais é do que uma alternativa lógico-gnosiológica para um problema que Aristóteles já havia se deparado.

## 2.2 O ILUMINISMO: A VIRADA GNOSIOLÓGICA DA FILOSOFIA

Assim como o nascimento da filosofia na Grécia antiga é consequência de uma série de mudanças materiais que ocorreram naquela sociedade, as últimas décadas do século XV representam para a sociedade européia um período de grande efervescência social, não apenas no que se refere à expansão das rotas comerciais, à expansão das fronteiras marítimas e à descoberta do novo mundo, mas também pelo avanço material subsequente.

O ambiente do renascimento dos séculos seguintes foi o momento histórico oportuno para uma grande reviravolta na trajetória do pensamento filosófico até então. Sob essa revolução da forma de pensar nascerão as ciências autônomas, rigidamente segmentadas e bem definidas. É o momento propício tanto para o acerto de contas com a tradição aristotélica (tida como retrógrada, dogmática, anticientífica), quanto para o início da construção de um padrão de cientificidade coerente com os ideais de uma nascente classe social, detentora de um programa político bem definido. Nesse sentido, não se pode esquecer que a ciência (quanto menos a revolução científica de que se alude) não surge espontaneamente na cabeça de algum filósofo excêntrico mantido por algum mecenas. Pelo contrário, é uma resposta à urgência de alguma pergunta inicialmente formulada no mundo da prática. Por conseguinte, a desintegração da sociedade feudal, o crescimento comercial e, acima de tudo, o nascimento de uma nova classe social – a burguesia – transfigura a realidade do mundo antigo, tornando urgente uma nova interpretação.

O primeiro ataque à visão aristotélica da filosofia vem com a teoria de Copérnico sobre a centralidade do sol no universo e a confirmação empírica desta através da luneta construída por Galileu. Copérnico desconstrói com sua teoria toda a formulação cosmológica de Aristóteles; no entanto, o golpe final é dado por Galileu. Coube ao italiano desconstruir uma unidade do pensamento aristotélico que se estendeu por todo período clássico da história da filosofia: Aristóteles é, antes de tudo, um pesquisador sistemático da realidade e, ao mesmo tempo, é um elaborador reflexivo sobre essa realidade. Ambas as posições se articulam em seu pensamento, formam um todo indissolúvel. Se, por um lado, há a experimentação, por outro, também há reflexão (CHASIN, 2011). Mas com seu aparelho, Galileu consegue mostrar que Aristóteles errou ao querer problematizar *toda* a realidade. Possivelmente escaparia desse erro se articulasse seu entendimento a apenas um elemento específico, particular, uno.

Portanto, já no início da era moderna, encontramos-nos diante de uma ciência que abdica da possibilidade de compreender toda a realidade. A busca filosófica pelo elemento que dá a unidade entre os entes em particular e o todo (a questão ontológica, portanto) passa a ser entendida como uma busca “não científica”. A solução engenhosa para essa mudança radical está em atribuir à busca pela explicação totalizante à fé. A Igreja então passa a ser, filosoficamente, a única depositária da verdade absoluta e totalizante<sup>14</sup>. A despeito de seus inúmeros processos nos tribunais da Inquisição, Galileu aceita de forma integral essa abordagem – que tem origem no seio da própria Igreja com o instrumentalismo do cardeal Bellarmino<sup>15</sup> – ao afirmar que ciência e fé são medidas incomensuráveis<sup>16</sup>.

A ciência de Galileu é, em teoria, indubitavelmente objetiva e pragmática: deve preocupar-se com os aspectos quantitativos e mensuráveis, tendo como obrigação retirar o homem de si mesmo, ou seja, deve expurgar todo tipo de subjetividade. É, *stricto sensu*, uma ciência realista. Não poderia ser diferente já que, para Galileu, “a natureza está escrita em linguagem

---

<sup>14</sup>Que, obviamente, não será mais tratada de forma científica, mas sim dogmática, como artigo da fé. Subjetiva, portanto.

<sup>15</sup>Lukács considera que pode-se considerar Bellarmino como o “pai da moderna teoria do conhecimento” (LUKÁCS, 2010, p. 33).

<sup>16</sup>Nesse sentido pode-se abstrair que não apenas a fé em si é algo além da ciência, mas que a compreensão total do mundo (como em Belarmino) é algo que está além da ciência.

matemática” (REALI; ANTISERI, 2004, p. 215), sendo nesse sentido, a função da ciência decifrá-la<sup>17</sup>.

Mas essa objetividade é logo desconstruída pelo método. Reali e Antiseri (2004), ao descreverem o processo de construção de uma experiência científica em Galileu, deixam claro que “E experiência científica, portanto, é experimento científico. E, no experimento, a mente não é de modo nenhum passiva. Ao contrário, a mente é ativa: faz suposições, extrai rigorosamente suas consequências e depois vai comprovar se elas se dão ou não na realidade” (REALI; ANTISERI, 2004, p. 218). Ou seja, é a mente que, ativamente, reorganiza a realidade segundo seus critérios cognitivos. Ainda que tente se desvencilhar dos aspectos qualitativos, a ordenação quantitativa do mundo torna-se subjetiva. Uma vez reorganizados os fatos, é que a mente volta-se para a realidade. Se há um retorno à realidade apenas no segundo momento, a objetividade não esteve, por si só, relegada no primeiro instante?

Em outras palavras, a ciência objetiva de Galileu renega na prática a objetividade do critério ontológico e mantém um discurso em nome de uma pseudo-objetividade baseada na organização racional do mundo segundo o intelecto subjetivo do pesquisador. Busca na gnosiologia, aquilo que, desde o mundo grego, apenas a ontologia pode indicar.

Como já vimos, não é a primeira vez que este equívoco ocorre na história da filosofia, mas, é a primeira vez que a subjetividade do critério gnosiológico passa a anteceder a objetividade do conhecimento ontológico. Ontologia e gnosiologia invertem seus papéis de forma tão radical que, em um movimento ascendente que vai de Galileu à Descartes, culminando em

---

<sup>17</sup>Aqui um parêntese deve ser colocado: não se pode afirmar, no entanto, que a desconstrução do mundo aristotélico e, principalmente, o abandono da realidade tenha sido necessariamente, já nesse momento, o ideal de Galileu, Copérnico e outros. Conforme Chasin (2011, p. 13): “essa ciência empírica nasce independentemente de qualquer leitura ou crítica do Aristóteles. Isso se dá depois”. Ou seja, a necessidade de experimentação que colocou em risco a concepção aristotélica, que foi abandonada. Mas por maior que fosse a genialidade dos filósofos naquele momento, o descarte dessa particularidade do pensamento aristotélico (o antiexperimentalismo) não deveria significar o abandono completo das positivities do pensamento do grego. O que é importante ressaltar então é que a ciência moderna já nasce refém do abandono da ontologia em seu sentido clássico. Se para um grego, filosofar é procurar entender toda a realidade, para um burguês será contentar-se em descrever uma parte muito diminuta dela. O próximo passo, dado por Descartes, será no sentido de construir uma teoria do conhecimento baseada na subjetividade. Aqui novamente, se para um grego a verdade é auto-objetiva ao ser, para um cientista da nossa era a verdade é fruto da ordenação subjetiva do mundo de acordo com seu intelecto.

Kant, a ontologia passa a ser constantemente desqualificada, em nome da teoria do conhecimento: a filosofia passa a ser, tão somente, gnosiologia.

Essa abordagem puramente gnosiológica está explícita em Descartes. Na crítica à filosofia aristotélica que introduz o *Discurso Sobre o Método*, o autor deixa claro sua indignação quanto à pouca utilidade prática da filosofia que lhe antecede. Para ele, trata-se de discurso repleto de silogismos em que tudo se discute e tudo é duvidoso (REALI; ANTISERI, 2004). Desta forma, assim como já havia aparecido em Bacon<sup>18</sup>, propõe a formulação de uma metodologia capaz de distinguir o conhecimento verdadeiro do conhecimento falso, o prático do inútil, e assim por diante. Em outras palavras “Em uma época em que se haviam afirmado e se desenvolviam com vigor novas perspectivas científicas e se abriram novos horizontes filosóficos, Descartes percebia a falta de *um método* que organizasse o pensamento e, ao mesmo tempo, fosse instrumento heurístico e de fundamentação verdadeiramente eficaz” (REALI; ANTISERI, 2004, p. 287).

Ou seja, o que impulsiona Descartes é encontrar uma nova forma de ordenar o processo cognitivo de modo a permitir a construção de um pensamento pragmático. Assim, quando ele nos diz que “cogito, ergo sum” ele não está apenas fazendo uma dedução lógica, mas sim, apresenta sua proposta metodológica: é o pensamento que permite ao sujeito ser; é o pensamento que organiza o mundo do sujeito.

Como já dissemos, a ontologia grega sempre foi uma ontologia realista. Ela busca entender o cosmo, o mundo e o lugar do homem nesse sistema. É um saber prático, objetivo, globalizante, ainda que nem sempre as soluções apresentadas estejam nesse nível. Mas o idealismo das soluções gregas é sempre de matriz gnosiológica, ou seja, instaura-se no processo cognitivo; tornam-se idealistas exatamente porque sofrem com essa indistinção entre ontologia e gnosiologia, o que é perfeitamente compreensível. Mas a nível ontológico é sempre realista. Tudo muda com Descartes: temos então a emergência de um idealismo ontológico. Não é mais o lugar do homem no mundo que passa a valer, mas sim o mundo do homem que impera. Nas palavras de Chasin (2011, p. 12)

---

<sup>18</sup>A primeira edição do *Novum Organum* é de 1620, anterior portanto, ao *Discurso sobre o Método* de 1637.



A ontologia, a partir desse momento, principia o seu caminho de fenecimento. A passagem foi da pergunta: o que é o mundo e o que são as coisas; para a pergunta agora: o que é o homem, ou melhor, o que é a subjetividade. Lembre-se de Descartes: “cogito ergo sum”. A faculdade de manuseamento das idéias, ou seja, o aparato subjetivo passa a ser agora o grande centro de atenções. A partir daí é que a interrogação sobre o estatuto científico de um pensamento passa a ser fortemente presente, se torna progressivamente dominante.

Em outras palavras, Descartes é a ponte necessária para entender a total desfiguração do caráter do conhecimento ontológico no mundo moderno: em um mundo onde a ciência já não mais procura captar a realidade, como consequência do nascimento e compartimentalização de “novas ciências particulares”, torna-se mister organizar a relação entre o intelecto humano (a cognição) e o ente, a coisa, a matéria que se deseja investigar, já aqui transformada em objeto. Obviamente é uma grande inversão em relação a todo conhecimento produzido até então. Deste modo, a filosofia não é mais a ciência do ser, mas sim a doutrina do conhecimento (REALI; ANTISERI, 1990).

Trata-se sem dúvida de uma “nova visão de mundo”, um novo olhar sobre os elementos que compõe esse universo, bem como o lugar de cada particular no todo; é desta forma, uma nova ontologia, mas não uma ontologia objetiva, do real, mas sim uma ontológica do processo cognitivo. Em outras palavras, é uma nova posição ontológica sobre o primado do conhecimento gnosiológico. A aludida confusão entre ontologia e gnosilogia chega ao seu ápice. Caberá a Kant resolvê-la, desqualificando a ontologia.

O trabalho de Kant é a consolidação filosófica de uma orientação pragmática para o método científico, em consonância com o projeto de Descartes e Bacon. O alemão quer fundamentar a necessidade de uma teoria que possa classificar o conhecimento verdadeiramente científico do conhecimento dogmático. Em alusão à revolução desencadeada por Copérnico (que tirou a terra do centro do universo para ali colocar o sol), Kant propõe como solução à problemática metodológica uma “revolução copernicana”, ou seja, destronar o sujeito do centro de gravidade da filosofia para ali colocar o objeto.

É a partir desse movimento que Kant encontra a solução para todos os problemas no conhecimento transcendental. O que vem a ser isso? É um tipo de conhecimento que “transcende” a simples observação do objeto, ainda que não seja diretamente daí deduzido, ou

ainda, um tipo de conhecimento em que o sujeito atribui as coisas ao mesmo tempo em que as conhece (REALI; ANTISERI, 2005).

Analisando esse conceito à luz de sua pretensa revolução copernicana, uma vez que o sujeito gravita ao redor do objeto, qualquer verdade que daí possa emanar já é fruto da própria relação cognitiva entre o sujeito e o objeto. Assim, ainda que sujeito e objeto estejam separados por um imenso abismo, cabe ao intelecto humano, via cognição, estabelecer um elo que, uma vez criado, os torna inseparáveis. É deste elo que surge o conhecimento verdadeiramente científico (o transcendental) porque sustenta a síntese entre a experiência (sensibilidade) do sujeito e a capacidade do intelecto de formar juízos<sup>19</sup>.

De certa forma, a matemática, a física e a geometria, possuem status científico porque compreendem a relação entre sujeito e objeto dessa forma. A filosofia metafísica, por sua vez, encontra-se em um estágio inferior de desenvolvimento, segundo Kant, porque se deixa levar para além dos limites inerentes ao intelecto humano, flertando com a Razão e suas Ideias Absolutas.

Este perigoso flerte, porém, não é intencional. Surge de uma necessidade inerentemente humana de tentar compreender o todo, a despeito dos limites imanentes ao seu próprio intelecto. Assim, quando a relação cognitiva é sublimada, o conhecimento corre sérios riscos de cair nas armadilhas da Razão. Kant, por sua vez, entendia que esse descaminho segue uma lógica verificável e rígida, do qual não se poderia escapar. É por isso que a última parte de sua grande obra ocupa-se da descrição dessa lógica perversa e incorreta que domina a Razão, chamada por Kant de lógica dialética<sup>20</sup>.

Eis a “crítica à razão pura”: o conhecimento que se apega somente às sensações, às experiências e não se deixa ser avaliado pelo juízo do intelecto, pode encontrar na Razão Pura uma explicação dogmática e improdutiva. A dialética kantiana – entendida apenas enquanto

---

<sup>19</sup>Para Kant, um juízo é o fundamento do conhecimento científico (REALI; ANTISERI, 2005).

<sup>20</sup>Na terminologia de Kant, a Razão “é o intelecto enquanto vai além do horizonte da experiência possível” (REALI; ANTISERI, 2005, p. 369), operando com conceitos puros e universais incondicionados e irredutíveis. Estes conceitos Kant chamava de Ideias, que são basicamente de três origens: as Ideias psicológicas (sobre a natureza da alma), as Ideias cosmológicas (a tendência de querer compreender o mundo como uma unidade) e as Ideias teológicas (que fundamentam a existência de Deus).

negatividade – mostra como a mente humana, por impulso de captar o todo, constrói teses e antíteses que, ou mutualmente se anulam, formando antinomias irresolvíveis, ou podem sustentar duas teses absolutamente contrárias<sup>21</sup>. Por qualquer caminho que se siga a partir daqui, ou o conhecimento perde-se, ou torna-se inútil. Em consequência, toda tentativa de entender o todo, e de escapar dos métodos cognitivos, também são improdutivos. É outra forma de dizer que o conhecimento ontológico é, na verdade, anticientífico, ou, o que dá no mesmo, destacar o conhecimento gnosiológico como única alternativa filosófica.

Todavia, antes de prosseguir, encontramos agora na possibilidade de melhor dimensionar e compreender a origem do pensamento ontológico e sua relevância. Ao mesmo tempo, ao final desse breve volteio sobre os descaminhos da análise ontológica de Parmênides à Hegel, pode-se finalmente apresentar de forma clara uma hipótese levantada por J. Chasin e que norteia o presente trabalho: ainda que a ontologia nasça juntamente com a própria filosofia, a demarcação dos limites entre ela e a gnosiologia foi, ao longo de todo o pensamento ocidental, tarefa das mais áridas, mesmo para as maiores mentes que a humanidade produziu nesses vinte e quatro séculos de história da filosofia. É esse o objetivo da próxima seção.

### 2.3 REPENSANDO A ONTOLOGIA

Por mais que possa parecer o contrário em um primeiro momento, a discussão ontológica entre os gregos estava na base de uma filosofia prática, socialmente necessária e, acima de tudo, realista. Como já dissemos, nasce da necessidade eminentemente humana de compreender qual o lugar do homem no mundo – de onde viemos e para onde vamos – em uma sociedade em que a racionalidade da explicação cosmogônica começa a desaparecer. Segundo Chasin (2011, p. 3) :

O pensamento começou com a questão ontológica. Os pré-socráticos, aqueles que procuraram determinar o elemento primordial do universo, faziam uma reflexão ontológica na medida em que eles buscavam estabelecer qual a realidade efetiva do mundo, o que era esta realidade última do existente.

---

<sup>21</sup>“Essas antinomias são estruturais e insolúveis, porque, quando a razão ultrapassa os limites da experiência, não pode deixar de pender e oscilar de um oposto a outro. Fora da experiência os conceitos trabalham no vazio. [Desta forma] as posições expressas nas quatro teses são posições típicas do *racionalismo dogmático*, ao passo que as posições expressas nas quatro antíteses são as típicas do *empirismo*” (REALI; ANTISERI, 2005, p. 371).

Em Platão e em Aristóteles – de maneira tortuosa no primeiro, o mundo das ideias; de maneira explícita no segundo, com sua divisão do conhecimento científico –, a ontologia é vista como “ciência primeira”, ou seja, base sobre a qual o nosso saber é possível. Mas já aí, o verdadeiro significado da ontologia se perde. Ela passa a ser um mero platô que fundamenta o conhecimento. Isso de todo não é errado, mas é uma função subalterna em relação à sua utilidade inicial.

Quando se passa a olhar a ontologia apenas como “ciência primeira”, a prioridade desloca-se, do ser que existe realmente, para o conhecimento necessário à intelecção desse ser. Ou seja, a realidade passa a ser consequência da forma como se entende essa realidade; a coisa, o ente, deixa de falar por si, e passa a ser visto de acordo com uma lente específica: a relação cognitiva. E a relação cognitiva é essencialmente subjetiva. Portanto, priorizar o ponto de vista do conhecimento em detrimento do ponto de vista do ser-em-si é abdicar do mundo real, em troca do mundo da subjetividade. Olhar para o ser-em-si é adotar uma abordagem ontológica. Priorizar o conhecimento que sustenta o ser é aceitar a abordagem gnosiológica (CHASIN, 2011).

Mas vimos que, em maior ou menor grau, a não distinção dessas perspectivas ocorre desde Parmênides. Por outro lado, percebe-se também que a busca pelo conhecimento ontológico objetivo foi, pelo menos durante um período, um intento verdadeiro. E por que tanto esforço foi desprendido nesse sentido?

Vimos que o nascimento da filosofia visava atender uma demanda real da sociedade grega, qual seja, entender o mundo em sua totalidade. Quando nos deparamos com o mundo objetivo, a natureza como ela realmente é, vimos que esta é multifacetada, diversa, múltipla. E que cada elemento constituinte, por menor que seja, possui um papel específico na construção deste multiverso: cada uno, relacionando-se com outras singularidades para formar o todo. Então, praticar filosofia, tentar explicar o mundo como ele realmente é, deve necessariamente passar pela compreensão do papel de cada uno no conjunto do múltiplo. É isso que a ontologia tenta fazer: buscar em cada ser uno, o elemento de ligação deste com os demais, visando encontrar no próprio uno seu significado, origens e movimento.

Essa questão do uno e do múltiplo aparece diariamente na consciência ativa dos homens, depois se transforma na ciência dos filósofos. Voltemos ao exemplo da manga, no início desse capítulo: o que é uma manga? Qual a importância de uma manga no conjunto da flora do planeta? Qual sua função? Antes de organizar o intelecto para poder extrair essa ou aquela resposta particular, é a própria manga que na cotidianidade dá tais respostas.

Pode-se pensar o mesmo sobre o ser humano. O que é homem? Qual sua função na natureza? Qual sua essência, perguntaria Aristóteles? O homem é a criança que brinca sem grandes preocupações sobre seu futuro, ou o jovem indolente e mal educado? É o trabalhador bem disciplinado e produtivo da fábrica ou o malandro boa-praça dos finais de semana? É o velho que novamente volta a brincar, agora com seu neto, ou o moribundo à espera da morte? O que há de uno, em todas essas versões do multiverso?

É por isso que, conforme Chasin (2011, p. 24):

O problema do uno e do múltiplo não é uma questão do conhecimento, mas da existência. Ele se torna uma questão do conhecimento porque o existir se põe sob uma multiplicidade de faces, ou seja, se põe multifacetadamente. O existir não é o fluxo uno de uma mesma aparência, mas até mesmo na sua máxima naturalidade nos põe o diverso, a alteridade, o outro de si. O problema do conhecimento é derivado, ele se põe porque o que é, é desta forma e não apenas nos parece deste jeito. De outro modo: as coisas são assim ou assim nos parecem? A grande questão ontológica é esta. Ela admite de saída que as coisas são deste modo, não simplesmente nos parecem deste modo.

“A grande questão ontológica” de que Chasin se refere pode ainda ser posta em outros termos: como não romper a unidade do ser real uma vez que, por ser, é síntese de múltiplas aparências, concatenadas com seu próprio devir? Isso é completamente diferente de perguntar: como pode o pensamento encontrar unidade no ser que é, em si, multiverso? A primeira pergunta, caminha para uma solução ontológica, objetiva ao próprio ser. A segunda procura organizar a subjetividade para poder ordenar o mundo de acordo com a solução proposta pelo intelecto<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup>Nesse sentido, a resposta de Parmênides nos mostra que sua pergunta inicial estava mais preocupada com o aspecto gnosiológico do que o ontológico, afinal sua solução (um ser uno e inerte), satisfaz a lógica do pensamento, mas não a do mundo real multifacetado (CHASIN, 2011).

É a busca de uma resposta de cunho ontológico que guia a filosofia greco-romana. Segundo essa tradição, o mundo é o lar do homem, assim, este pode tanto habitá-lo quanto transformá-lo pelo seu trabalho. E quem garante isso? Explicitamente na solução encontrada pela escolástica é o próprio Deus, que apesar de onipotente, tem uma função mínima e bem definida: ele é o mecânico que ligou a máquina, deu as instruções sobre seu funcionamento e, um dia, sabe-se lá quando, voltará para comandá-la. Nesse meio tempo, se abstém de todo processo objetivo prático. Ou seja, a solução assim apresentada, ordenava o mundo, a despeito do idealismo de sua construção e preservava a objetividade da compreensão do todo (CHASIN, 2011).

Mas a aspereza e dogmatismo que impregnavam na idade média exigiram uma completa reformulação desse mundo harmoniosíssimo, especialmente quando a burguesia, enquanto classe social revolucionária entende que precisa voltar-se contra todas as instituições deste mundo retrógrado. Nesse sentido, a criação do indivíduo no século XVI será uma grande arma para a supremacia da verdade subjetiva sob a verdade ontológica<sup>23</sup>.

Quando dizemos “criação do indivíduo” estamos nos referindo de modo claro, ao mesmo tempo irônico, a uma criação do mundo moderno. Na antiguidade não havia indivíduos. Havia apenas a singularidade, o ser humano singular, como um cão singular, uma árvore singular. Desta forma, historicamente falando, o indivíduo só surge para organizar o mundo quando o mundo já está organizado para ele aparecer.

Como produto da história, o indivíduo tem sua função específica para a sociedade que o criou. Uma delas é tornar-se de fato o centro do universo, como em Descartes e, depois, destronado dessa posição por Kant, transformar-se em corpo que gravita ao redor de objetos que deseja conhecer (apenas de forma fenomênica, é claro).

---

<sup>23</sup>Aqui novamente pontuamos que, não necessariamente, de modo muito especial durante o Iluminismo, o objetivo filosófico fosse abdicar da verdade objetiva, pelo contrário. Veja nota número dezessete.

## 2.4 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO

Ao termino desse primeiro capítulo espera-se que tenha ficado claro tanto o verdadeiro significado de ontologia, o tratamento ambíguo que ela recebeu ao longo da história da filosofia (no primeiro momento, continuamente aprimorada; no segundo, crescentemente desqualificada e inutilizada), a dificuldade em desmembrá-la do caráter gnosiológico, além de fundamentar sua importância histórico-prática para o homem no seu intento de compreender todo o mundo que o cerca.

Pode-se agora, seguramente, passar a nossa atenção para a resolução do conflito ontológico entre Kant e Hegel, conforme executado por Marx, fato esse que demandará o terceiro capítulo.

### 3 A GÊNESE DA CRÍTICA ONTOLÓGICA EM MARX

Reconhecer a centralidade da questão ontológica como o eixo principal dos escritos de Marx – conforme a sugestão de Lukács – será de grande valia para a requalificação das interpretações ditas marxistas, bem como de suas contribuições para o avanço deste corpo teórico. Isso porque desloca e desqualifica, ao mesmo tempo, uma vasta gama de interpretações puramente gnosiológicas, muitas das quais tentam impor ao pensamento de Marx um dogmatismo e uma rigidez metodológica típica do positivismo.

A mais conhecida (e problemática) dessas interpretações é justamente a que se refere à origem e ao cerne do marxismo. Seguindo uma linha que se inicia com Kautsky, passando por Lenin e chegando a nomes como Althusser e Della Volpe, a mais epistêmica das “leituras marxistas” sinaliza que a obra de Marx nada mais é do que a perfeita junção de três correntes científicas em voga no século XIX, quais sejam, o socialismo político francês, a economia política inglesa e a filosofia idealista alemã.

Nas palavras de Kautsky: “Em suma, da Inglaterra provieram os ‘materiais’ da economia política clássica; da França, os da ciência política; enquanto ‘os alemães imaginaram os melhores *métodos* para o avanço do pensamento e da investigação intelectual” (KAUTSKY *apud* CHASIN, 2009, p. 34). Ou ainda, como dirá Lenin “Marx continuou a desenvolver plena e genialmente as três principais correntes ideológicas do século XIX, elaboradas nos três países mais avançados da humanidade: a filosofia clássica alemã, a economia política clássica inglesa e o socialismo francês, em ligação com as doutrinas revolucionárias francesas em geral” (LENIN *apud* CHASIN, 2009, p. 35).

Ao limitar por baixo a interpretação metodológica, a versão do “tríplice amálgama originário<sup>24</sup>” diminui a relevância da instauração teórica de Marx a uma síntese (ainda que geniosa e articulada). Na melhor das hipóteses, essas interpretações postulam que Marx apenas utiliza-se das ferramentas já disponíveis, aplicando-as a uma realidade que supostamente só ele viu, chegando então às suas formulações teóricas adultas. Ou seja, propõe uma teoria revolucionária sem romper com os fundamentos da sociedade que tenciona

---

<sup>24</sup>Expressão utilizada por Chasin (2009).



revolucionar. Certamente é uma interpretação um tanto quanto incomoda e dúbia<sup>25</sup> para qualquer um que queira se lançar à prática revolucionária efetiva.

Desprendendo-se das interpretações puramente metodológicas, podemos entender como a formulação marxista é de fato uma resposta original a um questionamento muito peculiar à filosofia alemã de seu tempo. Já vimos em Lukács que, na filosofia clássica alemã, há um movimento agudo que leva “a negação teórica da ontologia em Kant a uma ontologia universalmente explicitada em Hegel” (LUKÁCS, 1979, p. 9). Vimos também como a construção ontológica de Hegel não é mais uma ontologia do sujeito, como sempre havia sido desde Parmênides, mas como é uma ontologia da própria razão, ou seja, é uma ontologia fenomenológica, imbricada com outra ontologia, feita lógica<sup>26</sup>.

A partir de Hegel, Lukács alcança Marx pela crítica à lógica, a falsa ontologia. No presente capítulo procura-se apresentar então como a problemática ontológica se instaura no pensamento marxiano. Para tanto, recorre-se à crítica apresentada por José Chasin, aqui escolhida por seu didatismo e, ao mesmo tempo, pelo radicalismo ontológico que possui. Adicionalmente, o trabalho de Chasin – responsável por trazer Lukács aos círculos acadêmicos brasileiros – mostra como a problemática ontológica chega à Marx através da crítica à fenomenologia de Hegel tal qual executada por Feuerbach. Nesse sentido, apresentaremos brevemente, a crítica radical de Feuerbach ao hegelianismo e a influência desses escritos para a elaboração do pensamento autônomo de Marx.

### 3.1 FEUERBACH E A ‘REFORMA DA FILOSOFIA’

Feuerbach foi um aluno do curso de lógica ministrado por Hegel em Berlim, e que decidiu, logo após o curso, migrar para a bucólica vila de Bruckberg, para lá se dedicar à crítica de seu mestre. Reconheceu ao fim da vida que “aqui se respira ar puro e são. A filosofia especulativa da Alemanha é uma amostra das funestas consequências da contaminação atmosférica das cidades” (FREDERICO, 2009, p. 27). Para Marx ele foi o único “jovem hegeliano” a ousar

---

<sup>25</sup>Essa dubiedade é um dos grandes questionamentos a respeito das tarefas teórico-práticas a serem cumpridas na possível transição para uma sociedade socialista, de modo que sua discussão não foi estranha, por exemplo, ao próprio Lenin.

<sup>26</sup>Ver a questão sobre a falsa e a verdadeira ontologia em Hegel, brevemente aludida no capítulo dois.

romper radicalmente com os pressupostos do grande idealista. Para fundamentar tal crítica, lancemos mão de algumas citações, ainda que longas, mas esclarecedoras.

Feuerbach era de opinião de que

A filosofia hegeliana é a supressão da contradição entre o pensar e o ser, como particularmente Kant a exprimiu, mas, cuidado!, é apenas a superação dessa contradição *no interior da contradição* – no interior de *um só e mesmo elemento* – *no seio do pensamento*. Em Hegel, *o pensamento é o ser; o pensamento é o sujeito; o ser é o predicado*. A lógica é o pensamento no elemento do pensamento, ou o pensamento que pensa a si mesmo: o pensamento como *sujeito sem predicado*, ou o pensamento que é *ao mesmo tempo sujeito e predicado de si mesmo*. [...] Hegel só pensou os objetos como *predicados* do pensamento que pensa a si mesmo. (FEUERBACH *apud* CHASIN, 2009, p. 42).

Ao que complementava

O verdadeiro nexos entre o pensamento e o ser é só este: *o ser é sujeito; o pensar, predicado*. O pensamento provém do ser, mas o ser não provém do pensamento. O ser existe a partir de si e por si – o ser só é dado pelo ser. O ser tem seu fundamento em si mesmo, porque só o ser é sentido, razão, necessidade, verdade, numa palavra, tudo em todas as coisas. O ser é porque o não-ser é não-ser, isto é, nada, *sem-sentido*. (FEUERBACH *apud* CHASIN, 2009, p. 42).

Sucintamente, podemos enquadrar o pensamento de Feuerbach como uma tentativa de crítica não apenas do hegelianismo, mas de toda a metafísica que o precede. Entendia ele que,

A filosofia moderna buscava algo *imediatamente certo*. Por conseguinte, rejeitou o pensar *carente de fundamento e base* escolástica, fundando a filosofia na *autoconsciência*, isto é, pôs no lugar do ser puramente pensando, no lugar de Deus, do ser supremo e último de toda a filosofia escolástica, o ser *pensante*, o eu, o *espírito autoconsciente*; com efeito, para quem pensa, o pensante está *infinitamente mais próximo* do pensante, *mais presente e mais certo do que o pensado*. Suscetível de dúvida é a existência de Deus e, em geral, também o que penso, mas é indubitável que eu sou, eu que penso, que duvido. Mas a autoconsciência da filosofia moderna é, ela mesma, *apenas um ser pensado, mediado por abstração, portanto um ser dubitável*. *Indubitável, imediatamente certo, é unicamente o objeto dos sentidos, da intuição e do sentimento*. (FEUERBACH *apud* CHASIN, 2009, p. 43).

Portanto,

Um ser *só pensante* e, ademais, que só pensa *abstratamente*, não tem *representação* alguma *do ser, da existência, da realidade*. *O ser é o limite do pensar; o ser enquanto ser não é objeto da filosofia, ao menos da filosofia abstrata e absoluta [...]* Para o pensamento abstrato, o ser, por conseguinte, é nada em si e para si mesmo, já que é o nada do pensamento, isto é, o nada ser para o pensamento, o *vazio de pensamento*. Precisamente por isso, o ser que a filosofia especulativa introduz em seu domínio e cujo conceito reivindica é também um puro espectro, que está em absoluta contradição com o ser real e com o que o homem entende por *ser*. O homem entende por ser, de acordo com a coisa real e a razão, *ser-ai, ser-para-si, realidade, existência, efetividade, objetividade*. Todas essas determinações ou nomes exprimem, ainda que de distintos pontos de vista, uma só e mesma coisa. Ser *in abstrato*, ser *sem* objetividade, *sem* efetividade, *sem* ser-para-si é, indubitavelmente, nada; mas, *neste nada, expresso apenas a niilidade de minha abstração*. (FEUERBACH *apud* CHASIN, 2009, p. 43).

Mas Feuerbach não é apenas a negatividade da crítica. Após analisar a metafísica, propõe-se a reformulá-la, lançando as bases para uma nova filosofia:

Se a *velha filosofia* tinha como ponto de partida a preposição: *sou um ser abstrato, um ser pensante, o corpo não pertence a minha essência*, ao contrário, a nova filosofia começa com a proposição: *sou um ser real, um ser sensível, cujo corpo pertence ao meu ser; por certo, o corpo em sua totalidade é meu eu, meu próprio ser*. (FEUERBACH *apud* CHASIN, 2009, p. 43).

Que obviamente deveria se situar para além da teologia hegeliana, pois

*Quem não abandonar a filosofia hegeliana, não abandona a teologia*. A doutrina hegeliana, segundo o qual a natureza, a realidade, é *posta* pela ideia, só é a expressão racional da doutrina teológica, segundo o qual a natureza é criada por Deus, o ser material por um ser imaterial, isto é, abstrato. (FEUERBACH *apud* CHASIN, 2009, p. 42).

Propunha, portanto, explicitamente que: “pensar e conhecer as coisas e os seres como são – eis a tarefa máxima da filosofia” (FEUERBACH *apud* CHASIN, 2009, p. 42).

De modo que sua orientação positiva se dá em direção à uma nova ontologia em que

O real, *em sua realidade ou enquanto real*, é o real *enquanto objeto dos sentidos, é o sensível*. Verdade, realidade e sensibilidade são idênticas. Só um ser sensível é um ser verdadeiro, um ser real. Só mediante os *sentidos* se dá um *objeto* em verdadeiro sentido – e não mediante o pensar *por si mesmo*. O objeto *dado pelo pensar* ou *idêntico a ele é apenas pensamento* (FEUERBACH *apud* CHASIN, 2009, p. 44).

O que se evidencia na questão da fundamentação do ser:

*O ser da lógica hegeliana é o ser da antiga metafísica, que é anunciado de todas as coisas indistintamente, já que, segundo ela, todas as coisas coincidem em que estas são. Mas este ser indiferenciado é um pensamento abstrato, um pensamento sem realidade. O ser é tão diferenciado como as coisas que são. [...] O ser não é um conceito universal, separável das coisas. É uno com o que é.* (FEUERBACH *apud* CHASIN, 2009, p. 44).

Por isso, “a nova filosofia observa e considera *o ser* tal como é para nós, enquanto *seres não só pensantes*, mas também *realmente existentes* – por conseguinte, *o ser enquanto objeto do ser* – como objeto de si mesmo” (FEUERBACH *apud* CHASIN, 2009, p. 44).

Assim, em sua crítica à identidade hegeliana entre o ser e o pensar, Feuerbach acaba por construir uma nova identidade, entre sujeito e objeto. O homem em Feuerbach é ao mesmo tempo o sujeito do conhecimento e o objeto que deseja se conhecer, em outras palavras, para o homem, conhecer o objeto é se autoconhecer. Por isso o ser é objetivo, pois existe na realidade, antes mesmo de se conhecer. É aí que entra a crítica à teologia (hegeliana inclusive) que retira e projeta os predicados humanos em uma figura não humana, Deus (FREDERICO, 2009).

É nesse sentido – ter conseguido superar os limites do coeso e hermeticamente fechado mundo hegeliano – que Feuerbach chama a atenção de Marx em um período específico de sua vida, em meados de 1843. No período anterior, que compreende basicamente a tese de doutoramento e os escritos como articulista na Gazeta Renana, conforme mostra Chasin (2009), encontra-se um Marx fortemente influenciado por Bruno Bauer<sup>27</sup>, e a preocupação típica de seu grupo sobre a importância do debate acerca da consciência humana nos pré-aristotélicos<sup>28</sup>, cerne da crítica à religião.

Ainda nos limites do neo-hegelianismo, é possível encontrar nos escritos de Marx à época da Gazeta Renana a filiação com uma vertente da filosofia clássica para o qual o Estado é o máximo da racionalização humana e, portanto, ápice da civilização, liberdade, humanidade e

<sup>27</sup>Chasin (2009) chama esta fase de período “não marxiano” da elaboração teórica de Marx.

<sup>28</sup>Existem evidências de que a investigação sobre a diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e de Epicuro tenha sido uma sugestão de Bauer (CHASIN, 2009).

universalidade do gênero. Isso porque, para o pensamento político clássico, “a politicidade é tomada como predicado intrínseco ao ser social” (CHASIN, 2009, p. 49).

Nas conclusões de seu “editorial de número 79”, a positividade do Estado é assim explicitada:

Mas, se em outros tempos os mestres filósofos do direito público derivaram o Estado partindo dos impulsos da ambição ou do instinto social, ou também da razão, mas não da razão da sociedade, e sim da razão do indivíduo, a visão mais ideal e profunda da mais recente filosofia o derivam da ideia do todo. Ela considera o Estado como o grande organismo no qual a liberdade jurídica, moral e política devem encontrar a sua realização, e no qual cada cidadão, obedecendo às leis do Estado, não faça mais do que obedecer somente às leis de sua própria razão, da razão humana. *Sapienti sat* [“A bom entendedor, meia palavra basta”]. (MARX *apud* CHASIN, 2009, p. 50).

Se ponto máximo da racionalidade política inerente ao homem, quais os limites entre a universalidade do Estado e a particularidade da propriedade privada? Pressionado a dar sua opinião sobre o tema, correlato à discussão sobre a caracterização do roubo da madeira nas florestas prussianas pelos camponeses, Marx não hesitou em tomar a parte dos camponeses, uma vez que “se o Estado se rebaixa, ainda que só em um ponto, e procede não ao seu modo [racional, universal, perfeito], mas ao modo da propriedade privada, ele se degrada” (MARX *apud* CHASIN, 2009, p. 51). Degradar-se, aqui, portanto, tem o sentido de abdicar-se de sua racionalidade.

Em outro ponto, na discussão sobre a liberdade de imprensa na Prússia, é possível ler que

As leis não são medidas repressivas contra a liberdade, da mesma forma que a lei da gravidade não é uma medida repressiva contra o movimento, já que impulsiona os movimentos eternos dos astros [...]. As leis são, antes, normas positivas, luminosas e gerais em que a liberdade adquire uma existência impessoal, teórica e independente da vontade humana. Um código é a Bíblia da liberdade de um povo. (MARX *apud* CHASIN, 2009, p. 52).

De uma forma um tanto quanto autobiográfica, o prefácio de 1859 da *Contribuição à Crítica da Economia Política* indica o momento em que esta posição de Marx começa a mudar. Nesse breve e muito conhecido texto, Marx afirma ter sido na Gazeta Renana que “me vi pela primeira vez em apuros por ter de tomar parte na discussão sobre os chamados interesses materiais”. Com o fechamento daquele jornal, se vê então diante da oportunidade de “se retirar do cenário público para o gabinete de estudos” em Kreuznach durante sua lua de mel,

onde “o primeiro trabalho que empreendi para resolver a dúvida que me assediava foi uma revisão da filosofia do direito de Hegel” (MARX, 2003, p. 4).

Ou seja, será em Kreuznach, recolhido para estudos, que Marx se debruçará sobre sua formação teórica para, dali, rever suas opiniões emitidas “no calor dos acontecimentos”. Será então, em sua revisão crítica à filosofia do direito de Hegel, à luz de dois escritos aforísticos de Feuerbach recém lançados (*Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia e Princípios da Filosofia do Futuro*, editados entre abril de 1842 e junho de 1843, respectivamente), que Marx iniciará a construção de sua posição teórica verdadeiramente autônoma, ou conforme a expressão de Chasin (2009), a fase marxiana de Marx.

### 3.2 O PENSAMENTO MARXIANO DE MARX: A CENTRALIDADE ONTOLÓGICA ASSEGURADAS NA TESE DAS TRÊS RUPTURAS

Já apontamos brevemente aqui, como o conflito entre a sociedade civil e o Estado surge para o jovem articulista Karl Marx e como, nos limites do neo-hegelianismo, a questão é entendida como um conflito entre a universalidade do Estado e a individualidade do particular. Essa contradição está explícita na filosofia do direito de Hegel, mas não é entendida como um conflito, pelo contrário: o Estado, como ápice da racionalidade e processualidade histórica torna-se, pela lógica do sistema hegeliano, o melhor mediador possível para a questão.

Em uma espécie de “contratualismo às avessas”<sup>29</sup>, Hegel concebe a evolução da organização civil em três etapas, a tese, antítese e síntese, no qual aplica sua lógica como instrumento de justificação do processo. A fim de evitar a guerra do todos contra todos, os homens se organizam primeiramente em famílias: uma manifestação natural e primitiva que marca a história das primeiras comunidades humanas (o movimento positivo da tese). Com o crescimento demográfico, cresce também a importância das individualidades dos membros da família, que é dilacerada (a negatividade, antítese). Surge então a sociedade civil, nova etapa

---

<sup>29</sup>O contratualismo é teoria política que supõe a existência de um “contrato social” entre os membros da sociedade com o objetivo de evitar aquilo que Hobbes chamou de “guerra de todos contra todos”, o *bellum omnium contra omne*. (*O Leviatã*, 1651). É respaldada também por Locke (*Segundo Tratado Sobre o Governo Civil*, 1690), e por Rousseau (*O Contrato Social*, 1762). Mas a versão hegeliana da mesma é chamada ironicamente de “às avessas” pois, para o alemão, tal acordo social surge por pressão de um fenômeno externo, alheio à própria vontade dos homens, resultado do movimento próprio do espírito.

de desenvolvimento social em que a existência de vontades comuns entre alguns de seus membros permite a construção de classes sociais e de inúmeras corporações, em uma tentativa tosca de retorno à universalidade. Surge então a possibilidade de consecução do Estado político, o único capaz de coordenar os interesses de classes e corporações conflitantes e que, na figura do monarca, reestabelece *ad eternum* a universalidade, pois ele é a objetivação da própria Razão Absoluta – o Estado político é então, a síntese que finaliza o processo (FREDERICO, 2009).

A crítica de Marx recairá sobre essa rígida lógica dogmática e especulativa que serve, antes de tudo, para justificar o amórfico estado prussiano. E a base para tal crítica deve muito a Feuerbach.

No último dos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*, Marx atribui claramente à Feuerbach três esclarecimentos fundamentais:

- 1) a prova de que a filosofia [hegeliana] não é outra coisa senão a religião trazida para o pensamento e conduzida pensadamente; portanto deve ser igualmente condenada (...);
- 2) a fundação do *verdadeiro materialismo e da ciência real*, na medida em que Feuerbach toma, do mesmo modo, a relação social, a “do homem com o homem”, como princípio fundamental da teoria;
- 3) Na medida em que ele confronta a negação da negação, que afirma ser o absolutamente positivo, o positivo que descansa sobre si mesmo, e positivamente se funda sobre si mesmo. (MARX, 2008, p. 118).

Assim, a *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*, deve ser entendida como um momento inicial de elaboração de uma proposta alternativa coerente com esses três princípios feuerbachianos.

No já aludido prefácio de 1859, Marx apresenta de forma concisa o resultado de sua revisão crítica

A minha investigação desembocou no resultado de que relações jurídicas, tal como formas de Estado, não podem ser compreendidas a partir de si mesmas nem a partir do chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas enraízam-se, isso sim, nas relações materiais da vida, cuja totalidade Hegel, na esteira dos ingleses e franceses do século XVIII, resume sob o nome de “sociedade civil”, e de que a anatomia da sociedade civil se teria de procurar, porém, na economia política. (MARX, 2003, p. 4).

Nesse pequeno trecho é possível perceber claramente as três dimensões de influência da leitura feuerbachiana: da identificação da sociabilidade como única base sob o qual o conhecimento é possível (“as formas de Estados não pode ser compreendidas a partir de si mesmas”) ao entendimento de que a ciência verdadeira deve se fundamentar na objetividade do real – “as relações materiais de vida (...) da sociedade civil” –, está explícita à crítica ao logicismo da abstratividade autossustentada. Dito de outro modo, a crítica ao Estado hegeliano e sua filosofia só virá, para Marx, como o entendimento de que o Estado moderno é apenas uma forma específica de organização da sociabilidade.

A interpretação de Hegel é diametralmente oposta: as formas anteriores de sociabilidade (a família, a sociedade civil) só existem anteriormente ao Estado moderno, pois é sua plataforma. O Estado, movimento final de uma síntese da razão autoconsciente, faz brotar antes de si os elementos que permitam sua constituição como universalidade reconstruída. Isso tudo porque para Hegel, o sujeito não é o ser, mas a Ideia, aqui intencionalmente confundida com o Estado político prussiano; o ser é apenas o predicado desse sujeito, sua processualidade (FREDERICO, 2009).

Aqui fica mais claro ainda a significância de Feuerbach nesse momento para Marx: o que interessa é saber como se dá a processualidade do mundo real sem recorrer à filosofia da autoconsciência. Esse tipo de filosofia, a “velha filosofia”, para usar os termos de Feuerbach, se contenta em apresentar como o processo cognitivo do filósofo interpreta a realidade de acordo com uma pré-catalogação e ordenação desta. Nesse processo, a ênfase está na afirmação da consciência – é ela que não pode ser alterada – pois é o sujeito em questão. A construção da filosofia do direito de Hegel se dá exatamente dessa forma: o conflito entre a universalidade do Estado e a individualidade da sociedade civil é resolvido no nível da lógica (negação da negação). O que realmente importa é apresentar um tratamento lógico coerente com a autoafirmação da Razão. O Estado surge como ferramenta *a posteriori* à lógica, ainda que de forma prática. Portanto, em Hegel, o que interessa não é o Estado político, mas sim a lógica.

A passagem de Marx que elucida essa questão é seminal:



Não é a filosofia do Direito, mas a Ciência da Lógica que constitui o verdadeiro interesse. O trabalho filosófico não consiste em mostrar que o pensamento se encarna nas determinações políticas existentes e se volatilizam em pensamentos abstratos. Não é a lógica da coisa, é a coisa da Lógica que constitui o elemento filosófico [em Hegel]. A Lógica não serve para justificar o Estado, mas ao contrário, é o Estado que serve para justificar a lógica. (MARX *apud* FREDERICO, 2009, p. 59).

Ou seja, a filosofia hegeliana é, como já dito, essencialmente teológica: retira do homem a resposta para solução das perguntas elaboradas pelo homem. Por que o Estado é a melhor configuração para a resolução do antagonismo da sociedade civil? Porque assim a lógica da Razão o quis. Não cabe ao homem encontrar soluções para além disso<sup>30</sup>.

Qual então a proposição que emerge da crítica à Hegel? A crítica à lógica levou à crítica ao Estado, mas não é apenas uma guinada metodológica, ou seja, não é apenas uma mudança no tratamento da problemática devido à descoberta de um novo prisma na subjetividade do pesquisador, mas sim a necessidade de centrar o conhecimento no ser realmente existente e que funda a sociedade civil, e não o Estado. É uma grande guinada em relação aos escritos pré-marxianos, onde a positividade residia no Estado, para que se focalize agora o ser tomado como sujeito, o homem realmente existente, o ser-precisamente-assim (CHASIN, 2009).

Uma vez feito ponto de partida e centro da discussão – sujeito, portanto –, o ser passa a questionar a razão especulativa e a interrogar o mundo conforme sua objetividade imanente. A racionalidade subjetiva e a objetividade do ser passam a se comunicar em uma via de mão dupla, simultânea e entrelaçada, mas onde a centralidade ontológica do ser não pode ser superada pela subjetividade cognitivo-gnosiológica (CHASIN, 2009).

Resumidamente, conforme Chasin (2009, p. 59),

Marx ao revisar a filosofia política hegeliana, sob a pressão da dúvida e a influência das mais recentes conquistas feuerbachianas, percorre exatamente as vias da interrogação recíproca entre teoria e mundo, o que lhe proporcionou identificar a conexão entre sociabilidade e politicidade, que fez emergir, polemicamente, como o inverso do formato hegeliano, implicando com isso a virtualidade de um novo universo ontológico

---

<sup>30</sup>Em verdade, todo o sistema hegeliano é uma “filosofia do presente”. Conforme mostra Frederico (2009) e Lukács (1979), Hegel recriminava toda ciência que se coaduna em prever o futuro, ou até mesmo descrever o passado.

Ao destronar o estado político da instância máxima de racionalidade da sociabilidade em nome da sociedade civil realmente existente, centrada em um ser que é sujeito de si mesmo<sup>31</sup>, e que dialoga em uma “via de mão dupla” com sua razão, sem se submeter cegamente aos seus desígnios subjetivistas, o percurso seguinte do pensamento marxiano será de radicalização dessa preposição, de modo que nos textos subsequentes (*Sobre a Questão Judaica*, *Glosas Críticas Marginais a ‘o rei da Prússia e a reforma social’*, e os “Materiais preparatórios” para a redação de *A Guerra Civil em França*), a crítica ao Estado Político se transforma em crítica à politicidade. E esta radicalização é apenas um aprofundamento de uma orientação explicitamente objetiva (ontológica) sobre a origem e as limitações do Estado e da política.

Recuando historicamente, Marx entendeu que o Estado surge como pseudoconciliador entre os conflitos da sociedade civil. Com esse objetivo programático, o Estado procura articular politicamente os interesses conflitantes das individualidades que o compõe. Consegue isto através da criação abstrata da figura do cidadão, a individualidade em sua forma política. Retira desta forma, o conflito da esfera onde ele realmente se põe (a sociedade civil) para caracterizá-lo na esfera política do Estado, onde todos são, igualmente, cidadãos. Então, apenas na esfera da política, procura dirimir os conflitos entre aqueles que são, por definição, iguais, relegando para o segundo plano a eliminação das desigualdades onde elas realmente surgem, na sociedade civil. Nas palavras de Marx,

O Estado elimina, à sua maneira, as distinções estabelecidas por nascimento, posição social, educação e profissão, ao decretar que o nascimento, a posição social, a educação e a profissão são distinções não políticas; ao proclamar, sem olhar a tais distinções, que todo o membro do povo é igual parceiro na soberania popular, e ao tratar do ponto de vista do Estado todos os elementos que compõem a vida real da nação. No entanto, o Estado permite que a propriedade privada, a educação e a profissão atuem à sua maneira, a saber, como propriedade privada, como educação e profissão, e manifestem a sua natureza particular. Longe de abolir estas diferenças efetivas, ele só existe na medida em que as pressupõe; apreende-se como estado político e revela a sua universalidade apenas em oposição a tais elementos. (MARX *apud* ALBINATI, 2008, p. 54).

---

<sup>31</sup>“O homem como ser supremo do homem” (CHASIN, 2009, p. 61).

O Estado transforma-se assim em uma solução alienadora, teológica, irrealista do ponto de vista ontológico, ou seja, não consegue *per se* eliminar o conflito de interesses a que se propõe, exatamente porque não se coloca no mesmo nível onde tais conflitos realmente ocorrem. Como uma densa neblina que ofusca a visão, o Estado político desorienta a sociedade civil, propagando a pretensa ilusão de que as desigualdades reais entre os homens podem ser resolvidas apenas com a vontade política de solucioná-las, quando na realidade, a solução está, ontologicamente falando, além dos limites da política.

Reafirmando mais uma vez o caráter radical da crítica de Marx: ao contrário das concepções clássicas nas quais a política é algo imanente ao homem, tem-se aqui a emergência de uma formulação ontologicamente diversa. A política é entendida como uma forma inferior de sociabilidade existente em um tipo de formação social em que a afirmação da individualidade não pode ser dada pela própria sociabilidade, mas sim, por uma forma alienada de mediação chamada política.

Esta nova orientação enfatiza a necessidade de se repensar a sociabilidade, não em termos de uma mediação exterior e estranha ao próprio homem, mas de ressaltar a centralidade e a primazia do ser social na construção da sociabilidade. Em outras palavras, reconhecer que a existência de um ser social é o ponto de partida para a elucidação de seu antagonismo com o Estado e com a própria política, ou segundo Enderle,

A gênese da alienação política será detectada no seio da sociedade civil, nas relações materiais fundadas na propriedade privada. Consequentemente, não se tratará mais de buscar uma resolução política para além da esfera do estado abstrato, mas sim uma resolução social para além da esfera abstrata da política. (ENDERLE, 2010, p. 26).

Nesse interim, o objetivo onto-prático a ser alcançado não é apenas a busca pela construção do Estado político moderno, desqualificado agora como solução não humana, alienadora – a emancipação política. O curso da história exige a emancipação da própria condição política, ou seja, a emancipação humana.

Nas palavras de Chasin (2009, p. 65),

Ao identificar a natureza da força política como *força social pervertida e usurpada*, socialmente ativada como estranhamente por debilidades e carência intrínsecas às formações sociais contraditórias, pois ainda insuficientemente desenvolvidas e, por consequência, incapazes de autorregulação puramente social, nas quais, pela fieira dos sucessivos sistemas sociais, quanto mais o Estado se entifica real e verdadeiramente, tanto mais é contraditório em relação à sociedade civil e ao desenvolvimento das individualidades que a integram, Marx assinala, categoricamente, que a emancipação é na essência a reintegração ou recuperação humano-societária dessas forças sociais alienadas à política, ou seja, que ela só pode realizar como reabsorção de energias próprias despidas da forma política, depuradas, exatamente, da crosta política sob a qual haviam se autoaprisionada e perdido. (...) De sorte que, por toda a duração da *pré-história*, tempo das sociabilidades contraditórias, por isso mesmo pouco envolvidas e racionais, o predicado da politicidade estará presente, “asfixiando” o ser social, em conjunto com sua inseparável outra face, a propriedade privada dos meios de produção da base material da vida.

Assim sendo, o programa de ação prática, ontologicamente orientado, que emana dos Escritos de Kreuznach é um apelo à emancipação humana através do reconhecimento do caráter mais humano do ser, sua condição social. Prima pelo reconhecimento do ser como um ser-precisamente-assim cuja processualidade histórica é o seu próprio devir como ser eminentemente social.

Chegamos então a uma primeira conclusão: após revisar sua própria formação teórica, tarefa que empreendeu ao longo dos anos de 1843 e 1844, vê-se emergir em Marx o principal pilar de sua formulação verdadeiramente marxiana: a busca pelo desvelamento da figura do ser social em seu aspecto imanente, ou, em outras palavras, o início da formulação de uma ontologia sobre o ser social. De posse do realismo da análise que essa posição ontológica lhe conferiu, Marx se dirigirá contra a figura do Estado e ali encontrará a excrescência da politicidade como forma alienadora e asfixiante de uma sociabilidade pré-histórica que impede o ser social de continuar sua processualidade de vir-a-ser. Dito de outro modo, rejeita a tese de que a objetividade do ser social impõe ao mesmo a necessidade de predicado, conforme até então se atribuía a ele, de “ser político”.

Nesse sentido, José Chasin encontra aí, a primeira ruptura de Marx com o pensamento de sua época: sua ruptura com a politicidade através daquilo que Chasin cunhou de “determinação ontonegativa da politicidade”. Ao contrário da “tese do triplo amalgama originário”, Chasin propõe entender o constructo marxiano como o desdobramento de três posições originais,

ontologicamente guiadas, acerca do pensamento moderno. Tendo já discorrido sobre a primeira delas (a ruptura com a concepção ontopositiva da politicidade), vejamos agora como se desenvolveram as demais críticas radicais, contra a filosofia alemã e contra a economia política clássica inglesa.

Pode-se encontrar indícios da crítica à filosofia já nos escritos contra Hegel, aos quais já aludimos, elaborados essencialmente em Kreuznach, mas também em outros escritos direcionados à Bauer, Stirner e a Proudhon<sup>32</sup>. Esses escritos, em suma, contém o apelo para a construção de uma nova filosofia coerente com um amplo projeto de desvelamento do ser social em sua amplitude humano-societária e não apenas restrito aos domínios da politicidade (CHASIN, 2009).

Não se pode abstrair, no entanto que esse chamado de reforma da filosofia já se encontrava em Feuerbach, e que, de fato, a leitura dele tenha exercido alguma influência sobre o jovem pensador que descansava em Kreuznach. Mas, igualmente, deve-se atentar para o fato de que Marx, já com a crítica à filosofia do direito de Hegel, em 1843, portanto, ultrapassa Feuerbach ao instaurar seu pensamento autônomo fundado na crítica ontológica à política, posição em que o primeiro jamais se situou<sup>33</sup> (CHASIN, 2009).

É exatamente na instauração da *crítica ontológica* que se encontra a maior contribuição de Marx à aludida reforma (radical) à filosofia, tal qual proposta por Feuerbach. Ela se inicia no procedimento de levar às últimas consequências a crítica à filosofia da autoconsciência, destronando a razão da sua posição central de rainha absoluta do pensamento especulativo, com o intuito de ressaltar a centralidade do ser social, ou seja, recuperar a primazia da ontologia sobre qualquer elucubração de origem epistêmica. Ao longo desse processo, Marx

---

<sup>32</sup>A *sagrada família*, *A ideologia Alemã* e *a Miséria da filosofia*, respectivamente.

<sup>33</sup>Chasin rechaça assim a possível ligação entre Marx e Feuerbach. Em suas palavras, “Não foram poucas as abordagens inconvenientes a respeito [da relação Marx-Feuerbach], todas centradas em localizar o momento a partir do qual se dissiparia a influência feuerbachiana na obra de Marx, a hora “luminosa” em que Marx deixaria de ser feuerbachiano. Postas nesses termos enviesados, a questão é insolúvel, porque não é possível a um determinado pensamento deixar de ser o que nunca foi. E, a rigor, bastaria não mais do que ler sem antolhos gnosiológicos e politicistas o texto primígeno de 1843 [a “Introdução” à Crítica da filosofia do direito de Hegel] para chegar a tal conclusão. Essa “simples” leitura imanente, como condição de possibilidade de compreensão efetiva do escrito, no entanto, é hoje quase uma barreira intransponível para a grande maioria dos leitores. Situação lastimável tanto para o leitor quanto para a obra de Marx” (CHASIN, 2009, p. 68).

acaba por inserir a ontologia também no domínio da crítica, e essa é, também, uma grande ruptura em especial com os jovens-hegelianos.

Para esses jovens de esquerda, especialmente para o grupo de Bauer, a crítica se constituía através da explicitação da *pura negatividade*, ou seja, o ato de criticar se resumia a encontrar a negação da negação, do qual, em síntese, poderia surgir um novo absoluto. Observando mais de perto a questão do Estado, por exemplo, a crítica consistia em encontrar todos os aspectos negativos da afirmação da racionalidade ali presente. É uma crítica no plano das ideias; é uma crítica da lógica, uma crítica epistemológica.

O que a nova crítica imanente procura fazer é exatamente o contrário, é a crítica à coisa-em-si, crítica àquilo que é imanente à coisa, ao ser, em seu próprio processo de devir, para “*esclarecê-la, compreendendo sua gênese e necessidade*, ou seja, capturá-la em seu *significado próprio*, por meio da determinação das *lógicas específicas que atualizam* os objetos de seu multiverso” (CHASIN, 2009, p. 74). Ou ainda, nas palavras de Marx (2010, p. 108),

A crítica vulgar cai em um erro *dogmático* oposto. Assim ela critica, por exemplo, a constituição. Ela chama a atenção para a oposição entre os poderes etc. Ela encontra contradições por toda parte. Isto é, ainda, crítica dogmática, que *luta* contra o seu objeto, do mesmo modo como, antigamente, o dogma da santíssima trindade era eliminado por meio da contradição entre um e três. A verdadeira crítica, em vez disso, mostra a gênese interna da santíssima trindade no cérebro humano. Descreve seu ato de nascimento. Com isso, a crítica verdadeiramente filosófica da atual constituição do Estado não indica somente contradições existentes; ela *esclarece* essas contradições, compreende sua gênese, sua necessidade. Ela as apreende em seu significado *específico*. Mas esse *compreender* não consiste, como pensa Hegel, em reconhecer por toda parte as determinações do Conceito lógico, mas em apreender a lógica específica do objeto específico.

Assim, ressalta-se, é a ontologia levada ao nível da crítica, portanto, *crítica ontológica*. Não mais o dogmatismo do pensamento autocentrado que se deixa levar pela subjetividade da lógica cognitiva do filósofo, mas o olhar ontológico sobre a realidade tal qual ela de fato existe. Pois se existe, existe porque é.

Deste modo, a segunda ruptura de Marx, a crítica à filosofia especulativa, é um desdobramento e radicalização de sua posição eminentemente ontológica. O ser, aquilo que de fato existe, em sua multiplicidade. Aquilo que por si só, se sustenta como ser, e a objetividade que essa existência real imprime ao próprio ser. Toda questão metodológica e/ou epistemológica, já nesse momento, é abandonada, relegada a segundo plano, pois o processo cognitivo é tomado como predicado e não sujeito do pensamento filosófico.

O passo seguinte no processo de consolidação do pensamento marxiano compreenderá a crítica à economia política. O elo dessa crítica com o percurso intelectual que até aqui tratamos de apresentar, só pode ser encontrado como o passo seguinte a ser empreendido na construção de uma formulação ontológica radicalmente diversa daquela explicitamente revelada por Hegel.

Ao encontrar na lógica da filosofia hegeliana o elemento unificador daquele todo chamado “filosofia especulativa”, Marx parte então para a crítica desta através do desenvolvimento de suas próprias contradições (a crítica imanente), o que o leva a explicitar seu caráter teológico e fenomênico de “filosofia de afirmação da autoconsciência”. Como consequência deste estudo inicial, encontra a objetividade do mundo real completamente relegada. Seu resgate se dá através de sua reafirmação como centro de gravidade do universo da filosofia, o que em si, já é uma resposta radical à formulação hegeliana. Mas o projeto intelectual segue além<sup>34</sup>.

Reestruturando a “coisa da lógica” a partir do real, daquilo que realmente existe, entende a necessidade de procurar a racionalidade do mundo não na figura abstrata de um Estado político racional, mas sim na própria sociedade civil. O que encontra então no mundo objetivo? O ser social, aquele que dá origem e unidade à sociedade realmente existente, de modo que, se o intento é caminhar, em todas as direções, para além da filosofia hegeliana, esse percurso deve fazer referência ao ser social, ser realmente existente, e não a sua consciência alienada. Ser que, em si, se realiza em sua sociabilidade. Sociabilidade que, por sua vez, não se resume à forma do Estado político, pois, enquanto figura abstrata e alienante –

---

<sup>34</sup>Feuerbach, de certo modo já havia chegado até aqui.

fruto apenas da consciência – asfixia a própria sociabilidade, de modo que efetiva entificação do ser só poderá se realizar com o fim da própria política<sup>35</sup>.

Chega então ao necessário escrutínio do ser através de seus elementos constituintes mais fundamentais, visando descobrir sua processualidade, sua historicidade, seu vir-a-ser. Nessa etapa, não abre mão da crítica imanente de caráter ontológico<sup>36</sup> que já havia adquirido na etapa predecessora; pelo contrário, continua fiel a ela, não se deixando levar por formulações subjetivas e/ou gnosiológicas, de modo que, consegue a essa altura, lançar mão de um pressuposto, ao mesmo tempo irrefutável e óbvio:

O primeiro pressuposto de toda história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos(as). O primeiro fato a constatar é, pois, a organização corporal desses indivíduos e, por meio dela, sua relação dada com o restante da natureza. Naturalmente não podemos abordar, aqui, nem a constituição física dos homens nem as condições naturais, geológicas, orohidrográficas, climáticas e outras condições já encontradas pelos homens. Toda historiografia deve partir desses fundamentos naturais e de sua modificação pela ação dos homens no decorrer da história. (MARX; ENGELS, 2007, p. 87).

Irrefutável e óbvio ao mesmo tempo, pois, só mesmo a objetividade do mundo real pode comprová-lo. Não há negatividade que possa ser lançada contra ele no plano da especulação filosófica.

O sujeito que emerge desta dupla crítica, até aqui, é, *per se*, um ser prático, um ser ativo, que modifica a natureza e ao mesmo tempo se modifica, pois é “condicionado por sua própria organização corporal”,

Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião, ou pelo que se queira. Mas eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a produzir seus meios de vida, passo que é condicionado por sua própria organização corporal. Ao produzir os meios de vida, os homens, produzem, indiretamente, sua própria vida material. (MARX; ENGELS, 2007, p. 87).

Sujeito prático e ativo que, em sua processualidade de ser, produz e reproduz a si enquanto ser. Produz e reproduz o mundo a sua volta criando uma natureza objetiva que é fruto da

---

<sup>35</sup>Crítica ontonegativa da politicidade.

<sup>36</sup>Núcleo da crítica à filosofia especulativa.



objetivação de sua subjetividade, ou seja, natureza antropomórfica. Transforma o mundo em sua imagem e semelhança de tal forma que *é aquilo que produz e da forma como produz*.

O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da própria constituição dos meios de vida já encontrados e que eles têm de reproduzir. Esse modo de produção não deve ser considerado meramente sob o aspecto de ser a reprodução da existência física dos indivíduos. Ele é, muito mais, uma forma determinada de sua atividade, uma forma determinada de exteriorizar a vida, um determinado modo de vida desses indivíduos. Tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, pois, com sua produção, tanto com o que produzem como também o modo como produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção. (MARX; ENGELS, 2007, p. 87).

Nesse ponto já está clara a relevância da interação entre mundo natural e mundo social. Se antes vistos de forma antagônica, no pensamento marxiano são entendidos como esferas que se interseccionam mutuamente graças ao elemento prático da atividade humana que os sintetiza, o trabalho<sup>37</sup>.

O trabalho, portanto, é posto no conjunto dos “grandes complexos do ser”, conforme Lukács. Está intimamente ligado ao ser, sua atividade prática, sua processualidade. É o elemento motriz do metabolismo social, elemento fundante da própria sociabilidade. Assim, dizer que o ser é um ser social significa também dizer que é um ser ativo, ser que trabalha.

De modo preciso, Chasin (2009), sumariza a trajetória filosófica objetiva que encontra no trabalho a expressão máxima da sociabilidade do ser:

Unindo os vários termos da bateria de equações, temos: ao buscar a anatomia da sociedade civil pela crítica da economia política, Marx depara como o pressuposto insuprível dos *homens ativos*, que remete à totalidade do laço metabólico entre sociedade e natureza, em especial sobre a forma da indústria moderna, donde a emergência da figura centralíssima do *trabalho* – o segredo reconhecido, *positivamente*, pela economia política ilustrada. Reconhecido, mas não desvendado; descoberto, mas não explicado. (CHASIN, 2009, p. 79).

---

<sup>37</sup>Esse ponto será aprofundado nos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*, onde Marx sentencia que “Portanto, a *sociedade* é a unidade essencial completada (*vollendete*) do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado no homem e o humanismo da natureza levado a efeito” (MARX, 2008, p. 107).

Deste modo, portanto, aterrissa na esfera da produção material da vida do ser social, de modo peculiar, como Lukács bem havia atentado: “pela primeira vez na história da filosofia, as categorias econômicas aparecem como categorias da produção e reprodução da vida humana, tornando assim possível uma descrição ontológica do ser social em bases materialistas” (LUKÁCS, 1979a, p. 29).

Em suma, o que se deseja frisar nesse ponto é que, o fato da crítica ontológica despertada por Marx contra a filosofia especulativa de Hegel venha desembocar na crítica à economia política e que, esta, tenha consumido grande parte de sua vida, não se deve a um reducionismo economicista ou mesmo a um abandono de sua posição de filósofo em favor do posicionamento como economista, pelo contrário: a crítica à economia de seu tempo, na sua forma mais avançada e científica, é o desdobramento necessário e a amplificação de uma crítica global que vai da filosofia, passa pela prática e desemboca na ciência de sua época, representados respectivamente na crítica a Hegel e à filosofia especulativa, na crítica à politicidade e ao chamado à emancipação humana e na crítica à economia política inglesa. Esse imenso esforço intelectual se justifica pela necessidade premente, do ponto de vista ontológico, de superar um modelo de cientificidade, de prática política e de filosofia historicamente esgotados (CHASIN, 2009).

Longo percurso, mas que, desde o início, procurava desaguar na economia política. Isso porque, do ponto de vista da crítica ontológica radical, criticar a economia política é criticar todo um corpo científico construído dentro dos limites de uma racionalidade alienante. Ou seja, desvendar a estreiteza global da sua racionalidade é avançar rumo a uma ciência objetivamente construída sobre a realidade “da sociedade civil”.

Pretende-se com isso reafirmar a posição de crítica ontológica à economia política, ou seja, a crítica dirigida contra a ciência é, assim como suas predecessoras, uma crítica à “lógica específica da coisa”, visando capturar sua gênese, racionalidade e necessidade histórica. Nesse sentido, por mais extensa que seja a crítica à economia política elaborada por Marx, ele jamais abandona esse pressuposto ontológico que a origina (CHASIN, 2009).

A procura por esse desenvolvimento imanente à “lógica da coisa” da economia política encontra sua máxima expressão na crítica à concepção de trabalho. Referindo-se de modo

irônico ao procedimento dos economistas – “não nos desloquemos, como [faz] o economista nacional quando quer esclarecer [algo], a um estado primitivo originário” – procura, em oposição, partir “de um fato nacional-econômico, *presente*”, Marx (2008, p. 80) sustenta que

O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadoria cria. Com a *valorização* do mundo das coisas [sachenwelt] aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens [menschenwelt].

Isso, explicará mais a frente, porque o produto de seu trabalho não é, na sociedade do capital, fruto da objetivação de uma carência específica sua, mas sim de uma imposição alienadora externa. Deste modo, aquilo que produz transforma-se para ele em objeto estranhado. Assim sendo, quanto mais se desgasta produzindo algo que lhe é estranho, mais transfere de si para aquela coisa estranha; quanto maior a objetivação de uma natureza que lhe é estranha, maior é o estranhamento que provoca para sua natureza interna, seu mundo interior. Em outras palavras, quanto mais trabalha, mais se afasta de sua efetividade de ser social que trabalha (MARX, 2008).

Mas a economia política só consegue ver a positividade do trabalho, o trabalho que cria novos objetos. Assim, não consegue explicar porque quanto mais o trabalhador trabalha, mais pobre fica. A ciência passa então “de uma *hipocrisia* de ‘um aparente reconhecimento do homem, de sua autonomia, de sua atividade própria’, para o *cinismo total*” de reconhecer apenas o lado positivo do trabalho (CHASIN, 2009, p. 84). Novamente recorrendo a Marx (2008, p. 100):

Sob a aparência de um reconhecimento do homem, também a economia nacional, cujo princípio é o trabalho, é antes de tudo apenas a realização consequente da renegação do homem, na medida em que ele próprio não mais está numa tensão externa como a essência externa da propriedade privada, mas ele próprio se tornou essa essência tensa da propriedade privada. O que antes era *ser-externo-a-si* [sich äusserlichsein], exteriorização [entäusserung] real do homem, tornou-se apenas ato de exteriorização de venda [veräusserung].

Aqui Marx deixa claro uma característica da economia política: ela não consegue explicar aquilo que se propõe, pois se utiliza de um grande número de fatos mortos desconectados da realidade do qual lança mão como pressupostos, e que, cinicamente, esquece-se de fundamentar. Nesse caso específico, a título de exemplo, procura desvendar a essência da

riqueza tomando como pressuposto a riqueza estranhada típica de uma sociedade baseada na propriedade privada dos meios de produção. Recusa-se, entretanto, a explicar a gênese e a necessidade da propriedade privada e, como consequência, só consegue captar a positividade do trabalho, que por si só, não explica a realidade do mundo sensível no qual o trabalhador é, ao mesmo tempo, criador da riqueza e símbolo da miséria.

### 3.3 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO

Procuramos então, nessa seção apresentar a tese de Chasin (2009) sobre a trajetória intelectual percorrida por Marx, ao longo do qual, seu pensamento autônomo e original nasceu. De modo oposto ao aludido na tese do “triplo amalgama originário” do qual fizemos referência, para Chasin, o pensamento marxiano de Marx é resultado de três grandes críticas ontologicamente guiadas: a crítica à positividade da política, a crítica à filosofia especulativa hegeliana e, por fim, a crítica à economia política clássica. Se esta tese está correta, como procuramos explicitar, então a formulação do pensamento marxiano não está assentada sobre um conjunto particular de determinações metodológicas, como muitos ao longo do século XX tentaram encontrar, mas sim se baseia em um conjunto de delineamentos sobre um tipo específico de ser, o ser social, e sua objetividade imanente, qual seja, a objetividade do mundo social.

#### 4 A RESOLUÇÃO METODOLÓGICA

No capítulo precedente, procuramos apresentar como Marx constrói seu pensamento autônomo a partir de um conjunto de três grandes críticas ontologicamente guiadas. Mostrou-se o modo original com o qual aquele pensador capta a discussão acerca do papel da ontologia na filosofia alemã e como segue radicalmente esse fundamento com o objetivo de superar as estruturas de uma cientificidade tão pobre e limitante que só mesmo a atrasada Alemanha poderia produzir. Nesse caminho, não apenas as mazelas dessa sociedade são expostas, mas torna-se possível também detectar as contradições inerentes às sociedades modernas mais desenvolvidas. Onde residiria, então, tamanha sagacidade metodológica que tenha servido de platô para essa crítica radical?

Em linhas gerais, após o escrutínio da gênese ontológica do pensamento marxiano executado naquele capítulo, não se espera encontrar nesse autor tal fundamento metodológico<sup>38</sup>. Por mais polêmica que seja essa colocação, pode-se agora afirmar que a “problemática do conhecimento” não é um assunto relevante à Marx.

Chasin (2009) apresenta a hipótese de que essa “lacuna” é antes “uma afirmação de ordem teórico-estrutural, do que uma debilidade por origem histórica insuficientemente digerida” (CHASIN, 2009, p. 90). Nesse sentido, entende o autor, a fundamentação sobre o ser precede necessariamente a fundamentação sobre o saber, de modo que a primeira sempre antecede a segunda. Não existe sequer, portanto, uma indiferença quanto à questão do método, mas sim uma afirmação categórica da relevância da problemática sobre o ser.

Contudo, ainda que o conjunto da obra marxiana sobre o tema seja mais parecido com um “imenso queijo suíço onde os buracos são maiores do que as partes carnudas” (CHASIN, 2011, p. 6), é possível encontrar em Marx apontamentos para uma resolução metodológica estruturada basicamente em quatro grandes eixos:

---

<sup>38</sup>“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 pode levar a cabo seu trabalho, então, não há método em Marx. Em adjacência, se todo método pressupõe um fundamento gnosiológico, ou seja, uma teoria autônoma das faculdades humanas cognitivas, preliminarmente estabelecida, que sustentem ao menos parcialmente a possibilidade do conhecimento, ou, então, se envolve e tem por compreendido um *modus operandi* universal da racionalidade, não há, igualmente, um problema do conhecimento na reflexão marxiana” (CHASIN, 2009, p. 89).

- A fundamentação onto-prática do conhecimento;
- A determinação social do pensamento e a presença histórica do objeto;
- O papel das abstrações e,
- A Lógica da concreção.

A discussão sobre esses delineamentos assim organizados por Chasin (2009) constitui o objetivo desse capítulo. Uma vez demonstrada a trajetória de afirmação e florescimento da análise ontológica em Marx, resta agora resenhar seus apontamentos acerca da “reconversão e resolução positiva” sobre o conhecimento à luz de sua ontologia social.

#### 4.1 A FUNDAMENTAÇÃO ONTOPRÁTICA DO CONHECIMENTO

A fundamentação lógica da atividade de pensar exige, naturalmente, a categorização do sujeito e dos objetos a sua volta, bem como a explicitação de suas tarefas. A categorização marxiana sobre estes elementos básicos deve necessariamente, como crítica ontológica radical, situar-se além das categorizações em voga na filosofia clássica de seu tempo. De fato, nos Manuscritos Econômicos Filosóficos e na Ideologia Alemã, essa aludida recharacterização é executada à luz das contribuições críticas de Feuerbach. Ali, os sujeitos são determinados como *homens ativos* e os objetos enquanto *atividade sensível* (CHASIN, 2009). Analisemos mais detalhadamente essa construção.

Em conformidade com o aporte feuerbachiano de que “o ser não se deixa separar para si. O ser não é conceito *particular*: ao menos para o entendimento, o ser é um todo” (FEUERBACH *apud* CHASIN, 2009, p. 91), Marx assevera nos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos* – em uma passagem crítica à noção espiritualista do ser de Hegel – que

Assenta um ser, que nem é ele próprio objeto nem tem um objeto. Um tal ser seria, em primeiro lugar, o *único* ser, não existiria nenhum ser fora dele, ele existiria isolado e solitariamente. Pois, tão logo existam objetos fora de mim, tão logo eu não esteja *só*, sou um *outro*, uma *outra efetividade* que não o objeto fora de mim. Para esse terceiro objeto eu sou, portanto, uma *outra efetividade*, que não ele, isto é, [sou] *seu* objeto. Um ser que não é objeto de outro ser, supõe, pois, que não existe *nenhum* ser objetivo. Tão logo eu tenha um objeto, esse objeto tem a mim como objeto. Mas um ser *não objetivo* é um ser não efetivo, não sensível, apenas pensado, isto é, apenas imaginado, um ser da abstração. Ser (*sein*) *sensível*, isto é, ser efetivo, é ser objeto dos

sentidos, ser objeto *sensível*, é, portanto, ter objetos sensíveis fora de si, ter objetos de sua sensibilidade. Ser sensível é ser *padecente*. (MARX, 2008, p. 128).

A última frase sintetiza bem o primeiro traço fundamental da existência: o ser existe objetivamente porque padece de algum objeto. No que se refere à condição humana, o ponto de partida continua o mesmo, “o homem enquanto ser objetivo sensível é, por conseguinte, um *padeedor*”, explica o trecho seguinte.

A complexidade do ser humano vai sendo construída de forma aditiva e distintiva mais adiante

Mas o homem não é apenas ser natural, mas ser natural *humano*, isto é, ser existente para si mesmo [*für sich selbst seiendes Wesen*], por isso, ser *genérico*, que, enquanto tal, tem de atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber. Consequentemente, nem os objetos *humanos* são objetos naturais assim com estes se oferecem imediatamente, nem o *sentido humano* tal como é imediata e objetivamente é *sensibilidade humana*, objetividade humana. A natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser *humano* de modo adequado. (MARX, 2008, p. 128).

Ou seja, o padecimento, a carência em relação a um objeto, é condição de existência de todo ser *natural*. Mas o homem enquanto *ser natural humano* se constitui através da carência de objetos naturais modificados por sua condição humana, já que a natureza não está diretamente disponível a ele como objeto que o atenda em seu padecimento.

Dito de outra forma, a satisfação das carências naturais impostas por sua corporeidade natural exige que o homem transforme a natureza por ele encontrada em objetos de sua fruição. Esse processo – que é o processo de trabalho – é uma atividade natural específica do ser humano. Ao executá-la, construindo a sua própria natureza, o homem transforma-se em ser natural humano, ser específico, genérico, que existe por si mesmo, que tem como processualidade sua autoconstrução a partir do processo de superação dos limites puramente naturais<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup>O homem transforma-se assim em ser automediador da natureza, pois transforma a existente, criando a sua própria, a natureza antropomórfica, que não é nada além do que natureza metabolizada pela própria natureza. É o que Marx de forma mais confusa chama de “ato autotranscendente consciente de vir-a-ser” (MÉSZÁROS, 2006, p. 156).

O trabalho aparece já aqui como protoforma da existência de indivíduos humanos ativos, práticos, pois impelidos pelo “rico processo de carecimento humano, necessidade, [Notwendigkeit], falta [Not]” (MARX, 2008, p. 113), pois “um *ser* só se considera primeiramente como independente tão logo se sustente sobre os próprios pés, e só se sustenta primeiramente sobre os próprios pés tão logo deva a sua *existência* a si mesmo” (MARX, 2008, p. 113).

Os “pressupostos reais e inelimináveis” presentes na Ideologia Alemã são apenas uma nova redação para um fundamento que aqui já está claro: os homens constroem sua própria história impelidos tanto pelas condições naturais que encontram quanto pela natureza modificada por eles encontrada<sup>40</sup>. São, desta forma, seres genéricos práticos que encontram no trabalho a via para a objetivação de carências naturais e humanas.

É nesse ponto que podemos chegar à crítica a Feuerbach, a crítica ao seu “mundo sensível”. Recordar-se que está explícito em Feuerbach a necessidade de se fundamentar a filosofia do futuro com base na objetividade do ser. Não há dúvidas que essa tenha sido sua maior positividade<sup>41</sup>. No entanto, independentemente dessa orientação sistemática, o autor não consegue se desvencilhar, conforme mostra a crítica de Marx, de um elemento característico da velha filosofia da autoconsciência, qual seja, a percepção do homem como um indivíduo abstrato e isolado. Esse indivíduo abstrato não trabalha no mundo real, não modifica sua natureza de forma ativa, não se molda de acordo com o mundo sensível encontrado por ele. Aditivamente, não se relaciona em sociedade, não deixa história, não se constrói.

No que se refere à abstratividade do homem feuerbachiano, Marx e Engels (2007) entendem que

---

<sup>40</sup>Na continuação dos Manuscritos, Marx afirma que “E como tudo que é natural tem de *começar*, assim também o *homem* tem como seu ato de gênese a *história*, que é, porém, para ele, uma [história] sabida e, por isso, enquanto ato de gênese com consciência, é ato de gênese que se suprassume [*sich aufhebender Entstehungsakt*]. A história é a verdadeira história natural do homem” (MARX, 2008, p. 128).

<sup>41</sup>Lukács capta de forma precisa e sintética a posição de Marx acerca da obra de Feuerbach. Segundo ele “O juízo de Marx sobre Feuerbach, portanto, tem um duplo caráter: o reconhecimento de sua virada ontológica como o único ato filosófico sério desse período; e, ao mesmo tempo, a constatação de seus limites, ou seja, do fato de que o materialismo alemão feuerbachiano ignora completamente o problema da ontologia do ser social” (LUKÁCS, 1979a, p. 13).



[...] ele apreende o homem apenas como “objeto sensível” e não como “atividade sensível” [...] não concebe os homens em sua conexão social dada, em suas condições de vida existente, que fizeram deles o que eles são, ele nunca chega até os homens ativos, realmente existentes, mas permanece na abstração “o homem” e não vai além de reconhecer no plano sentimental o “homem real, individual, corporal”, isto é, não conhece quaisquer outras “relações humanas” “do homem com o homem” que não sejam as do amor e da amizade, e ainda assim idealizadas [...]. Não consegue nunca, portanto, conceber o mundo sensível como *atividade* sensível, viva e conjunta dos indivíduos que o constituem. (MARX; ENGELS, 2007, p. 32).

De modo similar, a individualidade solitária do homem feuerbachiano é criticada como se segue:

Ele não vê como o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada imediatamente por toda eternidade e sempre igual a si mesma, mas o produto da indústria e do estado de coisas da sociedade, e isso precisamente no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, que, cada uma delas sobre os ombros da precedente, desenvolveu sua indústria e seu comércio e modificou sua ordem social de acordo com as necessidades alteradas. (MARX; ENGELS, 2007, p. 30).

Ou seja, a formulação feuerbachiana se propõe seguir por um caminho (a construção ontológica do ser) que nunca conseguirá atingir, pois ignora a objetividade ontológica desse ser natural essencialmente social e ativo. O grande mérito da proposta marxiana é radicalizar com a proposta feuerbachiana levando-a até suas últimas consequências: a identificação da atividade humana como atividade prática objetiva que constrói o mundo humano sensível. Sob esse platô, da atividade social prática objetiva, sujeito e objeto coligam-se, formando um complexo ontológico inerente ao ser (CHASIN, 2009).

Esse é um aspecto central na requalificação do sujeito e do objeto na temática marxiana, fato que justifica uma melhor elucidação a título de ênfase: no mundo prático objetivo sensível que os seres humanos enfrentam diariamente – seja no mundo natural em estado bruto seja na natureza humana já construída sobre os ombros de gerações precedentes – os homens precisam objetivar sua existência, graças a sua condição natural de seres padecentes. Ao criarem o mundo objetivo impelidos por suas carências, naturais ou humanas, esses homens se transformam em sujeitos de sua própria história natural. São seres ativos que trabalham, que praticam uma atividade orientada a um fim. Conseguem assim, através da protoforma de sua atividade prática sensível, ontologicamente ancorada na objetividade do mundo real,

unirem-se de forma inseparável aos objetos de sua fruição, sem deixar de lado a condição de sujeitos práticos.

As teses *Ad Feuerbach* em geral, se lidas de acordo com esse princípio ontológico, são proposições críticas à filosofia espiritualista que, por fundamento, distingue sujeito e objeto. Já se pode adiantar que, conforme a orientação marxiana, essa distinção é estabelecida somente no nível do pensamento abstrato, pois está afastada da prática objetiva real.

No aforisma I, Marx e Engels (2007, p. 533) certificam que

O principal defeito de todo o materialismo existente até agora – o de Feuerbach inclusive – é que o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do objeto [*Objekt*] ou da *contemplação*; mas não como *atividade humana sensível*, como *prática*, não subjetivamente.

Sob o prisma ontológico Marx entende que, para o materialismo antigo, – o de Feuerbach inclusive – o real é apenas aquilo que está imediatamente disponível aos nossos sentidos, relegando completamente o papel da subjetividade. Não existe, para esse tipo de materialismo, ligação entre a subjetividade e o mundo objetivo, uma vez que ambas estão imobilizadas e isoladas em duas esferas distintas (CHASIN, 2009).

“Dai o lado *ativo*, em oposição ao materialismo, [ter sido] abstratamente desenvolvido pelo idealismo – que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal”, completa Marx ao final do mesmo parágrafo (MARX; ENGELS, 2007, p. 533).

Mas no campo da atividade humana sensível, a objetivação, “dação de forma pelo efetivador” é transformação de alguma coisa em coisa humana. Nas palavras de Chasin (2009, p. 98),

Para que possa haver dação sensível de forma, o efetivador tem primeiro que dispor dela em si mesmo, o que só pode ocorrer sob a configuração *ideal*, evidenciando movimentos distintos de um ato unitário, no qual, pela mediação da prática, objetividade e subjetividade são resgatadas de suas mútuas exterioridades, ou seja, uma transpassa ou transmigra para a esfera da outra, de tal modo que a interioridade subjetiva e exterioridade objetiva são entrelaçadas e fundidas, plasmando o universo da realidade humano-societária – decantação de *subjetividade objetivada* ou, o que é o mesmo, de *objetividade subjetivada*. É, por conseguinte, a plena afirmação conjunta, enriquecida pela especificação do atributo dinâmico de cada uma delas, da

subjetividade como *atividade ideal* e da objetividade como *atividade real*, enquanto momentos típicos e necessários do *ser social*, cuja potência se expressa pela síntese delas, enquanto construtor de si e de seu mundo.

A partir do momento em que o homem se encontra na natureza como um ser que carece de objetos exteriores ao seu corpo natural – água para beber, algum pedaço de carne para comer, fogo para se aquecer – ele precisa encontrar formas de suprir essa carência. Passar a viver próximo da fonte de água pode ser uma solução fácil, mas garantir um fluxo constante de alimentação, vestimenta, moradia, abrigo e tantas outras necessidades pode não ser tão simples assim. Mas quando impellido pela fome, carência de alimentos, portanto, esse ser passa a caçar animais com pedras e pedaços de pau, ele passa a modificar a natureza a sua volta, empregando pedras e paus em uma atividade completamente nova. Esses dois elementos da natureza transmutam-se em objetos de uma natureza modificada e o próprio ser que as modificou transforma-se em um ser natural humano.

O que fez os homens criarem sua própria natureza é sua condição inicial de ser natural carente. Foi uma carência real efetiva e sensível, a fome nesse caso, que obrigou o homem a agir de modo prático. Para suprir sua carência, sua subjetividade foi posta em prática. Graças a sua subjetividade é que ele conseguiu combinar os elementos de uma natureza estranha a ele (pedras e paus) em um novo objeto passível de ser utilizado como arma para a caça. E o fez com pedras e paus porque objetivamente, reconhecendo a solidez da pedra e do pau, percebeu que juntos poderiam ferir sua presa.

Percebe-se como no plano da atividade sensível, objetiva, prática, subjetividade e objetividade, ser e objeto, caminham lado a lado, formando um todo indissolúvel. Obviamente, são categorias distintas, mas em hipótese alguma contraditórias e antitéticas. Fazem parte da totalidade do complexo ontológico fundamental do ser natural humano<sup>42</sup>.

Mais importante do que se ater aos polos dessas duas expressões (objetividade e subjetividade; sujeito e objeto) o que chama a atenção é seu momento de transitividade. Nesse momento, ocorre tanto a perda da pura interioridade de um polo, quanto a simples

---

<sup>42</sup>Por isso, tanto a existência objetiva das pedras e paus como natureza em estado bruto, bem como a carência de alimentos e a tosca arma de caça ainda na cabeça do homem antes mesmo de sua construção, são objetos reais sensíveis, ao contrário do que poderia supor o antigo materialismo alemão.

exterioridade do outro, dissolvendo os limites desfiguradores típicos das metodologias materialistas ou idealistas.

Isso fica muito claro quando se volta ao exemplo da tosca arma de caça do homem primitivo. Ela não poderia ser feita com uma pedra que fosse tão grande e pesada que impedisse o manuseio por parte do homem. Tão pouco pode ser objetivada com uma pedra minúscula e inofensiva ao animal que se deseja caçar. De igual maneira, não teria sentido se construída com um cipó que não lhe garantisse estabilidade no manuseio. Por mais óbvios que essas considerações pareçam, ela é instantaneamente realizada na transitividade entre a subjetividade idealizadora e a objetividade prática. A subjetividade se molda ao objeto sensível que por sua vez transforma-se naquilo que a subjetividade havia pensado.

Nas palavras de Chasin (2009, p. 100),

Identificado como *atividade sensível*, o homem é duplamente ativo – *efetiva e idealiza*: se é capaz de efetivação sensível, então está capacitado também a antecipar idealmente sua efetivação; e se a forma ideal é permutável em mundo sensível, então leva em conta a lógica intrínseca ao objeto moldado, ou seja, o sujeito usa e respeita enquanto tal, o que só é possível porque a conhece. O homem se *faz* ou é um *ser prático*, então, é capaz de *conhecer*, ao menos, o que permite *fazer*, confirmar sua natureza prática. (...) A *prática* subentende, traz embutida em si, indissolúvelmente, ao contrário da negação da atividade do pensamento, a presença de dois se seus momentos exponenciais: a subjetividade proponente – teleologia, e a subjetividade receptora – capacidade cognitiva. De modo que, tal como diz Marx no manuscrito: “pensar e ser são, portanto, certamente *diferentes*, mas [estão] ao mesmo tempo em *unidade mutua*” razão pela qual o ser *humano*, por isso *genérico*, ou seja, social, “tem de atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber”.

Dessa forma, após reafirmar no primeiro aforisma contra Feuerbach que o importante era compreender o papel da atividade humana sensível como prática humana sensível e objetiva, portanto, e estabelecer a natureza da existência social no “ser e saber”, não é de se surpreender que no segundo aforisma contenha um indicativo sobre a problemática do conhecimento.

Marx nos diz que “A questão de saber se ao pensamento humano cabe alguma verdade objetiva [gegenständliche Wahrheit] não é uma questão da teoria, mas uma questão da *prática*.” Em consonância com o que se viu, apenas na “dação de forma” é que o homem pode

avaliar o conhecimento que possui sobre o objeto, pois apenas na transitividade entre a forma objetiva e forma subjetiva é que o homem confirma não apenas seu saber, mas seu próprio ser. Por isso complementa que “É na prática que o homem tem de provar a verdade, isto é, realidade e o poder, a natureza ceterior [Diesseitigkeit] de seu pensamento” (MARX; ENGELS, 2007, p. 533).

Isso tudo porque o conhecimento é uma questão derivada da prática e não do pensamento abstrato que se evade dela. Assim sendo, finalizando de modo crítico, Marx complementa que “A disputa acerca da realidade ou não-realidade de um pensamento que se isola da prática é uma questão puramente *escolástica* (MARX; ENGELS, 2007, p. 533).

Concluindo esse tópico, apenas a título de sumário, fica clara então a fundamentação onto-prática do conhecimento. Em Marx o homem, ser prático e carente, necessariamente é um ser que sabe. Assim, o verdadeiro problema a se questionar é sobre o critério da verdade. Esse por sua vez é verificado no próprio campo da prática. É aí, onde a subjetividade do homem encontra a objetividade do objeto, que o conhecimento do homem será validado: através da capacidade humana de moldar o objeto e transformá-lo em nova subjetividade objetivada.

#### 4.2 A DETERMINAÇÃO SOCIAL DO PENSAMENTO E A PRESENÇA HISTÓRICA DO OBJETO

Se o objetivo da sessão precedente foi fundamentar o conhecimento como construção humana ontoprática, decorrente da atividade sensível humana sobre o mundo humano, obviamente daí já se pode aludir sobre a determinação social do pensamento, compreendido também como atividade humana sensível e prática. Ainda que de forma deturpada, o inalienável constrangimento, ou limites impostos pela formação social às formas de consciência, é um aspecto que não é estranho nem mesmo à mais epistêmica das “leituras” marxistas. Sob esse ponto de vista, na grande maioria das vezes exposto de forma mecânica e economicista, completamente estranha à natureza ontológica do pensamento de Marx, portanto, a superestrutura da formação social obscurantiza e inalienavelmente ofusca a verdadeira aquisição do conhecimento. Mas a questão que verdadeiramente subjaz à determinação social da consciência, contudo, está bem mais além dessa simples e até certo ponto ingênua visão. A

questão é saber como a sociabilidade é pré-condição de acesso ao conhecimento, e como isso se desenvolve historicamente.

Já em 1844, Marx entendeu da seguinte maneira os nexos causais entre as formas de consciência, as formações ideais, e a sociedade:

Posto que também sou *cientificamente* ativo, etc., uma atividade que raramente posso realizar em comunidade imediata com outros, então sou ativo *socialmente* porque [o sou] enquanto *homem*. Não apenas o material de minha atividade – como a própria língua na qual o pensador é ativo – me é dado como produto social, a minha *própria* existência é atividade social; por isso, o que faço a partir de mim, faço a partir de mim para a sociedade, e com a consciência de mim como um ser social. Minha consciência *universal* é apenas uma figura *teórica* daquilo que a coletividade *real*, [o] ser social, é a figura *viva*, ao passo que hoje em dia a consciência *universal* é uma abstração da vida efetiva e como tal se defronta hostilmente com ela. Por isso, também a *atividade* da minha consciência universal – enquanto uma tal [atividade] – é a minha existência *teórica* enquanto ser social. (MARX, 2008, p. 107).

Nesse pequeno excerto fica patente a determinação de que atividade ideal é sempre atividade real, objetiva, prática. No limite, ainda que a atividade ideal utilize como recurso apenas a linguagem, já se utiliza de um instrumento real, socialmente oriundo da necessidade prática de comunicação entre os homens. Desta forma, ainda que nesse caso hipotético em que se poderia aludir uma pretensa abstração, é forma de ideação que se utiliza da prática, e pela prática transforma-se em atividade social real. Como atividade social, supre uma carência exclusiva do ser humano, põe em curso sua sociabilidade (CHASIN, 2009).

Na Ideologia Alemã, Marx novamente chama a atenção para o insuprível aspecto terreno objetivo da atividade ideal, seja desde a primeira manifestação de consciência na nascente sociedade, assim como na sociedade pós-emancipação humana. Segundo o autor,

O espírito sofre, desde o início, a maldição de estar “contaminado” pela matéria, que, aqui, se manifesta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, sob a forma de linguagem. A linguagem é tão antiga quanto a própria consciência – a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os outros homens e que, portanto, também existe para mim mesmo; e a linguagem nasce, tal como a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens (...). Onde existe uma relação ela existe para mim: o animal não se “relaciona” com nada, simplesmente não se relaciona. Para o animal, sua relação com outros

não existe como relação (...). A consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem os homens. (MARX; ENGELS, 2007, p. 35).

Dependentes que são das manifestações do mundo real, as formulações da consciência são desta forma, sempre “contaminadas” pelas primeiras, tanto em sentido positivo quando no sentido negativo, a sabor dos acontecimentos históricos que alicerçam uma sociedade.

Também as formulações nebulosas na cabeça dos homens são sublimações necessárias de seu processo de vida material, processo empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais. A moral, a religião, a metafísica, e qualquer outra ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, são privadas, aqui, da aparência de autonomia que até então possuíram. Não tem história, nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção e seu intercambio materiais, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e o produto do seu pensar. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência. (MARX; ENGELS, 2007, p. 94).

Tese inegavelmente ontológica (é, pois, objetiva, histórica e isenta de antolhos gnosiológicos), surge como um desdobramento da crítica de 1843-44 sendo continuamente incorporada ao núcleo de fundamentos inerentes ao ser social. Destarte, síntese do pensamento marxiano sobre o elo entre formas de consciência e estrutura social, o presente parágrafo pode ser encontrado reescrito diversas vezes ao longo da obra do autor<sup>43</sup>.

Possivelmente o melhor exemplo dessa perspectiva marxiana encontra-se na *Miséria da Filosofia*. Ali Marx consegue encontrar na história do pensamento econômico elementos que evidenciam a íntima relação entre o movimento histórico (as formas reais de vida, portanto) e o desenvolvimento das formas de consciência (a interpretação do mundo conforme a ciência moderna, majoritariamente em Marx representada na economia política burguesa). Para o autor, é possível encontrar cinco grandes “escolas” econômicas que se sucedem historicamente na medida em que a realidade da sociedade capitalista se solidifica: os clássicos, os românticos, os fatalistas, os humanistas e os filantropos<sup>44</sup>. De forma sintética, ao final da devida classificação, argumenta que

<sup>43</sup>Chasin (2009), apenas a título de ilustração, cita trechos tanto das teses *Ad Feuerbach*, da *Miséria da Filosofia*, do Prefácio de 1859 da *Contribuição à crítica da Economia Política* e vários momentos na *Ideologia Alemã*.

<sup>44</sup>Com sua inconfundível ironia, Marx define os primeiros como aqueles que identificaram as categorias e leis que regem o processo de geração de riqueza, classificando-os, “ingenuamente”, como

no curso do seu desenvolvimento histórico, a burguesia desenvolve necessariamente o seu caráter antagônico que, inicialmente, aparece mais ou menos disfarçado, existindo apenas em estado latente, e tanto mais se evidencia esse caráter antagônico, mais os economistas, os representantes científicos da produção burguesa, se embaralham com sua própria teoria e se formam diferentes escolas. (MARX, 2009, p. 139).

Não se trata, nesse sentido, portanto, de um simples reducionismo visando a mistificação do fenômeno. Antes disso, é a reafirmação do papel ativo das teorias no mundo social, ainda que em suas formas falsas ou alienadas. Isso tudo porque, ontologicamente, como já pontuado, no campo da prática, as formações sociais e as formas de consciência não podem ser separadas.

Nesse ponto chega-se a um desdobramento importante: se formação social e formas de consciência caminham juntas, logo, a realidade social também se apresenta historicamente como objeto de investigação da consciência. Em outras palavras, um objeto só pode ser plenamente compreendido pela consciência se a realidade da formação social assim o permitir. Para melhor elucidar esse ponto, que não pode ser dissociado da determinação social do pensamento, lançaremos mão de dois exemplos esclarecedores presente em *O Capital*.

Logo nas primeiras páginas do capítulo I, Marx nos apresenta Aristóteles: “O grande pensador que primeiro analisou a forma do valor, assim como muitas formas de pensamento, de sociedade, e da natureza” (MARX, 1996, p. 186). Ao comparar duas mercadorias, segundo Marx, Aristóteles consegue descobrir que a forma dinheiro é apenas uma forma desenvolvida do valor de uma mercadoria em outra. Entende então que essa relação de valor pode comensurar duas mercadorias distintas, de diferentes essências, permitindo a troca. Mas é exatamente nesse ponto, que Aristóteles renuncia a sua conquista anterior ao afirmar que “É, porém, em verdade, impossível que coisas de espécie tão diferentes sejam comensuráveis, isto é, qualitativamente iguais” (ARISTÓTELES *apud* MARX, 1996, p.198). Em suma,

---

superiores aos seus análogos feudais. Os românticos por sua vez, perdem essa ingenuidade inicial em nome de uma afetação apologética e passam a desprezar completamente “as dores da gestação da riqueza”; Os humanitaristas, “procura[m], para desencargo de consciência, amenizar, ainda que minimamente, os contrastes reais; deplora sinceramente a infelicidade do proletariado, a concorrência desenfreada dos burgueses entre si...”; os filantropos, são, por fim, a escola humanista aperfeiçoada. “Ela nega a necessidade do antagonismo; quer tornar burgueses todos os homens em que realizar a teoria na medida em que esta se distingue da prática e não contém nenhum antagonismo” (MARX, 2009, p. 139-141).



Aristóteles compreende que deve haver algo em comum entre todas as mercadorias, o que facilita sua troca, mas, abandona essa linha de pensamento por não conseguir decifrar qual seria essa essência dual. Ao que Marx explica:

O próprio Aristóteles nos diz em que fracassa o prosseguimento de sua análise, a saber, na falta do conceito de valor. Que é o igual, isto é, a substância comum que a casa representa para a almofada na expressão de valor da almofada? Tal coisa não pode “em verdade existir”, diz Aristóteles. Por quê? A casa representa, contraposta à almofada, algo igual, na medida em que represente o que é realmente igual em ambas, a almofada e a casa. E isso é — trabalho humano. (MARX, 1996, p. 187).

Tudo isso devido ao incipiente desenvolvimento histórico da formação social contemporânea á Aristóteles, o que impedia a completa decifração do objeto para o grego

Que na forma dos valores de mercadorias todos os trabalhos são expressos como trabalho humano igual, e portanto como equivalentes, não podia Aristóteles deduzir da própria forma de valor, porque a sociedade grega baseava-se no trabalho escravo e tinha, portanto, por base natural a desigualdade entre os homens e suas forças de trabalho. O segredo da expansão de valor, a igualdade e a equivalência de todos os trabalhos, porque e na medida em que são trabalho humano em geral, somente pode ser decifrado quando o conceito da igualdade humana já possui a consciência de um preconceito popular. Mas isso só é possível numa sociedade na qual a forma mercadoria é a forma geral do produto de trabalho, por conseguinte também a relação das pessoas umas com as outras enquanto possuidoras de mercadorias é a relação social dominante. O gênio de Aristóteles resplandece justamente em que ele descobre uma relação de igualdade na expressão de valor das mercadorias. Somente as limitações históricas da sociedade, na qual ele viveu, o impediram de descobrir em que consiste “em verdade” essa relação de igualdade. (MARX, 1996, p. 187).

O mesmo tipo de racionalidade acerca da determinação social do pensamento se faz presente no posfácio à segunda edição de *O Capital*, quando Marx analisa o desenvolvimento da ciência da economia política na Inglaterra em comparação com a experiência alemã. Na Inglaterra, a economia desenvolve-se como “pesquisa científica imparcial e desinteressada” até a descoberta de Ricardo da existência de interesses conflitantes entre as duas classes. Nas palavras de Marx:

A sua Economia Política clássica cai no período em que a luta de classes não estava desenvolvida. O seu último grande representante, Ricardo, toma afinal conscientemente, como ponto de partida de suas pesquisas, a contradição dos interesses de classe, do salário e do lucro, do lucro e da

renda da terra, considerando, ingenuamente, essa contradição uma lei natural da sociedade. Com isso, a ciência burguesa da economia havia, porém, chegado aos seus limites intransponíveis. (MARX, 1996, p. 135).

O avanço histórico das lutas políticas, tanto nas ilhas inglesas quanto no continente europeu, serve como justificativa histórica para um maciço revisionismo teórico do estatuto científico da economia política. Trata-se de, política e teoricamente, desmentir a existência dos mesmos conflitos produtivos inicialmente desvelados: “no lugar da pesquisa desinteressada entrou a espadacharia mercenária, no lugar da pesquisa científica imparcial entrou a má consciência e a má intenção da apologética” (MARX, 1996, p. 135).

Esse movimento de substituição da cientificidade da economia política por uma falsa consciência pode ser compreendido se analisado à luz do caráter ontoprático do conhecimento, anteriormente exposto. Toda ação humana é ação orientada a um fim e o conhecimento que se tem dessa ação é consequência das múltiplas determinações que regem a própria ação<sup>45</sup>. É na prática social que o conhecimento humano é validado, de modo que toda “objetividade científica” só é objetiva na medida em que é socialmente aceita. Ainda que a verdadeira forma do objeto (o caráter antagônico das classes no mundo do capital) seja inalienável, histórica e socialmente ele pode ser obstaculizado – apenas temporariamente, é claro – por uma forma deturpada de consciência historicamente aceita. É o que temos aqui com a economia política burguesa. Nas palavras de Marx (1996, p. 134),

À medida que é burguesa, ou seja, ao invés de compreender a ordem capitalista como um estágio historicamente transitório de evolução, a encara como a configuração última e absoluta da produção social, a Economia Política só pode permanecer como ciência enquanto a luta de classes permanecer latente ou só se manifestar em episódios isolados.

Na atrasada Alemanha, a economia política inglesa, por sua vez, desenvolveu-se como uma ciência importada, estrangeira, em nada coerente com a realidade feudal que ali encontrou. Foi apenas reproduzida por “especialistas” alemães – cientistas tolhidos desde sempre de seu objeto de estudo – tanto em sua em sua fase positiva com Ricardo, quanto em sua fase burguesa retrograda. Conforme Marx ( 1996, p. 136),

---

<sup>45</sup>Nas palavras de Marx, o sujeito histórico é imprimido a agir, sob o risco de arruinar-se.

Na Alemanha, o modo de produção capitalista atingiu a maturidade depois que o seu caráter antagônico já tinha se revelado ruidosamente na França e na Inglaterra por meio de lutas históricas, enquanto o proletariado alemão possuía uma consciência teórica de classe muito mais decidida do que a burguesia alemã. Assim que a ciência burguesa da economia política pareceu tornar-se possível, aqui [...], ela se havia tornado, portanto, novamente impossível.

Dentro do objetivo dessa sessão, o que se pretende deixar claro é a importância dada por Marx à correta delimitação histórica do desenvolvimento do objeto. Nesse sentido, tanto a apresentação histórica do objeto quanto sua determinação social, se adicionadas ao caráter onto-prático do conhecimento e a sua consequente delimitação do sujeito enquanto sujeito ativo, completam a aludida reconfiguração ontológica da “problemática do conhecimento”. Não se trata simplesmente de balizar o saber como verdadeiro ou falso, mas de entendê-lo como processo complexo inerente à própria práxis social, ou seja, historicamente construída e validada.

Nas palavras de Chasin (2009, p. 120),

O *corpus* teórico marxiano delucida o complexo do pensamento congregando, analiticamente, sujeito e objeto – determinação social do pensamento e processo formativo e presença histórica do objeto. Enfoca, pois, a atividade da consciência no interior da malha real em que ela se manifesta e produz, recusando e desqualificando, por ilegitimidade ontológica, cogitações relativas ao entendimento, enquanto configuração isolada de qualquer *logos desencarnado* das rotas gnosiológicas postizas. Qualquer variante de razão autossustentada ou pura, não *contaminada* materialmente, cede lugar à altitude maior de *razão interessada*, atributo do homem ativo que confirma seu ser pela objetivação, a cujo processo sensível aquela está integrada de modo decisivo e indissolúvel, motivo bastante para que seja confirmada a validade e a relevância de sua investigação e esclarecimento.

Resta então saber como esse ser, dotado de uma razão cientificamente interessada, atua objetivamente no processamento do encontro entre o objeto plenamente desenvolvido e o sujeito em posição socialmente científica. É o objetivo da próxima seção.

#### 4.3 TEORIA DAS ABSTRAÇÕES E A LÓGICA DA CONCREÇÃO

Dentre as dificuldades implícitas presentes na pesquisa e exposição dos fenômenos de origem econômica (problema facilmente extensível a todos os campos sociais), Marx deixa claro no prefácio de *O Capital* que “na análise das formas econômicas não podem servir nem o microscópio nem reagentes químicos. A faculdade de abstração deve substituir ambos” (Marx, 1996, p. 130). A elaboração sistemática de uma teoria sobre a “faculdade da abstração” [Abstraktionskraft] nunca chegou a ser uma preocupação para Marx, ainda que seja uma tarefa necessária para a completa elucidação da resolução metodológica dos apontamentos ontológicos marxianos (CHASIN, 2009).

Nos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos* Marx assevera que

Cada uma de suas relações *humanas* com o mundo, ver, ouvir, cheirar, degustar, sentir, pensar, intuir, perceber, querer, ser ativo, amar, enfim todos os órgãos de sua individualidade, assim como os órgãos que são imediatamente em sua forma como órgãos comunitários, são no seu comportamento *objetivo* ou no seu *comportamento para com o objeto* a apropriação do mesmo. (MARX, 2008, p. 108).

Em outras palavras, toda relação humana com o mundo material se baseia em uma forma peculiarmente humana de apropriação objetiva dos objetos, qual seja, a utilização de seus sentidos humanos (o sentir, o cheirar, o ouvir e o ver, por exemplo) como ferramentas de apropriação das particularidades materiais do objeto de sua fruição. Utilizando-se ativamente de seus sentidos, o homem consegue assim, tomar o objeto para si, ou dito de outra forma, ele *abstrai para si* as propriedades do objeto.

Assim sendo, a abstração é sempre uma força essencialmente humana de apropriação dos objetos de acordo com a natureza e constituição material específica de cada objeto. Nas palavras de Lukács “o tipo e o sentido das abstrações são determinados [...] a partir da própria coisa, ou seja, da essência ontológica da matéria tratada” (LUKÁCS, 1979a, p. 57).

Mas, como já exposto, as características materiais implícitas do objeto variam de acordo com sua configuração histórico-objetiva. No exemplo utilizado previamente, as características imanentes à categoria trabalho na Grécia antiga não permitiram a Aristóteles desmistificar a forma valor. Já em sua configuração histórica mais avançada, onde tais características mostravam-se plenamente desenvolvidas, a desmistificação do valor torna-se possível. Então,

uma abstração é sempre a apropriação humana das características materiais do objeto *em acordo com a configuração histórico-objetiva desse objeto* (CHASIN, 1999).

O conhecimento dessa imposição histórica permite a construção de “abstrações razoáveis” [*Verständige Abstraktion*], que nada mais é do que uma abstração que destaca os “*aspectos reais*, comuns às formas temporais de entificação dos complexos fenomênicos considerados” (CHASIN, 1999, p. 124). De modo mais simples, é uma abstração que reconhece a historicidade e complexidade das características analisadas.

A construção de uma abstração razoável obedece a duas funções: a primeira é evidenciar o que é historicamente transitório e aquilo que são as determinações fundamentais, ou seja, colocar em evidência as diferentes camadas de complexos ontológicos que se aglutinam no objeto; a segunda função é ordenar historicamente as determinações fundamentais inicialmente expostas, de modo a conseguir retirar de tais determinações desde suas expressões mais simples até as mais complexas, organizando mentalmente a representação caótica das categorias abstratas (CHASIN, 1999).

É nesse árduo e trabalhoso ponto que se chega às “abstrações isoladoras” de Lukács, que são, ao contrário do que a tradição gnosiológica poderia supor, o ponto de partida do método científico. O concreto aparece então como o ponto de chegada da investigação e não o contrário. Resta agora então esclarecer como se dá pragmaticamente a passagem de um polo ao outro.

A questão não é de todo simples. Passa pelo entendimento de que as abstrações isoladoras e o concreto não se situam em polos antitéticos separados por um abismo gnosiológico. Se as abstrações são determinações extraídas do próprio objeto e preliminarmente classificadas pelo pensamento, então tais abstrações já contém em si elementos simplificados e simplificadores que formam o concreto. Todavia, o concreto pensado se diferencia das abstrações isoladoras, pois contém em si elementos de *razoabilidade, delimitação e articulação*.

Razoabilidade e delimitação porque permite a “aproximação e comparação” dos determinantes ontológicos específicos do objeto de modo a permitir o exato ajustamento de tais determinantes à estrutura objetiva material do objeto, de forma que a capacidade [da

abstração] de reproduzir tais objetos “se torne mais precisa e, por isso mesmo, maior” (CHASIN, 1999, p. 129).

É um processo que corresponde à noção de articulação, pois é o movimento de “rastrear a conexão íntima” dos complexos de determinações ontológicas que formam o objeto de pesquisa. É na articulação da “síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso” que confirma e ao mesmo tempo explica os passos adotados pelo método até aqui, pois em suma, diz respeito à articulação ontológica das múltiplas determinações que formam o objeto (CHASIN, 1999).

De modo sintético,

As abstrações razoáveis, relações gerais ou as mais simples das categorias – pontos de partida da autêntica *démarche* científica – ‘são determinantes’ ou, em outras palavras, ‘sem elas não se poderia conceber nenhuma’ formação concreta; todavia, elas não determinam nenhum objeto real, isto é ‘não explicam nenhum grau histórico efetivo’ de existência. Mesmo assim, ‘o curso do pensamento abstrato se eleva do mais simples ao mais complexo’, ou seja, as ‘determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto por meio do pensamento’, e nesse itinerário é que se realiza ‘o método que se consiste em elevar do abstrato ao concreto’. Realização metodológica que subentende, pois, uma complexa metamorfose, das abstrações razoáveis, pela qual, mantendo a condição de pensamentos, isto é, de abstrações, deixam de prevalecer como momentos abstratos, para se converter em *momentos concretos*, da apreensão ou reprodução de graus históricos efetivos dos objetos concretamente existentes. (CHASIN, 2009, p. 129).

Na Introdução de 1857, Marx fornece um exemplo de má articulação entre produção, distribuição e consumo, segundo o método dos economistas clássicos. Segundo ele, os economistas entendem a produção como o início do processo econômico e o consumo como o objetivo final de toda produção: “na produção a pessoa se objetiva; no [consumo], a coisa se subjetiva; na distribuição, a sociedade, sob a forma de determinações gerais dominantes, encarrega-se da mediação entre a produção e o consumo; na troca, essa mediação realiza-se pelo indivíduo determinado fortuitamente” (MARX, 1986, p. 7). Mais tarde, na mesma página, conclui ser esse um *encadeamento superficial*:

Produção, distribuição, troca, consumo, formam assim [segundo a doutrina dos economistas], um silogismo correto: produção é a generalidade; distribuição é a troca, a particularidade; consumo, a individualidade expressa

pela conclusão. Há, sem dúvida, nele, um encadeamento, mas é superficial. A produção [segundo os economistas] é determinada por leis naturais gerais; a distribuição, pela contingência social, podendo, pois, influir mais ou menos favoravelmente sobre a produção; a troca acha-se situada entre ambas como movimento social formal; e o ato final do consumo, concebido não somente como ponto final, mas também como a própria finalidade, se encontra propriamente fora da Economia, salvo quando retroage sobre o ponto inicial, fazendo com que todo o processo recomece. (MARX, 1986, p. 8).

Tem-se um exemplo de um mau encadeamento, má articulação categorial. Isso porque o pensamento abstrato se transforma nesse caso em pensamento autônomo, não interessado na descoberta dos determinantes complexos categoriais que formam o objeto, contentando-se com uma explicação simplista que liga uma abstração simples à outra, sem mediação com o concreto. Marx (1986, p. 19) por sua vez afirma que

Seria, pois, impraticável e errôneo, colocar as categorias econômicas na ordem segundo a qual tiveram historicamente uma ação determinante. A ordem em que se sucedem se acha determinada, ao contrário, pelo relacionamento que têm umas com as outras na sociedade burguesa moderna, e que é precisamente o inverso do que parece ser uma relação natural, ou do que corresponde à série do desenvolvimento histórico. Não se trata da relação que as relações econômicas assumem historicamente na sucessão das diferentes formas de sociedade. Muito menos sua ordem na sucessão ‘na ideia’ (Proudhon), (representação nebulosa do movimento histórico). Trata-se da sua hierarquia no interior da moderna sociedade burguesa.

Apenas a título de conclusão, a articulação que se alude é de natureza ontológica, ou seja, aquela em que as abstrações razoáveis são articuladas no próprio cérebro com os determinantes imanentes do próprio objeto, formando o concreto pensando: estofa dos nexos categoriais complexos fundamentais do objeto.

#### 4.4 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO

Ao fim desse capítulo espera-se que a conexão entre o caráter ontoprático do conhecimento, os limites históricos deste e a processualidade histórica do próprio objeto, aplicadas à uma lógica de tratamento das abstrações e sua respectiva concreção na análise científica, tenha se descortinado através de uma “resolução metodológica” (preliminar e subentendida na formulação original) em consonância com uma orientação ontológica baseada nos complexos determinantes categoriais que formam o ser social.

Uma vez que essa etapa tenha sido concluída pode-se agora encaminhar a discussão para as consequências da adoção dessa postura ontológica na crítica marxiana à economia política. Para tanto, no próximo capítulo serão apresentados alguns lineamentos sobre uma categoria fundamental tanto à construção do ser social quanto de sua vida econômica: o complexo categorial do trabalho. O objetivo aqui não é pormenorizar exhaustivamente todas as múltiplas determinações ontológicas enraizadas nesse complexo, mas sim, apresentá-lo como momento ontológico preponderante e fundante de toda sociabilidade – modelo para o “pensamento e a atividade do homem”, conforme Lukács (2004) – evidenciando assim sua relevância e centralidade para a teoria econômica marxista.



## 5 O TRABALHO

O objetivo desse capítulo é apresentar sucintamente como a metodologia extraída no capítulo precedente pode ser utilizada na análise objetiva do mundo social. O interessante aqui, no entanto, é notar que não houve uma “escolha” em favor da categoria trabalho, mas sim que esse fato é uma consequência lógica necessária imposta pela própria ontologia materialista e de sua correspondente orientação metodológica.

Isso porque, a construção de abstrações tem um objetivo muito claro: permitir que o intelecto humano se aproprie da realidade objetiva presente nos elementos que compõe o mundo. Portanto, é um processo que visa a apreensão de um conjunto de características imanentes e intrínsecas que dão forma as coisas. Dito de outra forma, cada coisa existe porque é a síntese material de um emaranhado de múltiplos elementos que ali se expressam na forma de uma coisa específica, e é tarefa do intelecto humano, através do processo de abstração, identificar esse complexo conjunto de categorias que dão forma a tal coisa, de modo a desvendar o *momento preponderante* único desta coisa, bem como suas *determinações reflexivas*.

Se o objeto de tal ciência ontologicamente guiada é o próprio ser social, qual vem a ser seu *momento preponderante*? É aquele “complexo de complexos”, como diria Lukács, que, ontologicamente, cumpre duas funções primordiais: distinguir e diferenciar continuamente o ser social das demais esferas da natureza, graças a sua *peculiaridade ontológica*, ao mesmo tempo em que tal *especificidade humana* serve ao homem como protoforma e modelo de toda sua atividade (ação e pensamento). Lukács identifica no trabalho tais propriedades.

Exatamente em razão de tal centralidade do trabalho, não é o objetivo desse capítulo discorrer amplamente sobre essa categoria tão essencial. O que interessa aqui é apresentá-lo dentro dessas duas dimensões acima aludidas, tão caras à Lukács, ou seja, o trabalho como peculiaridade ontológica específica do ser humano e ao mesmo tempo protoforma de sua ação.

A relevância e centralidade do trabalho na análise econômica marxista obviamente emana desse duplo caráter do trabalho, e o caminho percorrido por Lukács para elucidá-lo é importante para o esclarecimento dessa *determinação reflexiva*.

Já em *História e Consciência de Classe*<sup>46</sup>, Lukács havia compreendido que

O materialismo e o espiritualismo são a tese e a antítese de um debate que se originou da incapacidade de suplantar a divisão entre sujeito e objeto. A solução não está em optar por um ou outro lado, mas sim em transcender a área da disputa: o que se pode fazer, de acordo com Marx, considerando a prática como união concreta de pensamento e realidade. (LICHTHEIN, 1973 *apud* FORTES, 2001, p. 10).

No entanto, a noção de prática presente nessa obra, sofre uma grave deficiência, como mais tarde o próprio Lukács (1989, p. 358) comentou:

Na minha obra [*História e Consciência de Classe*], ela atua imediatamente, semeando a confusão em pontos decisivos, na própria concepção de economia que deveria naturalmente constituir todos os fenômenos ideológicos a partir de sua base econômica, mas a economia é empobrecida, visto que se elimina a sua categoria marxista fundamental, o trabalho como mediador da troca orgânica entre a sociedade e a natureza. É essa a consequência natural da minha atitude metodológica fundamental. Dela resulta que os mais importantes pilares reais da concepção marxista do mundo desapareçam e que a tentativa para extrair a mais extrema radicalidade as consequências revolucionárias do marxismo perca forçosamente qualquer verdadeira justificação econômica. Que a objetividade ontológica da natureza, base ontológica dessa troca orgânica, por força desapareça, é coisa evidente; mas desaparece ao mesmo tempo essa interação que preside à troca entre o trabalho considerado de uma maneira autenticamente materialista e o desenvolvimento do homem no trabalho. A grande ideia de Marx segundo o qual até ‘a produção pela produção não é mais do que o desenvolvimento das forças produtivas humanas, e, portanto o desenvolvimento da riqueza da natureza humana com seu próprio fim’ sai fora do domínio que *História e Consciência de Classe* está apto a estudar.

Ainda que *História e Consciência de Classe* tente desenvolver, através do conceito de prática, a relação existente entre os movimentos econômicos e sua representação na organização das classes sociais, peca por não distinguir o verdadeiro “momento econômico”. Isso ocorre, porque Lukács (1989) ainda não vislumbra a natureza como uma esfera ontológica específica e distinta: sua noção de prática não lhe fornecia elementos para entender

<sup>46</sup> *História e consciência de classe* é na verdade uma coletânea de textos escritos entre 1919 e 1922 e publicados pela primeira vez em 1923.

que a ação transformativa é *ação humana*, e não um desenvolvimento natural<sup>47</sup>. Isso fez com que, ao longo de sua primeira grande obra no marxismo, o autor fosse levado a compreender a natureza como uma simples categoria social, “de forma que a compreensão da prática humana sofria o serio problema da ausência de uma ontologia da natureza”. (FORTES, 2001, p. 10).

Assim sendo, o verdadeiro “momento econômico”, qual seja, a troca metabólica entre homem e natureza, ficou comprometida por um vago conceito de prática, que só vem a ganhar maior robustez a partir do entendimento do trabalho como modelo de prática e ação humana e como elemento que distingue o ser social das demais esferas ontológicas.

Após a discussão destes dois aspectos do trabalho, voltar-se-á a apresentação do trabalho como momento econômico primordial do homem em seu intercambio com a natureza.

## 5.1 O TRABALHO E O SURGIMENTO DO SER SOCIAL

Na sumária apresentação que faz do complexo do trabalho em *O Capital*, Marx (1996, p. 303) afirma que

O processo de trabalho, como o apresentamos em seus elementos simples e abstratos, é atividade orientada a um fim para produzir valores de uso, apropriação do natural para satisfazer as necessidades humanas, condição universal do metabolismo entre o homem e a Natureza, condição natural eterna da vida humana e, portanto, independente de qualquer forma dessa vida, sendo antes igualmente comum a todas as suas formas sociais.

Ou seja, o processo laborativo é visto como “condição eterna da vida humana”, meio pelo qual o intercambio material entre homem e natureza se processa, e obviamente,

*Todas las demás categorías de esta forma del ser [social] ya poseen, de acuerdo con su esencia, un carácter puramente social. Sus propiedades, sus modos de influencias, solo se desarrollan dentro de este ser social ya constituido (...). Solo el trabajo posee, de acuerdo con su esencia ontológica, un carácter expresamente transicional: es, según su esencia, una interrelación entre el hombre (sociedad) y la naturaleza. (LUKÁCS, 2004, p. 58).*

---

<sup>47</sup> Ainda que a expressão mais correta seria “naturalmente específica ao homem”.

Dessas citações podem-se abstrair duas faces complementares do trabalho: por ser a “condição natural eterna da vida humana”, assume também o papel de mola propulsora do desenvolvimento humano e, exatamente por isso, converte-se em meio pelo qual o intercâmbio metabólico com a natureza (realidade objetiva) se processa, de modo a garantir a perenidade material da vida humana. Combinadas no complexo do trabalho, essas duas características dão ao ser social a importante – e exclusiva – capacidade de “desenvolvimento ulterior imanente”. A importância dessa característica é exemplificada por Lukács (2004, p. 61) a seguir:

*Las así llamadas sociedades animales (y también la “división del trabajo” en general dentro del reino animal) son diferenciaciones biológicas fijadas, tal como se puede observar de la mejor manera en el “Estados de las abejas”. Es decir, señalamos que, por ende, al margen de cómo pueda haberse constituido, una organización semejante, ya no posee una posibilidad de evolución inmanente a partir de sí misma; no es más que una forma particular de adaptación de un animal a su entorno; y tanto menos cuanto más perfectamente funcione la “división de trabajo” así constituida, cuanto más firmemente se halle afirmada en lo biológico. La división del trabajo en la sociedad humana producida por el trabajo crea, en cambio, según veremos, sus propias condiciones de reproducción; y, por cierto, de tal manera que la reproducción simple de lo existente en cada caso conforma solo el caso límite de la típica reproducción ampliada. Esto no excluye, naturalmente, la aparición de callejones sin salida en la evolución; sus causas, no obstante, se encuentran siempre determinadas por la estructura de la sociedad respectiva, y no por la constitución biológica de sus miembros.*

Ao atribuir o desenvolvimento da sociabilidade humana a uma processualidade específica e distinta daquela que governa o reino animal, Lukács (2004) introduz uma noção de diferenciação entre esse ser humano e a natureza objetiva que lhe circunda. Se na natureza os imperativos biológicos e orgânicos transformam-se em estreitos limites no qual a vida deve se conformar, no ser social, por sua vez, o mesmo trabalho que lhe diferencia e o distingue dos demais seres lhe garante o alargamento das possibilidades de novos modos de reprodução de sua própria existência.

Isso não significa, por outro lado, que o *ser social* deixa de ser, também, *ser natural*, ser da natureza. Por mais amplas que sejam as possibilidades que o trabalho, social e historicamente, possa lhe apresentar, o ser social só existe enquanto *ser-em-si* porque possui uma corporeidade natural: pernas, mãos, músculos, nervos, cérebro, e precisa conservar-se como

um complexo conjunto de arranjos químicos e biológicos, ou seja, como qualquer outro elemento do conjunto da natureza.

Essa ressalva é importantíssima para se compreender uma abstração fundamental realizada por Lukács na maturidade de seu pensamento: a diferenciação entre a ontologia do ser social e a ontologia da natureza<sup>48</sup>. Classificar o ser social como *ser ativo, ser que se autoconstrói*, só faz sentido se este ser precisa posicionar-se ativamente frente a um conjunto de variáveis que, por um lado, independem de sua vontade, e, por outro, o obrigam a agir<sup>49</sup>. Isso significa assumir que o homem é um *ser da natureza*, mas é também um ser que precisa *construir sua própria natureza*, modificando ativamente a base já existe, imprimindo-lhe outra processualidade, sem jamais poder *romper* com o mundo natural<sup>50</sup>.

Portanto a natureza objetiva não pode ser simplesmente assimilada e controlada pelo ser social, ou seja, transformar-se em simples meio ambiente para a ação econômica do homem, ao mesmo tempo em que também, não pode ser entendida como ambiente hostil e antagônico a este. O que existe é uma relação complexa e multifacetada que Marx chamará em *O Capital* de “intercambio orgânico” [*Stoffwechsel*] entre homem e natureza, mediatizado pelo trabalho<sup>51</sup>.

A utilização do termo “intercâmbio orgânico”, ressaltando a complementariedade sistêmica da relação entre os dois elementos, o homem e a natureza, apenas ressalta a distinção e a especificidade de um em relação ao outro, e não, pelo contrário, a negação e o antagonismo deles. Portanto, através da dialética da relação sujeito e objeto, segundo a ontologia materialista, pode-se afirmar que existe uma *separação* entre o ser social, tomado como

---

<sup>48</sup>Já aludimos brevemente as consequências que a ausência dessa diferenciação causou no pensamento do jovem Lukács de modo que não se faz mais necessário referir-se à ela.

<sup>49</sup>Por várias vezes Lukács, citando Marx, argumenta que os homens são obrigados à agir, “bajo amenaza de ruina” (LUKÁCS, 2004, p. 41)

<sup>50</sup>O homem transforma-se assim em ser automediador da natureza, pois transforma a existente, criando a sua própria, a natureza antropomórfica, que não é nada além do que natureza metabolizada pela própria natureza. É o que Marx de forma mais confusa chama de “ato autotranscendente consciente de vir-a-ser” (MÉSZÁROS, 2006, p. 156).

<sup>51</sup>No tratamento dessa questão nos Manuscritos Econômicos e Filosóficos, Marx argumenta que a natureza é o ‘corpo inorgânico do homem’; a assimilação, pelo trabalho, dessa exterioridade por parte do homem só é possível porque o homem “pertence imediatamente à natureza”. Nesse sentido, pelo trabalho, o homem transforma uma exterioridade que lhe é inorgânica, em algo orgânico, elemento necessário para sua existência orgânica como ser natural.

sujeito, e a natureza, transformada por ele, tida como seu objeto. Lukács conceitua esse momento como o *salto* [*Sprung*] *ontológico*.

Conforme Lukács (2004), “*Aquí solo podemos ocuparnos de la ontología del ser social. Pero no podemos captar su peculiaridad si no tomamos conocimiento de que en ser social solo puede surgir y seguir desarrollándose sobre la base de un ser orgánico y este último, a su vez, solo a partir del ser inorgánico*” (LUKÁCS, 2004, p. 37). Mas por sua vez, esse desenvolvimento de uma forma inferior à outra superior, não pode ser logicamente deduzido. No primeiro milhão de anos do planeta Terra, nenhuma condição físico-química, *per se*, poderia garantir o surgimento da vida nos anos seguintes. Da mesma forma, quando a primeira bactéria aquática surgiu, não se poderia afirmar que esse novo ser biológico conseguiria viver sobre as porções de terra firme. Portanto, existe sempre uma ruptura não necessariamente dedutível que emerge com a nova esfera ontológica. Esse exercício só é possível *ex post*, ou seja, conhecendo a anatomia do homem na anatomia do macaco e não o contrário. Novamente conforme Lukács

*Al abordar realista y correctamente problemas ontológicos, hay que tener siempre en vista que cada salto significa una transformación cualitativa y estructural en el ser, en la cual el estado inicial contiene dentro de sí, sin duda, determinadas condiciones y posibilidades de la posterior y más elevada, pero estas no pueden ser desarrolladas a partir de aquella según una continuidad simple y rectilínea. Esta ruptura con la continuidad normal de la evolución es lo que constituye la esencia del salto, no el surgimiento temporalmente súbito o paulatino de la nueva forma del ser.* (LUKÁCS, 2004, p. 61).

Assim sendo, o trabalho só pode surgir como eixo primordial do universo ontológico do ser social desde que as mínimas condições biológicas naturais do mundo orgânico estejam presentes. O que significa dizer que o trabalho é, inicialmente, mero estímulo biológico, instinto de adaptabilidade de um indivíduo face às condições naturais mais primitivas e adversas: fome, frio, cansaço, sede etc.

Mas a grande especificidade do trabalho está no fato de que para o ser social este não é apenas um instinto, mas sim um movimento pré-ideado. Portanto, o salto que existe entre o trabalho da abelha que constrói uma colmeia e do ser humano que constrói sua habitação está no fato de que a casa humana já existir pré-idealizada no cérebro do indivíduo, antes de ganhar forma

física palpável. Encontrar um refúgio ao abrigo do frio, calor e chuva não é novidade alguma no mundo orgânico. Ter consciência da forma que essa morada deve possuir antes mesmo de este local existir, é algo especificamente humano.

A primeira vista, portanto, Lukács (2004) parece estar atribuindo à consciência um papel central em sua explicação materialista sobre a gênese do ser social, situação essa um tanto quanto embaraçosa. Porém vale ressaltar a natureza do processo de abstração realizado por Lukács, que não se prende rigidamente a um ou outro par isolado de categorias mas, pelo contrário, busca entendê-lo enquanto um todo multifacetado e dinâmico, um complexo de categorias. Desta forma, quando o autor fala da importância da consciência, o que ele procura enfatizar é a capacidade humana de responder às situações objetivamente postas por uma realidade material autônoma. Ou seja, a ideação humana não é um ato desconectado da realidade material que exige do ser social uma ação. O que é especificamente natural do ser social é que, obrigado a agir, ele pré-idealiza quais são suas possibilidades e, a partir disso, executa sua ação. Portanto, o homem é um “ser que dá respostas”, e essas respostas convertem-se em motor de suas ações. Conforme Lukács (2004, p. 39),

*Es posible designar, y con buenas razones, al hombre que trabaja, al animal que, a través del trabajo, ha llegado a convertir-se en hombre, un ser capaz de dar respuestas. Pues no queda duda de que cada actividad laboral surge como solución orientada a dar respuesta a aquella necesidad que la desencadenó. Pero si se quisiera desatender la esencia de la cuestión, se daría por supuesto, aquí, una relación inmediata. El hombre, por el contrario, se convierte en un ser capaz de dar respuestas precisamente porque – paralelamente a la evolución social, de un modo creciente – generaliza como preguntas sus necesidades, las posibilidades de satisfacer estas; y enriquece su actividad a través de tales mediaciones, a menudo profusamente ramificadas. Así, no sola la respuesta, sino también la pregunta son, inmediatamente, un producto de la conciencia que dirige la actividad. Pero con ello la acción de responder no deja de ser, desde la perspectiva lo primario en este movido complejo. La necesidad material, en cuanto motor del proceso de reproducción individual y social es la que realmente pone en movimiento el complejo del trabajo, y todas las mediaciones, de acuerdo con el ser, están presentes solo para satisfacer dichas necesidad.*

Resumidamente, é a associação entre carecimento material e capacidade de ideação das alternativas possíveis de ação que permitem ao ser social transformar-se em ser que responde ativa e conscientemente as imposições da natureza orgânica, e com isso modificá-la segundo sua pré-ideação. Já aqui o trabalho (precisamente compreendido como a associação entre o

carecimento material objetivo, a ação reflexiva de ideação e a sua execução prática), converteu-se em modelo de ação para o indivíduo. Esse modelo de ação simples nada mais é do que um “pôr”, ou seja, execução objetiva – concreção – de uma idealidade. Portanto, é um pôr teleológico.

Lukács (2004, p. 63) acredita que a história da filosofia pode ser resumida em “*una oposición irresoluble entre casualidad y teleología*”. Portanto, antes de continuar com sua argumentação, se faz necessário realizar uma pequena definição sobre esses dois conceitos.

Para Lukács (2004), a radicalidade da formulação marxista está na adoção da teleologia como um ato especificamente humano de *pôr teleológico*. Segundo esse autor,

*La casualidad es un principio del movimiento autónomo basado en si mismo, que también preserva este carácter suyo cuando una serie causal tiene su punto de partida en un acto de la conciencia. La teleología es, de acuerdo con su esencia, una categoría puesta: todo proceso teleológico implica la posición a un fin y, con ello, una conciencia que pone fines.* (LUKÁCS, 2004, p. 63).

Assim sendo, o auto movimento da natureza é visto como um movimento causal, espontâneo e que “repousa em si mesmo”. O que transforma o pôr teleológico em ato especificamente humano é a existência previa de uma consciência que lhe sirva como mola propulsora<sup>52</sup>. É, portanto, a reafirmação da separação conceitual, nesse nível, entre o mundo social e o mundo biológico.

Nesse sentido cabe notar que é a adoção do ponto de vista do *pôr teleológico* configura-se em uma condenação à existência de um princípio unitário ordenador do mundo. A processualidade da natureza está garantida por um movimento próprio que repousa sobre si mesmo. Por outro lado, o ser social desenvolve-se segundo sua própria consciência, ou seja, possui outra processualidade histórica objetiva<sup>53</sup>.

<sup>52</sup>“*En consecuencia, poner no significa, en este contexto, un mero elevar-a-conciencia, como en otras categorías – ante todo, en la de casualidad – sino que la conciencia inicia, a través del acto de posición, un proceso real, precisamente el proceso teleológico*” (LUKÁCS, 2004, p. 63).

<sup>53</sup>Portanto, o conceito materialista de teleologia está, conforme Lukács, em oposição ao clássico conceito de “teleologia infinita universal” típico do pensamento aristotélico. No reino animal, nenhuma forma de vida existe simplesmente para servir de alimento à outra forma superior previamente estabelecida de acordo com um princípio ordenador universal. Em alguns sistemas



Portanto, em Marx a teleologia é o ato humano de *pôr*, finito<sup>54</sup>. E como ato humano, é ato orientado a um fim previamente estabelecido. Portanto, a ação dos homens é sempre ação consciente. Não interessa se essa consciência é falsa ou verdadeira, ela será validada ou refutada apenas na ação prática transformativa. Mas ainda que “falsa consciência” é ela que serve como motor da ação objetiva humana.

De tal maneira que existem assim dois movimentos indissociáveis: o trabalho – meio pelo qual a consciência assume a forma de realidade objetivamente material, pois é atividade orientada a um fim, destinada a transformar o mundo objetivo – portanto, uma ação teleológica; e o mundo objetivo, que por sua vez, possui outra forma de vir-a-ser e que está em constante transformação, independente da consciência dos indivíduos práticos, ou seja, segue sua casualidade autônoma.

A dinâmica desse movimento é aquela que se expressa na própria interação entre homem e natureza. Nesse constante choque entre essas duas esferas ontológicas distintas e interdependentes, há o encontro duplamente determinado entre a causalidade e teleologia. Quando o homem é obrigado por sua própria natureza a ir de encontro com a realidade objetiva com o intuito de suprir alguma de suas carências (sua subjetividade preponente vislumbra alternativas e o conduz a ação) encontra-se com um universo que possui um movimento específico, independente de sua vontade e totalmente desconhecido. Ao modificar a realidade de modo a alcançar o objeto de sua fruição, o homem altera a natureza que lhe cerca, utilizando-a segundo seus desígnios previamente ideados. A natureza por sua vez não abandona completamente sua essência biológica causal, pelo contrário, passa a ser natureza processada pela natureza, ou seja, encontra-se consigo mesma, em seu “movimento que repousa sobre si mesmo”.

---

filosóficos, mesmo no de Hegel, a existência de tal “espírito universal” apenas comprova a aceitação de tal princípio aristotélico que, no limite, é a base racional pelo qual o pensamento teleológico converte-se, ao longo da história da filosofia, em teologia.

<sup>54</sup>Nesse sentido, próximo ao “ponto de vista teleológico-finito de Hegel: “O homem se relaciona praticamente com a natureza e comporta-se perante ela enquanto algo de imediato e de externo também como um indivíduo imediato e externo, e por conseguinte, sensível, o qual podem se comporta também justamente como fim em confronto com os objetos naturais. A consideração dos mesmos segundo a referida relação fornece o ponto de vista teleológico finito (§205) (HEGEL, [19--?]).

É por isso que Lukács (2004, p. 40) afirma que,

*El trabajo conste da posiciones teleológicas, que ponen en movimiento sus respectivas series causales (...) La duplicidad de este estado de cosas que, por un lado, en una sociedad que se ha vuelo realmente social, sin duda la mayoría de aquellas actividades cuya totalidad mueve el todo es de naturaleza teleológica; pero que, por otro, su existencia concreta consta de estructuras causales – no importa si permanecen aisladas o se encuentran reunidas – que nunca pueden encontrarse en una relación de carácter teleológico es aquí el punto de vista decisivo.*

Em outras palavras, ainda que a ação humana seja um constante movimento teleológico, a realidade sempre se descortina em conexões causais. “*Toda práxis social, si considerarmos el trabajo como su modelo, reúne dentro de sí esta contradicción (...) A partir de esta situación ineludible del hombre que vive en sociedad, pueden deducirse todo los problemas reales – naturalmente, incluyendo los más complicados en la situaciones más complicadas*”. (LUKÁCS, 2004, p. 41).

A esfera ontológica inorgânica não reconhece nenhum movimento: intrinsecamente o ferro jamais se transformará em manganês, e *per se*, as moléculas de água nunca se separam e assumem a função isolada do hidrogênio e do oxigênio. Já na esfera ontológica orgânica, as mutações existentes ocorrem sempre como resposta a necessidade de reprodução e adaptação ao ambiente, ou seja, são transformações intrínsecas aos seres orgânicos, mas não são ativa e previamente planejadas por esses seres. Tudo é um esforço de adaptação natural aos condicionamentos da meio ambiente e que pode ser bem sucedido e garantir a perenidade da espécie, ou falhar e garantir sua extinção natural. Esse transformar-se, no ponto de vista puramente ontológico, se caracteriza como um mero *vir-a-ser-de-outro-modo* (LUKÁCS, 2004).

No plano ontológico do ser social esse movimento assume características peculiares graças a capacidade de pré-ideação e de julgamento das alternativas disponíveis que o ser social possui. Portanto, não é a mera adaptabilidade passiva típica do mundo orgânico, mas a análise ativa e consciente acerca das possibilidades<sup>55</sup>. O homem reconhece a natureza objetiva

---

<sup>55</sup>Obviamente não se pode esquecer que o homem, como ser da natureza, também está sujeito às adaptações biológicas impostas pelo meio ambiente que lhe cerca, ainda que, quanto maior seja o desenvolvido (social) do homem, menores serão tais influências.

realmente existente como um *ser-em-si*, mas pelo trabalho consegue moldar as propriedades imanentes do *ser-em-si* de modo a modificar sua configuração objetiva, transformando-o em *ser-para-nos* (LUKÁCS, 2004).

A transformação do *ser-em-si* em *ser-para-nos*, só é possível porque o *ser-para-nos* já existe previamente antes de vir a existir objetivamente. O que leva o homem a ver na pedra e no galho uma primitiva arma de caça é o reconhecimento social que a tosca ferramenta terá para sua existência efetiva. Em outras palavras, o *ser-para-nos* possui um *valor socialmente reconhecido* antes mesmo de se objetivar. A consecução da tarefa de construir a ferramenta, objetivação de uma subjetividade preponente, pode imprimir de fato um valor objetivo a pedra e galho transformados em arma. No entanto se essa atividade falha, então não haverá reconhecimento do valor de uma arma (que, nesse caso, não existirá), mas sim o valor intrínseco de uma pedra e galho, possivelmente pífio e desprezível. Nesse sentido o processo de trabalho é o ato de objetivação e realização do valor. Mas, existe alguma forma de garantir que de fato o *ser-em-si*, converta-se em *ser-para-nos*, com um valor socialmente reconhecido?

A resposta é não. Apenas no ato transformativo em si, ou seja, na concreção objetiva do trabalho, é que as características intrínsecas e desejáveis do objeto podem ser reconhecidas e postas à disposição do homem<sup>56</sup>. Portanto, durante o processo de trabalho em si, ainda que este seja orientado por uma ideação previa e conscientemente pensada em termos de alternativas disponíveis, o homem não necessariamente reconhece todas as potencialidades, circunstâncias e consequências futuras de seu ato. Estas só se apresentarão ao longo do processo de trabalho, com a explicitação das características imanentes do objeto (LUKÁCS, 2004).

No exemplo utilizado até aqui, as características intrínsecas da tosca arma de caça (matar a vítima, cortá-la, retalhá-la e etc.) já estavam presentes na pedra, por mais inofensiva que fosse sua original configuração como parte do solo. Ou seja, apenas lançando-se à prática ativa sobre a natureza é que os homens podem descobrir imanentes características presentes em

---

<sup>56</sup>No capítulo 3, essa questão ficou clara quando, utilizando-se do mesmo exemplo da tosca arma de caça, argumentou-se que somente “reconhecendo a solidez da pedra e do pau, percebeu que juntos poderiam ferir sua preza” por essa razão, aqui, esse aspecto será aludido apenas para ressaltar a unidade da argumentação de Lukács (2004).

cada coisa. Em outras palavras: tais predicados não mudam, assim como as leis naturais e seu movimento é dado e contínuo, existe independente do conhecimento que o homem possui deles. Mas só através da ação prática sobre a natureza, socialmente guiada, portanto, é que os homens podem desvendar tais determinações naturais objetivas. De tal forma que, apenas conhecendo a plasticidade do material que deseja transformar é que o homem pode transformá-lo, inicialmente em sua cabeça, depois de modo prático. E essa plasticidade só é conhecida no próprio ato transformativo (SCHMIDT, 2011)<sup>57</sup>.

Esse caráter incerto do processo de trabalho, por sua vez, leva a duas grandes consequências: em primeiro lugar cria um movimento dialético de constante aperfeiçoamento do processo de trabalho, no qual conhecimento e prática são momentos preponderantes e indissolúveis que se determinam reciprocamente. Conforme Lukács (2004, p. 43):

*En la medida en que, en el curso de su realización, como consecuencia de la observación de sus resultados, etc., el ámbito de las determinaciones que se ha vuelto reconocibles, crece continuamente y, por ende, el trabajo mismo – abarcando-se ámbitos cada vez más variados y amplios –, alcanza niveles cada vez más altos, en lo extensivo y en el intensivo.*

Nos últimos setenta anos, o homem descobriu que poderia encontrar uma enorme fonte de energia se conseguisse dividir o átomo através dos processos de fusão e fissão nuclear. Mas, previamente, antes de alcançar tal nível de alcance da objetividade natural, nada poderia garantir o êxito desse tipo de experimento. Em outras palavras, se na atualidade consegue-se chegar na objetividade do átomo, é porque ao longo do processo humano de relacionamento com a objetividade natural, conhecer o átomo tornou-se imprescindível para o desenvolvimento da produção e reprodução material desses homens. Assim, ainda que a realidade natural esteja organizada em átomos e moléculas desde sempre, o homem só foi capaz de captar para si essa objetividade quando de modo ativamente prático precisou dela em seu processo de trabalho. E se foi preciso chegar a tal nível microscópico, só o fez na medida

---

<sup>57</sup> Ainda que Schmidt seja um dos nomes mais influentes da escola de Frankfurt – e por consequência um ferrenho crítico da possibilidade de uma leitura ontológica em Marx – seu trabalho clássico de 1962 é, indiscutivelmente uma referência importante para a análise do papel ativo do trabalho na relação entre homem e natureza.

em que gerações passadas se apropriaram da natureza em nível molecular e assim sucessivamente<sup>58</sup>.

Ao mesmo tempo, abre-se a possibilidade para a interpretação transcendente da realidade. No mesmo parágrafo da última passagem, Lukács pontua que

*Pero, como este proceso de perfeccionamiento no puede superar el hecho básico, la incognoscibilidad de circunstancias enteras, este modo de ser del trabajo despierta también – paralelamente con su crecimiento – la vivencia de una realidad transcendente, cuyas desconocidas fuerzas el hombre intenta aplicar en su beneficio* (LUKÁCS, 2004, p. 43).

Como é obrigado a agir, mesmo sob o domínio do desconhecido, o resultados das ações humanas podem ser compreendidas, mesmo nas formações sociais mais desenvolvidas como pura obra do acaso, por um lado, ou, por outro lado, simplesmente executadas dentro de um “espírito ordenador de mundo”, que rege toda as ações humanas. É, portanto, uma “falsa consciência” que tenta atribuir predicados extra-humanos a realizações puramente humanas e/ou naturais<sup>59</sup>.

Aqui é importante aludir novamente a diferenciação conceitual que Lukács faz entre teleologia e causalidade: o movimento teleológico (execução de uma ação previamente elaborada) é exclusiva da atividade humana ainda que, coloque em marcha um movimento causal. Mas de forma alguma a teleologia está impressa *per se* nos objetos naturais que circundam o ser humano. A causalidade aí encontra-se em sua forma pura, ou seja, movimento que repousa sobre si mesmo e que, até nas formações sociais mais desenvolvidas – onde, portanto, a amplitude das ações teleológicas tenham alcançado um ápice – continua a ser apenas um *vir-a-ser-de-outro-modo*.

---

<sup>58</sup>Nesse sentido, a “objetividade” das ciências naturais no mundo burguês, surge como uma necessidade desse tipo de sociedade de apoderar-se o mais rapidamente da natureza de modo a desenvolver sua tecnologia produtiva. Com esse objetivo em mão, a física, a química e a biologia são vistas como atividades práticas e objetivas, orientadas ao aumento da produtividade técnica da produção. Por isso produzem resultados “objetivos”, a “certeza sensível” que Feuerbach tanto procurava. Para ver a crítica de Marx à “certeza sensível” de Feuerbach, ver Marx e Engels (2007), p. 32.

<sup>59</sup>Lukács trata apenas brevemente nesse ponto, da origem das representações religiosas, mas essa forma de consciência não é a única que se aproveita dessa possibilidade de interpretação transcendente do mundo. No pensamento kantiano, o conhecimento emana de uma realidade que transcende da subjetividade do pensador e não se situa na própria objetividade imanente do objeto. A crítica que aqui se tece é exatamente contra esse tipo de “teoria do conhecimento”.

A tênue linha que separa esses dois aspectos contraditórios se desenvolve, obviamente, na prática do processo de trabalho: quando o ser humano lança-se em direção à natureza objetiva visando encontrar o *ser-para-nos* nas propriedades intrínsecas dos objetos que são disponíveis pela natureza, amplia seu campo de conhecimento sobre a causalidade típica do mundo natural.

Utilizando-se de uma longa citação das “glosas ao tratado de Wagner”, Schmidt (2011) apresenta o que seria, segundo ele, a “genealogia do pensamento conceitual” Para Marx, os homens se relacionam primeiramente com a natureza de modo prático. Suas necessidades naturais os obrigam a agir de modo prático sobre os objetos que a natureza lhe dispõe. Deste contato necessário e contínuo, os homens conseguem distinguir quais objetos naturais podem satisfazer determinadas necessidades e quais não podem. Criam assim, em seu cérebro, uma primeira representação, ainda tosca e confusa, sobre o mundo natural, ou em outras palavras, associam as propriedades objetivas básicas de cada elemento a uma determinada sensação subjetiva. Quando a necessidade de sociabilização se impõe como uma característica imanente da espécie e a linguagem surge como resposta a essa carência, a sensação subjetiva individual associada a um objeto real é novamente materializada por um palavra que passa a representá-la. Nesse momento, a subjetividade individual transforma-se em “consciência abstrata-geral”. Nas palavras de Marx *apud* Schmidt (2011, p. 125),

*Para el profesor doctrinario la relación y las vinculaciones del hombre con la naturaleza son de entrada prácticas, es decir no basadas en la acción sino teóricas [...] El hombre está en relación con los objetos del mundo externo en tanto estos constituyen medios para la satisfacción de sus necesidades. Pero en general los hombres no comienzan poniéndose ‘en relación teórica con los objetos del mundo externo’. Como todos los animales, empiezan por comer, beber, etc., es decir, no están en ninguna relación sino que proceden en forma activa, se apropian por medio de la acción de ciertos objetos del mundo exterior y de esta manera satisfacen sus necesidades (es decir, comienzan por la producción). A raíz de la repetición de este proceso se imprime en su cerebro la idea de que los objetos son capaces de ‘satisfacer’ las ‘necesidades’ del hombre. Hombre y animales aprenden a diferenciar, incluso ‘teóricamente’, los objetos externos que sirven a la satisfacción de sus necesidades, de todo los demás objetos. A un determinado nivel del desarrollo, después que se multiplicaran y desarrollaran aun más las necesidades de los hombres y los tipos de acción que servían para satisfacerlas, los hombres dieran nombre a clases enteras de objetos, que ellos ya distinguían, sobre la base de su experiencia, de los demás objetos del mundo exterior. Este es un hecho necesario, pues los hombres en el proceso de producción, es decir de apropiación de los*

*objetos, está en constante relación laboral entre si y con objetos particulares, y también entran pronto en lucha con otros hombres para lograr esos objetos. Por consiguiente, la aplicación de nombres solo expresa mediante la representación lo que la acción reiterada ha transformado en experiencia, es decir, que para los hombres que ya viven en determinadas vinculaciones sociales – esta suposición se sigue necesariamente de la existencia del lenguaje – determinados objetos externos sirven para la satisfacción de sus necesidades.*

Assim em Marx *apud* Schmidt (2011), é a atividade prática que leva ao domínio da natureza objetiva e, por conseguinte, às formulações conceituais abstratas. Nenhum conceito é vazio de conteúdo. Toda palavra possui um determinado significado específico que é validado socialmente pela consciência geral daquela sociedade de acordo com o seu nível de apropriação e assimilação da realidade material. O trabalho é fonte do conhecimento e o conhecimento origina-se e é validado no processo de trabalho. Portanto, é o motor do desenvolvimento tanto material quanto teórico abstrato da realidade de tal forma que, quanto maior o desenvolvimento material efetivo do processo de trabalho, maior será o domínio científico da realidade objetiva e vice e versa<sup>60</sup>.

Desta forma, o trabalho está intimamente ligado ao contínuo processo de “afastamento das barreiras naturais”: na medida em que trabalha – constrói sua própria realidade material – e ao mesmo tempo, acumula crescente conjunto de informações sobre essa realidade auto-construída, o ser social amplifica continuamente o escopo e a relevância de sua consciência em seus processos teleológicos diários. Como a consciência humana é uma propriedade exclusiva do ser social, então, obviamente, esse ser distancia-se cada vez mais daquele ser orgânico unicamente movido por seus instintos. Portanto, a capacidade de generalização (transformar em perguntas suas necessidades, bem como as possibilidades de carecimento) amplifica-se exponencialmente na medida em que o ser social amplifica também seu conhecimento, sua riqueza material e suas próprias carências. Lukács (2004, p. 98) descreve essa rica espiral da seguinte forma:

*El trabajador debe buscar necesariamente un éxito en su actividad. Pero sólo puede alcanzarlo cuando, tanto en posición del fin como en la elección*

---

<sup>60</sup>A “questão do conhecimento” transforma-se então em uma problemática vazia. Não é possível desvincular a realidade material do sujeito que produz essa realidade, nem tão pouco do objeto material que esse sujeito constrói, abstrata ou praticamente. Assim sendo, em Marx “*ya no es posible un análisis formal de la conciencia en sentido kantiano, del conocimiento sobre el conocimiento, separado de los problemas fácticos de contenido*” (SCHMIDT, 2011, p. 126)

*de sus medios, se orienta continuamente en dirección a captar de acuerdo con su objetivo el ser-en-si de todo lo que se vincula con lo trabajo, y a relacionarse con ello – con el fin y con sus medios – de acuerdo con su ser-en-si. En ello no sólo se encuentra contenida la intención hacia un reflejo objetivo, sino también el empeño de descartar todo lo meramente instintivo, emotivo, etc., que podría perturbar la comprensión objetiva. Con ello se produce, precisamente, la prioridad de lo consciente sobre lo instintivo, de lo cognoscitivo sobre lo meramente emocional.*

Dito de outro modo, na medida em que trabalha, o ser social conhece. Na medida que conhece, generaliza. Na medida em que generaliza, descobre novas carências. Na medida em que descobre novas carências, conhece formas de satisfazê-las e ativamente se volta à prática transformadora, amplia seu domínio sobre a realidade objetiva e constrói uma nova, ao mesmo tempo em que se autoconstrói enquanto gênero.

Existe, desta forma, em Lukács (2004) uma relação complexa entre a ideiação preponente (o momento ideal) e a prática transformativa real (o momento material), que serve de modelo para toda ação sócio-teleológica. Parece-nos que até aqui já está claro como essa relação desenvolve-se através da dialética entre trabalho e conhecimento, teoria e prática, acima aludidas. A questão fundamental que ainda não foi indagada é como essa processualidade ocorre nas chamadas práticas teleológicas secundárias, ou seja, aquelas que o *pôr* não está diretamente relacionado com o intercâmbio orgânico material, mas sim com as próprias relações sociais. Discutir esse tópico, especialmente no que se refere às práticas científicas e a origem do valor é o assunto da próxima seção do presente capítulo.

## 5.2 O TRABALHO COMO MODELO DE PRÁTICA SOCIAL

Antes de se avançar em direção à elucidação acerca da influência que o *pôr teleológico* do trabalho possui nas ações humanas diárias, deve-se começar tal seção com duas ressalvas.

Em primeiro lugar, Lukács (2004) distingue a prática social em dois tipos básicos, de acordo com seu objeto finalístico. Aquele voltado para a transformação de objetos naturais em valores-de-uso, ou seja, o trabalho em si entendido como meio de intercâmbio orgânico entre homem e natureza constitui um tipo primário de ação. Esse primeiro tipo de atividade, como vimos, é aquela responsável pela própria gênese e manutenção do ser social, sendo, portanto, vital. Mas também foi visto que em consonância com o desenvolvimento material desse ser,



sua reprodução tende a continuamente se afastar de tais limites puramente naturais e sua existência passa a crescentemente depender da execução de objetivos essencialmente sociais, o que a caracteriza como um segundo tipo de ação (LUKÁCS, 2004).

Voltemos ao primitivo caçador. É o tamanho, força, periculosidade e etc., dos animais que ele caça que lhe fornecem indícios de quais ferramentas ele precisará para conseguir atingir seu objetivo e se alimentar. Ele faz uso de sua consciência e encontra na natureza objetos que podem ser transformados em facilitadores para sua façanha. Mas exatamente por existir enquanto caçador – ser social, portanto – ele precisa articular-se com os demais membros de seu grupo, ou seja, o ato de ferir a presa, matá-la, comê-la, depende de um arranjo coletivo que esse grupo de homens primitivos precisam desenhar. Abstratamente falando, caso fosse possível separar hermeticamente os dois momentos da caça, existe um movimento teleológico em direção à natureza (o animal a ser caçado) e outro em direção aos próprios homens (a primitiva cooperação para a caça).

O primeiro movimento teleológico que garante o intercâmbio com a natureza objetiva é chamado de prática teleológica primária. Aquele que se dirige diretamente à objetos sociais, os próprios homens, é chamado de práticas teleológicas secundária ou superior (LUKÁCS, 2004).

A relevância dessa diferenciação é fundamental porque Lukács (2004) pretende demonstrar como o modelo teleológico do trabalho está presente nos dois tipos básicos de ação social. Quando se entende o correto sentido de teleologia explicitado no materialismo marxista parece ser um tanto quanto óbvio captar no trabalho o modelo de ação prático-objetiva presente no intercâmbio homem natureza. Mas o interesse de Lukács (2004) é desvendar as consequências e implicações que tal modelo possui nas chamadas práticas puramente sociais afinal, nas formações humanas mais avançadas o entendimento desse quesito pode auxiliar na compreensão objetiva de movimentos tais como a estética, a filosofia, a moral e a religião.

Buscar no complexo do trabalho a origem de tais determinações é um procedimento “metodológico” em clara consonância com a busca pelo *momento preponderante* e pelas *determinações reflexivas* que regem a dinâmica do ser. Nesse sentido, a fundamentação dos dois tipos de prática social (as primárias e as superiores) no complexo do trabalho apenas

ressaltam sua função de núcleo fundamente do ser social e motor de seu “auto-desenvolvimento”. Isso porque, da mesma forma como o ser social afasta-se continuamente de suas barreiras naturais e parte em direção a uma forma de vida em que sua sociabilidade se intensifica (ou seja, afasta-se progressivamente do tipo primário de teleologia em favor das formas superiores), as determinações reflexivas do complexo do trabalho caminham nessa mesma direção.

E é exatamente nessa linha de raciocínio que a segunda ressalva deve ser feita: quando Lukács afirma ter encontrado no complexo do trabalho um modelo de prática humana (ação e pensamento), de modo algum esse referencial deve ser tomado de forma mecanicista e determinística. Muito menos é uma simples transposição de categorias de uma esfera social para outra. Antes de tudo, é o concatenamento ontológico necessário de uma abstração que pressupõe a existência real efetiva e material, como pressuposto material necessário a outras formas de sociabilidade (FORTES, 2001).

### **5.2.1 O nascimento do pensamento científico**

A caracterização precisa da gênese do pensamento científico é apresentado da seguinte maneira:

*Hay que destacar que la investigación de los objetos y procesos en la naturaleza, que precede a la posición de la causalidad en la creación de los medios, consiste – aun cuando durante mucho tiempo no sea reconocida conscientemente – en actos cognoscitivos reales, y por ello contiene, objetivamente, el comienzo, la génesis de la ciencia. También aquí es válida la consideración de Marx: “no lo saben, pero lo hacen (...). Aunque esto, a través de mucho tiempo, se haya hecho consciente de manera puramente práctica, sin embargo, en cada aplicación exitosa a un ámbito nuevo, se consuman de hecho abstracciones correctas que, en su estructura intrínseca, ya contienen importantes rasgos del pensamiento científico. (LUKÁCS, 2004, p. 77).*

Por mais primitivas que sejam as formas objetivas de trabalho, tais formas pressupõe duas propriedades que são intrínsecas ao agir teleológico (agir consciente): a generalização do conhecimento e a desantropomorfização dos espelhamentos da realidade material (LUKÁCS, 2004).

O homem trabalha por que é impelido, em um primeiro momento, por sua constituição físico-biológica de animal carente. Ao por se em contato com a natureza toma para si as características imanentes de cada coisa, reproduzindo-o idealmente e, logo em seguida, reorganizando-o em sua consciência de modo a transformá-lo em outra coisa, objeto do seu desejo. Tal reorganização ideal da coisa, agora tida como objeto, permite que o homem conheça o fruto de seu trabalho e, lhe permite também, criar abstratamente um “reflexo”, cada vez mais fiel, desse objeto final. Com o desenvolvimento histórico da sociedade – ou com o crescente acúmulo de conhecimento objetivo-material obtido com um proporcional incremento, quantitativo e qualitativo, do número de objetos trabalhado (e, portanto conhecidos) –, esse conjunto de espelhamentos começam a adquirir uma forma autônoma, a forma embrionária de uma complexa relação social chamada de ciência (FORTES, 2001).

*Estas consideraciones nos conducían solo a la relación paradójica en que la consciencia del hombre – generada en el trabajo, para el trabajo, por el trabajo – interviene en la actividad de autoreproducción humana. Podríamos expresar-lo de esta manera: la interdependencia del reflejo del mundo externo e interno en la conciencia humana. Es un presupuesto ineludible para el surgimiento y la evolución ascendente del trabajo. La ciencia, la teoría como aquella forma automática y autónoma de las posiciones originalmente teleológicas-causales en el trabajo, nunca puede eliminar totalmente esta vinculación en última instancia con su origen, ni siquiera en nivel más elevado de su evolución. (LUKÁCS, 2004, p. 103).*

Afinal, essa origem básica que Lukács (2004) se refere é na verdade, a própria essência ontológica de qualquer pôr teleológico, ou seja, a relação entre o espelhamento ideal de uma dada coisa e os nexos causais postos em movimento pela ação transformativa originária da interpretação desses espelhamentos originários. Portanto, aquelas estruturas primárias que utilizamos para descrever a relação entre teoria e prática, trabalho e conhecimento se mantêm mesmo nas fazes mais autônomas do pensamento científico.

A mola propulsora de tal relação é a prática transformativa. É na prática que o trabalhador conhece o ser-em-si do objeto que manipula, reconhecendo seus nexos estruturais fundamentais. A partir daí, passa a reproduzir seus espelhamentos como formas mentais de compreensão daquele objeto em específico e, por seu turno, estes espelhamentos lhe servirão

como critério de julgamento acerca de conhecimentos anteriores já conquistados<sup>61</sup>. Portanto, o que está em jogo no trabalho não é o conhecimento da realidade, mas essa é sua consequência direta e primeira (FORTES, 2001).

Entretanto, isso não significa que historicamente, os conhecimentos que emanam do processo de trabalho não contém elementos não-objetivos e/ou até mesmo, falsos espelhamentos. Isso porque, quando considerado em suas formas objetivas e historicamente determinadas, o trabalho pressupõe tanto o atendimento de demandas objetivas (a troca metabólica da sociedade com a natureza, as formas primárias de teleologia), quanto o atendimento às demandas historicamente postas pela sociedade (as formas superiores de teleologia, aqui representadas pela religiosidade, pela moral e ética, pela estética e etc.).

O exemplo ilustrativo dessa afirmação pode ser encontrado nas primitivas sociedades dependentes da caça. Quando o grupo estava caçando, a demanda primária por alimentação estava sendo suprida. No entanto, a depender da visão objetiva de mundo socialmente construída por essa sociedade, o ato de caça deve ser necessariamente precedido de um ritual mágico/espiritual de agradecimento aos deuses que habitam aquela região. Nesse caso, o ritual pré-caça em nada dificulta a realização objetiva da tarefa principal, encontrar alimentos, portanto a demanda social para a realização desse objetivo não se choca com a demanda objetiva do trabalho, ainda que, influencie o ato da caça, pois forneceu uma errônea interpretação sobre a dinâmica desse processo.

Mas historicamente, quando as demandas sociais dos processos teleológicos superiores ganham autonomia em relação aos processos teleológicos primitivos (e, lembremos, esse é a tendência do desenvolvimento humano), o alcance e a complexidade dessas demandas puramente sociais são exponencialmente amplificadas, tornando mais árdua ainda a construção de espelhamentos objetivos, mesmo aqueles necessários aos movimentos teleológico mais primordiais<sup>62</sup> (LUKÁCS, 2004).

Pela radicalidade dessa assertiva, Fortes (2001) pontua uma advertência:

---

<sup>61</sup>Ou seja, esse conjunto de saberes objetivos que Lukács (2004) denomina como espelhamentos não são simplesmente uma base estática e apriorística da verdade, antes sim um conjunto dinâmico e constantemente atualizado pela própria prática, origem de todo conhecimento.

<sup>62</sup>Que, obviamente, continuarão a existir, enquanto o homem existir.

Essa afirmação, entretanto, não pode ser entendida em sentido simplificador ou vulgar, ou seja, não é uma afirmação de cunho reducionista que vê as formas da produção científica como um conhecimento voltado aos interesses de dominação de uma dada classe social sobre as outras. Longe disso – mas com uma perspectiva que engloba também essa forma específica de interesse social – trata-se aqui antes de tudo do reconhecimento de que em toda e qualquer teoria ou pensamento tem por base a sociabilidade do homem, que as ideais que os homens constroem em torno da natureza, assim como de si mesmo são socialmente e historicamente determinadas, e que estas uma vez constituídas não podem deixar de influenciar o processo do conhecimento. Isso não significa afirmar que toda representação seja uma construção puramente subjetivista, nem mesmo se aproxima de uma afirmação que nega a possibilidade de conhecer o ser-precisamente-assim dos fatos naturais. Nada impede, por exemplo, a motivação individual de se colocar em uma certa posição de indiferença face a essas intervenções e interesses sociais, que esses conteúdos sejam considerados criticamente no interior da produção do conhecimento. (FORTES, 2001, p. 90).

Por consequência, as falsas representações da realidade amplificam-se quanto mais largas e desenvolvidas são as relações sociais, de modo que o entendimento dessa tendência não necessariamente a coloca como um problema. Quando o nível de autonomia das demandas sociais das formas teleológicas superiores se dissocia completamente da prática, não se perde a capacidade de julgamento acerca de tais proposições teóricas. Esse metro agora passa a assumir valores puramente sociais, historicamente determinados e transitórios. Isso, *per-se*, não pode ser visto como um empecilho, mas sim como uma etapa importante de desenvolvimento do ser social, ser que, por natureza, encontra sua processualidade histórica exatamente na contínua amplificação de sua sociabilidade. De outra forma, é um passo importante na humanização do homem.

De tal forma que a ciência não escapa desse movimento. Quando já dissociada das formas objetivas do trabalho, sem, portanto, poder recorrer à prática como critério de verificação de suas verdades, a ciência cria sua própria prática, o mecanismo experimental, e assim, cria sua própria verdade, executada de acordo com seu próprio método. Após, aplica essa verdade de forma objetiva e global – tanto nos novos experimentos e teorias quanto no processo objetivo de trabalho – e assim a ciência, enquanto relação social se coloca como ferramenta de explicitação global da realidade, apresentando, finalmente, uma interpretação ontológica (LUKÁCS, 2004).

Portanto,

Nessa instância a relação entre teoria e prática – assim como suas conexões com as formas predominantes dos interesses sociais – não pode se apresentar como no caso do trabalho de uma forma pura e imediata, pelo contrário, esta relação aparece de modo bem mais complexo na medida em que possui como característica fundamental: a presença de uma ampla multiplicidade de mediações no interior da formação do processo de conhecimento. Nessa medida, a ciência não pode deixar de sofrer os influxos daquelas concepções mais gerais, próprias de sua época, que os homens constroem acerca da natureza geral das coisas e de si mesmos – problemas relativos à ontologia do ser em geral – precisamente pelo fato de que tais questões sempre, de um modo ou de outro, ultrapassam o campo diretamente vinculado à relação prática imediata com a natureza. (FORTES, 2001, p. 93).

E em Lukács (2004, p. 114),

*La estrecha vinculación entre teoría y praxis tiene como consecuencia necesaria que la segunda, en sus concretas formas de aparición sociales, se encuentra ampliamente influida por las representaciones ontológicas que los hombres poseen acerca de la naturaleza. La ciencia, por su parte, cuanto toma en serio la captación adecuada de la realidad, no puede eludir estas formulaciones ontológicas; en este nivel, parece ser totalmente indistinto que haga esto consciente o inconscientemente, que las preguntas y las respuestas sean correctas o equivocadas, que la ciencia niegue la posibilidad de responder racionalmente estas preguntas; pues incluso esta negación actúa, de algún modo, ontológicamente en la consciencia social. Y en vista de que la praxis social se desarrolla siempre en un entorno intelectual para la sociedad el estado de cosas indicado por nosotros, al margen de que se trate de la vida cotidiana o del horizonte de las teorías científicas.*

Eis o estado de coisas que permanece, segundo Lukács (2004), como fundamental para a sociedade: as práticas teleológicas superiores, nesse caso específico, a ciência, tendem a abarcar progressivamente todos os domínios da atividade humana e, como isso, a própria natureza global do ser. Mas, em consonância com as demandas histórico efetivas de cada sociedade em particular, tais abordagens ou visões de mundo que subjazem a esses posicionamentos científicos globalizantes podem, conscientemente ou não, estar baseados em uma orientação não objetiva do ser social.

Na idade média, enquanto a concepção ontológica global socialmente aceita, entendida como prática moralmente inaceitável o estudo científico dos cadáveres, o desenvolvimento da medicina ficou estacionado por séculos, ainda que o pleno desenvolvimento desta visasse,

exatamente, retardar a transformação do homem em cadáver. Ou seja, os posicionamentos ontológicos assumidos pelos homens<sup>63</sup>, ainda que de forma subjetiva, orientam suas ações práticas objetivas diárias, bem como suas práticas sociais superiores. Assim, esse prognóstico, ressalta-se, não é apenas uma rasa e superficial crítica à produção científica orientada, por exemplo, na sociedade capitalista, a manutenção desse modelo desigual de sociedade. Antes de tudo, trata da problemática da determinação social do pensamento (FORTES, 2001). Esse sim, um complexo de problemas que Lukács apenas aponta introdutoriamente em seu texto.

### 5.2.2 As categorias do dever-ser e valor

O objetivo dessa seção é discorrer sobre os traços decisivos acerca dos aspectos subjetivos correlacionados diretamente ao complexo do trabalho, qual seja, as categorias do dever-ser e do valor, chamadas por Lukács (2004) de “fundamento de toda atividade humana”.

Como vimos, o valor, categoria originada ainda no momento ideal de transformação da coisa-em-si em coisa-para-nos, se constitui enquanto objetividade puramente social. Em síntese, podemos dizer que um objeto possuir valor “pelo fato de sua existência não ser simples resultados de desdobramentos e relações causais da natureza, mas fruto de um movimento causal posto pela ação teleológica dos homens, de uma produção e relações – essencialmente sociais – estabelecidas com um objeto que transpõe a esfera de meras conexões causais naturalmente constituídas” (FORTES, 2001, p. 101).

Em Lukács (2004), a gênese das duas categorias, valor em dever-ser, são, portanto, simultâneas e inegavelmente conectadas a gênese do próprio processo laboral. Ontologicamente falando, constituem-se como as *determinações reflexivas* originárias desse processo.

O homem se põe em contato com a natureza visando encontrar formas de reagrupar objetivamente os nexos causais que compõem a realidade objetiva de modo a satisfazer sua carência. Como já dissemos, no início do processo de trabalho – transformação objetiva da natureza – é o valor, ainda em seu momento ideal, que serve de mola propulsora para a

---

<sup>63</sup>Posicionamentos claramente ontológicos, ainda que os homens não saibam nomeá-los como tais.

execução prática da atividade. Ao final do processo, o valor finalmente objetiva-se, graças ao trabalho, juntamente com o próprio objeto desejado. Mas desde a sua existência apenas no plano da consciência até sua tomada de forma efetiva, é o dever-ser, igualmente subjetivo, que regula e controla todo o processo de trabalho: se o dever-ser não puder ser alcançado, então por consequência, o ato teleológico não vingará, assim como não existirá valor algum (LUKÁCS, 2004).

Como o trabalho é um modelo para todas as formas de movimento teleológico, então, toda prática social humana (as primárias e até mesmo as práticas superiores), são, igualmente, reguladas pelo dever-ser. Assim, a velha afirmação de que “é o passado que domina o presente”, transforma-se em mero silogismo, pois o correto é exatamente o contrário: nas ações teleológicas, é o futuro (dever-ser) que orienta e determina os rumos do nosso presente<sup>64</sup>.

Portanto o conteúdo do dever-ser é um comportamento humano determinado e pensado em acordo com os objetivos finalísticos da ação humana, e disso decorrem duas consequências fundamentais: o dever-ser guia objetivamente o ato transformativo do processo de trabalho e, ao mesmo tempo, guia a própria subjetividade do homem que trabalha (LUKÁCS, 2004).

O homem deve voltar-se objetivamente para o objeto exterior que será o foco de atenção de sua ação, de modo a encontrar uma nova formatação objetiva que possua valor. Mas nesse curso, sua subjetividade é igualmente transformada para que ele possa ampliar sua percepção, destreza, raciocínio e etc. necessários para a prática do trabalho. Isso, por sua vez não é nada novo: já afirmamos na seção anterior que o homem aprende enquanto trabalha; se aprende, transforma-se, subjetiva e objetivamente em outro homem, agora mais consciente da plasticidade da coisa-em-si que tem em mãos. Mas esse homem (com esse nível de consciência objetivamente construída), não existia antes do pôr teleológico começar (LUKÁCS, 2004).

---

<sup>64</sup>O passado só pode determinar o futuro nos passivos processos de adaptabilidade natural típica da esfera ontológica orgânica, pois aí a causalidade impera. Novamente aqui, percebe-se o esforço de Lukács (2004) em reinterar a importância de sua distinção entre os domínios da teleologia e da causalidade.



Isso significa dizer, com outras palavras, que o trabalho configura-se, desta maneira, como o primeiro motor da subjetividade humana e que, através dessa prática, “o homem que transforma a natureza transforma sua própria natureza”.

Mas é decisivo aqui, apenas a título de melhor esclarecimento, lembrar que a origem dessa subjetividade é, em primeira instância, a própria objetividade do trabalho. Desta forma, quando se volta a pensar sobre as duas consequências acima aludidas do papel do dever-ser, Lukács (2004) está afirmando que tanto o trabalho em si, quanto a subjetividade humana são, sempre, desenvolvimentos que pressupõem a ação prática do trabalho.

Essa advertência se faz necessária, pois caso essa premissa seja esquecida, a formulação Lukácsiana pode dar a entender que a origem da subjetividade nas práticas teleológicas superiores está dissociada dos condicionamentos objetivos dos processos teleológicos primários. Conforme Lukács (2004), essa dicotomia entre objetividade e subjetividade colocada nesses rasos termos é, na verdade, uma expressão do debate superado entre o idealismo e o velho materialismo mecanicista pré-feuerbachiano (FORTES, 2001).

A verdadeira questão a se debruçar é o reconhecimento da gênese da categoria deve-ser na estrutura social do trabalho para, a partir daí, reconhecer, *post festum*, as diferenças específicas, que obviamente existem, entre a subjetividade que emana das práticas sociais primárias e aquelas oriundas das práticas sociais superiores<sup>65</sup>.

Desta forma, nega-se veementemente a existência de qualquer *descontinuidade* entre as formas de subjetividade que emanam das práticas teleológicas superiores, fato esse que é garantido pela onto-gênese comum de ambos: o trabalho. Resta saber então, pragmaticamente, como essa *unicidade*<sup>66</sup> ocorre. Para tanto, Lukács (2004) passa a considerar tal continuidade

---

<sup>65</sup>Esse sim é o caminho de uma posição ontológica, ou seja, derivar a partir dos nexos causais intrínsecos, os determinantes reflexivos, dos núcleos (momentos predominantes) do complexo categorial. O caminho oposto é o proposto pela lógica-formal que permeia o debate entre o materialismo mecanicista e o idealismo que partem da explicitação dessa diferença, tomada como pressuposto e, por fim, acabam por entender que objetividade e subjetividade são categorias antagônicas. Na verdade, o que Lukács propõe é a solução dessa antinomia em termos da dialética hegeliana da identidade e não identidade, como será demonstrado ao longo da seção.

<sup>66</sup>Conforme Fortes (2001), “Falar em unicidade nos termos lukacsianos implica sustentar o valor como atributo essencial de toda e qualquer prática humana, implica também dizer que todas as formas que surgem ao longo do processo de desenvolvimento do ser social se fundam sobre uma mesma base

na categoria valor-de-uso em outras formas de valor presentes em formações sociais mais desenvolvidas.

A resposta para a superação dessa dicotomia é possível, saíndo do nível puramente lógico-formal. Como Lukács (2004, p. 134) explica:

*El tertium datur, frente a esos extremos sólo puede ofrecerlo el método dialectico. Pues so en este es posible aclarar que, en la génesis ontológica de un nuevo modo de ser, sus categorías decisivas ya se encuentran contenidas – de ahí, que su surgimiento represente un salto en la evolución –, pero ellas, al comienzo, sólo están presentes en sí a través de su transformación en un para sí, contiene las determinaciones consistente en suprimir, conversar y elevar a un nivel superior; determinaciones que son complejas y que parecen excluirse mutuamente en términos de la lógica formal. Por esto es necesario, al comparar también las formas primitivas y evolucionadas del valor, atenerse a este carácter complejo de la superación.*

Na tentativa de superar essa dicotomia, Lukács (2004) coloca-se então uma pergunta fundamental: o valor é uma propriedade objetiva reconhecida pelo ato avaliativo dos sujeitos (a avaliação do dever-ser) ou surge exatamente desse ato avaliativo? De certa forma, já respondemos essa pergunta.

Dissemos que o valor apresenta-se em relação direta com as propriedades intrínsecas dos objetos do trabalho, ou seja, com a capacidade objetiva imanente do objeto de satisfazer uma necessidade humana. Portanto, já aqui, temos uma primeira resposta: uma coisa possui valor na medida em que as características imanentes dessa coisa são reconhecidas como potenciais meios de satisfação de necessidades humanas. Em outros termos, portanto, “*El valor de uso no surge como simple resultante de actos subjetivos, valorativos, sino que estos tornan consciente meramente la utilidad objetiva del valor de uso; su corrección o falsedad se demuestra en la constitución objetiva del valor de uso y no a la inversa*” (LUKÁCS, 2004, p. 132).

Mas essa constatação deve ser relativizada se o intuito aqui é encontrar uma posição intermediária entre a pura subjetividade em um polo, e a total objetividade em outro. Assim,

---

originária, não sendo portanto formas contrapostas ou excludentes, mas modos estruturalmente e qualitativamente distintos de alternativas que, como já mencionamos anteriormente, estão presentes em toda e qualquer prática humana” (FORTES, 2001, p. 109).

Lukács (2004) enfatiza que, ao mesmo tempo, nenhum objeto possui, *per se*, a propensão natural de ser utilizado para a satisfação de uma ou de outra necessidade humana específica, afinal assumir esse posicionamento seria ferir a causalidade da natureza, pois, lembramos, nenhum ser existe objetivamente na natureza apenas para satisfazer outro ser ontologicamente superior<sup>67</sup>.

Então, a objetividade do valor só existe porque, ao longo do processo laboral, o indivíduo assume esse valor como a “utilidade” do objeto para si, ou dito de outra forma, sua objetividade só existe se é confirmada tanto por uma demanda efetivamente natural (a necessidade de satisfação de uma necessidade humana pelo ato do trabalho), quando por uma demanda social que reconhece essa utilidade como esforço socialmente importante, de tal modo que “o valor não é uma propriedade natural do objeto, mas essa propriedade em sua relação ao pôr teleológico” (FORTES, 2001, p.111).

Por consequência, o valor só é reconhecido, pois é um desdobramento de um movimento que é típico dos processos teleológico:

*Esto tiene como consecuencia que, en el valor de uso, podemos ver una forma de objetividad social de carácter objetivo. Su socialización se ha surgido a través del trabajo: la enorme mayoría de los valores de uso ha surgido a través del trabajo, a través de la transformación de los objetos, de las circunstancias, de la actividad, etc. de los objetos naturales, y este proceso, en cuanto retroceso de los límites naturales, con la evolución del trabajo, con su socialización, se desarrolla cada vez más, tanto en cuanto a la extensión como en cuanto a la profundidad. (LUKÁCS, 2004, p. 131).*

Por mais redundante que possa parecer, a existência de uma “forma de objetividade social de caráter objetivo”, o termo se justifica, pois, de um lado, é uma objetividade também natural, portanto, que opera de modo causal, ainda que posto em movimento por uma ação teleológica; de outro lado, é um objetivo naturalmente humano, ou seja, é natureza sintetizada pela própria natureza, ou natureza humana. Assim analisados, o ser-para-nós intrínseco na

---

<sup>67</sup>Marx já havia se referido a essa possibilidade com sua peculiar ironia quando, n’O Capital afirma que “até hoje nenhum químico descobriu o valor de troca da pérola ou do diamante”, ou seja, a essência do valor não é algo natural e palpável. Se assim fosse, muito possivelmente Aristóteles teria conseguido resolver seu problema da busca pela “essência do valor”, conforme exemplificado no capítulo três.

análise do valor, pode ser entendido como uma objetividade dupla, presente tanto nas posições teleológicas simples quanto nas superiores (FORTES, 2001).

Portanto, somente nessas duas formas de objetividade é que uma coisa transforma-se em coisa útil ou inútil, ou seja, possui um valor. Como precisa ser socialmente reconhecida como útil somente após seu processamento efetivo no trabalho, pode-se dizer, portanto, que o mundo humano, construído pelo trabalho humano, é, ele todo, uma objetividade posta.

A essa altura, duas conclusões podem ser resenhadas a partir das formas primárias do valor: a objetividade como um fundamento primário da processualidade social e, simultaneamente, a ação subjetiva configurando-se como uma resposta objetiva a demandas sociais igualmente objetivas.

Uma vez encontrados esses dois princípios sintéticos, Lukács (2004) passa então à análise de outras formas objetivas de valor predominantemente ligadas às posições teleológicas superiores. Nos interessa, em particular, a atenção desprendida para a análise econômica que emana da discussão acerca do papel do valor de troca (chamado também nesse momento por Lukács, de valor econômico). Segundo Lukács (2004, p. 141), “la objetividad del valor económico está fundada en la esencia del trabajo en cuanto metabolismo entre la sociedad y el hombre: pero la realidad objetiva de su carácter de valor apunta, sin embargo, mucho más allá de esta interrelación elemental”.

Assim, a primeira vista, o valor econômico é apresentado como uma derivação do valor de uso, já que este é a base para qualquer valor, e é *per se*, a expressão direta da própria relação fundamental de intercambio com a natureza. No entanto, ao mesmo tempo, o valor econômico não se limita a essa forma embrionária. Isto porque o valor econômico pressupõe um conjunto de mediações sócio-históricas muito mais complexas do que a simples troca metabólica constante e visceralmente representada pelo processo de trabalho. Em outras palavras, o trabalho representa a fonte do valor e, conseqüentemente, do valor de troca mas, ao mesmo tempo, um amplo e multifacetado conjunto de mediações sociais interferem na determinação direta do valor de troca.

Desta forma,

*Así se produce, en el valor económico, un progreso cualitativo frente a aquel valor que estaba dado ya inmanentemente con la actividad simple, productora de valores de uso. Se produce aquí un doble movimiento contradictorio: por un lado el carácter de utilidad del valor sufre un progreso en dirección a lo universal, hacia el dominio de toda la vida humana, y esto ocurre al mismo tiempo que la utilidad va tornándose cada vez más abstracta, en la medida que el valor de uso – que siempre es mediado, elevado a la universalidad y en si contradictorio – asume un papel de guía en la relaciones sociales entre los hombres. En esto no hay que olvidar, por cierto, que la vigencia del valor de cambio siempre presupone que este se base en el valor de uso. Lo nuevo es, pues, un desarrollo contradictorio, dialéctico de las determinaciones originarias ya presentes en la génesis, no la simple negación abstracta de ellas. (LUKÁCS, 2004, p. 141).*

Em resumo, um movimento dúplice multiplamente determinado do qual o valor de troca é sempre maior do que o originário valor de uso. Uma das explicações para esse fato se assenta exatamente porque os valores de uso estão mais estritamente ligados à produção material em si enquanto que os valores econômicos podem variar ao sabor das demandas sociais historicamente determinadas. Por sua vez, o valor de troca autonomiza-se em relação à forma primária de valor e, com isso, passa a influir na determinação objetiva (execução, portanto) dos valores de uso.

Aqui é o lugar preciso, porém, para resgatar a discussão anteriormente abordada acerca do caráter objetivista dos valores mesmo nas posições teleológicas de ordem superior. No que se refere à categoria que agora é fruto de nossa atenção, o valor econômico, o pregado distanciamento acima mencionado pode deixar a errônea impressão de que, nesse caso, o valor já perdeu toda sua fundamentação objetiva, em virtude de demandas puramente sociais. Todavia,

*Aun la más compleja economía es una resultante de posiciones teleológicas individuales, de las realizaciones de estas, ambas bajo la forma de alternativas. Naturalmente que el entero movimiento de las cadenas causales generadas por esas alternativas produce, a través de sus interacciones inmediatas y mediadas, un movimiento social cuyas determinaciones en última instancia se sintetizan en una totalidad procesual. Pero, a partir de un cierto nivel, esta totalidad no puede ser ya captada por los sujetos económicos individuales – que realizan la posición y que eligen entre alternativas – tan inmediatamente que puedan orientar sus decisiones hacia el valor con seguridad plena, tal como ocurría con el trabajo simple, creador de valores de uso. Los hombres, incluso, en la*

*mayoría de los casos, no pueden seguir correctamente las consecuencias de sus propias decisiones. ¿Cómo podrían, pues, sus posiciones de valor, constituir el valor económico? El valor mismo está, sin embargo, objetivamente presente, y precisamente su objetividad también determina – aunque, objetivamente, no con una certeza inmediata; subjetivamente, no con un conciencia adecuada – las posiciones teleológicas individuales, orientadas al valor. (LUKÁCS, 2004, p. 138).*

O que Lukács (2004) quer aqui clarificar é que as orientações objetivista do valor de uso não são, no caso destas citadas formações sociais avançadas, facilmente percebidas pelos indivíduos. Mas existe uma consciência coletiva que guia o processo teleológico de tomada de decisão. Essa consciência por sua vez não é nenhuma “mão invisível” de origem metafísica, mas a própria objetividade social que o valor possui.

Porque nesse caso, quando as avançadas sociedades deixam-se de guiar pela objetividade dos processos teleológicos simples (deixam de se guiar exclusivamente pelo valor de uso de um objeto), passam a utilizar objetivamente o valor social e historicamente aceito como essa medida. Em termos mais práticos significaria abrir mão da objetividade do valor de uso, pela objetividade intrínseca ao valor econômico em si.

Por sua vez, isso vem a ser entendido por Lukács (2004) como um puro e genuíno ato de desenvolvimento humano, ou seja, o desenrolar de potencialidades humanas que estavam presentes no passado apenas em sua forma embrionária. Como o ser é um ser social, ser que constrói sua natureza objetiva na medida em que se auto constrói, é preciso mover-se para além dessas barreiras objetivas puramente naturais (a utilidade de um objeto em si) alcançando estágios cada vez mais mediados e complexos em que os valores são, objetivamente, sociais e históricos (FORTES, 2001).

Lukács (2004) é claramente didático ao abordar essa questão. Segundo ele,

*La praxis económica es consumada por el hombre – a través de actos alternativos –,pero la totalidad de dicha praxis constituye un complejo dinámico objetivo cuyas leyes, rebasando la voluntad de cada hombre individual, se le enfrenan como su realidad social objetiva con todo el rigor que caracteriza la realidad. Sin embargo, en su dialéctica objetivamente procesual, producen y reproducen al hombre social en un nivel cada vez más elevado; dicho con mayor precisión: producen y reproducen tanto aquellas relaciones que hacen posible la evolución del hombre, como, en el*

*propio hombre, aquellas capacidades que transforman tales posibilidades en realidad. (LUKÁCS, 2004, p.140).*

Nesse sentido, a concretização dessas novas formas de objetivação mediadas socialmente, atingem um desenvolvimento contínuo caracterizado pela ampliação de sua complexidade. De tal modo que

*esta evolución que ha conducido a la creación de formaciones auténticamente sociales, como el capitalismo y el socialismo, es en sí misma contradictoria, de un modo sumamente significativo y fructífero: la socialización de la producción genera un sistema de lo económico basado inmanentemente en sí mismo, cerrado sobre sí mismo, en el cual una praxis real solo es posible sobre la base de la orientación hacia posiciones de fines e investigaciones de los medios inmanentemente económicas. El surgimiento del término homo oeconomicus no es en absoluto azaroso, ni un mero equívoco; expresa adecuada y plásticamente el comportamiento inmediatamente necesario del hombre en un mundo en que la producción se ha socializado. (LUKÁCS, 2004, p. 142).*

Nesse estágio de desenvolvimento, a sociabilidade apresenta-se em sua melhor definição como um desdobramento do momento ontologicamente primordial, o momento econômico. Conforme Lukács (2004, p. 142),

*Esta consituición ontológica de la esfera económica ilumina su relación con otros ámbitos de la praxis humana. A la economía corresponde, como hemos visto repetidamente en otros contextos, la función ontológicamente primaria, fundante. Y aun cuando esto ya ha sido expuesto varias veces, no nos parece superfluo destacar aquí una vez más que, en esta prioridad ontológica, no se halla contenida ninguna jerarquía de valores. Solo subraya el estado de cosas sencillo, ontológico, de que una determinada forma de ser constituye el fundamento ineludiblemente ontológico de otra, y que esto no se da de manera inversa ni recíprocamente.*

De modo que, se é possível apresentar uma resultante sintética do processo de formação da objetividade, pode-se afirmar que ela não é nem aquela objetividade primitiva presa a coisa-em-si mas, sim aquela global em que o homem se realiza enquanto ser social que está em crescente e constante contato com a sociedade, ou nas palavras de Lukács (2004, p.144),

*En nuestras anteriores consideraciones hemos indicado que la diferencia decisiva entre las alternativas originarias en el trabajo meramente orientado al valor de uso y en el trabajo desarrollado en un nivel más elevado se basa, ante todo, en que el primero contiene posiciones*

*teleológicas que transforman la propia naturaleza, mientras que en el segundo el fin es, en primera línea, la influencia sobre la conciencia de otros hombres, a fin de inducirlos a asumir las posiciones teleológicas deseadas. El ámbito de la economía socialmente desarrollada contiene posiciones de valor de ambos tipos entrelazadas de diversas maneras; aquí, aun las alternativas de la primera clase, dentro de un complejo tal, se someten a cambios que la tornan diferentes, aunque sin perder su esencia originaria. A través de ello ha surgido ya, en el ámbito de la economía, una mayor complejidad en el valor y en las posiciones de valor.*

Assim sendo, nas sociedades mais avançadas, a objetividade transforma-se então em uma resultante das práticas sociais. Adicionalmente, já sabemos, que por sua peculiaridade ontológica, as práticas sociais mais diretamente ligadas à produção econômica, exercem uma influência mais preponderante sobre as demais práticas. Por fim, para fechar o quadro, sabe-se que tais práticas sociais são, em resumo, ações objetivas humanas visando satisfazer necessidades humanas. Portanto, de modo direto, pode-se afirmar que a objetividade social é majoritariamente dirigida em consonância com os objetivos socio-econômicos presentes em cada período histórico.

Teoricamente isso significa dizer que o momento econômico preponderante encontra nas demais relações sociais suas determinações reflexivas. Tais determinações são tecidas através do desdobramento do valor econômico para outras formas de valor socialmente mediados, tais como a moral, a religião, a arte, e etc.

Lukács (2004) cita, por exemplo, o direito, guardião moderno dos valores morais, costumes, regras de convivência e etc. Ainda que uma prática social autônoma em relação à economia, os códigos de condutas apregoados pelo direito são, em suma, uma compilação de valores sociais destinados a preservar a vida em sociedade sem por em risco os fundamentos econômicos materiais que sustentam tal nível de civilização.

Um exemplo histórico pode ser de grande valia: os costumes e tradições – valores sociais, portanto – que mantinham na idade média o servo ligado à sua gleba e ao seu senhor, permitiam a perenidade da relação de produção feudal e, ao mesmo tempo, determinava um conjunto de direitos e deveres tanto do servo quanto do senhor feudal, legítimo proprietário daquela porção de terra. A moderna configuração da propriedade privada ali não faz sentido algum, pois representaria, àquele momento histórico, um rompimento efetivo com as bases



sociais da produção econômica. Exatamente por representar um risco eminente de crise econômica, a condição de servidão era vista como um valor absolutamente aceitável e “natural”. O ideal social de que todo homem deve ser plenamente livre em relação aos demais, só ganha força com o iluminismo porque ali, a nascente produção capitalista dependia de homens livres (livres inclusive dos próprios meios materiais para garantir sua subsistência).

E por isso que Lukács é levado a concluir que “*És, precisamente la dependencia objetivamente social en que el ámbito jurídico se encuentra respecto de la economía, unida con la heterogeneidad frente a esa producida a través de esta dependencia, la que, en su simultaneidad dialéctica, determina la peculiaridad y la objetividad del valor*” (LUKÁCS, 2004, p. 144).

Seria ainda possível demonstrar (como de fato Lukács o faz) os desdobramentos que a objetividade do valor econômico impõe aos demais valores sociais, mas isso nos parece desnecessário frente a um conjunto de considerações que devem ser feitas à título de conclusão desse capítulo<sup>68</sup>.

### 5.3 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO

As últimas conclusões apresentadas sobre a predominância do momento econômico sobre outras formas de valor, tidas então como desdobramentos de sua forma ontologicamente predecessora nos levam a refletir sobre a diferença existente entre a *predominância do momento econômico* e o *determinismo econômico*.

No pensamento de Lukács (2004), predominância não quer dizer determinismo graças a existência de duas categorias, que embora não seja possível desenvolver-las nos estreitos limites desse trabalho, são fundamentais para o prosseguimento da discussão ontológica nesse autor: trata-se da categoria da *possibilidade* e da categoria da *liberdade*.

---

<sup>68</sup>As discussões de Lukács sobre os valores estéticos e religiosos são riquíssimas. Para entender o motivo de tamanho aprofundamento nessa discussão basta lembrar que o autor foi levado a discutir a ontologia logo após perceber a importância que esse conhecimento tem para uma discussão objetiva acerca das categorias da ética e da estética.

Ainda que a objetividade social seja fortemente influenciada pelo momento predominantemente econômico, e que este guie assim, no limite, tanto o conjunto de ações teleológicas superiores quanto as ações teleológicas fundamentais, existe a possibilidade de que, ao longo do processo teleológico, a natureza intrínseca do objeto (o homem, no caso das posições superiormente desenvolvidas) aponte em direção à uma outra objetividade.

Isso porque, como sabemos, o processo de trabalho, é um conjunto de ações práticas de objetivação de um subjetividade, um ato de pôr, orientado tanto pela natureza intrínseca do objeto que é transformado, tanto pela forma idealmente prevista para o fruto final do trabalho. Na formação dessa imagem ideal, os valores (de uso ou aqueles puramente sociais) servem de baliza e, portanto, determinam também a forma específica que o objeto terá no momento futuro.

Quando o fruto do trabalho não é um simples objeto capaz de satisfazer uma carência humana, mas é, o próprio ser humano que executa uma ação, a dinâmica dialética entre características imanentes do objeto e imagem ideal do mesmo cristalizado no dever-ser não se altera. Mas, a imagem ideal que se constrói na subjetividade preponente é influenciada tanto pelo ser-em-si do homem (que será o objeto da ação) quando pelos valores sociais que serão testados ao longo do pôr teleológico aqui descrito. Esses valores sociais não podem por em risco, o ser-em-si do objeto, do ser-em-si do homem.

Portanto, quando os valores sociais imprimem uma objetividade que se choca com a constituição mesma do homem enquanto ser social, pelo próprio processo de trabalho, ocorre o ajustamento dessa objetividade, que é, em última instância, limitada pelo ser-em-si do homem.

Contudo, como também já se viu, a descoberta do ser-em-si do homem não é algo que o ser ativo já domine antes mesmo do início do processo teleológico. Esse conhecimento acerca de sua natureza só se dá na própria prática transformativa tipicamente teleológica, ou seja, o conhecer que se faz pela prática.

Novamente, nesse caso, os homens são obrigados a agir, sob a pena de se arruinarem. O que significa dizer que eles não poderão prever se o choque entre o ser-em-si do homem com o

ser-para-nós socialmente mediado por um processo causal irá ocorrer ou não. Só saberão ao longo do processo de prática/aprendizagem<sup>69</sup>.

De tal forma que pela própria natureza dialética e multiplamente determinada que rege o processo teleológico complexamente desenvolvido nas sociedades avançadas desdobra-se a possibilidade de inúmeras configurações objetivas do dever-ser no qual, a despeito do predomínio econômico, prevalecerá aquela que melhor se adequa à subjetividade do *sujeito singular*, de acordo com sua posição social no intrincado mecanismo de reprodução do *gênero*.

Nesse sentido, novamente Lukács (2004) ressalta a importância da subjetividade como característica essencialmente humana responsável por todo processo humano de desenvolvimento. Portanto, mesmo nas sociedades em que a mediação social está hiperdesenvolvida, a singularidade do sujeito pode lhe fornecer uma singular subjetividade que oriente suas ações de modo singular.

E é nesse interim que a importância da crítica ontologicamente guiada se insere: é ela que permite conhecer o ser-em-si do objeto de trabalho. Portanto, uma crítica ontológica acerca do ser-em-si do homem (objeto de trabalho nas relações sociais) torna-se um instrumento necessário que permite o desenvolvimento de uma subjetividade objetivamente guiada em consonância com as características verdadeiramente humanas do gênero, a despeito de toda e qualquer causalidade posta em movimento por posições teleológicas guiadas por uma objetividade limitada, socialmente construída com um objetivo finalístico igualmente limitador.

---

<sup>69</sup>A aprendizagem por sua vez, nesse elevado nível de abstração está correlacionada com a objetividade da demanda social que põs em ação o processo teleológico, ou seja, está sob seu julgamento.

## 6 À GUIA DE CONCLUSÃO

À guisa de conclusão, visando dotar o presente trabalho de uma desejável unidade, alguns questionamentos mais gerais acerca da proposta de análise ontológica aqui discutidos serão brevemente delineados. Futuramente, esse rápido conjunto de lineamentos conclusivos poderão ser utilizados como parâmetros para avaliação de outras propostas ontológicas, como já pontuado na introdução da problemática acerca dessa pesquisa.

Como o objetivo aqui foi de apresentar a hipótese levantada por uma corrente do marxismo que reivindica a relevância da ontologia para a compreensão do pensamento de Marx, a primeira questão que esse trabalho procurou responder foi: “o que é uma ontologia?”

Trata-se de um tipo de conhecimento objetivo que busca apreender os nexos causais de cada coisa através da análise imane da coisa em si. A primeira vista, parece ser um procedimento simplista e ao mesmo tempo fundamental para qualquer posicionamento científico-racional, mas a história do pensamento ocidental mostra exatamente o contrário: desvencilhar-se dos posicionamentos gnosiológicos – que obscurecem a natureza objetiva da coisa em favor de um ponto de vista puramente subjetivo no qual uma coisa só existe porque eu penso que ela existe – tem sido uma árdua tarefa, mesmo para as mais brilhantes mentes já produzidas pela humanidade.

Mas de modo algum, essa tarefa é impossível. Na verdade, procurar compreender a realidade através de seus próprios elementos constitutivos, é a tarefa que deu início ao pensamento racional já entre os gregos do século VI a. C. Da ciência ontologicamente guiada produzida pelos gregos desdobram-se dois ensinamentos gerais: a) entender racionalmente o lugar de cada coisa no conjunto do todo, o que também significa entender a posição do homem no mundo, é uma necessidade genuinamente humana e; b) a filosofia, tanto quanto a ciência moderna, nasce como resposta a essa demanda, tanto objetiva quanto social, de explicar o todo.

Explicar o todo, nesse caso, não significa utilizar-se dos mesmos instrumentos para analisar objetivamente o ser humano, o macaco e pedra, por exemplo. Isso porque, é de interesse da ontologia descobrir os nexos daquilo que é intrínseco a cada uma dessas coisas sem, contudo,

levar em conta a busca por um ser uno, totalizante, centralizador do universo e, exatamente por isso, inerte. E essa lição foi aprendida já na crítica ao ser parmenidiano realizada por Platão e Aristóteles.

De modo que não existe uma única ontologia apenas, mas sim um tipo de conhecimento ontológico que se adequa ao tipo de ser que é objeto do estudo específico. É por isso que quando Lukács se refere à proposta ontológica do marxismo, sempre faz referência a uma *ontologia do ser social*. Não faria sentido descrever o pensamento de Marx como uma proposta ontológica global que não diferenciase a peculiaridade ontológica do ser social em relação às outras formas de ser. O que não significa que não se possa tecer considerações sobre o lugar da natureza, por exemplo, no pensamento marxista. Pelo contrário: a natureza é entendida como uma peculiaridade ontológica independente, ainda que correlacionada e imbricada com a humanidade.

Portanto, qual a análise objetivista de cunho ontológico que emana do constructo teórico marxista? É a descrição abrangente de um conjunto de categorias que se determinam dialeticamente a partir da figura central do trabalho. O *processo de trabalho* possibilita ao ser humano a construção de um mundo próprio, reordenação da natureza pré-existente segundo sua ideação preponente, transformando assim na fonte de sua riqueza material efetiva. Ao mesmo tempo, é tido como o modelo de toda prática e ação social, o que significa dizer que o trabalho também se coloca na base de todas as relações que o homem tece com outros homens.

Como ser social, encontra-se consigo mesmo na medida em que, crescentemente, um conjunto maior e mais elaborado de relações sociais são desenvolvidas. Desta forma, ao mesmo tempo em que aumenta sua *riqueza material* e depende cada vez menos dos objetos palpáveis que possui, progressivamente intensifica suas *relações mediadas pelo conjunto da sociedade*. E assim, nas sociedades mais desenvolvidas, até mesmo a primeira mediação básica com a natureza, intercâmbio que jamais poderá ser interrompido, passa a ser socialmente mediada por um conjunto de relações sociais que aí estão historicamente objetivadas.

Mas a primeira diferenciação ontológica entre esse ser e os domínios naturais é dada exatamente pela forma como ele responde às suas carências. A ação transformativa do

trabalho não é desencadeada apenas por instintos naturais de sobrevivência, mas é o resultado da ação ativa de sua *consciência*, que analisa previamente todas as possibilidades de ação antes mesmo de pô-las em prática. Desde modo, todas as ações desse ser são previamente julgadas por sua consciência, de acordo com valores objetivamente extraídos tanto do objeto que ele manipula quanto de suas relações sociais, antes de se efetivarem. Existem, assim, idealmente antes de tomar forma material, o que possibilita entender o conjunto de suas ações como um *processo teleológico de pôr*.

Essa é, portanto uma formulação filosófica abstrata geral sobre o processo de desenvolvimento assentado na centralidade da condição do *homem como um animal social*, por um lado, e em que a dinâmica do processo, por outro, é garantido pela *centralidade ontológica do trabalho*, pelo *papel ativo da consciência* e pelo predomínio da *ação teleológica*.

Desse conjunto de categorias essenciais, a ontologia marxista deriva *post festum*, o processo de devir do ser social, ou seja, sua processualidade histórica. Nesta etapa uma importante diferenciação entre os domínios social e natural é realizada: desenvolvimento do homem é baseado em termos de sua exclusiva capacidade de generalização de suas carências e da capacidade de respondê-las de modo ativamente prático através da execução de uma posição teleológica, ao passo em que a processualidade da natureza repousa sobre si mesma, em um constante processo de adaptação passiva de *vir-a-ser-de-outro-modo*. Daqui, portanto, emerge um princípio basilar: *a importância da história*.

Por todo esse conjunto de categorias analíticas desenvolvidas através de um olhar objetivo em relação à história da humanidade, livre de qualquer antolho epistêmico subjetivista (até mesmo porque nesse momento trata-se de um constructo abstrato, não ligado a nenhuma realidade objetiva em particular) é que o pensamento de Marx se apresenta como uma proposta radicalmente diversa daquelas que dominavam o debate filosófico-científico de sua época.

Nesse sentido, quando aplicado para o entendimento efetivo de uma realidade posta – o ser social socialmente determinado pela historicamente necessária sociedade do capital – o pensamento autônomo de Marx rompe necessariamente com tais antolhos epistêmicos que,

por exemplo, insistia em ver, apenas para citar dois exemplos, a politicidade como um predicado humano, e o trabalho estranhado como uma lei natural tão incontestável quanto a lei da gravidade.

Por desenvolver tal grau de objetividade em uma sociedade que historicamente vem negando tal característica, o pensamento marxista destoa de todo o conjunto das demais teorias sociais e, exatamente por isso, sempre resurge como “poderoso instrumental teórico” durante as crises cíclicas do modo de produção.

E qual o impacto que o realismo ontológico do marxismo imprime em sua análise econômica? Em primeiro lugar, pela centralidade, não determinista, atribuída ao trabalho: a despeito de suas formas alienadas socialmente construídas, o trabalho é a base do intercâmbio material com a natureza e instrumento objetivo gerador de valor. Enquanto existir homens, o trabalho permanecerá em sua posição central de entificador do ser social exatamente porque é a resposta efetivamente prática as carências humanas.

Em segundo lugar, por atribuir ao homem seu próprio destino, retirando qualquer tipo de determinação objetiva transcendente de origem sobre-humana como, por exemplo, a existência da mão-invisível reguladora dos mercados. São as relações sociais, historicamente construídas pelos próprios homens que, ao longo do seu desenvolvimento enquanto gênero imprime a objetividade do presente. Assim, ainda que os homens sejam “obrigados a agir sob a pena de se arruinares”, de tal modo que não podem escolher as condições econômicas objetivas para sua ação, podem escolher tomar posições teleológicas alternativas no futuro.

Sob esse ponto de vista fica claro porque as obras de Marx voltadas para a economia política adotam na grande maioria das vezes o subtítulo de “crítica à economia política”. Se, tanto os delineamentos ontológicos básicos de seu objeto, quando o pensamento dialético em bases materialistas, apontam em direção à superação dos estreitos limites sociais específicos do mundo do capital, então obviamente não pode se situar nos estreitos limites de uma ciência que não se preocupa em ir além dessa formação social<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup>A crítica à Proudhon contida nos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos* de 1844 aponta exatamente nessa direção, ao afirmar que, por não conseguir se afastar do ponto de vista da economia política, Proudhon se viu obrigado a “adotá-lo mesmo que indiretamente”.

Compartilhando desse ponto de vista Colletti (1972) afirma que a própria economia política é uma construção histórica, pois se desenvolve ao longo da generalização do modo de produção capitalista. Portanto, nasceu e deve morrer com o capitalismo, sendo progressivamente criticada e superada ao longo do processo histórico de formação de uma nova realidade social.

Portanto, trata-se de uma formulação econômica radicalmente humanista e objetivista preocupada não apenas com a perenidade de um condicionamento social específico da história. As pesquisas econômicas de Marx, cujo objeto é o ser social, estão preocupadas em apontar os caminhos alternativos disponíveis para que este ser continue o seu rico processo de auto-construção através da reafirmação de sua sociabilidade.

É essa a perspectiva adotada por esse trabalho. Partilhando de uma orientação materialista, não se pode esperar dos economistas que partilham da “perspectiva da economia política” uma nova orientação pragmática para o ensino/pesquisa nessa ciência dentro dos estreitos limites impostos a ela pela lógica do modo de produção capitalista, o que pode ser facilmente sintetizado nas enfáticas palavras de Meszáros: “Partilhar ‘do ponto de vista da economia política’ significa ser incapaz de desenvolver em termos concretos as condições de uma verdadeira superação” (MÉSZÁROS, 2006, p. 115).

Toda e qualquer alternativa verdadeiramente crítica deve ter uma posição ontologicamente crítica ao atual padrão de cientificidade que aliena o ser social e o impede de seguir seu destino.



## REFERÊNCIAS

- ALBINATI, Ana Selva Castelo Branco. J. Chasin: a ontonegatividade da politicidade. Verinotio. **Revista de Educação e Ciências Humanas**, v. 5, n. 9, nov. 2008.
- CHASIN, José. **Superação do liberalismo**. Disponível em: <  
[http://www.4shared.com/file/e0ZmuDru/Jos\\_Chasin\\_-\\_Superao\\_do\\_Libera.html](http://www.4shared.com/file/e0ZmuDru/Jos_Chasin_-_Superao_do_Libera.html)>. Acesso em: 07 ago. 2011.
- \_\_\_\_\_. **Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2009.
- COLLETTI, Lucio. **From Rousseau to Lenin**. New York: Monthly Review Press, 1972.
- CORAZZA, Gentil. Ciência e método na história do pensamento econômico. **Revista de Economi**, Curitiba, v. 35, n. 2, 2009.
- COUTINHO, Carlos Nelson. **O estruturalismo e a miséria da razão**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- DUAYER, Mario. Economia depois do relativismo: critica ontológica ou ceticismo instrumental?. In: ENCONTRO NACIONAL DE ECONOMIA POLÍTICA, 8., Florianópolis, 2003. **Anais...** Florianópolis: SEP, 2003.
- FUCIDJI, J. R. O realismo crítico e seus oponentes. In: ENCONTRO NACIONAL DE ECONOMIA POLÍTICA, 11., Vitória, 2006. **Anais...** Vitória: SEP, 2006.
- ENDERLE, Rubens. Apresentação. In: MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- FREDERICO, Celso. **O jovem Marx 1843-1844: as origens da ontologia do ser social**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- FORTES, Ronaldo Vielmi. **Trabalho e gênese do ser social na ‘ontologia’ de George Lukács**. 2001. 209 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2001.
- GANEM, Ângela. Teoria neoclássica: a face econômica da razão positiva. In: CORAZZA, Gentil (Org.). **Métodos da ciência econômica**. Porto Alegre: UFRGS, 2003.
- HEGEL, Georg Friedrich. **Enciclopédia das ciências filosóficas em Epítome**. Lisboa: Edições 70, [ 19--?]. v. 2.
- LIMA VAZ, Henrique C. **Ontologia e história**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1968.
- LUKÁCS, György. **Ontologia do ser social: a falsa e a verdadeira ontologia de Hegel**. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.

- \_\_\_\_\_. **Ontologia do ser social:** os princípios ontológicos fundamentais de Marx. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979a.
- \_\_\_\_\_. **História e consciência de classe.** Rio de Janeiro, Elfos, 1989.
- \_\_\_\_\_. **Ontologia del ser social:** el trabajo. Buenos Aires: Ediciones Herramienta, 2004.
- MARX, Karl. **Os pensadores.** São Paulo: Abril Cultural, 1986.
- \_\_\_\_\_. **O capital:** crítica da economia política. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- \_\_\_\_\_. **Contribuição à crítica da economia política.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Manuscritos econômicos e filosóficos.** São Paulo: Boitempo, 2008.
- \_\_\_\_\_. **A miséria da filosofia.** São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Crítica da filosofia do direito de Hegel.** São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã.** São Paulo: Boitempo, 2007.
- MENGER, Carl. **Princípios de economia política.** São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- MÉSZÁROS, István. **Estrutura social e formas de consciência:** a determinação social do método. São Paulo: Boitempo, 2009.
- \_\_\_\_\_. **A teoria da alienação em Marx.** São Paulo: Boitempo, 2006.
- PAULANI, Leda Maria. Ciência econômica e modelos de explicação científica. **Revista de Economia Política**, São Paulo, v. 30, n. 1, 2010.
- PAULO NETTO, José. Posfácio. In: COUTINHO, Carlos Nelson. **O estruturalismo e a miséria da razão.** São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- PRADO, Eleotério. **Economia, complexidade e dialética.** São Paulo: Plêiade, 2009.
- REALE, Giovanni; FANTISERI, Dario. **História da filosofia:** antiguidade e idade média. São Paulo: Paulus, 1990.
- \_\_\_\_\_. **História da filosofia:** do humanismo à Descartes. São Paulo: Paulus, 2004. v. 3.
- \_\_\_\_\_. **História da filosofia:** de Spinoza à Kant. São Paulo: Paulus, 2005. v. 4.
- SCHMIDT, Alfred. **El concepto de naturaleza en Marx.** Madrid: Siglo XXI, 2011.
- TEIXEIRA, Rodrigo Alves. **Positivismo, historicismo e dialética na metodologia da economia.** 2003. Dissertação (Mestrado em Economia) – Faculdade de Economia Administração e Contabilidade, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

VAISMAN, Ester; FORTES, Ronaldo Vielmi. Prefácio. In: LUKÁCS, György. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**. São Paulo: Boitempo, 2010.