I. UMA INTERPRETAÇÃO DA EPISTEMOLOGIA MATERIALISTA HISTÓRICO-DIALÉTICA

I.1. O caminho do pensamento humano até o materialismo histórico-dialético

A dialética revela-se no cotidiano de maneiras absolutamente curiosas. Revelou-se a mim, logo no início do desenvolvimento do presente estudo, quando buscava a melhor forma de expô-la didaticamente enquanto pressuposto epistemológico que tinha em mente na construção do raciocínio que levou à elaboração da obra, razão pela qual peço licença ao leitor para detalhar o processo que levou dos primeiros rascunhos à versão final e a relevância que isso apresenta para algumas das conclusões aqui alcançadas.

No momento inicial de elaboração, pareceu-me oportuno apresentar um primeiro capítulo inteiramente dedicado à exposição dos pressupostos filosóficos. O próprio título do primeiro capítulo, entretanto, teve de ser modificado logo no início. A leitura da obra do professor Márcio Bilharinho Naves chamou-me atenção para o fato de que Karl Marx, fundador do materialismo histórico-dialético, jamais pretendeu formular uma filosofia; antes, sua pretensão sempre foi constituir uma ciência. Não à toa, ele denominou de *A ideologia alemã* a obra que escreveu em conjunto com Friedrich Engels para criticar a filosofia de seu país. Com base nisso, Naves identifica, inclusive, uma contraposição entre a ciência marxista

e a filosofia²⁸, de maneira que, num trabalho que pretende adotar como método o materialismo histórico-dialético, nada estaria mais equivocado do que lançar pressupostos *filosóficos*. Passei, portanto, a denominar *epistemológicos* os pressupostos adotados, por consistirem justamente na reconstrução do caminho que levou Marx a constituir uma ciência em substituição à filosofia²⁹.

Ainda naquele momento inicial, pareceu-me adequado também que a exposição dos aludidos pressupostos fosse desenhada na forma de um caminho, por assim dizer, *lógico*, que conduzisse, como ponto culminante, ao materialismo histórico-dialético. O caminho seria composto, nesse mister, das seguintes etapas: *Idealismo e materialismo; Ser e consciência; Realidade e conhecimento; Razão; Linguagem; Dialética; a relação entre sujeito e objeto do conhecimento; Materialismo histórico-dialético*.

Iniciados os trabalhos, pus-me a ler, pela primeira vez, os textos de Hegel, isto é, sua própria obra, e não as obras de seus divulgadores e comentadores. Cabe, aqui, um esclarecimento ou, melhor

.....
²⁸ “É preciso, então, romper com o campo da ideologia filosófica, recuar as suas questões, e não apenas oferecer outras respostas igualmente ideológicas, e nisso consiste a mudança de terreno que Marx reclama: a passagem da ‘mistificação’ ideológica para o conhecimento científico do real”. NAVES, Márcio Bilharinho. *Marx: ciência e revolução*. 2ª ed. São Paulo: Quartier Latin, 2008, p. 42. Também é possível encontrar ideias semelhantes em Althusser, Louis. *A favor de Marx*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, *passim*, especialmente p. 18-20. Não entendo que tais considerações introdutórias sejam o local adequado para desenvolver com profundidade a questão, que deixo apenas indicada para justificar a adoção da terminologia. Tal debate, entretanto, está visceralmente ligado ao próprio tema da obra e voltará a ser constantemente desenvolvido com a profundidade que se mostrar necessária em cada ponto.

²⁹ O esforço marxista carrega, ainda, contraposição frontal ao propósito de Hegel, que tinha como programa transformar a filosofia num saber científico. Confira-se: “Colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência – da meta em que deixe de chamar-se amor ao saber para ser saber efetivo – é isto o que me proponho”. HEGEL, George W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 23.

dizendo, uma confissão. Desde tenra idade, sempre fui um ávido e apaixonado leitor da obra de Marx. Talvez justamente por isso tenha desenvolvido, também desde cedo, uma injustificada aversão a Hegel, objeto de crítica nos escritos de Marx.

Somente o passar do tempo foi capaz de dar-me consciência de que a reação de Marx contra Hegel possuía fundamentos bastante profundos. Algo como o que se chamou alhures de *matar o pai*³⁰. As ideias de Hegel estão muito mais entranhadas em Marx do que ele próprio estaria disposto a admitir, ao menos em alguns de seus escritos. Não se pode olvidar, além disso, o fato de que a própria evolução do pensamento de Karl Marx o colocou, em um primeiro momento – muito bem representado pela obra *A ideologia alemã* – em uma relação de oposição radical com Hegel, que foi substancialmente mitigada posteriormente, principalmente na sua mais notória obra, *O Capital*³¹.

.....
³⁰ Trata-se de expressão colhida no estudo que Sigmund Freud faz da tragédia grega de Édipo e sua respectiva aplicação ao estudo da psique humana, tendo como pano de fundo a biografia de Fiodor Dostoievski e sua relação com seu principal romance, *Os irmãos Karamazov*. A expressão simboliza, metaforicamente, todo esforço excessivo e constante de rivalidade com os predecessores. Maiores informações a respeito podem ser obtidas em Freud, Sigmund. Dostoievski e o parricídio, in: _____. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. V. XXI (1927-1931). Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 188-191.

³¹ Devo o primeiro contato com tal interpretação ao professor Eleutério Fernando da Silva Prado, de quem tive a honra de ser aluno durante o curso de doutorado e que muito me alegrou com sua participação nas bancas de qualificação e defesa final, e que repetia esta ideia constantemente em suas aulas. Mais tarde, observei que é possível deduzir tal entendimento do seguinte trecho, extraído do posfácio à segunda edição de *O capital*: “Meu método dialético, por seu fundamento, difere do método hegeliano, sendo a ele inteiramente oposto. Para Hegel, o processo do pensamento – que ele transforma em sujeito autônomo sob o nome de ideia – é o criador do real, e o real é apenas sua manifestação externa. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material transposto para a cabeça do ser humano e por ela interpretado. Critiquei a dialética hegeliana, no que ela tem de mistificação, há quase trinta anos, quando estava em plena moda. Ao tempo em que elaborava o primeiro volume de *O capital*, era costume dos epígonos impertinentes,

Confira-se, a respeito do mesmo assunto, a informação de Jacob Gorender em sua apresentação de *O Capital*, tratando sobre

.....

arrogantes e medíocres que pontificavam nos meios cultos alemães, comprazerem-se em tratar Hegel tal e qual o bravo Moses Mendelssohn, contemporâneo de Lessing, tratara Espinosa, isto é, como um ‘cão morto’. Confessei-me, então, abertamente discípulo daquele grande pensador e, no capítulo sobre a teoria do valor, joguei várias vezes com os seus modos de expressão peculiares. A mistificação por que passa a dialética nas mãos de Hegel não o impediu de ser o primeiro a apresentar suas formas gerais de movimento, de maneira ampla e consciente. É necessário pô-la de cabeça para cima, a fim de descobrir a substância racional dentro do invólucro místico”. MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. L. I., V. I. 26ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 28-29. Tanto quanto possível, esforcei-me para fazer todas as citações d’*O Capital* a partir dessa edição, que, ao tempo da redação desta obra, se encontra ainda à venda no mercado editorial, para facilitar eventuais consultas. Esta passagem é central para o debate a respeito da relação teórica entre Marx e Hegel, como o prova a leitura de Althusser, que dedica mais da metade de seu *A favor de Marx* (Althusser, Louis. *A favor de Marx*. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, capítulos III, V e VI) a investigar em que termos se pode falar de uma “inversão”, e se tal expressão é empregada em sentido rigoroso ou metafórico. Ainda no mesmo sentido, manifesta-se Nahuel Moreno, aludindo a essa mudança de posição de Marx em relação ao pensamento hegeliano: “Uma casualidade? Não, é a profunda necessidade do desenvolvimento do seu trabalho, o que leva a essa redescoberta. Tanto essa carta a Engels, como seu comentário sobre Hegel no *Método*, ou os prólogos de *O Capital*, assinalam claramente que Marx se elevava de sua etapa relativamente empírica, com um Hegel implícito, para a constituição definitiva de seu método, com a incorporação do método de Hegel de forma explícita. Isso explica as atuais discussões entre os marxistas, sobre a importância do método de Hegel: alguns consideram Marx como dado desde a sua juventude para sempre e opõem umas citações contra outras. Só se pode entendê-lo se enquadrar cada uma delas nos distintos períodos de elaboração de seu método” (destaques do original). MORENO, Nahuel. *Lógica marxista e ciências modernas*. São Paulo: Instituto José Luís e Rosa Sundermann, 2007, p. 112. Curioso observar que partir da periodização da obra de Marx é justamente o núcleo do pensamento althusseriano, que proscreve a influência de Hegel no contexto do marxismo, enquanto o marxismo hegeliano tende a interpretar a obra de Marx como um conjunto. Moreno demonstra, ao contrário, a possibilidade e a pertinência de identificar a presença de Hegel na obra do Marx maduro a partir de sua periodização.

um dos rascunhos da obra, publicado postumamente sob o nome de *Gründrisse*:

A riqueza peculiar dos *Gründrisse* reside nas numerosas explicitações metodológicas, pouco encontradas em *O Capital*. Por se tratar de rascunho, os *Gründrisse* exibem os andaimes metodológicos, depois retirados do texto definitivo. E esses andaimes denunciam a forte impregnação hegeliana do pensamento do autor. Precisamente durante a redação do rascunho, Marx releu a *Lógica* de Hegel, conforme escreveu a Engels. Não surpreende, por isso, que a própria linguagem seja, em várias passagens, moldada por termos e giros discursivos do mestre da filosofia clássica alemã. A tal ponto que, a certa altura, ficou anotado o propósito de dar nova redação ao trecho a fim de libertá-lo da forma idealista de exposição.³²

Fato é que, iniciada a leitura de Hegel, logo me deparei com ideias como as que seguem.

De acordo com esse método lembro que as divisões e títulos dos livros, das seções e dos capítulos, que são indicados na obra, bem como os esclarecimentos que a eles estão relacionados, foram feitos com o propósito de um panorama prévio e que apenas têm valor *histórico*. Eles não pertencem ao conteúdo e ao corpo da ciência, mas são combinações da reflexão exterior que já percorreu o todo da execução, por conseguinte, já sabe de antemão a sequência de seus momentos e os indica antes mesmo de eles se apresentarem por meio da questão mesma. Nas outras ciências tais determinações prévias e divisões igualmente nada mais são por si mesmas do que indicações exteriores; mas também no interior da ciência elas não são elevadas acima deste caráter. Mesmo na lógica, por exemplo, se diz algo como: “a lógica tem duas partes principais, a doutrina elementar e a metodologia”; na doutrina elementar encontra-se, sem mais, o *título*: leis do pensamento e, a seguir, no *primeiro capítulo*: sobre os conceitos; *primeira seção*:

.....
³² Gorderer, Jacob. Apresentação, in: Marx, Karl. *O capital*: crítica da economia política. São Paulo: Abril, 1983, p. XX.

sobre a clareza dos conceitos, etc. – Estas determinações e divisões feitas sem qualquer dedução e legitimação constituem a armação sistemática e a conexão inteira de tais ciências. Tal lógica vê como sua vocação falar que os conceitos e as verdades devem ser *deduzidos* dos princípios; mas naquilo que ela chama de método nem de longe se pensa em dedução. A ordem consiste na composição de coisas idênticas, na antecipação do que é mais simples diante do que é composto e em vista de outras considerações exteriores. Mas no que se refere a uma conexão interna, necessária, ela fica no registro das determinações das divisões, e a passagem apenas se faz pelo fato de que agora se diz: *segundo capítulo* – ou: *passamos* agora aos juízos e assim por diante. Também os títulos e as divisões que aparecem nesse sistema não devem ter por si outro significado do que o de uma indicação de conteúdo. Além disso, porém, a *necessidade* da conexão e o *surgimento imanente* das diferenças têm de se encontrar no tratamento da questão mesma, pois ela recai na própria determinação progressiva do conceito (destaques do original).³³

Não foi difícil extrair daí a necessidade imediata de reformular o plano inicial, de modo a iniciar o trabalho da forma considerada correta pelo próprio método que me propus a seguir e atingir na exposição. Isso porque uma simples leitura dos títulos anteriormente selecionados mostra que sua ligação é tão intrínseca que seria quase impossível abordá-los separadamente de forma adequada, sequer considerando tal divisão como meramente didática.

Foi o próprio Hegel quem disse, aliás, na mesma obra da qual foi retirada a passagem acima³⁴ e naquela que a precede logicamente, a *Fenomenologia do Espírito*, que é impossível formular um conceito

.....
³³ Hegel, George W.F. *Ciência da lógica*: excertos. São Paulo: Barcarolla, 2011, p. 34-35. Sintomaticamente, a obra anterior de Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, foi escrita como um texto único, ao qual os editores adicionaram mais tarde as divisões em capítulos e seções.

³⁴ Hegel, George W.F. *Ciência da lógica*: excertos. São Paulo: Barcarolla, 2011, p. 21-22.

de dialética que seja prévio à exposição do próprio método dialético, do qual o mesmo haverá de emergir. Em suas próprias palavras:

A verdadeira figura, em que a verdade existe, só pode ser o seu sistema científico. Colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência – da meta em que deixe de chamar-se amor ao saber para ser saber efetivo – é isto o que me proponho. Reside na natureza do saber a necessidade interior de que seja ciência, e somente a exposição da própria filosofia será uma explicação satisfatória a respeito. Porém a necessidade exterior é idêntica à necessidade interior – desde que concebida de modo universal e prescindindo da contingência da pessoa e das motivações individuais – e consiste na figura sob a qual uma época representa o ser-aí de seus momentos. Portanto a única justificação verdadeira das tentativas, que visam esse fim, seria mostrar que chegou o tempo de elevar a filosofia à condição de ciência; pois, ao demonstrar sua necessidade, estaria ao mesmo tempo realizando sua meta.³⁵

Assim, somente seria possível tratar dos conceitos escolhidos como relevantes em sua articulação orgânica, na dedução de um a partir do outro, dialeticamente. A conclusão é que a exposição mais precisa do tema deveria levar em conta a sucessão histórica do pensamento, o que permite tratar de todos os conceitos na forma que lhes atribuem os diferentes autores, sucedendo sempre a exposição de um conjunto coerente de ideias com sua crítica e a consequente exposição de um novo conjunto completo de ideias.

É importante salientar que não ignoro o caráter polêmico de tal conclusão, mormente para os leitores mais versados em Hegel e Marx. Permaneço sustentando, entretanto, essa forma de exposição, por diversos motivos.

Em primeiro lugar, não é minha intenção, e eu sequer teria suficiente gênio para tanto, produzir uma *apresentação dialética*, à maneira de Hegel na *Ciência da Lógica* ou Marx em

.....
³⁵ Hegel, George W. F. *Fenomenologia do Espírito*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 23-24.

O Capital. Antes, o objetivo é reproduzir em linhas gerais o caminho epistemológico até o materialismo histórico-dialético, pressuposto do trabalho, de modo a situar o leitor na problemática que tenho em mente. Além disso, o próprio Hegel adotou esta forma de exposição na chamada “pequena lógica”, que constitui a primeira parte de sua *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*³⁶. Depois, o próprio Marx não desprezou a forma de exposição aqui adotada, como se pode facilmente depreender de *A ideologia alemã*, sendo que, na leitura que faço dessa obra, quando Marx afirma que as ideias não possuem história própria, quer com isso demarcar sua oposição a Hegel, no sentido de que a história, como sucessão da autoprodução material da vida humana, não é movida pelas ideias; e não, como pode parecer, que é impossível estudar a sucessão das concepções filosóficas através do tempo, o que ele mesmo faz naquele texto. Por fim, porque Lukács justifica a escolha como a mais adequada aos pressupostos da dialética:

A expressão literária ou científica de um problema aparece como expressão de uma totalidade social, como expressão de suas possibilidades, de seus limites e de seus problemas. O estudo histórico-literário do problema acaba sendo o mais apto a exprimir a problemática do processo histórico. A história da filosofia torna-se filosofia da história.³⁷

.....
³⁶ “A consideração a efetuar aqui tem ainda mais o inconveniente de que só se pode proceder de modo histórico e raciocinante; mas deve principalmente contribuir para a compreensão de que as questões encontradas na representação sobre a natureza do conhecer sobre fé e assim por diante, e que são tidas por inteiramente concretas, de fato se reduzem a simples determinações-de-pensamento, que aliás só na lógica recebem sua verdadeira solução definitiva” (destaques do original). HEGEL, George W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. V. I. São Paulo: Loyola, 1995, p. 88.

³⁷ Lukács, Georg. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 117.

Estes primeiros parágrafos servem, portanto, para justificar porque, na exposição deste caminho até o materialismo histórico-dialético, abandonei a ordem de exposição por assunto, que pareceria mais imediata e intuitiva, e que eu mesmo havia concebido a princípio, em favor de uma exposição organizada segundo a sucessão histórica dos pensadores que julguei importantes na construção do raciocínio que pretendo seguir. Tratando-se de dialética, é evidente que o termo médio da exposição havia de ser o próprio Hegel. A partir daí, é possível selecionar quem deve preceder a Hegel na exposição, que é justamente o autor com quem ele, explícita ou implicitamente, debate ao formular suas ideias – Kant. Por fim, seguirei com Karl Marx. A exposição será encerrada por Karl Marx porque os autores que o sucederam serão invocados apenas nas seções seguintes, quando circunscreverei o materialismo histórico-dialético.

Anoto, ainda, que será extremamente conveniente fazer preceder a exposição proposta de uma breve suma do estado da filosofia no momento em que Kant desenvolveu suas ideias, de modo a permitir situá-lo historicamente e facilitar a compreensão dos problemas que ele tinha em mente ao formular sua crítica.

Trata-se exatamente do caminho reconstruído por Hegel em sua *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*³⁸. Ali, ele demonstra como sua ciência da lógica suprassume, nessa ordem, a metafísica ingênua³⁹, o empirismo e a filosofia crítica, atribuída a Kant. Depois de Hegel, caberá apenas a leitura de Karl Marx antes de passar à seção seguinte.

Uma última palavra introdutória sobre esta parte do texto. Embora trate de questões que aparentemente se distanciam muito, temporal e logicamente, do materialismo histórico-dialético, julguei indispensável abordá-las em razão da relevância que a

.....
³⁸ Hegel, George W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. V. I. São Paulo: Loyola, 1995, p. 63-156.

³⁹ Que ele demonstra, ao final do texto, corresponder ao pensamento de Descartes e, portanto, ao racionalismo de forma mais geral. *Idem*, p. 153.

compreensão de tal itinerário epistemológico terá na compreensão da epistemologia materialista histórico-dialética⁴⁰.

Atento a tais ponderações, é necessário salientar que os autores aqui abordados, evidentemente, tratam em suas obras de uma multiplicidade de aspectos, teóricos e práticos, cuja cobertura seria impossível nos limites desta obra. Desse modo, por razões de pertinência com o tema da obra e do presente capítulo, focarei a exposição nos aspectos mais intimamente relacionados ao problema da epistemologia, ainda que não recebam tal nome nas obras especificamente consideradas.

Passo, portanto, à exposição condensada do caminho teórico para atingir o materialismo histórico-dialético.

É evidente que não é minha pretensão, nem seria conveniente, formular nesse passo uma história da filosofia. Partindo,

.....

⁴⁰ A esse respeito, Althusser adverte para a necessidade de exatidão na constituição da dialética, principalmente no que tange à separação entre a dialética marxista e a hegeliana, mormente no que ele chama de práticas por serem constituídas, nas quais inclui o direito, e na epistemologia. Confira-se: “Os pesquisadores marxistas que fazem tal prospecção nesses domínios de vanguarda que são a teoria das ideologias (direito, moral, religião, arte, filosofia); a teoria da história das ciências e da sua pré-história ideológica, a epistemologia (teoria da prática teórica das Matemáticas, e outras ciências da natureza), etc..., esses perigosos mais apaixonantes domínios de vanguarda; os que suscitam difíceis problemas no domínio da prática teórica marxista (o da história), sem falar desses outros ‘pesquisadores’ revolucionários que enfrentam dificuldades políticas de formas radicalmente novas (África, América Latina, passagem para o comunismo, etc...); todos esses pesquisadores, se não tiverem por dialética materialista nada mais do que a dialética... hegeliana, mesmo desembaraçada do sistema ideológico de Hegel, mesmo que se diga que foi ‘invertida’ (se essa inversão consiste em aplicar a dialética hegeliana ao real em lugar da Ideia), não irão, sem dúvida, muito longe, em sua companhia!”. ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p. 149-150. É evidentemente impossível alcançar tal exatidão sem uma discussão minimamente adequada da dialética hegeliana por meio de sua reação contra seus interlocutores, sendo essa a principal razão pela qual optei por manter, ainda que de maneira condensada, tal caminho na tese.

entretanto, da constatação de que Kant formulou seu sistema filosófico como uma reação radical ao empirismo⁴¹ e ao racionalismo⁴², considero pertinente, ao menos, formular sinteticamente as principais ideias desses movimentos filosóficos, bem como a linha de desenvolvimento que conduziu a eles a partir do Renascimento – exatamente o período marcado pela acumulação primitiva de capital e pela sucessiva consolidação do modo de produção capitalista. Assim, ao mesmo tempo, lograrei também concretizar o pensamento de Karl Marx acerca da determinação da consciência pela vida⁴³, uma vez que tomarei as ideias determinadas pela evolução do modo de produção por ele analisado. Em outras palavras, se a história dos direitos sociais deve ter como marco inicial a afirmação do modo de produção capitalista, como já sustentei alhures⁴⁴, em razão da necessidade da ideia de Estado, esse é o mesmo momento em que devo localizar o princípio da busca das origens da filosofia e da epistemologia que sejam relevantes para o tratamento do capitalismo contemporâneo. E a coincidência do momento do surgimento das ideias empiristas e racionalistas e da acumulação primitiva de capital é sintomática para a exposição do método materialista histórico-dialético que pretendo apresentar.

O racionalismo e o empirismo estão na origem do que se entende hoje por ciência moderna⁴⁵. Ambos estiveram presentes na

.....

⁴¹ Marcuse, Herbert. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. 5ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004, p. 25-35, *passim*.

⁴² O que pode ser deduzido do próprio título de sua principal obra filosófica: Kant, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

⁴³ “Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência”. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 94.

⁴⁴ Batista, Flávio Roberto. *Benefícios previdenciários por incapacidade no Regime Geral de Previdência Social*. *Op. cit.*, p. 18-21.

⁴⁵ “A filosofia cartesiana, a partir desses pressupostos não demonstrados e tomados como indemonstráveis, passa a um conhecimento *ulterior* desenvolvido, e desse modo deu origem às ciências dos tempos modernos” (destaques do original). HEGEL, George W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. V. I. São Paulo: Loyola, 1995, p. 154-155.

fundamentação do movimento filosófico que ficou conhecido por Iluminismo, uma vez que, embora radicalmente opostos em suas pressuposições, acabavam em determinado momento convergindo para soluções práticas e econômicas comuns. Nada mais lógico, considerando o exposto no parágrafo anterior.

O racionalismo tem como principais expoentes, para as finalidades deste estudo⁴⁶, René Descartes (1596-1650) e Blaise Pascal (1623-1662). A relação entre os pensamentos de Descartes e Pascal é objeto de disputa entre os estudiosos⁴⁷. Como se pode perceber, Pascal é mais jovem que Descartes, sendo que “o cartesianismo, na época em que Pascal realiza suas primeiras descobertas, está se tornando um discurso hegemônico”⁴⁸. Não falta quem sustente, a partir daí, o cartesianismo ou o anticartesianismo de Pascal.

A despeito da existência de esforços no sentido de afastar Pascal e Descartes, como mencionado, será mais útil aos nossos propósitos identificar seus pontos de convergência, buscando atribuir suas eventuais divergências ao caráter excessivamente religioso, em alguns pontos, do pensamento de Pascal⁴⁹. Francesco Adorno, na

.....
⁴⁶ Nesse momento introdutório, parece evidente que deverei recorrer a algumas simplificações que, em certa medida, estarão à beira de serem grosseiras, para não desviar o foco deste capítulo do trabalho, que é a exposição do método materialista histórico-dialético. Nesse ponto, sim, a exposição será cuidadosa e minuciosa. Não ignoro, portanto, os problemas envolvidos em tratar o racionalismo e o empirismo como movimentos, o que implica atribuir-lhes certo grau de organicidade inexistente na realidade. Não ignoro, ainda, que a eleição dos autores a serem abordados envolve um nível de arbitrariedade excessivo e não deve corresponder às eleições de outros esforços semelhantes.

⁴⁷ Adorno, Francesco Paolo. *Pascal*. São Paulo: Estação Liberdade, 2008, p. 64.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 65.

⁴⁹ É evidente que Descartes não pode ser considerado um pensador absolutamente laico ou ateu, mas a religiosidade desempenha em sua obra um papel de somenos importância em relação ao que desempenha na obra de Pascal. Confira-se, a esse respeito, o significativo excerto de Hegel, que, ao descrever sua obra, identifica que ele atribui à filosofia apenas

obra referida em nota, identifica a peculiaridade do pensamento de Pascal como consequência de sua antropologia religiosa, em nota, fundamentada no pecado original, na natureza imperfeita do homem e na impossibilidade de que este viva de forma plena a perfeição, a verdade e o conhecimento, reservados à esfera divina. Por isso, é compreensível que ele divida a realidade em regiões passíveis ou não de cair sob o domínio da razão, antecipando, inclusive, algumas características que marcariam, mais tarde, o pensamento de Kant, como demonstrarei. No interior dos limites às possibilidades da razão, entretanto, repousam as semelhanças entre Pascal e Descartes.

Descartes fundamenta a certeza do conhecimento na expressão universalmente conhecida por sua citação latina: *cogito ergo sum*, ou *penso, logo existo*. Por trás de tal postulado encontra-se o ceticismo metodológico cartesiano, a necessidade de colocar constantemente em dúvida todo e qualquer conhecimento obtido, que somente pode ser considerado verdadeiro na medida em que for demonstrado⁵⁰.

.....
o conhecimento do que é finito, restando a existência de Deus para o domínio irracional da fé: “O ponto de vista moderno, ao contrário, chegou ao resultado, por si [mesmo] importante, de que o conhecimento que procede por mediações *finitas só conhece o finito, e não contém verdade alguma; e exige da consciência sobre Deus que se atenha àquela crença, na verdade totalmente abstrata*”. (destaques do original). HEGEL, George W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. V. I. São Paulo: Loyola, 1995, p. 155.

⁵⁰ A formulação cartesiana é toda belíssima, muito além da expressão já consagrada: “Por desejar então dedicar-me apenas à pesquisa da verdade, achei que deveria agir exatamente ao contrário, e rejeitar como totalmente falso tudo aquilo em que pudesse supor a menor dúvida, com o intuito de ver se, depois disso, não restaria algo em meu crédito que fosse completamente incontestável. Ao considerar que os nossos sentidos às vezes nos enganam, quis presumir que não existia nada que fosse tal como eles nos fazem imaginar. E, por existirem homens que se enganam ao raciocinar, mesmo no que se refere às mais simples noções de geometria, e cometem paralogismos, rejeitei como falsas, achando que estava sujeito a me enganar como qualquer outro, todas as razões que eu tomara até então por demonstrações. E, enfim, considerando que quaisquer pensamentos que nos ocorrem quando estamos acordados nos podem também ocorrer enquanto

O que há de peculiar em Descartes são as consequências filosóficas extraídas de seu *cogito*, e que o distinguem como um racionalista.

Descartes nasceu em uma época em que ainda se eliminavam os últimos resquícios feudais e se buscava a implantação de uma nova ordem que viria a ser conhecida, hoje, como Antigo Regime. Seria insuportável, nesse ambiente, duvidar de tudo sem que houvesse uma maneira de encontrar alguma certeza. E a certeza de Descartes encontra-se justamente na razão humana, que é capaz de demonstrar a existência do homem, fundamento de toda uma filosofia, pelo mero fato de existir e operar. *Penso, logo existo*. O mero ato de pensar demonstra ao homem sua própria existência e permite a conclusão de que existem certezas no mundo, bastando apenas que a razão, certeza primeira que confere certeza aos demais conhecimentos por meio de um encadeamento de proposições, encontre sua demonstração⁵¹. Esta é uma tentativa ainda

.....

dormimos, sem que exista nenhum, nesse caso, que seja correto, decidi fazer de conta que todas as coisas que até então haviam entrado no meu espírito não eram mais corretas do que as ilusões de meus sonhos. Porém, logo em seguida, percebi que, ao mesmo tempo que eu queria pensar que tudo era falso, fazia-se necessário que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, ao notar que esta verdade: eu penso, logo existo, era tão sólida e tão correta que as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de lhe causar abalo, julguei que podia considerá-la, sem escrúpulo algum, o primeiro princípio da filosofia que eu procurava”. DESCARTES, René. Discurso do método, in: _____. *Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 61-62. Ressalto, antes por curiosidade que por desejo de extrair daí qualquer conclusão, que Descartes escreve o *Discurso do método* na primeira pessoa do singular.

⁵¹ Trata-se do cerne do método dedutivo, também exposto de forma clara e brilhante pelo próprio Descartes: “O terceiro, o de conduzir por ordem meus pensamentos, iniciando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para elevar-me, pouco a pouco, como galgando degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e presumindo até mesmo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros. E o último, o de efetuar em toda parte relações metódicas tão completas e revisões tão gerais nas quais eu tivesse a certeza de nada omitir. Essas longas séries de razões, todas simples e fáceis, que os geômetras

incipiente e imperfeita de alcançar um sonho antigo dos filósofos, e que seria logrado mais tarde por Hegel: a construção de uma filosofia e de uma lógica autofundamentadas. Voltarei a esse assunto no momento adequado.

A consequência de depositar a esperança de certeza na razão é a necessidade de demonstração racional de todo o conhecimento, o que leva Descartes a construir uma espécie particular de formalismo. Somente deve ser objeto do conhecimento o que dependa exclusivamente da razão para um conhecimento certo e indubitável. Daí porque Descartes concebe um método científico universal que possui a capacidade de conhecer e ordenar toda a realidade: a matemática⁵².

.....

costumam utilizar para chegar às suas mais difíceis demonstrações, tinham-me dado a oportunidade de imaginar que todas as coisas com a possibilidade de serem conhecidas pelos homens seguem-se umas às outras do mesmo modo e que, uma vez que nos abstenhamos apenas de aceitar por verdadeira qualquer uma que não o seja, e que observemos sempre a ordem necessária para deduzi-las umas das outras, não pode existir nenhuma delas tão afastada a que não se chegue no final, nem tão escondida que não se descubra”. *Ibid.*, p. 49-50.

⁵² “Por esse meio, tomaria de empréstimo o melhor da análise geométrica e da álgebra, e corrigiria todos os defeitos de uma pela outra”; “Pois, enfim, o método que ensina a seguir a verdadeira ordem e a enumerar exatamente todas as circunstâncias daquilo que se procura contém tudo quanto dá certeza às regras da aritmética”; “No entanto, o que mais me satisfazia nesse método era o fato de que, por ele, tinha certeza de usar em tudo minha razão, se não à perfeição, ao menos o melhor que eu pudesse; ademais, sentia, ao utilizá-lo, que meu espírito se habituava pouco a pouco a conceber mais nítida e distintamente seus objetos, e que, não o havendo sujeitado a nenhuma matéria em especial, prometia a mim mesmo empregá-lo com a mesma utilidade a respeito das dificuldades das outras ciências como o fizera com as da álgebra”; apenas para ficar em poucos exemplos de excertos do texto original em que a relação fica clara. Para uma interpretação nesse sentido, cf. Hottois, Gilbert. *História da filosofia da renascença à pós-modernidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2002, p. 67: “Descartes conta ter tido, em 1619, sonhos de que teria tirado uma dupla convicção: a da unidade das ciências e a do acordo essencial entre as leis naturais ou físicas e as leis matemáticas”.

É essa formulação que marca com o formalismo todo o pensamento cartesiano⁵³.

A concepção de que a matemática é a ciência apta ao conhecimento de toda a realidade viria a ser mais tarde criticada e subvertida por Hegel, que identifica a matemática e a física como distantes do critério da verdade, conhecimentos formais e, por isso, superficiais. Ao desenvolver a crítica da matemática, Hegel flerta de maneira surpreendente com os fundamentos da teoria da relatividade, que, mais de um século depois, balançou as estruturas da ciência contemporânea ao demonstrar que a física, ciência tida historicamente como modelo de certeza, era relativa:

A matemática imanente, a que chamam de matemática pura, não põe o tempo como tempo, frente ao espaço, como a segunda matéria de sua consideração. A matemática aplicada trata de fato do tempo, do movimento e de varias outras coisas efetivas. Mas toma da experiência

⁵³ E que, mais tarde, no nascimento das ciências sociais no século XIX, viria a marcar decisivamente o positivismo científico, tanto em Comte, seu formulador, quanto nos sociólogos que o sucederam e que buscaram, ainda que com outros nomes, a aplicação do naturalismo positivista às ciências sociais, como Émile Durkheim. A confissão de Comte é explícita: “Eis a grande mas, evidentemente, única lacuna que se trata de preencher para constituir a filosofia positiva. Já agora que o espírito humano fundou a física celeste; a física terrestre, quer mecânica, quer química; a física orgânica, seja vegetal, seja animal, resta-lhe, para terminar o sistema das ciências de observação, fundar a física social. Tal é hoje, em várias direções capitais, a maior e mais urgente necessidade de nossa inteligência. Tal é, ousa dizer, o primeiro objetivo deste curso, sua meta especial”. COMTE, Auguste. Curso de filosofia positiva, in: _____. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 9. Também é lapidar a manifestação de Durkheim, pois admite sua inspiração no racionalismo de que Descartes foi expoente para levá-lo ao seu positivismo: “Nosso principal objetivo, com efeito, é estender à conduta humana o racionalismo científico, mostrando que, considerada no passado, ela é redutível a relações de causa e efeito que uma operação não menos racional pode transformar a seguir em regras de ação para o futuro. O que chamamos nosso positivismo não é senão uma consequência deste racionalismo”. DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. XIII-XIV.

as proposições sintéticas, isto é, proposições sobre suas relações que são determinadas por meio de seu conceito, e só [com base] nessas pressuposições aplica suas fórmulas. De tais proposições, a matemática aplicada oferece em abundância o que chama demonstrações: – como a do equilíbrio da alavanca e a da relação entre o espaço e o tempo no movimento da queda livre. Mas que sejam dadas e aceitas como demonstrações, prova apenas a grande necessidade da prova para o conhecimento, pois, quando não tem mais provas, valoriza até sua aparência vazia e ali encontra alguma satisfação. Uma crítica dessas demonstrações seria tão digna de nota quanto instrutiva: de um lado, por expurgar a matemática dessas bijuterias, e, de outro lado, por mostrar seus limites, e, portanto, a necessidade de um outro saber.⁵⁴

Embora destruída por Hegel, a adoção da matemática como critério universal de leitura do mundo era bastante avançada para a época e continua vicejando até hoje entre aqueles que rejeitam a tradição dialética iniciada por Hegel. Esse é o ponto em que convergem Descartes e Pascal.

Pascal, como já coloquei, divide a realidade em “regiões”, algumas das quais estão à disposição do conhecimento e outras não. Essa percepção será retomada por Kant quando aborda as aporias da realidade. O importante, entretanto, é que, nas regiões do real passíveis de conhecimento racional, opera o método chamado por Pascal de geometria, analogamente à matemática cartesiana.

Em outras palavras, a matemática cartesiana e a geometria de Pascal serão os métodos universalmente válidos quando for possível a produção de conhecimento racional. A diferença fundamental é que Descartes, por seu humanismo, entende que o conhecimento racional esgota as possibilidades de conhecimento, enquanto Pascal, por sua exacerbada religiosidade, enxerga exceções à aplicação da razão. Daí porque ter sido uma espécie de precursor do relativismo, ao lidar com a multiplicidade metodológica, o que

.....
⁵⁴ Hegel, George W. F. *Fenomenologia do Espírito*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 45-46.

também justifica a existência de divergência acerca do cartesianismo ou anticartesianismo de Pascal.

O empirismo, na forma em que me importa para essa exposição, foi desenvolvido notadamente por John Locke e David Hume.

O pressuposto metodológico empirista é, *aparentemente*⁵⁵, inverso ao racionalista. Enquanto para estes, como já tratado, todo o conhecimento deriva da razão, para aqueles todo conhecimento deriva da experiência sensorial. Tal pressuposto é desenvolvido a partir da ideia de *tabula rasa*, isto é, de que a consciência humana é um espaço vazio preenchido progressivamente ao ser impregnado com as impressões sensoriais, ou seja, com a experiência⁵⁶.

O conhecimento possível de ser obtido, portanto, deriva de abstrações e generalizações formuladas pela consciência humana a partir de suas experiências sensoriais⁵⁷. Em outras palavras, o ser humano

.....
⁵⁵ Demonstrarei, na sequência, como essa aparência de oposição é desfeita na essência, no que tange às relações entre ser e consciência, que ocupam a primazia em tal investigação filosófica. Em tal essência, é possível identificar um ponto de unidade e convergência entre o racionalismo e o empirismo que mais tarde permitirá sua unificação em Kant.

⁵⁶ “O espírito é uma *cera virgem*, ou uma *folha em branco*, ou ainda um espelho: ele é uma ‘*tabula rasa*’, onde se vêm reflectir e gravar as experiências sensíveis ou perceptivas” (destaques do original). HOTTOIS, Gilbert. *História da filosofia da renascença à pós-modernidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2002, p. 96. Na fonte: “Suponhamos, pois, que a mente é, como dissemos, um papel em branco, desprovida de todos os caracteres, sem nenhuma ideia; como ela será suprida? (...) A isso respondo, numa palavra: da experiência. Todo o nosso conhecimento está nela fundado, e dela deriva fundamentalmente o próprio conhecimento”. LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova cultural, 1999, p. 57.

⁵⁷ “As palavras começam, então, a revelar marcas externas de nossas ideias internas, sendo estas ideias apreendidas das coisas particulares. Se, porém, cada ideia particular que apreendemos devesse ter um nome distinto, os nomes seriam infinitos. Para que isto seja evitado, a mente transforma as ideias particulares recebidas de objetos particulares em gerais, obtendo isto por observar que tais aparências surgem à mente inteiramente separadas de outras existências e das circunstâncias da existência real, tais como

conhece a ideia de círculo ao abstraí-la da forma impregnada em sua retina ao observar o sol, a lua e outras impressões que lhe tragam o mesmo formato circular, colaborando na generalização. Formadas as ideias, a partir da experiência, a consciência poderá relacioná-las com o objetivo de elaborar outras progressivamente mais complexas⁵⁸.

As ideias fundamentais do empirismo, como fica fácil perceber, encontram-se por trás de um método de leitura da realidade que veio a ser conhecido por método indutivo, ou seja, com as conclusões obtidas a partir de reiterações observadas na realidade, de forma oposta àquelas obtidas com o método dedutivo, característico do racionalismo, segundo o qual as premissas tidas por verdadeiras desdobram-se em conclusões posteriores a partir de operações lógicas.

O empirismo, portanto, caracteriza-se pela generalização, ao contrário do racionalismo, marcado pela ideia de universalização⁵⁹.

.....
tempo, espaço ou quaisquer outras ideias concomitantes. Denomina-se a isso *abstração*, e é através dela que as ideias extraídas dos seres particulares tornam-se representações gerais de uma mesma espécie e seus vários nomes aplicam-se a qualquer coisa que exista em conformidade com essas ideias abstratas” (destaques do original). 1999, *Ibid.*, p. 87.

⁵⁸ “Podemos observar que as ideias simples existem unidas em várias combinações, tendo, deste modo, a mente poder para considerar várias delas reunidas numa única ideia, não apenas como se acham unidas nos objetos externos, mas como elas se acham por si mesmas unidas. As ideias formadas pela reunião de várias simples denominam-se *complexas*, tais como beleza, gratidão, homem, exército, universo” (destaques do original). *Ibid.*, p. 91.

⁵⁹ Conforme já destaquei alguns parágrafos acima, estou tratando aqui de uma forma particular de empirismo, desenvolvida por Locke e Hume e que ficou conhecida como vertente cética, e não do empirismo em geral. A escolha foi feita em razão da relevância para a análise das ideias de Kant. Observo, entretanto, que não ignoro a existência de uma multiplicidade de combinações entre empirismo, racionalismo e ceticismo, inclusive uma, muito particular e relevante para o pensamento de Marx, consubstanciada na economia política, que pretende obter universalizações a partir da experiência empírica. Agradeço afetuosamente ao amigo e parceiro intelectual Thiago Barison por ter me chamado atenção à falta de clareza do texto quanto a este ponto.

A observação é pertinente porque marca o aspecto do empirismo que será afastado posteriormente quando de sua conciliação com o racionalismo: do empirismo ficarão retidos, em geral, a forma de obtenção da matéria-prima do conhecimento, enquanto a formação do mesmo a partir dos dados empíricos caberá à razão. Com isso, o empirismo de Locke e Hume nega a possibilidade de ideias e de uma verdade universais, o que está na base da possibilidade de ordenação do mundo pela razão. Assim, segundo seus críticos, tal vertente do empirismo conduzia ao ceticismo e ao conformismo, o que também é relevante no momento de sua transformação para adaptação ao racionalismo que será empreendida por Kant.

Os empiristas ingleses haviam demonstrado que nem sequer um único conceito ou lei da razão poderia aspirar à universalidade, e que a unidade da razão era apenas a unidade conferida pelo hábito ou pelo costume, unidade que aderira aos fatos sem jamais os governar.⁶⁰

Cabe mencionar, por fim, que o empirismo está baseado na ideia mais palatável de toda a história da filosofia, que chamarei aqui, para marcar a diferenciação com o empirismo como movimento filosófico, de empiria: surgida na antiguidade clássica, sobrevive até hoje nos círculos acadêmicos, sendo o neopositivismo lógico uma de suas formas mais recentes. A crítica ao empirismo, portanto, não deve importar uma crítica à empiria, mas centrar-se nas conclusões que retira do fato de a experiência constituir a fonte do conhecimento: a de que a mente humana, separada do objeto do conhecimento, é originariamente vazia, vindo a ser preenchida com generalizações da experiência. Até mesmo Marx e Engels, a quem acompanharei no que tange ao método, assumem os pressupostos da empiria:

Os pressupostos de que partimos não são pressupostos arbitrários, dogmas, mas pressupostos reais de que só se pode abstrair na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições

.....
⁶⁰ MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução*: Hegel e o advento da teoria social. 5ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004, p. 27.

materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação. Esses pressupostos são, portanto, constatáveis por via puramente empírica.⁶¹

Alguns leitores de Marx e Engels chegam a identificar nessa característica, inclusive, a vantagem apresentada pelo marxismo em relação a outros conjuntos de pensamento:

Temos aqui uma importante característica metodológica de Marx: o seu pressuposto pode ser historicamente verificado. Se encontrarmos alguma sociedade que não necessite do intercâmbio orgânico com a natureza para a sua reprodução, todo o marxismo teria que ser revisto. O fato de ter por pressuposto algo que pode ser verificado na realidade faz do pensamento de Marx uma teoria muito distinta de todas as outras correntes filosóficas que quase sempre “deduzem” ou “inferem” os seus pressupostos de seus próprios fundamentos⁶².

Não é possível, portanto, um afastamento absoluto da empiria, nem mesmo na epistemologia materialista histórico-dialética. O que cabe caracterizar e criticar é o que ficou conhecido como movimento filosófico empirista, principalmente porque, como explicitarei mais adiante, a concepção segundo a qual ser e consciência possuem uma separação radical não é idêntica àquela de Marx, que enxerga nessas duas manifestações uma unidade dialética de distintos.

A assunção da existência de uma distinção entre ser e consciência, em unidade dialética e não em radical separação, exige algum grau de empiria e está no cerne da reação marxista ao pensamento de Hegel. Isso não equivale, entretanto, a localizar Marx como herdeiro de uma tradição empirista de pensamento, o que é absolutamente falso.

.....
⁶¹ Marx, Karl; Engels, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 86-87.

⁶² Lessa, Sérgio; Tonet, Ivo. *Introdução à filosofia de Marx*. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011, p. 17.

Coube a Kant, como já antecipei, formular um sistema de pensamento que uniu racionalismo e empirismo em um só corpo de ideias⁶³. A ideia básica é a de que o conhecimento vem da experiência, que o origina e limita – fica aceito, por isso, o pressuposto básico empirista. A respeito, passagem bastante ilustrativa de Marcuse: “Kant adota a opinião dos empiristas, a saber, a opinião de que todo o conhecimento humano começa com a experiência e é limitado pela experiência; que só a experiência fornece a matéria para os conceitos da razão”⁶⁴. O próprio Kant confessa abertamente sua adesão empirista em sua *Crítica da razão pura*:

.....

⁶³ No que, aliás, foi duramente criticado por Hegel, em passagem que ajuda a compreender a dimensão e os limites da empresa kantiana: “A filosofia kantiana opõe pura e simplesmente, a esse empirismo, o princípio do pensar e da liberdade, e se junta ao primeiro empirismo sem sair, por menos que seja, do princípio geral desse. Um dos lados do seu dualismo continua sendo o mundo da percepção, e do entendimento que sobre ele reflete. Esse mundo, na verdade, é dado como um mundo de *fenômenos*. Contudo é isso um mero título, uma determinação apenas formal, porque a fonte, o conteúdo e o modo de considerar permanecem completamente os mesmos. O outro lado, ao contrário, é a autonomia do pensar que se compreende (a si mesmo), o princípio da liberdade, que a filosofia kantiana tem em comum com a metafísica ordinária de antes; mas que esvazia de todo o conteúdo e não lhe pode conseguir de novo nenhum conteúdo. Esse pensar – aqui denominado *razão* –, enquanto destituído de toda a determinação, está despojado de toda a *autoridade*. O efeito principal que teve a filosofia kantiana foi ter despertado a consciência dessa absoluta interioridade; que embora – por causa de sua abstração, sem dúvida – não pudesse, em direção a nada, desenvolver-se a partir de si mesma, nem produzir nenhuma determinação, nem conhecimentos nem leis morais, recusa-se absolutamente a deixar agir e ter valor nela qualquer coisa que tenha o caráter de uma *exterioridade*. O princípio da *independência* da razão, de sua absoluta autonomia em si mesma, deve ser considerado de agora em diante como princípio universal da filosofia, e também como um dos preconceitos da época” (destaques do original). HEGEL, George W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. V. I. São Paulo: Loyola, 1995, p. 136.

⁶⁴ Marcuse, Herbert. *Razão e revolução*: Hegel e o advento da teoria social. 5ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004, p. 29.

Que todo o nosso conhecimento começa com a experiência, não há dúvida alguma, pois, do contrário, por meio do que a faculdade de conhecimento deveria ser despertada para o exercício senão através de objetos que tocam nossos sentidos e em parte produzem por si próprios representações, em parte põem em movimento a atividade do nosso entendimento para compará-las, conectá-las ou separá-las e, desse modo, assimilar a matéria bruta das impressões sensíveis a um conhecimento dos objetos que se chama experiência? Segundo o tempo, portanto, nenhum conhecimento em nós precede a experiência, e todo ele começa com ela.⁶⁵

A primeira e mais notável reação, portanto, dá-se em função do racionalismo, que pretendia derivar todo o conhecimento da razão. Não é à toa que a obra tem por mote criticar a razão pura. Afirma, portanto, que a razão não é pura: é alimentada pela experiência sensorial.

Mas o empirismo não escapa ileso. Kant passou à história como um idealista, e há um forte motivo para tanto. Ele acredita na razão, e o demonstra logo na sequência do trecho acima mencionado:

Mas embora todo o nosso conhecimento comece com a experiência, nem por isso ele se origina justamente da experiência. Pois poderia bem acontecer que mesmo o nosso conhecimento da experiência seja um composto daquilo que recebemos por impressões e daquilo que a nossa própria faculdade de conhecimento (apenas provocada por impressões sensíveis) fornece de si mesma, cujo aditamento não distinguimos daquela matéria-prima antes que um longo exercício nos tenha tornado atento a ele e nos tenha tornado aptos à sua abstração. Portanto, é pelo menos uma questão que requer uma investigação mais pormenorizada e que não pode ser logo despachada devido aos ares que ostenta, a de saber se há um tal conhecimento independente da experiência e mesmo de todas as impressões dos sentidos. Tais conhecimentos denominam-se

.....
⁶⁵ Kant, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 53.

a priori e distinguem-se dos empíricos, que possuem suas fontes *a posteriori*, ou seja, na experiência (destaques do original).⁶⁶

Assim, o material colhido pela consciência por meio dos sentidos é organizado pela razão, valendo-se de ideias inatas, intituladas por Kant de conhecimento *a priori*, de que um dos principais exemplos é o princípio da causalidade. A causalidade não pode ser captada pelos sentidos nem obtida com certeza a partir de nenhuma abstração da realidade. Ela pertence à razão anteriormente a qualquer experiência concreta, e isso lhe atribui sua certeza e sua universalidade.

As ideias apriorísticas da razão organizam os dados caóticos captados pelos sentidos para transformá-los em conhecimento. Essa sua característica apresenta consequências filosóficas e implicações políticas. O principal desdobramento filosófico encontra-se em uma percepção antecipada por Kant, mas não desenvolvida em toda a sua potencialidade, e que viria a ocupar lugar de destaque na reação hegeliana a Kant: o reconhecimento de que parte do mundo real, caoticamente percebido, não pode ser organizado pelas categorias da razão, mormente no que tange às contradições, já que as categorias da razão são lógicas e não admitem a contradição.

Kant declarou excluídas da possibilidade de conhecimento as experiências impassíveis de organização pela razão e as chamou de aporias. Mais do que isso, declarou impossível o conhecimento da coisa em si, que permanece externa ao sujeito e, portanto, inalcançável pela razão⁶⁷. Essa também é uma informação importante

.....
⁶⁶ *Ibid.*, p. 53.

⁶⁷ “Como já se mencionou na nota do parágrafo anterior, embora a indicação das antinomias deva considerar-se um progresso muito importante do conhecimento filosófico, pois assim se descartou o dogmatismo rígido da metafísica-do-entendimento, e se chamou atenção para o movimento dialético do pensar, é preciso ao mesmo tempo notar, sobre esse ponto, que Kant também aqui ficou no resultado simplesmente negativo da incognoscibilidade do Em-si das coisas, e não penetrou até o conhecimento da verdadeira e positiva significação das antinomias”. HEGEL, George W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. V. I. São Paulo: Loyola, 1995, p. 121.

para a compreensão da reação hegeliana a Kant, uma vez que deixa claro que Kant, embora desenvolva a ideia de organização da experiência pela razão, não supera a concepção de separação radical entre ser e consciência, que, embora distintos, devem ser postos em unidade dialética pela filosofia a partir de Hegel.

A exclusão das aporias possui implicações políticas importantes que foram identificadas por Herbert Marcuse, como tentarei sustentar na sequência. Marx disse certa feita:

Por conseguinte, na Alemanha, começa-se com aquilo que já terminou na França e na Inglaterra. A ordem antiga e podre, contra a qual estas nações se revoltam teoricamente e que apenas suportam como se suportam grilhões, é saudada na Alemanha como a aurora de um futuro glorioso que, até agora, a custo ousa mover-se de uma teoria astuta para uma prática implacável.

(...).

Em política, os alemães *pensaram* o que as outras nações *fizeram* (destaques do original).⁶⁸

Utilizando essa ideia como pano de fundo, Marcuse debate o papel do idealismo alemão na filosofia, no caminho que vai de Kant a Hegel, como uma tentativa de resposta a desafios políticos lançados pela história das nações burguesas mais desenvolvidas:

O idealismo alemão foi considerado a teoria da Revolução Francesa. Isto não significa que Kant, Fichte, Schelling e Hegel tenham elaborado uma interpretação teórica da Revolução Francesa, mas que, em grande parte, escreveram suas filosofias em resposta ao desafio vindo da França à reorganização do Estado e da sociedade em bases racionais, de modo que as instituições sociais e políticas se ajustassem à liberdade e aos interesses do indivíduo.⁶⁹

.....
⁶⁸ Marx, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 149-151.

⁶⁹ Marcuse, Herbert. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. 5ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004, p. 15.

O desafio de adequar a filosofia ao programa político afirmado pela Revolução Francesa não podia ser contemplado estritamente nos pressupostos empiristas, em razão da impossibilidade de universalização no contexto de tal pensamento. O problema, como mencionei, não se encontrava nas ideias empiristas consideradas em si mesmas, mas nos conceitos necessários a manejar um projeto político advindo de uma crítica da realidade, que se encontra no cerne da Revolução Francesa. Durante a Idade Média e o Antigo Regime, o mundo havia experimentado a inércia de viver de acordo com a tradição, o hábito, o que era perfeitamente justificado pelo empirismo. Com a Revolução Francesa, passou-se a uma tentativa de questionar a realidade dada a partir de ideias racionalmente desenvolvidas, não baseadas na experiência⁷⁰. Essa tentativa demandava uma construção teórica que identificasse tal possibilidade no campo epistemológico:

A unidade e a universalidade não podiam ser encontradas na realidade empírica; não eram fatos. Além disso, a própria estrutura da realidade empírica parecia confirmar a hipótese de que elas nunca poderiam ser derivadas dos fatos. Se o homem, pois, não conseguisse criar a unidade e a universalidade por meio de sua razão autônoma, contrariando embora os fatos, teria de expor não somente sua existência intelectual, como também sua existência material, às pressões e processos desordenados do tipo de vida empírica dominante. O problema não era pois um problema meramente filosófico, mas ligava-se ao destino histórico da humanidade.⁷¹

Kant será o arauto dessa virada epistemológica. Grande pensador que era, não serviu apenas de manifestação histórica do

.....
⁷⁰ Mais tarde, Marx viria a demonstrar que tais ideias nada têm a ver com a razão: são projeções de consciência provocadas pelo desenvolvimento das forças produtivas. É fácil atingir tal conclusão a partir da passagem constante em Marx, Karl; Engels, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 94.

⁷¹ Marcuse, Herbert. *Razão e revolução*: Hegel e o advento da teoria social. 5ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004, p. 27.

processo, mas foi capaz de identificar as vinculações da construção de seu pensamento com seus usos na discussão acerca dos rumos da humanidade. Não integra meu objeto de estudo a descrição detalhada de tal processo. Basta, apenas ilustrativamente, observar que Kant desceu do altar da filosofia para discutir os problemas práticos da organização social, legando à humanidade, com isso, uma das últimas tentativas sistemáticas de tratamento científico do direito. Kant foi capaz de extrair da razão uma norma de conduta universal que recebeu o nome de imperativo categórico: agir sempre segundo regras comportamentais universalizáveis.

Toda essa construção sólida⁷² começa a ruir quando sofre a investida de Hegel exatamente em seu ponto cego: as aporias incognoscíveis.

A primeira observação a ser feita ao tratar de Hegel diz respeito à diversidade de sua obra. Uma aproximação acerca dos eixos temáticos de sua produção é absolutamente necessária para justificar algumas escolhas que farei na exposição do pensamento hegeliano, escolhas determinantes nas conclusões que pretendo alcançar neste capítulo e que dizem respeito à natureza e profundidade da ligação existente entre Marx e Hegel.

As principais obras que Hegel publicou em vida são: *Fenomenologia do Espírito*, *Ciência da lógica*, *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* e *Princípios de filosofia do direito*. As três primeiras obras encontram-se numa linha de continuidade em que Hegel dedica-se prioritariamente à exposição de seu sistema lógico. Na última, ao contrário, Hegel debate os problemas políticos e jurídicos de seu tempo.

Além disso, Georg Lasson, discípulo de Hegel, organizou e publicou, postumamente, anotações de conferências por ele proferidas durante sua carreira de professor universitário. Tal esforço redundava

.....
⁷² Para atestar a solidez do pensamento kantiano, basta observar que o mesmo fundamenta, explícita ou implicitamente, a maior parte do curso de graduação em direito das universidades brasileiras.

nos volumes *Lições de filosofia da história universal*, *Lições de estética*, *Lições de filosofia da religião* e *Lições de história da filosofia*, dos quais o que conhece maior penetração nos meios acadêmicos filosóficos é o primeiro, embora a estética hegeliana também tenha seu apelo, até porque também constitui objeto de parte da *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*.

Para abordar a epistemologia hegeliana, principalmente com vistas a preparar o terreno para a exposição das questões epistemológicas presentes na obra de Marx, há dois caminhos possíveis. O primeiro deles passa pelas *Lições de filosofia da história universal*, obra póstuma que acompanha as preocupações políticas dos *Princípios de filosofia do direito*. Essa escolha considera que o marxismo é uma forma materialista e dialética de ciência da história, sendo que suas diferenças em relação a Hegel devem ser buscadas nesse campo, ou seja, nas características da *filosofia da história* que fundamentam suas respectivas concepções.

Para ficar apenas no exemplo mais importante, este é o caminho trilhado por Louis Althusser em seus trabalhos *A favor de Marx*⁷³ e *A querela do humanismo*⁷⁴, em que polemiza a questão da relação de Marx com o humanismo em suas primeiras produções, que, segundo periodização formulada pelo próprio Althusser, integram o período que recebeu o nome de “Jovem Marx”⁷⁵. O estilo muito peculiar de escrita que caracteriza Althusser⁷⁶ dificulta a apresentação de provas definitivas de que ele esteja baseado no Hegel das *Lições*, mas entendendo como possível extrair, ainda que indiretamente, tal conclusão do excerto que transcreverei a seguir. Observo que, para os leitores menos versados em Hegel, a afirmação pode não fazer sentido por

.....
⁷³ ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

⁷⁴ ALTHUSSER, Louis. “A querela do humanismo” (1967), in: *Revista Crítica Marxista*. Campinas, n. 9, 1999, p. 9-51.

⁷⁵ ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p. 25.

⁷⁶ Althusser raramente faz citações diretas de outros autores, impedindo a verificação das fontes de suas afirmações.

ora, mas ficará clara tão logo esteja concluída a contraposição entre as obras filosóficas e políticas de Hegel:

Tomada de modo rigoroso, essa frase demonstra que a “*tendência*” não é mais que a abstração retrospectiva do *resultado*, do qual se trata precisamente de dar conta, isto é, o *em-si* hegeliano pensado a partir do seu termo tomado como a sua própria origem (destaques do original).⁷⁷

Além disso, indícios bastante consistentes de tal assertiva podem ser encontrados nos escritos dos leitores de Althusser no Brasil, de indiscutível qualidade. Observe-se, por exemplo, o texto de Armando Boito Jr., que tem por objeto a discussão das consequências do debate teórico d’A *querela do humanismo*, em que a vinculação ao Hegel político é explícita:

As hipóteses para uma teoria da história apresentadas por Marx no famoso *Prefácio* ao seu livro *Contribuição à crítica da economia política* assentam-se numa problemática muito próxima da problemática da filosofia da história desenvolvida por Hegel nas suas obras *Lições sobre a filosofia da história* e *Princípios de filosofia do direito*. A consequência teórica e política da utilização particular que Marx faz da problemática hegeliana nesse texto é uma visão economicista da história que oculta o papel da política nos processos de transição.⁷⁸

A suposta vinculação entre Marx e o Hegel das *Lições*, apontada por Althusser e seus leitores, encontra-se no bojo de uma crítica ao que ficou conhecido como o economicismo de Marx, que

.....
⁷⁷ Althusser, Louis. *A favor de Marx*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p. 50.

⁷⁸ Boito Jr., Armando. O lugar da política na teoria marxista da história, *in: Revista Crítica Marxista*. Campinas, n. 19, 2004, p. 64. Note-se, ainda, que a ideia de *problemática*, mencionada no excerto acima como ligação entre Marx e Hegel, é central para o pensamento althusseriano, como se pode concluir da leitura de Althusser, Louis. *A favor de Marx*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p. 34-37, entre outras passagens.

pretendo demonstrar que não existe em seus escritos, mas apenas em alguns de seus piores leitores. Em outras palavras, segundo os althusserianos, a única possível leitura de Marx a partir de Hegel redundaria num equivocado determinismo econômico, uma vez que a filosofia da história hegeliana seria caracterizada por um fim trans-histórico e pressuposto que estaria fora dela, levando o “marxismo hegeliano” a acreditar na chegada inelutável do comunismo pelo próprio desenvolvimento das forças produtivas. A intenção de Althusser é nobre, e fica bem evidenciada na passagem de Armando Boito Jr. que transcrevi acima: reabilitar a política, devolvendo seu papel de proeminência nas transformações sociais. Entretanto, o pressuposto de tal conclusão, como adiantei, consiste em considerar o marxismo como uma nova forma de ciência da história, o que acaba por limitar as inesgotáveis possibilidades do materialismo histórico-dialético, que é, enfim, uma ciência da totalidade. Essa é uma das razões pelas quais me afastarei da proposta althusseriana de leitura de Hegel.

O segundo caminho, que me parece o mais adequado e será o escolhido para tratar da epistemologia hegeliana⁷⁹, consiste em focalizar sua produção estritamente lógica, utilizando, portanto, a *Fenomenologia do Espírito* e a *Ciência da Lógica*. Tal escolha leva em conta uma ponderação que eu espero deixar demonstrada ao final do primeiro capítulo, mas que adiantarei aqui para que habite o horizonte de preocupações dos leitores que tomarem contato com o texto. Note-se que sua demonstração completa somente será possível mais adiante porque exige uma compreensão adequada de categorias marxistas que, por razões óbvias, não foram até aqui desenvolvidas.

.....
⁷⁹ Escolha semelhante foi feita também por Jesus Ranieri, que vem se destacando recentemente no cenário do pensamento marxista, inclusive traduzindo algumas das obras de Marx. Cf. Ranieri, Jesus. *Trabalho e dialética*: Hegel, Marx e a teoria social do devir. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 23-24.

A pessoa de Hegel, como consciência determinada pelo ser social histórico, isto é, pelo desenvolvimento material que as forças produtivas haviam alcançado no momento em que formula sua obra, produziu uma lógica dialética e revolucionária, que pôde mais tarde ser aproveitada por Marx para o desenvolvimento de sua própria epistemologia. A despeito disso, Hegel, como qualquer outro ser humano, está limitado pelo horizonte político de seu tempo, e não é capaz de alcançar em suas opiniões políticas e jurídicas a mesma clarividência de sua epistemologia. Essa característica está no cerne da (r)evolução que Marx representa em relação a Hegel: a utilização de todo o potencial de sua revolucionária lógica dialética, libertando-a das amarras do horizonte político em que foi desenvolvida.

Diante de tal ponderação, nada epistemologicamente apreciável pode ser encontrado nos textos em que Hegel dedica-se a tratar dos problemas políticos e jurídicos, porque tais obras estarão necessariamente viciadas com os preconceitos pessoais de Hegel, muito aquém das potencialidades de sua lógica dialética⁸⁰. Não à toa, nos textos políticos é possível observar a renúncia de Hegel aos pressupostos de seu próprio pensamento, ao orientar a evolução do espírito da humanidade segundo um princípio externo ao seu próprio processo histórico, o que seria evidentemente inadmissível

.....
⁸⁰ Confira-se, a esse respeito, interessantíssima passagem em que Daniel Bensaïd já expressara a opinião que adoto aqui: “Com isso, a lógica dialética de Hegel se encontra reabilitada. Estamos às voltas, dizia ele, ‘com um novo conceito do tratamento científico’, caracterizado pelo fato de que as leis do pensar não são exteriores ao objeto pensado e de que o movimento do pensar não resulta de operação exterior. Não há regras do pensar fora do seu funcionamento efetivo, não há método exterior ao seu objeto. Essa lógica é bem o fundamento de uma teoria da historicidade. Mas como Marx pode conservar disso a medula lógica e rejeitar ao mesmo tempo a filosofia da História que seria o seu avesso? Revirando o sistema. Com uma teoria radicalmente imanente da história ritmada pelo conflito, a lógica da coisa encontra-se por sua vez modificada. A teoria da historicidade torna-se seu fundamento”. Bensaïd, Daniel. *Marx, o intempestivo: grandezas e misérias de uma aventura crítica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999, p. 309.

no contexto de sua lógica autofundamentada tão finamente construída. Confira-se, a respeito, excerto de um de seus leitores:

Hegel não está pedindo aos leitores de sua *Ciência da Lógica* que se abandonem aos voos da selvagem moda Romântica. Ele está nos pedindo para seguir Descartes e suspender o julgamento sobre o que nós tomamos previamente como dado até que se encontre alguma forma de nos mostrar se nossas maneiras tradicionais de pensar são justificadas. Ele está insistindo que “a ciência seja precedida da dúvida universal, ou da total ausência de pressuposições”⁸¹.

Em outras palavras, a lógica dialética hegeliana não pode ser baseada em nenhum pressuposto externo, devendo ser fundamentada a partir de si própria, ou seja, a partir do próprio pensamento ou da própria razão, em uma repaginação dialética do *cogito* cartesiano⁸². Tal postura epistemológica é absolutamente incompatível com uma filosofia da história que a lê como uma sequência ordenada de evolução do espírito humano, a partir de uma busca

.....
⁸¹ Traduzido livremente do original em inglês. Cf. Houlgate, Stephen. *An introduction to Hegel: freedom, truth and history*. 2ª ed. Oxford: Blackwell, 2005, p. 48.

⁸² É muito importante destacar nesse ponto que a fundamentação do pensamento em si mesmo não é, em absoluto, o maior mérito da filosofia hegeliana, constituindo, ao contrário, um de seus principais defeitos, ao menos a partir de uma perspectiva marxista. Desencadeará, em última instância, o idealismo e o formalismo. É o que nos apontarão György Lukács, quando trata da inexistência empírica do ser puro postulado pela filosofia hegeliana, em contraposição ao ser rico em determinações necessárias à sua existência, que caracteriza o pensamento epistemológico marxiano (Lukács, György. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 158-161); e István Mészáros, quando demonstra que a epistemologia hegeliana repete um problema da tradição precedente, consistente em transportar as contradições reais para a razão, operação proporcionada exatamente pela autofundamentação do pensamento, e que recebe de Mészáros o nome de tendência geral ao formalismo (Mészáros, István. *Estrutura social e formas de consciência*. São Paulo: Boitempo, 2009, p. 27-28). O idealismo e o formalismo estão, é claro, umbilicalmente ligados ao positivismo científico.

por uma liberdade sempre maior, o que representa, evidentemente, a colocação do raciocínio histórico a serviço de um referencial que lhe é exterior: o liberalismo do Estado prussiano da época de Hegel.

Anoto, por fim, que, evidentemente, não me encontro isolado na empreitada de seleção do que há de relevante na obra hegeliana. Confira-se o excerto seguinte a propósito da mesma questão:

Contudo, o ponto de ruptura reside na realidade, Hegel não foi capaz de chegar até as forças verdadeiramente motrizes da história. Em parte porque, na época em que seu sistema foi criado, essas forças ainda não eram bastante visíveis; ele foi, então, obrigado a ver nos povos e em sua consciência os verdadeiros portadores do desenvolvimento histórico (mas ele não conseguia distinguir o substrato real da sua consciência devido à sua composição heterogênea. Desse modo, transformou-o mitologicamente em “espírito do povo”). Em parte porque continuaria preso às formas do pensamento platônico-kantiano, à dualidade do pensamento e do ser, à forma e à matéria não obstante seus esforços bastante enérgicos em sentido contrário. Ainda que tenha sido o verdadeiro descobridor do significado da totalidade concreta, ainda que seu pensamento tenha tido sempre por fim superar todas as abstrações, a matéria permaneceu para ele (e nisso é bastante platônica) manchada pela “nódoa da determinação”. E essas tendências contraditórias e conflitantes não puderam ser esclarecidas em seu sistema. Com frequência, elas são justapostas sem mediação, apresentam-se contraditoriamente e não se equilibram; o equilíbrio final (aparente) que elas encontram no sistema devia, por conseguinte, estar mais voltado para o passado que para o futuro. Não é de estranhar que a ciência burguesa tenha realçado e desenvolvido, com bastante antecedência, esses aspectos de Hegel como um fator essencial. Justamente por isso, o núcleo – revolucionário – do seu pensamento tornou-se quase completamente obscuro até para os marxistas (destaques do original).⁸³

.....

⁸³ Lukács, George. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 92-93.

Espero ter exposto satisfatoriamente os motivos para a opção pelo tratamento da epistemologia hegeliana a partir de seus escritos lógicos. Passarei, portanto, à epistemologia em si, a partir de dois conceitos centrais para sua compreensão e intimamente relacionados entre si: a crítica imanente e a apresentação dialética.

A ideia de crítica imanente está ligada à percepção hegeliana de que a verdade, em filosofia, não é passível de verificação estática de conformidade⁸⁴ e sequer permite a contraposição *externa* de um sistema filosófico a outro. Ao contrário, cada sistema filosófico representa um momento diferente da verdade no processo histórico de busca do espírito humano por uma evolução constante. Tal constatação é explícita em sua *Fenomenologia do Espírito*, em passagem em que fica desde já colocada sua primeira ponderação acerca da dialética:

Do mesmo modo, a determinação das relações que uma obra filosófica julga ter com outras sobre o mesmo objeto introduz um interesse estranho e obscurece o que importa ao conhecimento da verdade. Com a mesma rigidez com que a opinião comum se prende à oposição entre o verdadeiro e o falso, costuma também cobrar, ante um sistema filosófico dado, uma atitude de aprovação ou de rejeição. Acha que qualquer esclarecimento

.....
⁸⁴ “A pergunta se o ser, o ser-aí ou a finitude, a simplicidade, a composição etc. são *conceitos verdadeiros em si* e para si deve necessariamente ser chocante quando se acredita que é possível tratar simplesmente da verdade de *uma proposição*, e somente indagar se um *conceito* pode ou não ser atribuído (como se dizia) com verdade a um *sujeito*; a não-verdade dependeria da contradição que se encontrasse entre o sujeito da representação e o conceito a lhe ser [atribuído como] predicado. Só que o conceito enquanto [algo] concreto – e mesmo toda determinidade em geral –, é essencialmente nele mesmo uma unidade de determinações diferentes. Se portanto a verdade não fosse mais que a ausência de contradição, seria preciso, para cada conceito, considerar primeiro se para si mesmo não contém ele tal contradição interna” (destaques do original). HEGEL, George W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. V. I. São Paulo: Loyola, 1995, p. 95-96.

a respeito do sistema só pode ser uma ou outra. Não concebe a diversidade dos sistemas filosóficos como desenvolvimento progressivo da verdade, mas só vê na diversidade a contradição. O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. E essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo. Mas a contradição de um sistema filosófico não costuma conceber-se desse modo; além disso, a consciência que apreende essa contradição não sabe geralmente libertá-la – ou mantê-la livre – de sua unilateralidade; nem sabe reconhecer no que aparece sob a forma de luta e contradição contra si mesmo, momentos mutuamente necessários.⁸⁵

Em outras palavras, dado um determinado sistema filosófico, que corresponda historicamente ao espírito de seu tempo, não será possível que sua crítica seja formulada a partir de pressupostos dados externamente, como forma de verificação de uma suposta adequação ou conformidade de tal sistema filosófico à realidade, seja qual for o conceito que a ela se atribua. Deve haver certa forma de respeito em relação aos antecessores, cuja crítica imanente deve acompanhar o procedimento de *apresentação dialética*, ou seja, o desenvolvimento dos conceitos do sistema criticado até que os mesmos revelem conter em essência o oposto daquilo que ostentavam na aparência. Não é à toa que Marx dedicou toda a sua vida a produzir uma *Crítica da economia política*, expressão que constitui o subtítulo d'*O Capital* e envolve o nome de duas outras obras suas publicadas postumamente a partir de manuscritos. *O Capital* é a mais brilhante apresentação dialética já produzida, atingindo

.....
⁸⁵ Hegel, George W. F. *Fenomenologia do Espírito*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 22.

todas as suas conclusões a partir do desenvolvimento de conceitos já contidos na economia política clássica, que são, por isso, objeto de crítica imanente.

As ideias de crítica imanente, apresentação dialética e da verdade como processo estão no contexto de algo que identifico como a humildade intelectual de Hegel. Ao realizar suas descobertas no campo da dialética, Hegel evidentemente atinge a compreensão de que toda a sua construção há de ser, assim como todas aquelas anteriores a ele, um momento da verdade em seu processo histórico de evolução do espírito. Embora ele renuncie a essa compreensão em seus escritos políticos, em que aponta os princípios liberais como ponto de chegada do processo histórico, sua lógica não comporta a ideia de ponto de chegada, com o que ele sabe que, embora seja a legítima expressão de um momento de verdade do espírito, este momento há de ser um dia superado. Por vezes, nota-se até mesmo a perplexidade de Hegel perante os limites de seu pensamento e as infinitas possibilidades da dialética. A respeito, destaco a passagem seguinte da *Ciência da Lógica*, de deliciosa leitura, por revelar de maneira lapidar todas as constatações referidas:

Como eu poderia supor que o método que persigo nesse sistema da lógica – ou melhor, que esse sistema persegue nele mesmo – não seria ainda capaz de maior aperfeiçoamento, de muita lapidação quanto aos detalhes? Mas ao mesmo tempo sei que ele é o único veraz. Isso já fica claro pelo fato de que ele não é nada distinto de seu objeto e conteúdo; – pois é o conteúdo em si, *a dialética que ele tem nele mesmo que o move para frente*. É claro que nenhuma exposição pode valer como científica se ela não percorre o caminho desse método e se não é adequada ao seu ritmo simples, pois é o percurso da questão mesma (destaques do original).⁸⁶

A passagem justifica de maneira cabal a opção pelo Hegel lógico em detrimento do Hegel político e arremata a exposição acerca da

.....
⁸⁶ Hegel, George W.F. *Ciência da lógica*: excertos. São Paulo: Barcarolla, 2011, p. 34.

forma de crítica construída por Hegel, que está intimamente ligada à sua lógica e à sua epistemologia.

Cumprida essa primeira tarefa, cumpre observar que a crítica hegeliana a Kant passa, entre outros aspectos, por uma crítica dos pressupostos empiristas, numa tentativa de reabilitação da razão. Tal crítica, entretanto, há de ser feita, por coerência, de maneira imanente, de forma que Hegel se esforça em demonstrar, nos diversos *momentos da verdade* da história da filosofia, que o empirismo e o racionalismo – que em Hegel assume a forma de um idealismo – alternam-se numa espécie de movimento pendular, para o que ele usa uma analogia bastante poética:

Outrora tinham um céu dotado de vastos tesouros de pensamentos e imagens. A significação de tudo que existe estava no fio de luz que o unia ao céu; então, em vez de permanecer neste [mundo] presente, o olhar deslizava além, rumo à essência divina: a uma presença no além – se assim se pode dizer. O olhar do espírito deveria, à força, ser dirigido ao terreno e ali mantido. Muito tempo se passou antes de se introduzir na obtusidade e perdição em que jazia o sentido deste mundo, a claridade que só o outro mundo possuía; para tomar o presente, como tal, digno do interesse e da atenção que levam o nome de experiência. Agora parece haver necessidade do contrário: o sentido está tão enraizado no que é terreno, que se faz mister uma força igual para erguê-lo dali. O espírito se mostra tão pobre que parece aspirar, para seu reconforto, ao mísero sentimento do divino em geral – como um viajante no deserto anseia por uma gota d'água. Pela insignificância daquilo com que o espírito se satisfaz, pode-se medir a grandeza do que perdeu.⁸⁷

A identificação de Kant como o destinatário da crítica, embora o mesmo não seja explicitamente mencionado, é imediata e me leva a comentar um segundo aspecto de tal crítica.

.....
⁸⁷ Hegel, George W. F. *Fenomenologia do Espírito*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 25.

Como mencionei páginas atrás, coube a Kant o esforço de adequação entre o empirismo e racionalismo, esforço no qual claramente prevalece o empirismo, já que as impressões sensoriais organizadas pelas categorias da razão constituem a matéria-prima do conhecimento. Logo se observa que é a isso que Hegel se refere quando menciona a “*insignificância daquilo com que o espírito se satisfaz*”. Mas o aspecto mais importante dessa amálgama, objeto de crítica no trecho que transcrevi acima, é constituído pelos limites da influência da organização racional sobre o material empírico. Para utilizar os termos de Hegel: quão insignificante é o que satisfaz o espírito? Muito insignificante, para Kant. Tão insignificante que o espírito está habilitado a simplesmente recusar a possibilidade de conhecimento direto da realidade, declarando como incognoscíveis todas as experiências que não puderem ser organizadas pelas categorias da razão. Tal ideia é definitivamente afastada pela reabilitação da razão, aqui colocada como dialética, contra a experiência empírica.

A única coisa *para alcançar a progressão* científica – e em vista de cuja intelecção inteiramente *simples* é necessário se empenhar de modo essencial – é o conhecimento do enunciado lógico de que o negativo é igualmente positivo ou que o que se contradiz não se dissolve no que é nulo, no nada abstrato, mas essencialmente apenas na negação de seu conteúdo *particular* ou que uma tal negação não é toda negação, e sim *a negação da questão determinada* que se dissolve, com o que é negação determinada; que, portanto, no resultado está contido essencialmente aquilo do qual resulta – o que é propriamente uma tautologia, pois de outro modo seria um imediato, não um resultado. Na medida em que o que resulta, a negação, é negação *determinada*, ela possui um *conteúdo*. Ela é um novo conceito, mas conceito mais elevado, mais rico do que o precedente; pois ela se tornou mais rica devido a essa negação ou oposição; ela, portanto, o contém, mas também mais do que ele, e é a unidade dele e do seu oposto. – Nesse caminho tem de se formar em geral o sistema dos conceitos – e se consumir em um

percurso irresistível, puro, que não traz nada de fora para dentro (destaques do original).⁸⁸

A razão dialética hegeliana não exclui a contradição da possibilidade de conhecimento. Antes, assume sua existência e a identifica como móvel de transformação da realidade e do espírito. Não se trata de qualquer contradição, mas da contradição determinada, que promove a unidade dos contrários. Para uma melhor concretização da ideia de contradição determinada, basta recorrer à figura da oposição entre vivo e morto. O vivo somente pode ser definido conjuntamente com o morto, sua contradição determinada. O vivo, como não morto, e o morto, como não vivo, são distintos, mas somente podem ser definidos um pelo outro, o que os coloca em unidade dialética.

A assunção da contradição como inerente à realidade e ao conhecimento envolve duas outras questões, que também serão problematizadas no pensamento marxista, mas que se encontram muito bem definidas em Hegel. A primeira delas é a ideia de verdade como processo, que supera a antiga concepção de verdade como conformidade de uma representação mental a um dado da realidade externo à consciência. Já abordei o assunto ao tratar da crítica imanente e da apresentação dialética.

A segunda questão diz respeito ao próprio conceito de realidade. Já afastei a possibilidade de que, para Hegel, ela seja constituída pela realidade física ou empírica alguns parágrafos acima. É preciso compreender, assim, como se constitui a realidade no pensamento hegeliano. E essa constituição da realidade está intimamente ligada à superação da verdade como conformidade e à dialética como unidade dos contrários.

Realidade e consciência são contrários em unidade dialética. Sua negação é determinada e sua definição é reciprocamente excluyente: realidade é aquilo que está fora da consciência e consciência

.....
⁸⁸ Hegel, George W.F. *Ciência da lógica: excertos*. São Paulo: Barcarolla, 2011, p. 34.

é o que não está na realidade. Como estão em unidade dialética, a realidade e a consciência, embora em contradição determinada, atuam juntas na composição uma da outra. Assim sendo, a realidade não é a realidade empírica, mas a realidade em unidade com a consciência; uma coisa não é uma coisa, é a unidade de uma coisa com seu conceito. Nas palavras de Hegel:

Nos tempos modernos, ao contrário, o indivíduo encontra a forma abstrata pronta. O esforço para apreendê-la e fazê-la sua é mais o jorrar-para-fora, não-mediatizado, do interior, e o produzir abreviado do universal, em vez de ser um brotar do universal a partir do concreto e da variedade do ser-aí. Por isso o trabalho atualmente não consiste tanto em purificar o indivíduo do modo sensível imediato, e em fazer dele uma substância pensada e pensante; consiste antes no oposto: mediante o suprassumir dos pensamentos determinados e fixos, efetivar e espiritualizar o universal. No entanto é bem mais difícil levar à fluidez os pensamentos fixos, que o ser-aí sensível. O motivo foi dado acima: aquelas determinações têm por substância e por elemento de seu ser-aí o Eu, a potência do negativo ou a efetividade pura; enquanto as determinações sensíveis têm apenas a imediatez abstrata impotente, ou o ser como tal. Os pensamentos se tomam fluidos quando o puro pensar, essa imediatez interior, se reconhece como momento; ou quando a pura certeza de si mesmo abstrai de si. Não se abandona, nem se põe de lado; mas larga o [que há de] fixo em seu pôr-se a si mesma – tanto o fixo do concreto puro, que é o próprio Eu em oposição ao conteúdo distinto, quanto o fixo das diferenças, que postas no elemento do puro pensar partilham dessa incondicionalidade do Eu. Mediante esse movimento, os puros pensamentos se tornam conceitos, e somente então eles são o que são em verdade: automovimentos, círculos. São o que sua substância é: essencialidades espirituais.⁸⁹

.....
⁸⁹ Hegel, George W. F. *Fenomenologia do Espírito*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 39.

Tentando traduzir a passagem para o universo conceitual com que venho lidando desde o início do capítulo, concluo que, ao colocar o conceito em unidade com o ser para a identificação da realidade, Hegel manifesta seu idealismo, na medida em que, embora em bases diferentes daquelas em que Kant empreendeu tarefa semelhante, coloca a realidade sob a direção da razão. Na linguagem hegeliana, o espírito comanda a evolução da sociedade, o que não significa nada mais do que a razão organizando a realidade.

A diferença marcante em relação a Kant e aos racionalismos pré-kantianos, como espero que já tenha ficado claro a essa altura, consiste na eliminação da separação estanque entre razão e mundo físico, que se encontram em unidade dialética e não radicalmente separados. A base ontológica, entretanto, é a mesma: a realidade só pode adquirir esse epíteto se for racional e, portanto, ideal.

Parte das conquistas hegelianas será mantida por Marx, principalmente no que tange à lógica dialética e a eliminação da separação radical entre sujeito e objeto do conhecimento, mas sua epistemologia exige a superação do idealismo e da primazia do racional sobre o real.

Como já adiantei alguns parágrafos atrás, esta não é a sede adequada para desenvolver a epistemologia marxista, até porque sua aplicação ao conhecimento dos direitos sociais, na forma de uma crítica de sua tecnologia, é o eixo central da obra. Ela constituirá o objeto das seções seguintes, em que desenvolverei exaustivamente todas as implicações epistemológicas do pensamento de Marx.

A despeito disso, este é o momento ideal para, abstenho-me por um momento do exame dos textos dos comentadores e dos desdobramentos da teoria, identificar em textos de Marx algumas pistas do que pode ser considerado o alicerce de sua epistemologia.

O mais relevante aspecto diz respeito à relação entre a empiria marxista, já identificada páginas atrás⁹⁰, e sua postura metodológica

.....
⁹⁰ Cf. Marx, Karl; Engels, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 86-87.

dialética, que, conforme destaquei no parágrafo acima, envolve necessariamente a eliminação da separação radical entre sujeito e objeto do conhecimento, que se devem encontrar em unidade de contrários.

Como conciliar o aparentemente inconciliável? Marx apresenta um indício importante em um de seus poucos textos que abordam a questão metodológica, *Para a crítica da economia política*, texto que serve de introdução à primeira versão do manuscrito que viria, mais tarde, a ser aperfeiçoado até atingir a forma de *O Capital*, e que foi postumamente publicado como *Contribuição à crítica da economia política*. Confira-se o excerto:

O concreto é concreto porque é a síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso. Por isso o concreto aparece no pensamento como o processo de síntese, como resultado, não como ponto de partida, ainda que seja o ponto de partida efetivo e, portanto, o ponto de partida também da intuição e da representação. No primeiro método, a representação plena volatiliza-se em determinações abstratas, no segundo, as determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto por meio do pensamento. Por isso é que Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que se sintetiza em si, se aprofunda em si, e se move por si mesmo; enquanto que o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto *não é senão a maneira de proceder do pensamento* para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo como concreto pensado. Mas este não é *de modo nenhum* o processo da gênese do próprio concreto (destaques no original).⁹¹

Neste excerto, Marx distingue claramente o processo de produção e reprodução da realidade e o processo de aquisição do conhecimento por meio do pensamento. A tais processos ele atribuiu os nomes de *gênese do concreto* e de *apropriação do concreto e sua reprodução como concreto pensado*. Com isso, a um tempo, marca

.....
⁹¹ Marx, Karl. *Para a crítica da economia política*, in: _____. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1982, p. 14.

sua distinção em relação a Hegel e demonstra como este, em sua tentativa de eliminar a separação radical entre sujeito e objeto do conhecimento, por meio de sua unidade dialética, extrapola seus objetivos e termina por eliminar a própria distinção entre eles⁹². Essa é também a percepção de Nahuel Moreno:

Esse processo de assimilação total do objeto por parte do sujeito que “se desenvolve em um todo orgânico, é a *lógica* ou a filosofia especulativa”. Assim, como elimina a contradição entre o sujeito e o objeto quando passa à formação da consciência à lógica, faz o mesmo com todo o existente, supera as contradições ao assimilá-las ao método. Esse é o único absoluto e positivo.⁹³

A correção do rumo epistemológico da aplicação da dialética na compreensão da relação entre realidade e consciência termina por destacar algo que considero central à epistemologia marxista: o processo de desenvolvimento da realidade ocorre de maneira diversa do processo de apreensão de tal realidade por meio da razão,

.....
⁹² A ideia de identificação entre sujeito e objeto foi, em certo sentido, assumida como positiva por Lukács (Lukács, Georg. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 90), o que constitui um dos motivos pelos quais, mais tarde, veio a renegar a obra que marca sua adesão ao marxismo por meio de uma autocrítica em forma de prefácio: “No que concerne ao tratamento do problema, hoje não é difícil perceber que ele se dá inteiramente no espírito hegeliano. Sobretudo porque o fundamento filosófico último desse tratamento é constituído pelo sujeito-objeto idêntico, que se realiza no processo histórico. É claro que, para o próprio Hegel, o surgimento desse sujeito-objeto é de tipo lógico-filosófico: ao atingir-se a etapa superior do espírito absoluto na filosofia com a retomada a exteriorização e com o retorno da consciência de si a si mesma, realiza-se o sujeito-objeto idêntico. Na *História e consciência de classe*, ao contrário, esse é um processo histórico-social que culmina no fato de que o proletariado realiza essa etapa na sua consciência de classe, tornando-se o sujeito-objeto idêntico da história”. (*Ibid.*, p. 24). Considero a autocrítica de Lukács exagerada, mas não é possível desenvolver o assunto em detalhes neste momento. Voltarei a ele no momento oportuno.

⁹³ Moreno, Nahuel. *Lógica marxista e ciências modernas*. São Paulo: Instituto José Luís e Rosa Sundermann, 2007, p. 104.

ou seja, do processo de produção de conhecimento. Com isso, elimina-se o idealismo, na medida em que o concreto possui seu próprio desenvolvimento. A dialética, entretanto, garante que tais processos não são estanques, como poderia supor o empirismo clássico, mas influenciam-se reciprocamente, existindo uma determinação em última instância do concreto em relação ao pensamento, do ser em relação à consciência⁹⁴. Todo o edifício teórico marxista, da maneira como o leio, depende dessa percepção.

Como síntese das ideias até aqui desenvolvidas e mais uma prova da relevância de reconstruir este caminho, apresento a interpretação de Daniel Bensaïd a respeito das relações entre Kant, Hegel e Marx no campo da epistemologia:

A *Lógica* hegeliana desenvolve portanto uma crítica radical do empirismo. Em lugar de procurar o verdadeiro no pensamento, o empirismo “reporta-se à experiência”, postulando que o verdadeiro “deve estar na realidade e existir pela percepção”. Reconhece assim um princípio de liberdade (o homem deve ver por si mesmo), mas a universalidade, objeto Hegel, é “outra coisa que o grande número”. A filosofia crítica kantiana, diz ele, compartilha com o empirismo o “erro de tomar a experiência como único fundamento dos conhecimentos”, não como verdades, mas como conhecimento dos fenômenos, o que resulta inevitavelmente em um relativismo epistemológico. A gênese do *Capital* pressupõe essa crítica do empirismo e da filosofia kantiana. A maioria dos detratores de Marx (a “sociologia das classes” é o mais flagrante exemplo) faz grosseiramente o caminho inverso, criticando as determinações inacabadas da totalidade dialética em nome das categorias metafísicas da percepção empírica. Na *Introdução* de 1857, Marx explicita a passagem do abstrato ao

.....
⁹⁴ “Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 94). Desenvolverei adequadamente a ideia de determinação em última instância nas seções seguintes, por ocasião do exame dos desdobramentos da epistemologia marxista.

concreto como “síntese de numerosas determinações” e “unidade da diversidade”. O concreto não é o dado imediato empírico da pesquisa estatística, mas uma construção conceitual ou concreto de pensamento. A possibilidade do conhecimento científico inscreve-se na separação entre o dado empírico e esse concreto construído (destaques do original).⁹⁵

1.2. A objetividade e a subjetividade do conhecimento científico

Entendo necessário iniciar a abordagem do tema com uma reflexão acerca dos motivos da ânsia da ciência pela objetividade do conhecimento, assunto intimamente vinculado à existência ou não de homogeneidade epistemológica entre as assim chamadas ciências naturais e ciências sociais, e, em caso positivo, qual das duas divisões alcança o primado na constituição da epistemologia.

Os fatos por trás de tal reflexão são há muito conhecidos e foram expostos com clareza e didática ímpares por Michael Löwy, na obra em que opõe aquelas que, para ele, são as três únicas possibilidades epistemológicas à disposição dos pensadores: positivismo, historicismo e marxismo. Löwy caracteriza o positivismo por postular a homogeneidade epistemológica entre as ciências naturais e sociais, submetidas estas ao modelo científico daquelas:

O positivismo – em sua figuração “ideal-típica” – está fundamentado num certo número de premissas que estruturam um “sistema” coerente e operacional:

1. A sociedade é regida por leis naturais, isto é, leis invariáveis, independentes da vontade e da ação humanas; na vida social, reina uma harmonia natural.
2. A sociedade pode, portanto, ser epistemologicamente assimilada pela natureza (o que classificaremos como “naturalismo

.....
⁹⁵ Bensaïd, Daniel. *Marx, o intempestivo*: grandezas e misérias de uma aventura crítica. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1999, p. 151-152.

positivista”) e ser estudada pelos mesmos métodos, *démarches* e processos empregados pelas ciências da natureza.

3. As ciências da sociedade, assim como as da natureza, devem limitar-se à observação e à explicação causal dos fenômenos, de forma objetiva, neutra, livre de julgamentos de valor ou ideologias, descartando previamente todas as prenoções e preconceitos.⁹⁶

Essa é a razão pela qual, nas manifestações positivistas mais rudimentares, sequer se alcança a clareza de postular a objetividade, restringindo-se a teoria a lançar-se à busca pela verdade ou pela certeza. Enquanto a objetividade passa a habitar as preocupações mesmo das manifestações positivistas mais sofisticadas, sua expressão adequada encontra-se apenas no seio da epistemologia marxista de Michael Löwy, que, em sua poética metáfora do mirante⁹⁷, encerra a busca pelo *maior* nível possível de *objetividade*.

A própria enunciação das diferentes expressões demarca sua oposição fundamental. A verdade e a certeza somente podem ser alcançadas de forma absoluta, enquanto a objetividade admite o escalonamento em uma multiplicidade de níveis. Tudo fica mais claro com o recurso a exemplos concretos colhidos nas ciências naturais e nas ciências sociais.

Penso primeiro na física, principal modelo do funcionamento das ciências naturais. Ainda que seja evidente a possibilidade de que uma descoberta científica seja superada por outra (por exemplo, quando os estudos de Albert Einstein superaram, depois de três séculos, as pesquisas de Isaac Newton), durante o período em que uma determinada teoria científica física é reconhecida como válida, verdadeira ou certa, ela há de ser absoluta⁹⁸. O exemplo é excelente

.....
⁹⁶ Löwy, Michael. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*. 8ª ed. São Paulo: Cortez, 2003, p. 17.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 212-218.

⁹⁸ Durante a elaboração desta obra, foram descobertos neutrinos que viajavam mais rápido que a luz, colocando em xeque inclusive a elaboração de Einstein. Os dados em questão, entretanto, ainda não foram interpretados.

ainda porque, uma vez que Einstein tenha superado a física de Newton, fê-lo apenas para demonstrar a restrição de sua validade às escalas microscópicas, isto é, fê-lo para englobar a teoria em uma compreensão mais ampla da realidade, e não para infirmar sua verdade e sua certeza, ao menos na escala em que se aplica. Não existe uma física mais verdadeira ou menos verdadeira. Ou uma teoria física é verdadeira para o domínio ao qual se aplica, ou não é.

O mesmo, evidentemente, não ocorre nas ciências sociais. Penso, agora, na contraposição implícita entre o sentido da obra de Max Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*⁹⁹, e a já tantas vezes referida formulação de Marx e Engels, “*não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência*”¹⁰⁰. Abstraindo por alguns instantes, com fins didáticos, a extrema diversidade entre as categorias da causalidade e da dialética, inerentes, respectivamente, a cada uma das formulações, fica evidente que estas são opostas entre si. Qual das duas é a verdadeira? Impossível dizer sem assumir os pressupostos epistemológicos marxistas ou weberianos. Considerando que Weber nasceu dezenove anos após a redação da *d'A ideologia alemã*, Weber superou Marx? Nada mais inexato, se não por razões teóricas, cuja exposição demandaria, por si só, a adoção dos mesmos pressupostos acima mencionados, ao menos em atenção ao fato prosaico de que, desde o final do século XIX até os dias de hoje, coexistem pensadores marxistas e pensadores weberianos, às vezes aliados em determinadas questões, às vezes em oposição feroz, às vezes em tentativas curiosas de fusão entre os dois¹⁰¹. Ao contrário, mantendo-se a comparação, não se conhece uma tentativa de refutação newtoniana da teoria da relatividade, embora não faltem críticas marxistas a Weber. Ora, se nem Marx

.....
⁹⁹ Weber, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, in: _____. *Textos selecionados*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

¹⁰⁰ Marx, Karl; Engels, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 94.

¹⁰¹ Löwy, Michael. “Figuras do marxismo weberiano”, in: *Revista Crítica Jurídica*, Curitiba, n. 21, 2002, p. 225-234.

nem Weber estão com a verdade, ao menos fora de seus respectivos edifícios epistemológicos, e se não há superação possível de um em relação ao outro, é impossível encontrar certeza nas ciências sociais?

Em certo sentido, sim. É exatamente aí que se encaixa a obra de Michael Löwy. Ele sustenta ser inerente ao marxismo a inexistência de homogeneidade epistemológica entre ciências naturais e sociais. Assim, Löwy destaca que, nas ciências sociais, a apropriação direta da realidade por meio do conhecimento é impossível. Ele compara a verdade a um horizonte inatingível, observado pelos cientistas sociais a partir de diferentes mirantes de alturas variadas. Quanto mais alto o mirante, maior a *possibilidade objetiva* de que o observador tenha a melhor visão do horizonte. Os esforços dos cientistas sociais, portanto, tendem para um ganho cada vez maior de objetividade relacionado à posição topográfica de observação¹⁰².

A formulação de Löwy é carregada de questões teóricas problemáticas, a começar pela postulação de inexistência de homogeneidade epistemológica entre ciências naturais e sociais. Com efeito, não é seguro fazer tal afirmação, ao menos no seio da epistemologia marxista. Embora Marx tenha sido muito lacônico ao tratar da questão ao longo de sua vida, algumas pistas importantes podem ser encontradas em seus textos. Por todas, destaco a seguinte passagem:

Conhecemos uma única ciência, a ciência da história. A história pode ser examinada de dois lados, dividida em história da natureza e história dos homens. Os dois lados não podem, no entanto, ser separados; enquanto existirem homens, história da natureza e história dos homens se condicionarão reciprocamente. A história da natureza, a assim chamada ciência natural, não nos diz respeito aqui; mas, quanto à história dos homens, será preciso examiná-la, pois quase toda a ideologia se reduz ou a uma concepção

.....
¹⁰² Löwy, Michael. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*. 8ª ed. São Paulo: Cortez, 2003, p. 212. Deixo, por ora, de indicar as razões apontadas por Löwy para a determinação das diferentes alturas dos diferentes mirantes, uma vez que a questão está ligada ao tema da seção seguinte, relativo à justificação do método.

distorcida dessa história ou a uma abstração total dela. A ideologia, ela mesma, é apenas um dos lados dessa história.¹⁰³

Após a morte de Marx, Engels foi ainda mais explícito, tendo legado à humanidade uma obra dedicada exclusivamente ao tema: *A dialética da natureza*¹⁰⁴. O fundamental a ser observado é que, ainda que seja possível para o marxismo identificar a homogeneidade epistemológica entre as ciências naturais e sociais, tal homogeneidade dar-se-á sob a direção da dialética, e não de uma suposta ou alegada objetividade naturalista. De qualquer forma, seja com a heterogeneidade epistemológica postulada por Löwy, seja com a homogeneidade sob a direção da dialética, é imprescindível identificar as razões pelas quais, no seio do próprio marxismo, mantenha-se a busca pela objetividade, identificada pelo próprio Löwy como inerente ao pensamento positivista, uma vez que ela se encontra intimamente vinculada ao paradigma científico natural. Bem entendida a questão, é intrigante pensar os motivos que levam um pensador a criticar a epistemologia positivista, por sua teoria da submissão das ciências sociais à lógica das ciências naturais, e, em seguida, partir em busca justamente daquela característica das ciências naturais que mais agrada aos cientistas sociais positivistas: a certeza, ou, mais precisamente, a objetividade.

Um segundo problema teórico da formulação de Löwy é ainda mais grave. Trata-se justamente do cerne da sua alegoria do mirante, que identifica a verdade, ou a realidade, como um horizonte inatingível do qual se pode ter uma visão melhor ou pior, mais ou menos objetiva, de acordo com a posição topográfica do ponto de observação.

Uma leitura simpática de tal assertiva poderia acusá-la de ter abandonado a dialética. Com efeito, desde que Hegel superou a concepção de verdade como conformidade para afirmar a verdade

.....
¹⁰³ Marx, Karl; Engels, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 86-87.

¹⁰⁴ Engels, Friedrich. *A dialética da natureza*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

como um processo, conforme já expliquei detalhadamente na seção anterior, a humanidade veio a saber que em cada um dos momentos do processo da dialética encontra-se a *verdade daquele momento*. Mantendo o exemplo de Hegel na *Fenomenologia do Espírito*¹⁰⁵, a semente, o broto, a flor e o fruto *são* a planta, *são a verdade da planta em cada um de seus momentos*, e não o ponto mais alto em que é possível enxergar a inatingível verdade da planta da forma mais objetiva possível, segundo os termos do Löwy. Assim, evidentemente não são assimiláveis as diferentes alturas dos diferentes mirantes aos sucessivos estágios dialéticos de apreensão processual da verdade. A primeira formulação fornece, no máximo, a melhor visão possível da realidade, enquanto a segunda fornece a verdade de cada um dos momentos da sucessão dialética.

Mas, como já adiantei, é necessária muita simpatia com o autor para restringir a tal aspecto a crítica. Aprofundando a leitura do problema, é possível indicar que, para além de não dialética, a formulação de Löwy é quase diretamente kantiana. É que, como tratei com mais vagar na seção anterior, a forma encontrada por Kant para fugir das contradições em seu sistema filosófico racional e ordenado foi declarar como incognoscíveis todos os aspectos contraditórios da realidade, que receberam em sua obra o nome de aporias. Hegel e Marx abandonaram essa possibilidade, permitindo uma apropriação integral da realidade por meio do conhecimento, embora esta afirmação, aqui fora de contexto, demande precisões teóricas que aparecerão no momento oportuno. Por ora, basta compreender que Löwy, na tentativa de desenvolver sua versão da epistemologia marxista, não apenas retoma a impossibilidade de conhecimento da realidade como não a restringe a determinados aspectos da realidade, como fazia Kant, mas engloba toda a realidade nessa impossibilidade; e que, a toda evidência, o aprofundamento de uma posição kantiana não pode redundar em nada dialeticamente apreciável.

.....
¹⁰⁵ Hegel, George W. F. *Fenomenologia do Espírito*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 22.

Não é meu propósito aqui, entretanto, sabatinar o pensamento de Löwy, principalmente na forma em que exposto em uma obra que está no limiar entre a cientificidade e o propósito de divulgação. Invoquei-o, ao contrário, com uma dupla intenção. Primeiro, de amparar uma exposição didática dos principais fundamentos dessa reflexão inicial sobre a objetividade, papel que a leitura de sua obra desempenha a contento. E, principalmente, colocar uma questão que me parece crucial: por que a busca de objetividade é tão sedutora, a ponto de angariar a simpatia de um pensador autodeclarado marxista e ser escolhida como ponto central em uma obra com nítidos contornos didáticos e de divulgação?

Não quero deixar que o leitor esqueça nem por um segundo que este é um estudo que tem por método o materialismo histórico-dialético. Nesse contexto, é imprescindível que minha reflexão sobre a objetividade seja acompanhada de sua contradição determinada: a subjetividade. Além disso, devo ao menos tentar desenvolver uma crítica imanente para não me afastar da dialética. Minha reflexão, portanto, será iniciada com a semântica, porque o sentido etimológico das expressões *objetividade* e *subjetividade*, ciência *objetiva* e ciência *subjetiva*, invoca algo que identifiquei na seção anterior como central à reação de Hegel a Kant, e que foi apropriado por Marx na constituição de sua epistemologia¹⁰⁶: a relação entre sujeito e objeto do conhecimento, outrora em oposição radical, e agora em unidade

.....
¹⁰⁶ Quero deixar registrada minha total concordância com Althusser a respeito do desenvolvimento que faz a partir da constatação óbvia de que Marx não nos legou uma obra teórica sobre o materialismo histórico-dialético: “Eis por que hoje lastimamos a inexistência dessa ‘Dialética’ da qual Marx não sentiu necessidade, da qual nos privou, embora sabendo perfeitamente que a possuímos e que sabemos onde: nas obras teóricas de Marx, no *Capital*, etc... sim, aí a encontramos, em estado prático, o que decerto é fundamental, mas não em estado teórico” (destaques do original). ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p. 151. Em outras palavras, o que Althusser relata é que a inexistência de uma obra explícita sobre dialética não significa que Marx não a tenha pensado e nos deixado como método na redação de suas obras.

dialética de contrários. Com essa precisão semântica, a questão pode ser recolocada da seguinte forma: qual é a vantagem de uma ciência do *objeto* em relação a uma ciência do *sujeito*?

Tenho para mim que a preferência generalizada por uma ciência do objeto decorre de uma falsa compreensão, ou, melhor dizendo, de uma compreensão datada, das ideias de sujeito/objeto e de subjetividade/objetividade. Início o exame de tal proposição com a investigação das origens do uso de tais expressões, na Idade Média, com a formulação escolástica:

Na linguagem escolástica, e no que agora interessa, *subiectum* significa: i) propriamente “submetido” a alguém ou a algo, e especialmente “súdito”; ii) dialeticamente, a parte da proposição lógica de que se predica algo; iii) ontologicamente, o substrato dos acidentes, ou seja, a substância enquanto substrato; e iv) o tema, objeto ou matéria do qual se fala, especialmente o tema ou matéria de uma ciência (cfr. o francês *sujet* e o inglês *subject*). Excepcionalmente, em gramática significa a parte da oração da qual algo se predica, ainda que mais frequentemente se a chame *suppositum* (destaques do original).¹⁰⁷

O uso escolástico do par de contrários *sujeito* e *objeto* é marcado por uma variabilidade semântica tamanha que, em determinados momentos da história das ideias, as duas expressões alternaram completamente os significados entre si. Continuarei a demonstração com outros excertos do estudo de Alejandro Brito:

Assim, pois, na escolástica medieval e na filosofia moderna até o século XVIII, *objective* ou *objectivus* significa, na forma de advérbio

.....
¹⁰⁷ Traduzido livremente do original espanhol. Cf. Brito, Alejandro Guzmán. “História de la denominación del derecho-facultad como ‘subjetivo’”, in: *Revista de Estudios Históricos-Jurídicos*. Valparaíso, n. 25, 2003, p. 407-443. Disponível em <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-54552003002500011&lng=es&nrm=iso>. Mantive na tradução os termos não espanhóis do texto original, de modo a não alterar o sentido do excerto.

e de adjetivo, “no intelecto”, exista ou não na realidade; e *subjective* ou *subjectivus* quer dizer “fora do intelecto, na realidade”, independentemente de que esteja ou não no intelecto. Dito de outra maneira, o “objetivo” é algo “subjetivo” (na atual acepção de este termo), e o “subjetivo”, algo “objetivo” (como hoje entendemos este último vocábulo). As coisas começaram a mudar durante o século XVIII. Esta mudança determinou uma completa inversão de significados, de tal modo que *subiectivus* (*subiective*) começou a ser usado com referencia ao intramental, e *obiectivus* (*obiective*) ao extramental, no modo em que agora entendemos estas palavras (destaques no original).¹⁰⁸

Não deixa de ser curioso observar que de um positivista comtiano seria dito pelos escolásticos estar em busca da subjetividade da ciência, o que é completamente o oposto do sentido hoje dado a tal expressão. A compreensão dessa mudança ocorrida no século XVIII demanda a compreensão de um processo que é central para o assunto de que venho tratando:

Agora, é importante advertir que os escolásticos não estabeleciam nenhuma equação entre “sujeito” e “pessoa”. (...). De fato, somente no século seguinte alguém veio a propor a identificação de “sujeito” e “pessoa”. Pela primeira vez é em Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 – 1716) que encontramos essa equação (...), embora Leibniz utilize aqui um conceito mais teológico que jurídico de pessoa, ao incluir também a Deus, aos anjos e aos mortos. Em Christian Wolff (1679 – 1754), ao contrário, o ser humano (*homo*) é o único sujeito (destaques do original).¹⁰⁹

Esse processo, evidentemente longo e penoso, será concluído por um de meus interlocutores na apresentação que fiz, na seção anterior, do caminho até o materialismo histórico-dialético: Kant.

Sem embargo, aparentemente, tal uso mais moderno de “subjetivo” não supôs previamente outro também moderno do termo “sujeito”

.....
¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*

no sentido do eu pensante e a consciência, que somente começa com Kant, ainda quando se diz que este deduziu essa nova acepção de “sujeito” a partir da nova e prévia acepção de “subjetivo”, o que constituiria um notável caso de evolução separada de um adjetivo em relação a seu substantivo (destaques do original).¹¹⁰

Eis todo o processo descortinado. Após a consolidação da distinção entre *subjetivo* e *objetivo*, tais adjetivos são assimilados aos seus respectivos substantivos, *sujeito* e *objeto*, completando-se a operação com a identificação entre *sujeito* e *pessoa*, com o que *objeto* somente pode significar aquilo que está fora da *pessoa*, ou seja, a realidade exterior ao indivíduo. Essa é a chave para a compreensão do individualismo metodológico moderno e contemporâneo e sua interferência na perseguição incansável de uma ciência objetiva. A vinculação entre indivíduo e pessoa é tão forte e evidente que um pensador como Max Weber¹¹¹, por exemplo, após reconhecer o fato

.....

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ Confira-se: “Chegamos ao final da nossa discussão, que teve como único propósito o de destacar a linha quase imperceptível que separa a Ciência da crença, e o de pôr a descoberto o *sentido* do esforço do conhecimento sócio-econômico. A validade *objetiva* de todo o saber empírico baseia-se única e exclusivamente na ordenação da realidade dada segundo categorias que são *subjetivas* no sentido específico de representarem o pressuposto do nosso conhecimento e de se ligarem ao *pressuposto* de que é *valiosa* aquela verdade que só o conhecimento empírico pode nos proporcionar. Com os meios da nossa ciência, nada poderemos oferecer àquele que considere que essa verdade não tem valor, dado que a crença no valor da verdade científica é produto de determinadas culturas, e não um dado da natureza” (destaques do original). WEBER, Max. A “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais, in: COHN, Gabriel (org.). *Max Weber: Sociologia*. 7ª ed. São Paulo: Ática, 2003, p. 125-126. Gosto de usar Weber como exemplo em razão do imenso respeito de que goza nos meios acadêmicos, entre teóricos de todos os matizes, além do que a semelhança do excerto escolhido com o conceito de *prática teórica científica* de Althusser salta aos olhos. Ainda sobre o individualismo de Weber, confira-se: “Sendo a relatividade significativa entre um comportamento e o de outrem capital para a sociologia compreensiva, esta não poderia ter outro fundamento

de que, ao contrário do que ocorre no paradigma científico-natural de objetividade (ao menos na interpretação que lhe dão o próprio Weber e Löwy), não é possível permanecer isento de contaminação subjetiva nas ciências sociais, parte em busca de uma objetividade por meio da intersubjetividade. É impossível pensar em formulação mais individualista do que essa.

Acompanhando essa concepção, se a ciência está ligada ao conhecimento e o conhecimento está ligado à verdade, qualquer subjetividade no processo representará forçosamente uma contaminação, porque colocará o ser cognoscente, que será o *indivíduo*, a *pessoa individual*, em relação de primazia com a realidade objetiva que o aguarda fora de si para ser conhecida. Nesse cenário conceitual, só pode ser tida por abominável qualquer manifestação subjetiva de ciência. A ciência deve buscar a objetividade, ou seja, uma apropriação pelo sujeito de um conhecimento que corresponda ao objeto exterior, que com ele esteja conforme. Com isso, fica solucionado o enigma da objetividade em sua íntima relação com a ideia de verdade como conformidade: ele é estritamente dependente de uma identificação do *sujeito* e da *pessoa individual* que acompanhou, na história das ideias, a fixação do sentido contemporâneo do par de contrários *subjetivo/objetivo*.

Perceba-se ainda que a postulação da naturalidade da noção de indivíduo ignora completamente a realidade de sua constituição histórica e social, que está no centro do debate epistemológico:

Até aqui ficou bem claro, principalmente, que a individualidade do ser humano em circunstância alguma pode ser uma qualidade originária, inata a ele, mas resultado de um longo processo de socialização da vida social do ser humano, um momento de seu desenvolvimento social, que só conseguimos tornar compreensível,

.....

a não ser o indivíduo. É preciso entender com isso que Weber considera que, no ponto de vista sociológico, o coletivo não constitui uma realidade em si". FREUND, Julien. *A sociologia de Max Weber*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 84.

tanto na qualidade do ser como nas possibilidades em perspectiva, partindo da história de sua verdadeira essência. A gênese sócio-historicamente determinada da individualidade humana deve por isso ser energeticamente colocada no centro de tais análises, porque tanto a ciência social como a filosofia da sociedade burguesa tendem a ver, na individualidade, uma categoria central do ser do homem como um fundamento de tudo, que não necessita nenhuma dedução.¹¹²

Trago de volta a discussão para a epistemologia marxista. Considerando-se que o marxismo constitui a antípoda do individualismo metodológico¹¹³, conforme fica claro a partir do excerto supra, e que tal constatação atribui conteúdos diversos para os temas da objetividade e da subjetividade das ciências sociais, a grande questão que resta consiste em determinar qual é a possibilidade de intervenção subjetiva em um cenário teórico não individualista, como o de Hegel e de Marx, o que, concomitantemente, implica encontrar a resposta para a questão da necessidade ou não de que a epistemologia marxista busque a objetividade. Ao contrário do que possa parecer pela exposição pretérita, a questão não é desprezível, como o demonstra o pensamento de Michael Löwy, sendo este o único

.....
¹¹² Lukács, György. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 102.

¹¹³ Quero deixar claro que conheço a tentativa do assim chamado “marxismo analítico” de fundir o marxismo e o individualismo metodológico. Rejeito-a liminarmente, entretanto, com base na constatação de tal corrente de que Marx estava correto em seu conteúdo, embora equivocados no método, o que torna a exposição de suas ideias absolutamente impertinente a um trabalho que reivindica o método de Marx. Para além disso, remeto o leitor à obra de Bensaïd (Bensaïd, Daniel. *Marx, o intempestivo: grandezas e misérias de uma aventura crítica*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1999, especialmente p. 177-179), que faz crítica demolidora do marxismo analítico. Anoto, ainda, que tanto Lukács quanto Althusser, que possuem interpretações bastante divergentes do método marxista, concordam no ponto fundamental de que é no método que Marx deixou seu maior legado à humanidade.

ponto em que não pude, ainda, por falta da exposição das categorias adequadas, desenvolver a crítica. Em outras palavras, minha tarefa agora é investigar se Löwy estava certo em manter a busca pela objetividade ainda que no interior do marxismo e, se sim, qual é a forma correta de buscar a objetividade, já que sua tentativa revelou-se, alguns parágrafos acima, kantiana e não dialética.

Desse modo, as possibilidades de subjetividade e objetividade na ciência dialética exigem ainda a compreensão de uma dificuldade teórica exposta por Louis Althusser: a existência ou não da ideia de sujeito nas epistemologias hegeliana e marxista.

Althusser abordou o tema num contexto muito específico, que denominou *a querela do humanismo*. Trata-se, segundo o próprio, de um debate teórico travado entre ele e seus seguidores, de um lado, numa declarada busca pela manutenção da integridade do marxismo a partir de suas obras de maturidade, e, de outro, uma multiplicidade de pensadores que, por razões diversas – sendo a principal delas a busca pela liberdade individual, principal nostalgia do socialismo real, após o início da abertura do regime soviético que se deu com a morte de Stálin – buscavam reabilitar a obra de juventude de Marx e seus conceitos supostamente humanistas.

A missão althusseriana, assim, é afastar o marxismo dos fantasmas de seu passado, principalmente de um suposto humanismo teórico, faceta feuerbachiana que teria sido revelada em suas obras de juventude e com a qual Marx romperia a partir de *A ideologia alemã*. A relevância de tal discussão encontra-se justamente no fato de que, para Althusser, o humanismo teórico de Feuerbach, com que Marx teria rompido, compreende um conjunto articulado de conceitos que tem como cerne a ideia de homem, articulada com sua essência que é objetivada, de forma alienada e mantendo com o homem uma relação especular, nos objetos por ele produzidos, sejam objetos materiais ou criações subjetivas como a religião.

Althusser busca defender o marxismo do humanismo teórico de forma tão radical que pretende livrá-lo de todos os conceitos que compõem o humanismo, identificando, na gênese do

pensamento marxiano e em sua relação com o pensamento hegeliano, os motivos pelos quais não é possível identificar um sujeito em Hegel e, ainda que seja possível, este sujeito encontra-se exatamente no ponto em que Marx supera Hegel, de modo que, em Marx, o tal sujeito não seria encontrado em hipótese alguma. A citação é longa, mas vale a pena pelo conteúdo:

Do ponto de vista da História humana, o processo de alienação sempre-já começou. Isso quer dizer, levando-se esses termos a sério, que, em Hegel, a História é pensada como um processo de alienação sem sujeito, ou um processo dialético sem sujeito. Que se queira considerar, por um só instante, que toda a teleologia hegeliana está contida nas expressões que acabei de enunciar, na categoria de alienação, ou no que constitui a estrutura mestra da categoria da dialética (negação da negação), e que se aceite fazer abstração do que, nessas expressões, representa a teleologia, resta então a fórmula: a história é um processo sem sujeito. (...). Sei bem que, finalmente, há em Hegel um sujeito nesse processo de alienação sem sujeito. Mas é um sujeito bem estranho, sobre o qual observações importantes deveriam ser feitas: esse sujeito é a própria teleologia do processo, é a Ideia no processo de auto-alienação, que a constitui como Ideia. (...) O processo de alienação sem sujeito (ou a dialética) é o único sujeito que Hegel reconhece. Não há sujeito no processo: é o próprio processo que é o sujeito, enquanto ele não tem sujeito. Se queremos encontrar o que, finalmente, assume o lugar de “Sujeito” em Hegel, é na natureza teleológica desse processo, na natureza teleológica da dialética, que se deve procurá-lo: o Fim já está na Origem. É por isso também que não há em Hegel uma origem, nem (o que jamais é senão o seu fenômeno) começo. A origem, indispensável à natureza teleológica do processo (já que ela não é senão a reflexão do seu Fim) deve ser negada desde o instante em que é afirmada, para que o processo de alienação seja um processo sem sujeito. Seria demasiadamente longa a justificação desta proposição, que eu introduzo apenas para antecipar desenvolvimentos ulteriores: essa exigência implacável (afirmar e, no mesmo momento, negar a origem), Hegel

a assumiu de modo consciente na sua teoria do começo da Lógica: o Ser é imediatamente não-Ser. O começo da Lógica é a teoria da natureza não originária da origem. A Lógica de Hegel é a Origem afirmada-negada: primeira forma de um conceito que Derrida introduziu na reflexão filosófica, o “rabisco”. Mas o “rabisco” hegeliano, que é, desde sua primeira palavra, a Lógica, é negação da negação, dialética, portanto teleológica. É na teleologia que jaz o verdadeiro Sujeito hegeliano.¹¹⁴

Ainda segundo Althusser, Marx teria herdado de Hegel a categoria de processo sem sujeito pela eliminação da teleologia de sua lógica dialética: “Creio poder afirmá-lo: essa categoria de processo sem sujeito, que deve ser arrancada à teleologia hegeliana, representa, certamente, a mais alta dívida teórica que liga Marx a Hegel”¹¹⁵.

Destaco, oportunamente, que a ideia de Althusser ecoou sonoramente em seus discípulos e permaneceu sendo defendida por décadas depois da redação d’*A querela do humanismo*. É o que se infere, por exemplo, da leitura de Étienne Balibar, um dos coautores de *Ler o Capital*, em texto publicado pela primeira vez em 1993, no qual se propõe a criticar o texto das *Teses sobre Feuerbach*, o qual, segundo Althusser, seria o último texto de Marx ainda impregnado decisivamente de humanismo, antes de seu rompimento com tal categoria, iniciado pela *Ideologia alemã* e concluído apenas com a primeira redação de *O Capital*¹¹⁶:

Seu projeto foi bem sucedido? Em certo sentido, perfeitamente, pois é muito pertinente dizer que o único verdadeiro sujeito é o sujeito prático ou o sujeito da prática, ou melhor ainda, que o *sujeito não é outra coisa senão a prática*, que, sempre, já começou

.....
¹¹⁴ Althusser, Louis. “A querela do humanismo” (1967), in: *Revista Crítica Marxista*. Campinas, n. 9, 1999, p. 23-24.

¹¹⁵ *Ibid*, p. 23.

¹¹⁶ A ideia pode ser deduzida da articulação da exposição em Althusser, Louis. *A favor de Marx*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p. 136-138 com os conceitos desenvolvidos em Althusser, Louis. “A querela do humanismo” (1967), in: *Revista Crítica Marxista*. Campinas, n. 9, 1999, *passim*.

e prossegue indefinidamente. Mas, com isso, saímos do idealismo? De modo algum, precisamente porque “idealismo”, historicamente falando, engloba *ao mesmo tempo* o ponto de vista da representação e o da subjetividade (destaques do original).¹¹⁷

Discordo da posição althusseriana em dois pontos diversos. Discuti o primeiro deles na seção anterior. Apenas uma determinada leitura de Hegel, não efetuada puramente a partir de seus termos lógicos, mas por meio da pré-compreensão de suas obras políticas, permitiria afirmar a existência de uma teleologia na dialética hegeliana. Assim, embora Althusser esteja se referindo à *Ciência da Lógica* na passagem transcrita, fá-lo por meio de conceitos que não a integram, como o de teleologia¹¹⁸. Reforço o argumento: é imprescindível, para a adequada compreensão da dialética hegeliana, separar seus escritos lógicos de seus escritos políticos. Althusser não poderia opor qualquer resistência a este expediente: utilizou-o para demonstrar que Marx, ainda que tenha aderido ao comunismo nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, ainda não havia constituído o materialismo histórico-dialético¹¹⁹. Ora, se é possível a separação das posições políticas

.....

¹¹⁷ Balibar, Étienne. *A filosofia de Marx*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p. 37.

¹¹⁸ Não se trata de interpretação isolada minha. A respeito: “Althusser e os althusserianos, que trabalharam muito *O Capital*, não conhecem Hegel (o Hegel deles é realmente irreconhecível)” (destaques do original). Ainda, na nota que acompanha este trecho do texto: “A ausência quase total de referências aos textos de Hegel numa obra (*Lire le Capital*) que pretende mostrar o não-hegelianismo de Marx é em si mesmo um sintoma” (destaques do original). Cf. FAUSTO, Ruy. *Marx: lógica e política*. T. I. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 20.

¹¹⁹ “Há, portanto, uma leitura *política* e uma leitura *teórica* dos textos da juventude de Marx. Um texto como *A Questão Judaica*, por exemplo, é um texto *politicamente comprometido* na luta pelo comunismo. Mas é um texto profundamente ‘ideológico’: não é, pois, um texto *teoricamente identificável aos textos posteriores, que definirão o materialismo histórico (...)*” (destaques do original). ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p. 139.

e teóricas de Marx, não há porque recusar o mesmo artifício ao pensamento de Hegel¹²⁰. Para além disso, dou a questão por superada, pois já a examinei na seção anterior.

Um segundo ponto de discordância reside no fato de Althusser não deixar de demonstrar certa noção (se não *individual*, o que seria leviandade afirmar, ao menos *parcial*) do que se deve entender por sujeito. Com efeito, a compreensão da história de Hegel e Marx não se afasta da ideia de sujeito, constituindo um processo sem sujeito, como defende Althusser. O que acontece é um deslocamento da ideia de sujeito de realidades individuais ou parciais para a totalidade, uma despersonalização da ideia de sujeito, seja para localizá-lo no Espírito ou nas classes em luta. O fundamental é entender que tal sujeito é historicizado. A eliminação do sujeito, ainda que em sua forma historicizada e total, levará Althusser por caminhos perigosos. Com efeito, em um texto posterior aos que venho utilizando, o aprofundamento desses pressupostos desemboca no retorno de velhos inimigos: o sujeito personalizado – ligado ao que levou Althusser a ser acusado de positivismo¹²¹,

.....
¹²⁰ Encerro minha incursão sobre este tema com a precisa observação de George Novack: “Toda pessoa deve ser julgada em relação com as condições de sua época, e não de acordo com padrões absolutos atemporais. ‘A verdade é sempre concreta’. Robespierre é o líder revolucionário mais importante da democracia plebeia mesmo quando tentou reviver o culto ao Ser Supremo quando dirigia o governo da Revolução Francesa. John Brown não pode ser expulso do palco dos revolucionários por haver sido um pequeno-burguês que cria em Deus e na propriedade privada. Não se pode aplicar o mesmo padrão a Toussaint L’Ouverture, o líder dos escravos rebeldes na ilha de Haiti em fins do século XIX, que a um moderno líder proletário revolucionário. *Os dialéticos devem aprender a ver cada pessoa ou coisa em seu correspondente lugar histórico*, em suas concretas proporções, em suas necessárias contradições” (destaquei). NOVACK, George. *Introdução à lógica marxista*. São Paulo: Instituto José Luís e Rosa Sundermann, 2005, p. 52-53.

¹²¹ “Temos a impressão de que isto é possível e a escolha de Althusser só se compreende quando percebemos que a substituição do discurso marxista por seu próprio tem como consequência aproximar esta filosofia da tradição

retomando a separação radical de sujeito e objeto, e relacionado a uma interpretação de ciência como visão, curiosamente próxima da ideia de mirante de Löwy – e a a-historicidade – relacionada ao seu flerte com o estruturalismo que vicejava na França quando ele produziu sua obra¹²².

Ainda a esse respeito, a crítica de Ruy Fausto demonstra as razões para o retorno do sujeito identificado à pessoa, não dotado de historicidade, nas formulações mais maduras de Althusser: o humanismo desafia uma crítica dialética, e não a negação pura e simples. A negação não dialética do humanismo e de suas categoriais leva

.....
epistemológica do positivismo francês”. GIANOTTI, José Arthur. “Contra Althusser”, in: *Revista Teoria e Prática*. São Paulo, n° 3, abr. 1968, p. 67.

¹²² Refiro-me, evidentemente, ao seu *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*. Destaco dois excertos para ilustrar o argumento. Sobre a a-historicidade da ideologia: “Por um lado, penso ser possível afirmar que as ideologias *têm uma história própria* (ainda que esta seja determinada, em última instância, pela luta de classes); e, por outro, creio ser possível afirmar que *a ideologia em geral não tem história* – não num sentido negativo (sua história lhe é externa), mas num sentido absolutamente positivo. Esse sentido é positivo – se é verdade que a peculiaridade da ideologia está em ela ser dotada de uma estrutura e funcionamento tais que a tornam uma realidade a-histórica, isto é, uma realidade onihistórica – no sentido de essa estrutura e funcionamento serem imutáveis, acharem-se presentes de uma mesma forma em tudo que chamamos história (...)” (destaques do original). ALTHUSSER, Louis. *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado* (Notas para uma investigação), in: ZIZEK, Slavoj (org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p. 125. Sobre a personalização do sujeito: “Portanto, a ideologia interpela os indivíduos como sujeitos. Já que a ideologia é eterna, devemos agora eliminar a forma temporal em que expusemos seu funcionamento e dizer: a ideologia sempre já interpelou os indivíduos como sujeitos, o que equivale a deixar claro que os indivíduos são sempre já interpelados pela ideologia como sujeitos, o que nos leva, necessariamente, a uma última proposição: *os indivíduos são sempre já sujeitos*. Daí os indivíduos serem ‘abstratos’ em relação aos sujeitos que eles sempre já são” (destaques do original). *Ibid.*, p. 134. Althusser tem uma afeição particular pela ideia de “sempre já”, surgida em sua primeira obra, *A favor de Marx*, no contexto da expressão *todo complexo sempre já dado*.

ao anti-humanismo, que, em determinado estágio do desenvolvimento dos conceitos, interverte-se novamente em humanismo. Em suas fortes palavras:

Com efeito, nada caracteriza melhor o althusserismo – pelo menos aparentemente – do que a sua orientação antiantropologista (insistência no papel de suporte dos agentes, recusa de todo agente sujeito). Por isso na discussão sobre o althusserismo, se opuseram antropologistas e antiantropologistas. E entretanto, o paradoxo passou despercebido: por razões que – poderíamos mostrar – derivam do caráter nitidamente antidialético do althusserismo (recusa da *Aufhebung*, impossibilidade de conceituar objetos-movimentos etc.), caráter que tem algo a ver com a natureza abstrata (“anti”) de sua oposição ao antropologismo, *o antiantropologismo althusseriano se interverte em antropologismo*. O antropologismo é a sua verdade (destaques do original).¹²³

O próprio Balibar, décadas após a morte de seu professor Althusser, já havia alcançado tal clareza:

Do ponto de vista do idealismo clássico, poderia parecer que Marx procedeu simplesmente a uma reunião (que poderia ser uma *confusão*) dos três pontos de vista, que correspondem respectivamente à ciência (inteligibilidade dos fenômenos), à metafísica (ilusões necessárias do pensamento puro) e à moral ou “razão prática” (imperativo da conduta). Mas a comparação ressalta a originalidade dessa teoria da constituição do mundo em relação às que a precederam na história da filosofia (e que, é claro, Marx conhecia intimamente): é que ela não procede da atividade de nenhum sujeito, de qualquer forma de nenhum sujeito que seja pensável a partir do modelo de uma consciência. Em contrapartida, ela constitui sujeitos ou formas de subjetividade e de consciência, *no* próprio campo da objetividade. De sua posição “transcendente” ou “transcendental”, a subjetividade passou para uma posição de efeito, de

.....
¹²³ Fausto, Ruy. *Marx: lógica e política*. T. I. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 36.

resultado do processo social. O único sujeito de que fala Marx é um sujeito prático, múltiplo, anônimo, e por definição não-consciente de si mesmo. Na verdade um *não-sujeito*: isto é, a sociedade, como o conjunto das atividades de produção, de troca, de consumo, cujo efeito combinado é perceptível para cada um fora dele, como propriedade “natural” das coisas. E é esse não-sujeito ou esse complexo de atividades que produz *representações* sociais de objetos, ao mesmo tempo que produz *objetos* representáveis. A mercadoria, assim como o dinheiro, esperando o capital e suas diversas formas, é eminentemente uma representação ao mesmo tempo que um objeto, é um objeto sempre já dado na forma de uma representação (destaques do original).¹²⁴

Ainda que relevados meus dois pontos de discordância com Althusser, resta uma perplexidade: para onde leva a eliminação do sujeito na epistemologia althusseriana? De volta à objetividade! É claro, não se trata de uma objetividade semelhante à positivista clássica, por meio da qual se identifica uma verdade como realmente existente no próprio objeto, fora, portanto, do sujeito. A formulação da crítica a tal concepção que eu chamo de positivista, aliás, é do próprio Althusser, que a identifica como a concepção empirista de conhecimento:

A concepção empirista de conhecimento põe em cena um processo que se passa entre um objeto dado e um sujeito dado. (...). Conhecer é abstrair a essência do objeto real, cuja posse pelo sujeito chama-se então conhecimento. (...). *Esse investimento do conhecimento, concebido como uma parte real do objeto real, na estrutura real do objeto real, eis o que constitui a problemática específica da concepção empirista do conhecimento* (destaques do original).¹²⁵

Apesar de, no excerto acima, estar decididamente em oposição à concepção positivista/empirista de objetividade, Althusser não

.....
¹²⁴ Balibar, Étienne. *A filosofia de Marx*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p. 83.

¹²⁵ Althusser, Louis. *Ler o Capital*. V. I. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p. 36-39.

está seguro acerca do modo pelo qual constitui sua objetividade epistemológica. Com efeito, em um de seus primeiros trabalhos, ele chega a afirmar que

Gostaria de defender aqui uma tese escandalosa, segundo a qual tampouco *a história pode ser uma ciência se não for experimental*. Cabe sem dúvida objetar aqui que no caso da história não se pode repetir uma experiência como em um laboratório, o que pressupõe o velho sistema aristotélico segundo o qual somente há ciência do que se repete. Mas por que não poderia realizar-se a verificação de uma teoria em uma realidade que se transforma, *se a teoria é precisamente uma teoria da transformação da realidade*? Creio que o marxismo, por exemplo, como teoria geral do desenvolvimento das sociedades, contém em si a exigência e o momento da submissão à prática da história real.¹²⁶

Trata-se de um notável exemplo de desconhecimento daquilo que Daniel Bensaïd chamou de oposição entre a ciência em sentido inglês e a ciência em sentido alemão. Com efeito, as principais obras do materialismo histórico-dialético foram produzidas em um período em que “fascinado pelos êxitos das ciências naturais, Marx foi sem dúvida tocado pela ‘vontade de fazer ciência’ que as anima”, que o deixou “enfeitiçado pelo canto metálico da ciência inglesa”, mas ainda “*retido pelos laços da ‘ciência alemã’ e os sussurros de uma história onde se juntam as vozes de Leibniz e de Goethe, de Fichte e de Hegel*”¹²⁷. Ele prossegue:

A relação de Marx com a ciência desconcerta um sem-número de leitores prisioneiros de uma epistemologia que reduz a ciência “autêntica” a seu modelo físico. Na noção de “ciência alemã” atua, ao contrário, o encontro entre a representação, aparentemente arcaica, de uma ciência ainda imbricada com a filosofia e

.....
¹²⁶ Traduzido livremente da versão em espanhol. Cf. Althusser, Louis. Sobre la objectividad de la historia – Carta a Paul Ricoeur. *Cuaderno Gris*, Madrid, n. 2, 1997, p. 120. Utilizo a tradução espanhola em razão da inexistência de versão portuguesa para o artigo.

¹²⁷ Bensaïd, Daniel. *Marx, o intempestivo: grandezas e misérias de uma aventura crítica*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1999, p. 283.

a antecipação de uma ciência nova, que teria superado a *Krise* das ciências europeias (destaques do original).¹²⁸

Está esclarecido, portanto, o motivo de tanta dedicação de Althusser à crítica da concepção positivista/empirista: ele parte dessa concepção em sua juventude, perdido nesta ambiguidade entre duas formas de fazer ciência que caracteriza o pensamento de Karl Marx. Justamente

.....
¹²⁸ *Ibid.*, p. 284. Anoto, entretanto, que, se a observação de Bensaïd é absolutamente pertinente no contexto da produção do pensamento marxiano, a oposição entre “ciência inglesa” e “ciência alemã” perde o sentido na segunda metade do século XX, uma vez que as próprias ciências da natureza, que forneciam o modelo da “ciência inglesa”, passam a sofrer, em sua epistemologia, o influxo das ideias dialéticas e do caráter ativo e construtor do pensamento. Nesse sentido, a epistemologia natural contemporânea supera a lógica experimental de Galileu em favor de uma concepção dialética. Embora seja necessário aproximar-se novamente do tema na seção seguinte, ao tratar da *Ontologia do ser social* de Lukács, passarei ao largo de sua riquíssima discussão por falta de espaço. Justamente por isso, reproduzo a advertência de Nahuel Moreno a respeito do assunto: “As investigações demonstraram que há leis comuns entre a práxis humana – o pensamento como parte dela – e a natureza orgânica e inorgânica; e que essas leis comuns são dialéticas. Piaget assinalou que essa coincidência profunda entre as criações do pensamento e o mundo real (que não é total ou cópia, senão isomórfica), se dá porque o Homem é um ser biológico e também físico; portanto, suas ações obedecem às leis da Biologia e da Física. O pensamento não faz mais que aperfeiçoar e criar novas combinações destas leis que lhe são implícitas. A concordância surge da raiz comum (a Natureza), não do enfrentamento”. MORENO, Nahuel. *Lógica marxista e ciências modernas*. São Paulo: Instituto José Luís e Rosa Sundermann, 2007, p. 56. Além de Piaget, a quem Moreno dedica uma boa parte de sua obra, são exemplos dessa corrente epistemológica Paul Feyerabend e Edgar Morin, aos quais já me referi na introdução, e que tentam dar conta de avanços científicos como a teoria da relatividade de Einstein, por exemplo. Ainda no mesmo sentido, foi essa a percepção de Lucien Goldmann, noticiada por Michael Löwy e Sami Nair: “Em vários de seus escritos, ele tentou corroborar – com êxito, aliás – a contribuição de Piaget para a metodologia marxista, ainda que este sempre negasse ter estudado profundamente Marx ou partido de postulados marxistas”. LÖWY, Michael; NAÏR, Sami. *Lucien Goldmann ou a dialética da totalidade*. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 17.

por isso, entretanto, ao formular sua crítica, jamais encontrará de maneira firme o seu próprio lugar perante a questão. Termina, portanto, aderindo a uma mal disfarçada concepção de objetividade por meio da intersubjetividade, para utilizar os termos de Weber já discutidos acima, ou, em outros termos, por meio de uma *objetividade institucional*, expressão atribuída por Michael Löwy a Karl Popper¹²⁹, teórico que, influenciado pelo neopositivismo lógico, deu novo fôlego ao positivismo no século XX. Essa é a conclusão que extraio de sua confusa exposição sobre o conceito de prática teórica, da qual destaco um excerto que demonstra exemplarmente meu argumento:

Falar do critério da prática em matéria de teoria adquire então, como em qualquer outra prática, seu sentido pleno: porque a *prática teórica* é bem por si mesma seu próprio critério, precisamente em si protocolos determinados de *validação* da qualidade de seu produto, isto é, os critérios de cientificidade dos produtos da prática científica. O mesmo acontece na prática real das ciências: uma vez que estejam verdadeiramente constituídas e desenvolvidas, não precisam absolutamente da comprovação de práticas *exteriores* para declarar “verdadeiros”, isto é, *conhecimentos*, os conhecimentos que elas produzem (destaques do original).¹³⁰

.....
¹²⁹ Löwy, Michael. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*. 8ª ed. São Paulo: Cortez, 2003, p. 52-54. Löwy prossegue a exposição criticando Popper, por considerar que seu modelo de objetividade institucional, que pode ser considerado *aceitável* nas ciências naturais, é absolutamente impossível de ser utilizado nas ciências sociais. Veja o leitor em que problema Althusser se coloca.

¹³⁰ Althusser, Louis. *Ler o Capital*. V. I. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p. 62-63. Anoto, para eliminar qualquer suspeita de citação fora de contexto, que a mesma ideia pode ser deduzida, ainda que com menor clareza, das páginas 51 e 72-73. Importante destacar, ainda, que Althusser jamais renegou o conceito de prática teórica que fundamenta sua assimilação à objetividade institucional. Segundo ele, o conceito demandava apenas uma precisão destinada a afastá-lo do que ele próprio denominou *desvio teorista*, qual seja, a inclusão do ponto de vista de classe nas práticas teóricas, conforme de pode depreender da leitura de Althusser, Louis. *Elementos de autocrítica*. Barcelona: Laia, 1975, p. 63.

Meu desafio, portanto, consiste em apresentar, a partir de Marx, uma epistemologia que, concomitantemente, atenda aos seguintes requisitos: não dependa de uma postulação de heterogeneidade epistemológica entre ciências naturais e sociais, visto que os textos de Marx e Engels parecem apontar em sentido diverso; não contenha uma reivindicação de objetividade do conhecimento, ou, se a contiver, que tal reivindicação extrapole tanto o paradigma positivista/empirista de separação radical entre sujeito e objeto do conhecimento quanto a noção de objetividade intersubjetiva ou institucional, uma vez que tais esforços redundam sempre em versões mais ou menos sofisticadas de positivismo; e, por fim, não dependa de uma personificação individual do conceito de sujeito, seja como pressuposto (positivismo/empirismo), seja como corolário da exclusão da ideia de sujeito do método materialista dialético (Althusser). A despersonificação do sujeito apresenta ainda, como consequência, a necessidade de afastamento de uma característica bastante comum nos cientistas sociais, e que, devo confessar, incomoda-me particularmente desde o início de minhas leituras epistemológicas: a impossibilidade de abranger a pessoa do cientista social em sua própria teoria. Em outras palavras, faz parte do desafio rejeitar qualquer epistemologia que não dê conta de si própria como produto da obra teórica de um único indivíduo em seu próprio contexto.

Posso citar aqui dois exemplos bastante lapidares do que digo. O primeiro deles, conhecido como teoria dos sistemas, na forma que lhe deu Luhmann¹³¹, divide a sociedade em sistemas comunicativos que tem como entorno, além dos outros subsistemas sociais, os sistemas psíquicos, isto é, os seres humanos. Os sistemas sociais e psíquicos interagem entre si sem se imiscuir um no outro, apenas irritando-se mutuamente, sendo que cada sistema processa as irritações e oferece sua resposta, também na forma de uma irritação

.....
¹³¹ Luhmann, Niklas. *Sistemas sociales: lineamentos para uma teoría general*. 2ª ed. Barcelona: Anthropos, 1998.

do sistema que se encontra em seu entorno, por meio de sua própria lógica interna. Ora, a leitura de sua obra deixa uma sensação extremamente incômoda: sendo o indivíduo Niklas Luhmann, nos termos de sua própria teoria, um sistema psíquico, sem acesso direto aos demais sistemas, como poderia ele conhecer toda a realidade de constituição e interação de todos os outros sistemas psíquicos e sociais? Tal sensação desdobra-se em duas alternativas excludentes: ou Niklas Luhmann não é um sistema psíquico, o que é nitidamente absurdo, ou a teoria é absolutamente equivocada.

O outro exemplo é representado pelo próprio Louis Althusser, quando constitui sua teoria dos aparelhos ideológicos de Estado¹³². Nesta obra, Althusser sustenta a ideia de que o indivíduo é constituído enquanto sujeito a partir de uma interpelação da ideologia, na forma de um aparelho, isto é, de uma estrutura. Assim, considerando-se que, ainda segundo ele, a ideologia não tem história (é eterna), o indivíduo é um *sempre-já* sujeito. Mais uma vez surge a mesma alternativa: ou Althusser, ao contrário de todos os outros indivíduos humanos, não é sempre-já constituído como sujeito pelos aparelhos ideológicos, já que foi capaz de desvendar todo o mecanismo eterno de interpelação, ou sua formulação, ao menos nesse particular, é inadmissível.

Penso que a resposta ao desafio seja possível por meio da recuperação do sentido de dois excertos fundamentais para a compreensão das ideias metodológicas de Marx, expressas no único e diminuto texto em que tratou do assunto: o capítulo intitulado *O método da economia política* em seu *Para a crítica da economia política*. Tais excertos são utilizados por Althusser na formulação de sua epistemologia e, ainda, encontram-se no cerne da reação de José Arthur Gianotti aos textos de Althusser. Minha crítica, entretanto, ultrapassará, em certo sentido, a crítica de Gianotti, uma

.....
¹³² Althusser, Louis. Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado (Notas para uma investigação), in: Žižek, Slavoj (org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraoponto, 1996, p. 105-142.

vez que este não leva às últimas consequências sua rejeição à ideia althusseriana de história como processo dialético sem sujeito.

Segue, assim, a passagem mais relevante do aludido texto de Marx para a elucidação da questão:

O concreto é concreto porque é a síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso. Por isso o concreto aparece no pensamento como o processo de síntese, como resultado, não como ponto de partida, ainda que seja o ponto de partida efetivo e, portanto, o ponto de partida também da intuição e da representação. No primeiro método, a representação plena volatiliza-se em determinações abstratas, no segundo, as determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto por meio do pensamento. Por isso é que Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que se sintetiza em si, se aprofunda em si, e se move por si mesmo; enquanto que o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto *não é senão a maneira de proceder do pensamento* para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo como concreto pensado. Mas este não é *de modo nenhum* o processo da gênese do próprio concreto (destaques no original).¹³³

A formulação é complementada mais adiante por outra passagem igualmente plena de conteúdo e enigmática:

Para a consciência, pois, o movimento das categorias aparece como o ato de produção efetivo – que recebe infelizmente apenas um impulso do exterior –, cujo resultado é o mundo, e isso é certo (aqui temos de novo uma tautologia) na medida em que a totalidade concreta, como totalidade de pensamentos, como um concreto de pensamentos, é de fato um produto do pensar, do conceber; não é de modo nenhum o produto do conceito que pensa separado e acima da intuição e da representação, e que engendra a si mesmo, mas da elaboração da intuição e da representação em conceitos. O todo, tal como aparece no cérebro, como um todo de pensamentos,

.....
¹³³ Marx, Karl. Para a crítica da economia política, in: _____. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1982, p. 14.

é um produto do cérebro pensante que se apropria do mundo do único modo que lhe é possível, modo que difere do modo artístico, religioso e prático-mental de se apropriar dele. O sujeito real permanece subsistindo, agora como antes, em sua autonomia fora do cérebro, isto é, na medida em que o cérebro não se comporta senão especulativamente, teoricamente. Por isso também, no método teórico [da economia política], o sujeito – a sociedade – deve figurar sempre na representação como pressuposição.¹³⁴

É possível extrair duas ideias fundamentais de tais excertos. Em primeiro lugar, que Marx estabelece uma distinção entre as *peçoas* ou *indivíduos*, chamados ora de *pensamento*, ora de *cérebro*, e o sujeito, ou sujeito real, textualmente identificado com a sociedade. Assim sendo, torna-se impossível sustentar a inexistência de um sujeito no método materialista histórico-dialético se o próprio Marx o afirma no único texto de sua autoria dedicado a tal assunto. Mais do que isso, o sujeito em questão está identificado: trata-se da sociedade. O único problema que pode restar a partir daí está em definir o que Marx entende por sociedade, o que está fora de questão neste estudo. O fato é que, perante um indivíduo, um cérebro,

.....
¹³⁴ *Ibid.*, p. 15. Sobre este segundo trecho, julgo pertinente informar a existência de três traduções em português para este texto. Além desta citada, publicada num volume conjunto pela Abril Cultural e elaborada por Edgard Malagodi, Leandro Konder, José Arthur Gianotti e Walter Rehfeld, existe uma tradução portuguesa de José Barata Moura, publicada em Lisboa pela Editorial Avante, e uma segunda tradução brasileira, elaborada por Florestan Fernandes e publicada pela Editora Expressão Popular. A informação é relevante porque, nesta última, as expressões alemãs do texto original, *reale Subjekt* e *Subjekt*, constantes das duas últimas frases da transcrição acima, são traduzidas por *objeto concreto* e *objeto*. Embora a tradução de Florestan Fernandes labore em equívoco evidente, sua existência demonstra com clareza a informação que expus acima acerca do processo multissecular que levou à atual concepção dos termos sujeito e objeto e, ainda, a imensa dificuldade envolvida em determinar os limites de possibilidade da objetividade e da subjetividade no domínio das ciências sociais.

subsiste externamente um sujeito real (e não um objeto), que é, dialeticamente, sujeito e objeto de sua própria produção de conhecimento: a sociedade. E isso nos leva à segunda ideia fundamental que exsurge desse texto.

O cérebro (usarei essa expressão daqui em diante) e o sujeito – a sociedade – estão imbricados no processo de produção do conhecimento, dirigido, dialeticamente, pelo sujeito, que é seu próprio objeto. Ao cérebro somente cabe se apropriar e desenvolver as categorias abstratas produzidas pelo sujeito e, com base nelas, (re) produzir o concreto como concreto pensado¹³⁵. O sujeito, portanto, é quem produz as abstrações a partir de sua própria realidade concreta, por meio de sua própria prática diuturnamente reiterada, e essa operação é fundamental para o processo de conhecimento¹³⁶. O exemplo fornecido por Marx, da categoria abstrata do valor de troca, não poderia ser melhor. O valor não é uma propriedade física

.....
¹³⁵ Curioso notar que Lenin, ao estudar a *Ciência da lógica* de Hegel, encontra nela uma disposição metodológica similar, o que vem a corroborar minha opção pelo tratamento de Hegel, para identificar as relações de sua obra com a de Marx, a partir de seus escritos lógicos. Confira-se: “É preciso *deduzir* as categorias (e não toma-las arbitrariamente ou mecanicamente) (não ‘expor’, não ‘afirmar’, mas *demonstrar*), partindo das mais fundamentais (ser, nada, devir) (para não mencionar outras) – aqui, ‘neste germe, está todo o seu desenvolvimento’” (destaques do original). LENIN, V. I. *Cadernos sobre a dialética de Hegel*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011, p. 103.

¹³⁶ A bem da verdade, o próprio Althusser percorreu a primeira parte do caminho para tal proposição, abandonando-a mais tarde. Confira-se: “A crítica que, em última análise, opõe a abstração que pertence à teoria, à ciência, ao concreto que seria o próprio real, é uma crítica ainda ideológica, porque nega a realidade da prática científica, a validade das suas abstrações, e finalmente a realidade desse ‘concreto’ teórico que é um conhecimento”. ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. 2ª ed. São Paulo: Zahar, 1979, p. 163. O que impede Althusser de concluir o caminho iniciado, claramente, é seu conceito de prática teórica, que acaba conferindo uma autoridade científica intersubjetiva à abstração, como demonstrei acima, e não uma realidade externa ao cérebro. Por isso, ao invés de desenvolver a noção de abstração real, como Gianotti, Althusser acaba criando sua teoria das três generalidades, exposta na mesma obra.

das mercadorias, mas lhes é atribuído pela prática social da troca, que abstrai de um todo diverso de coisas uma propriedade social comum, representada pela quantidade de trabalho socialmente necessária para sua produção. Não é o cérebro que abstrai o valor das mercadorias, mas o próprio sujeito, ao trocá-las mediante um critério socialmente aceito. Atribui, com isso, realidade à abstração do valor a partir da multiplicidade das mercadorias. O cérebro apenas reconhece a existência real de tal abstração e a desenvolve, em articulação com outras abstrações, para reproduzir o concreto no pensamento como concreto pensado, única forma à disposição do cérebro para se apropriar do mundo concreto.

É nesse sentido que me propus a aprofundar a crítica de Gianotti. Com efeito, ele parte das mesmas percepções, acima destacadas, mas as insere no mesmo contexto datado da relação entre sujeito e objeto que critiquei páginas atrás quando propunha a inexistência de vinculação entre a subjetividade e a individualidade. Confira-se em suas próprias palavras:

Daí a limitação do método abstrato: *em oposição a Hegel ele não é senão* a maneira do pensamento se apropriar do concreto. Mas quando dele se retira o caráter produtor de realidades nada impede que *também* seja o espelhamento de um processo objetivo. Não há pois de se atribuir uma excessiva importância à noção de *produção* teórica. Quando Marx afirma: ‘O todo como aparece na cabeça, tal qual um todo-de-pensar, é um produto da cabeça pensante’ está obviamente se referindo às ideias singulares que estão na cabeça de cada um, resultantes de um complexo processo fisiológico. Para Marx nesse momento importa salientar a subjetividade da ideia em face da objetividade, não tendo pois cabimento a interpretação que faz desse produto o discurso científico objetivo, independente do curso pessoal das representações.

Contra Althusser sustentamos que tal espelhamento só se torna possível porque ocorre na própria realidade um processo de constituição categorial, contraposto ao vir a ser do fenômeno, processo que configura a essência de um modo de produção determinado e,

por conseguinte, duma forma de sociabilidade. A essência faz parte de cada momento do concreto sem contudo esgotar-lhe todas as dimensões, de sorte que o discurso somente se tornaria científico quando reproduzisse a ordem dessa constituição ontológica. Esta para nós é a única maneira de explicar o fascínio da ilusão hegeliana e respeitar a coerência e a adequação dos textos da maturidade de Marx. Isto não quer dizer que estejamos confundindo o objeto do pensamento com o objeto real, mas simplesmente que ao percorrer o caminho do abstrato ao concreto estamos formulando um discurso que *reproduz uma síntese essencial que se dá além da prática teórica*.

Assim sendo, o conceito e a essência deixam de habitar o real como um de seus pedaços para vir animá-lo de modo mais íntimo e sutil, de sorte que entre o singular e o universal fundado se tece uma trama de articulações que cabe investigar. A mesma coisa pode acontecer com a categoria marxista, desde que se descubra um processo de *abstração real* que opere além da investigação científica, pois esta é a única maneira de conservar o materialismo da doutrina. Assim sendo, abstração não seria semelhante à mineração que retira o ouro da ganga, e seu produto, o conceito, não resultando de um processo exterior ao objeto, seria o próprio objeto na medida em que situa o objeto primitivo no nível da realidade social.

Finalmente fica explicada a ambiguidade da noção de objeto. Como parte inseparável do valor de uso, o valor é ao mesmo tempo todo o objeto, enquanto forma social *posta*, e parte, enquanto oposta ao valor de uso da mercadoria. O paradoxo se dissolve quando distinguimos os níveis da objetividade *posta* e a objetividade simplesmente para o homem.

O valor nesse sentido não existe como as coisas, que estão para o homem e subsistem ainda que a humanidade desaparecesse, existe ao contrário *pelo* homem, dependendo sua perdurabilidade da reiteração dos comportamentos que o põem.¹³⁷

.....
¹³⁷ Gianotti, José Arthur. “Contra Althusser”, in: *Revista Teoria e Prática*. São Paulo, n° 3, abr. 1968, respectivamente p. 69, 70, 71, 72 e 74. Todos os destaques são do original.

Penitencio-me da excessivamente longa sequência de citações com a constatação de que a clareza de exposição de Gianotti é substantivamente superior à minha. Além disso, somente a leitura de tais parágrafos é capaz de tornar cristalina a confusão presente em seu texto entre a distinção entre os homens individualmente considerados, agentes da chamada prática teórica althusseriana, e do conceito de sujeito, já que Gianotti identifica a relação entre o cérebro e a abstração real de que este se apropria com a relação entre sujeito e objeto do conhecimento.

Proponho, portanto, que a epistemologia marxista seja construída sobre os alicerces de uma unidade dialética entre sujeito e objeto do conhecimento¹³⁸, ambos constituídos pela sociedade

.....
¹³⁸ Trata-se de caminho semelhante ao trilhado por Jesus Ranieri em obra de que destaco alguns excertos que vêm completamente ao encontro do meu argumento: “Ao mesmo tempo, porém, o correto princípio de análise da dinâmica das conexões causais mostrava que o caminho potencial da filosofia era o de conceber a ciência como unidade entre consciência e materialidade, fazendo com que uma e outra se tornassem – em função de seu entrelaçamento – tanto objeto como agentes do proceder do conjunto do ser social”; “Assim, se a realidade se põe como resultado necessário de um processo, o conteúdo de seu desenvolvimento só pode ser reconhecido também enquanto processo, ou seja, enquanto gênese. Mas não apenas isso: o empreendimento teórico não pode ajustar-se adequadamente ao real se, nessa adequação, não for respeitado o fato de que a realidade compõe-se de empiria e reflexão”; “Reprodução conceitual e produção espiritual aparecem aqui como fundamentais para o entendimento da particularidade do trabalho, que não é uma simples elaboração de produtos, mas em primeiro lugar, uma qualificação única na base humana de sedimentação social, uma vez que não existe trabalho sem abstração”; “Registramos nesse trabalho que a real estatura de Hegel na formulação de uma teoria social da história só alcançou verdadeira visibilidade em virtude de sua apropriação pelo materialismo, e isso é ainda mais nítido quando sua concepção teórica é perscrutada por Lukács em diferentes textos de análise do idealismo. Principalmente no que toca à questão da diligência em relação à teoria do reflexo, a contribuição de Lukács mostra o quanto a unidade entre subjetividade e objetividade – e sua determinação mútua – é o núcleo da concepção hegeliana de ciência”. RANIERI, Jesus. *Trabalho e dialética: Hegel, Marx e a teoria social do devir*. São Paulo: Boitempo, 2011, respectivamente p. 12-13, 15, 18 e 19.

humana em sua relação com a natureza, cada qual consistindo nessa mesma sociedade no exercício de um determinado papel, ao mesmo tempo diferente e idêntico, porque interdependentes os dois processos: a produção e reprodução da vida material e a *posição* (para usar a terminologia de Gianotti) de abstrações reais por meio da reiteração de sua prática.

Lukács quase chegou a conclusão semelhante em seu *História e consciência de classe*:

Marx reprova Hegel (e sobretudo seus sucessores, que retornam cada vez mais claramente a Fichte e a Kant) por não ter superado efetivamente a dualidade do pensamento e do ser, da teoria e da práxis, do sujeito e do objeto; sustenta que a dialética de Hegel, que se propõe como dialética interior e real do processo histórico, não passa de mera ilusão; reprova-lhe por não ter superado Kant justamente a respeito desse ponto decisivo: critica o conhecimento hegeliano por ser simplesmente o conhecimento *sobre* uma matéria – por si só de natureza estranha –, e não o próprio conhecimento *dessa* matéria, que é a sociedade humana. (destaques do original).¹³⁹

Como cheguei a adiantar de passagem algumas páginas atrás, a crítica de Lukács a Hegel equivoca-se quando afirma que este insiste na separação entre sujeito e objeto, uma vez que o problema reside justamente em sua identificação. Lukács chegou a tal conclusão anos mais tarde, em seu prefácio autocrítico¹⁴⁰, vindo, entretanto, a exagerar na crítica a seus escritos de juventude. Como acabei de demonstrar, a ideia de uma sociedade que é sujeito e objeto do conhecimento, ao mesmo tempo, não implica sua identidade, mas sua unidade dialética. É exatamente nesse sentido, reconhecido em *História e consciência de classe*, que a epistemologia marxista supera a hegeliana. O equívoco deste trabalho reside, ao contrário, em circunscrever este sujeito à classe proletária. Mais

.....
¹³⁹ Lukács, Georg. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 89-90.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 24.

uma vez, entretanto, a afirmação antecipa uma discussão que somente será concluída na seção seguinte, à qual remeto o leitor.

Além disso, as conclusões de Gianotti que incorporei e aprofundei neste estudo estão significativamente próximas às que o mesmo Lukács, embora se dedicando ao estudo de problemas diversos, já havia atingido a respeito da relação entre prática social, subjetividade e objetividade:

Precisamente do ponto de vista ontológico, surge assim uma situação bastante paradoxal, mas, por isso, adequada para determinar com precisão o caráter ontológico dos atos conscientes e dos seus objetos, que desempenham um papel determinante nos pores teleológicos que desencadeiam a práxis. Trata-se de uma objetividade toda nova, particular, para a qual não se encontra analogia nas formas do ser precedentes, mas que determina justamente o específico da objetividade (portanto, do ser e de suas categoriais) no âmbito do ser social. Por isso, não é casual que, quando Marx analisa, nas considerações iniciais de sua obra principal, a gênese e a essência de uma forma objetiva tão fundamental como a mercadoria, fale logo no começo de uma “objetividade espectral”. A expressão “espectral” contém uma crítica irônica ao materialismo vulgar. Isso porque as relações categoriais que Marx expõe na análise das funções reais do sistema de mercadorias impõem-se, de um lado, com uma irresistibilidade semelhante à das leis naturais, de outro lado, se consideradas em sua imediatidade, parecem ser apenas abstrações do pensamento. Parece que categorias como o tempo de trabalho socialmente necessário, em sua contraposição marcante com o trabalho concreto, seriam apenas abstrações intelectuais, que são derivadas pelo pensamento do trabalho concreto imediato. Na verdade, porém, são realidades econômicas, cuja existência imediata (eventualmente mediada na realidade), cuja operacionalidade fática determina faticamente a produtividade do trabalho de cada membro da sociedade. Portanto, o ser humano tem de reagir faticamente a isso, como a uma lei natural material total ou parcialmente conhecida, ou, às vezes, apenas suposta. Por isso, a “objetividade espectral”, tanto como desencadeadora quanto como consequência, é para a práxis (por isso também

para o pensar) de cada ser humano que vive na sociedade algo tão existente quanto a própria realidade material do trabalho concreto. Valor de uso e valor de troca têm no ser social uma coexistência real dialeticamente determinada, independentemente de como se constitui a objetividade de cada uma, tomada de maneira isolada.¹⁴¹

A partir de tais abstrações reais acima referidas, cada cérebro se verá confrontado à tarefa de desenvolver as abstrações em sua relação mútua, a fim de reproduzir o concreto como concreto pensado e dele apropriar-se *individualmente*, uma vez que o processo social de conhecimento estará *sempre-já dado* (para usar a terminologia de Althusser), anteriormente à tentativa de qualquer cérebro de apropriar-se dele por meio da prática teórica¹⁴².

Como se não bastasse, a exposição precedente elucida ainda um problema que havia sido abordado de passagem na seção anterior e que se revela agora em sua plenitude: minha pequena correção de rumo na crítica de Gianotti a Althusser desfaz o paradoxo da empiria marxista, reivindicada literalmente em seus textos, em sua oposição com a dialética. Com efeito, a dialética opera no nível do sujeito, no processo histórico de produção e reprodução da vida material, mas a empiria não pode ser abandonada no momento em que cada cérebro se vê na contingência de reproduzir o concreto por meio do desenvolvimento das abstrações.

Ainda, a colocação da questão nestes termos reabilita toda uma preocupação que marca decisivamente o texto de Michael Löwy e é

.....
¹⁴¹ Lukács, György. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 275-276.

¹⁴² Para eliminar qualquer ambiguidade, registro que Althusser deixa muito claro em sua obra que a prática teórica é obra de indivíduos, ou de cérebros, na terminologia que venho utilizando. Confirma-se sua afirmação acerca da ruptura com a ideologia e da fundação da ciência da história: “Esse trabalho de ruptura foi o resultado da prática teórica de um homem: Karl Marx”. ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. 2ª ed. São Paulo: Zahar, 1979, p. 168.

colocada também por Louis Althusser, no sentido da interferência das posições de classe na prática teórica, de que tratarei extensamente na seção seguinte.

Por ora, cumpre complementar as observações até aqui desenvolvidas apontando que esta distinção entre individualidade e subjetividade está ligada ainda a outra construção da lavra de Marx, absolutamente essencial para a compreensão do método científico: a diferenciação entre método de investigação e método de exposição. Em suas próprias palavras, no posfácio da segunda edição de *O Capital*:

É mister, sem dúvida, distinguir, formalmente, o método de exposição do método de pesquisa. A investigação tem de apoderar-se da matéria, em seus pormenores, de analisar as suas diferentes formas de desenvolvimento e de perquirir a conexão íntima que há entre elas. Só depois de concluído esse trabalho é que se pode descrever, adequadamente, o movimento real. Se isto se consegue, ficará espelhada, no plano ideal, a vida da realidade pesquisada, o que pode dar a impressão de uma construção *a priori* (destaques do original).¹⁴³

Desse modo, se é que é possível permanecer sem consequências nas metáforas topográficas sempre invocadas para explicitar as diferenças entre o positivismo e a dialética, parece-me que posso falar em quatro níveis diversos, dois dos quais se passam na realidade material, e outros dois na prática teórica: i) a produção e reprodução da vida material; ii) as abstrações formuladas pelo sujeito social nesse processo; iii) a apreensão das abstrações pelos cérebros para seu desenvolvimento e reprodução do concreto como concreto pensado e; iv) por fim, a exposição desse concreto pensado como teoria científica.

Portanto, a adoção do materialismo histórico-dialético implica renunciar à dicotomia entre objetividade e subjetividade do

.....
¹⁴³ Marx, Karl. *O capital: crítica da economia política*. L. I, V. I. 26ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 28.

conhecimento, já que a fase mais substancial de tal processo consiste justamente na *posição* de *abstrações reais* pela prática social, que ocupa, portanto, o papel de sujeito e de objeto da produção de conhecimento em unidade dialética. A *individualidade*, que não se confunde com a *subjetividade*, desempenhará algum papel apenas quando os *cérebros* se debruçarem sobre a tarefa de apropriar-se das *abstrações reais postas* pelo *sujeito/objeto social*, reproduzindo o concreto na forma de um concreto pensado. Aqui, sim, será relevante a determinação do método de pesquisa ou investigação e do método de exposição e, conseqüentemente, a interferência das posições sociais de cada *cérebro* no processo de pesquisa e exposição. Ocupar-me-ei deste tema na seção seguinte.

1.3. A justificação do método

Deixei propositalmente de lado, na seção anterior, as questões atinentes ao método, porque seria impossível abordar o problema sem o esclarecimento prévio acerca dos quatro níveis envolvidos no processo de produção do conhecimento. Com a introdução das devidas precisões, fica absolutamente claro que não há qualquer necessidade de método *científico* para a produção e reprodução da vida material, bem como para as abstrações formuladas a partir de tais práticas, e que as orientam. É a ideia de *técnica* que está envolvida em tais níveis do processo de produção de conhecimento, o que me levará a abordá-los na seção seguinte.

Dedicar-me-ei, por ora, a discutir os dois últimos níveis do processo que podem, agora, ser rebatizados conforme a nomenclatura marxiana, que passarei a adotar daqui em diante: método de investigação e método de exposição. Assim, a epistemologia, como ciência das ciências, estará preocupada exatamente com o método de investigação e o método de exposição do conhecimento socialmente produzido pela prática. Esse será meu objeto de preocupação a partir de agora. Não é outra, aliás, a disposição de Gianotti, quando sustenta:

Compreende-se desse modo a íntima vinculação entre a *expressão* e a *posição*, pois uma é o anverso da outra. Cada *posição* numa objetividade corresponde à transformação dos membros da equação em formas *expressivas* da nova entidade *posta*. Mas na medida em que tais entidades estão ocultas, o método que vai do abstrato ao concreto deve percorrer as formas de expressão, das mais elementares às mais complexas, a fim de *revelar* as objetividades que põe a cada passo o discurso inscrito na práxis capitalista. Por isso o método é fundamentalmente um modo de expressão, por isso não cria propriamente nada independente da contínua reiteração dos processos sociais, porquanto para trazer a essência para a existência é preciso extirpar todos os modos antigos de comportamento e os ideais que lhes correspondem, exigindo em suma a luta pela implantação duma nova organização social (destaques do original).¹⁴⁴

Além disso, ainda mais importante que seus nomes e suas posições no processo de produção do conhecimento, o verdadeiro núcleo da presente seção: sua justificação. Em outras palavras: como deve o cientista escolher seu método? A escolha é livre – o que redundaria num relativismo radical – ou deve ser guiada por alguma razão? Se a escolha do método deve ser justificada em alguma razão, onde é possível encontrá-la? O que a lastreia?

A colocação do problema que norteará esta seção me leva de volta à obra de Michael Löwy e sua alegoria do mirante. Na seção anterior, descrevi como Löwy assimilava as diversas produções científicas a níveis topográficos de observação do horizonte, de modo que o mais alto daqueles permitiria a melhor visão possível deste. Posterguei, entretanto, a explicação do motivo pelo qual, no entender de Löwy, os cientistas colocavam-se em mirantes de alturas diferentes. Investigarei o assunto mais de perto a partir de agora.

Löwy trata do tema a partir do conceito, emprestado da sociologia do conhecimento de Karl Mannheim, de visão social de mundo,

.....
¹⁴⁴ Gianotti, José Arthur. “Contra Althusser”, in: *Revista Teoria e Prática*. São Paulo, n° 3, abr. 1968, p. 75-76.

definido como um conjunto de valores, representações, ideias e orientações cognitivas, unificado por uma perspectiva socialmente determinada. As diferentes visões sociais de mundo, em seu entendimento, podem ser classificadas de maneira binária: aquelas comprometidas com a manutenção do *status quo* são identificadas como *ideologias*¹⁴⁵, enquanto aquelas com objetivo de transformação da realidade são tratadas por *utopias*. Desse modo, uma mesma visão social de mundo pode passar de utópica a ideológica, caso seu programa de transformação da realidade venha a ser implementado de forma bem sucedida. Aliás, é justamente por isso que Löwy trata o stalinismo por *ideologia marxista* ou *marxismo ideológico*¹⁴⁶.

Com essa construção, Löwy parece postular também, assim como seu inspirador Mannheim, a construção de sua própria sociologia do conhecimento, ou até mesmo o que se poderia designar uma *teoria geral das formas de produção de conhecimento científico*, uma vez que as posições de vantagem e desvantagem em relação às alturas dos mirantes de observação do horizonte da verdade jamais seriam absolutas. Justamente em razão da constituição do par de contrários ideologia/utopia em torno do projeto de manutenção ou

.....
¹⁴⁵ Note-se que, com isso, Löwy apresenta um conceito peculiar de ideologia. Passarei ao largo dessa riquíssima discussão por se afastar demais de meu objeto e por acreditar ser possível (re)construir uma epistemologia sem passar pela relação da ciência com a ideologia, até porque, como se vê facilmente, tratar tal percurso como necessário pressupõe, por si só, um conceito de ideologia como o *outro* da ciência, proposto de maneira mais clara pelo primeiro Althusser, que passa longe de ser unânime entre os marxistas, e que o próprio Althusser veio a renegar mais tarde como um desvio teorístico. Indico, entretanto, trabalho recente do programa de pós-graduação da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo que, em certo sentido, é bastante complementar ao meu, dedicando-se justamente a investigar a questão dos direitos sociais sob o prisma da ideologia e da luta de classes. Cf. Melo, Tarso Menezes. *Ambiguidade e resistência: direito, política e ideologia na neoliberalização constitucional*. Tese (doutorado). São Paulo: USP, 2011.

¹⁴⁶ Löwy, Michael. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*. 8ª ed. São Paulo: Cortez, 2003, p. 167-168.

transformação da realidade, a posição melhor ou pior para obtenção do conhecimento científico somente poderia ser encontrada mediante a comparação com uma posição superior ou inferior.

É claro que, mais uma vez, utilizo a obra de Löwy por sua clareza didática e por expressar quase um lugar-comum na teoria marxista¹⁴⁷, embora sua posição suscite diversos problemas teóricos articulados entre si, alguns dos quais ele mesmo identifica.

Início o tratamento de tais problemas identificando a relação de contradição entre dois aspectos nucleares de seu pensamento. Ora, o principal ponto em que Löwy se afasta de Mannheim diz respeito justamente aos fundamentos das visões sociais de mundo por

.....
¹⁴⁷ Para ficar apenas em dois dos mais destacados representantes do marxismo, apresento os excertos seguintes. O primeiro, do jovem Lukács, em que a semelhança com Löwy, inclusive na alegoria da *visão*, é notável: “É somente com a entrada em cena do proletariado que o conhecimento da realidade social encontra seu termo: com a perspectiva da classe do proletariado, encontra-se um ponto a partir do qual a totalidade da sociedade torna-se visível” (LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 96). O segundo, extraído da fase madura de Althusser: “Com efeito, temos toda razão ao falar de um núcleo *científico* irrecusável e incontroverso no marxismo, o do materialismo histórico, a fim de traçar uma linha de demarcação vital, nítida, inequívoca (inclusive se for preciso – e é – ‘trabalhar’ até o infinito em seu traçado para evitar a queda no positivismo e na especulação), entre, *de um lado*, os proletários que precisam dos conhecimentos objetivos, verificados e verificáveis, em suma científicos, para triunfar, não nas palavras, mas nas ações, sobre seus adversários de classe; *de outro*, não somente os burgueses que, evidentemente, negam ao marxismo toda dignidade científica, mas também aquelas pessoas que se contentam como uma ‘teoria’ pessoal ou presuntiva fabricada por sua imaginação ou seu desejo pequeno-burguês, ou que repudiam toda ideia de teoria científica e inclusive a palavra ciência e até a teoria, sob o pretexto de que toda ciência, ou inclusive toda teoria, seriam ‘reificantes’, alienantes e, assim, burguesas” (destaque do original). Traduzido livremente da versão em espanhol. Cf. ALTHUSSER, Louis. *Elementos de autocrítica*. Barcelona: Laia, 1975, p. 25-26. Observo que utilizei a edição espanhola em razão da inexistência de tradução portuguesa do texto.

trás das ideologias e utopias. Mannheim, ao admitir que quaisquer conjuntos de valores fundamentem as visões sociais de mundo, constrói uma sociologia do conhecimento de tipo relativista. Löwy, ao contrário, postula a condição de teórico marxista, tanto que insiste no caráter socialmente determinado das visões sociais de mundo. Se é assim, é evidente que ele deve, como efetivamente vem a fazer¹⁴⁸, postular a superioridade epistemológica da visão social de mundo do proletariado sobre as demais, particularmente sobre a visão social de mundo burguesa.

Um fato, entretanto, salta aos olhos: a formulação não contemplaria, para citar apenas um exemplo, a hipótese de um cientista social, ligado à aristocracia czarista, que, posteriormente ao sucesso da Revolução Russa em 1917, viesse a justificar cientificamente a necessidade da restauração, a partir de sua visão social de mundo vinculada à nobreza rural, bem como qualquer tipo de manifestação científica fundamentada em uma visão social de mundo reacionária. Note-se que a visão social de mundo czarista não deixa de ser, na classificação apresentada por Löwy, uma utopia, por almejar a transformação do estado de coisas existente. O fato de que a transformação almejada seja constituída pelo retorno a uma situação pretérita exige a inserção de uma precisão na classificação das ideologias e utopias, para dizer o mínimo. Entendo, entretanto, que tal “precisão” seria tão decisiva que invalidaria completamente a mencionada classificação, exigindo a reelaboração completa da interação entre as visões sociais de mundo e a produção do conhecimento.

.....
¹⁴⁸ “Consequentemente, a superioridade epistemológica da perspectiva proletária não é somente a das classes revolucionárias em geral, mas tem um caráter particular, qualitativamente diferente das classes do passado, específica ao proletariado enquanto última classe revolucionária e enquanto classe cuja revolução inaugura o ‘reino da liberdade’, isto é, a dominação consciente e racional dos homens sobre sua vida social” (destaques do original). LÖWY, Michael. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*. 8ª ed. São Paulo: Cortez, 2003, p. 209.

Com efeito, não é possível, a partir da constatação de que a visão social proporcionada pela posição de classe proletária é a mais adequada à obtenção da verdade em razão de sua necessidade para a transformação almejada, deduzir uma teoria geral das visões sociais de mundo e sua classificação em ideologias e utopias. O próprio Löwy o afirma: a posição de classe proletária possui uma especificidade em relação às demais posições de classe, independentemente, aliás, de serem, utilizando sua classificação, ideológicas ou utópicas, mantendo-se epistemologicamente privilegiada ainda quando o proletariado tenha tomado o poder e ela se tenha tornado uma “ideologia”¹⁴⁹.

Essa constatação me leva a afastar peremptoriamente a classificação em ideologias e utopias, mantendo apenas o que me parece essencial e coerente na construção de Löwy: o fato de que cada

.....
¹⁴⁹ Saliento que, embora venha utilizando a obra de Löwy por sua clareza didática, esta ideia não é originalmente sua, mas do orientador de seus estudos na França, Lucien Goldmann, e pode ser encontrada, com maiores detalhes em Goldmann, Lucien. *Ciências humanas e filosofia: que é a sociologia?*. 12ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993. O próprio Löwy o admite, explicitando a ideia quase com as mesmas palavras na obra que consagrou a expor o pensamento de Goldmann: “As diferentes perspectivas e visões de mundo não são equivalentes. Certos pontos de vista permitem uma maior compreensão da realidade e possuem assim uma superioridade epistemológica em relação aos outros. Trata-se de escolher aquele que permite compreender os outros, explicá-los, revelar seus limites etc.”. LÖWY, Michael; NAÏR, Sami. *Lucien Goldmann ou a dialética da totalidade*. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 35. É bem verdade, entretanto, que Goldmann, na definição das linhas mestras de sua epistemologia, vai além de Löwy e deixa uma saudável abertura à perspectiva, que aqui sufrago, de superação da separação estanque entre sujeito e objeto. Ainda nas palavras de Löwy e Naïr: “*Goldmann sustenta o que ele denomina ‘a identidade parcial entre sujeito e objeto’*. Em outras palavras, ele enfatiza a existência de uma autonomia relativa entre a consciência e a realidade, entre o sujeito e o objeto. Nesse caso, a consciência não é mais o produto puro da subjetividade criadora, ela é o resultado da relação entre a subjetividade e a objetividade” (destaques do original). *Ibid.*, p. 24.

epistemologia estará vinculada a uma visão social de mundo socialmente determinada, o que implica, no contexto de uma epistemologia materialista histórico-dialética, sua vinculação a posições de classe; e o fato de que a visão social de mundo proletária possui uma especificidade em relação às demais, que lhe garante um privilégio epistemológico na busca da verdade e não está relacionada (apenas) ao fato de que o proletariado é uma classe revolucionária. A manutenção de tais aspectos da construção, entretanto, pressupõe uma aceitação prévia do marxismo, já que tais conclusões somente são alcançadas a partir de pressupostos já marxistas. Trata-se do que Löwy chama de “princípio da carruagem”:

Restava resolver a questão espinhosa da aplicação do materialismo histórico a si mesmo – esboçada por Marx, mas insuficientemente desenvolvida. Certos teóricos marxistas (especialmente sob a influência do positivismo) procuraram contornar o problema apresentando o marxismo como a ciência da sociedade (ou da história), objetiva e sem vínculos sociais, isto é, excluindo-o do processo geral de determinação social da consciência e do conhecimento – o que os fez na realidade cair na armadilha do “princípio da carruagem”, tal como foi enunciado por Max Weber: se o materialismo histórico é um princípio de explicação universal, como poderiam deter-se como uma vulgar carruagem, diante do próprio pensamento marxista?¹⁵⁰

Althusser apresenta também sua versão do mesmo problema:

Que o marxismo possa e deva ser, ele próprio, o objeto da questão epistemológica, e que essa questão epistemológica só possa ser colocada em função da problemática teórica marxista, isso é, de fato, necessário para uma teoria que se define dialeticamente não apenas como ciência da história (materialismo histórico) como também, e ao mesmo tempo, como filosofia, capaz de dar conta da natureza das formações teóricas e de sua história, portanto *capaz*

.....
¹⁵⁰ Löwy, Michael. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*. 8ª ed. São Paulo: Cortez, 2003, p. 99.

de dar conta de si, tomando-se a si mesma como objeto. O marxismo é a única filosofia que enfrenta teoricamente essa prova.

É preciso acrescentar que esses princípios, contrariamente aos anteriores, não são *princípios ideológicos no sentido estrito, mas princípios científicos*: por outras palavras, não são a *verdade* do processo que se trata de estudar (como o são todos os princípios de uma história no “futuro anterior”). Não são a *verdade de*, são a *verdade para*, são *verdadeiros*, como condição de posição legítima de um problema, e, pois, através desse problema, da posição de uma solução verdadeira. Pressupõem, portanto, o “marxismo acabado”, não como a *verdade* da sua própria gênese, mas como a *teoria que permite a inteligência* de sua própria gênese, como de qualquer outro processo histórico. É, aliás, nessa única condição que o marxismo pode dar conta de *outra coisa que de si*: não somente de sua própria gênese, como diferente de si, assim como de todas as outras transformações produzidas na história, *inclusive* aquelas em que são inseridas as consequências práticas da intervenção do marxismo na história (destaques do original).¹⁵¹

Por fim, ainda no mesmo sentido, Lukács:

Nossa meta é determinada, antes de mais nada, pela convicção de que a doutrina e o método de Marx trazem, *enfim*, o *método* correto para o conhecimento da sociedade e da história. Esse método, em sua essência mais íntima, é histórico. Por conseguinte, é preciso aplicá-lo continuamente a si mesmo, e esse é um dos pontos essenciais desses ensaios (destaques do original).¹⁵²

Se as conclusões de Löwy, Althusser e Lukács¹⁵³ demandam uma aceitação prévia dos pressupostos marxistas, é certo que eles

.....
¹⁵¹ Althusser, Louis. *A favor de Marx*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, respectivamente p. 29 e 51-52.

¹⁵² Lukács, Georg. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 54.

¹⁵³ Esclareço, oportunamente, que selecionei estes autores porque representam correntes em certo sentido antagônicas dentro do marxismo.

devem apresentar uma justificativa plausível para tal aceitação, sob pena de tornar todo o edifício teórico sobre ela construído absolutamente arbitrário e, portanto, atribuindo total razão ao relativismo. É Löwy quem se arrisca a encontrar a justificativa, dividida em dois pontos:

O proletariado, pelo contrário, classe universal cujo interesse coincide com o da grande maioria da humanidade e cujo objetivo é a abolição de toda dominação de classe, não é obrigado a ocultar o conteúdo histórico de sua luta.

O proletariado, pelo contrário, *não pode* tomar o poder, transformar a sociedade e construir o socialismo senão por uma série de ações *deliberadas e conscientes*. O conhecimento objetivo da realidade, da estrutura econômica e social, da relação de forças e da conjuntura política é, portanto, uma *condição necessária de sua prática revolucionária*; em outras palavras: a verdade é uma arma de seu combate, que corresponde a seu interesse de classe e sem a qual ele não pode prosseguir (destaques do original).¹⁵⁴

É interessante notar que Löwy, após construir sua justificativa a respeito da adoção da visão social de mundo proletária, desdenha dela e a inutiliza:

Estes dois conjuntos de proposições são demonstráveis cientificamente? Advêm da análise empírica de fatos? Sim e não. Sim, na medida em que se pode, até certo ponto, deduzi-los da condição objetiva do proletariado na sociedade capitalista e da experiência histórica de suas lutas revolucionárias. Não, na medida em que eles são aceitáveis apenas para os que *já optaram*, para os que tomaram posição em favor do proletariado e de seu ponto de vista. Em outros termos: eles contêm um núcleo irredutível de *fé*, ou, mais precisamente, de *aposta histórica* sobre o papel emancipador do proletariado, sobre sua vocação universal e redentora (destaques do original).¹⁵⁵

.....
¹⁵⁴ Löwy, Michael. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*. 8ª ed. São Paulo: Cortez, 2003, respectivamente p. 207 e 208-209.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 209.

Se Löwy parte em busca da objetividade das ciências sociais, não pode basear sua epistemologia numa aposta e, muito menos, num ato de fé, sob pena de relativizar todo o conhecimento. A justificativa de fé é em tudo equivalente à total ausência de justificativa, posto que não é científica, e transformaria toda a epistemologia num grande sistema de verificação de coerência interna. A crítica a este tipo de postura já havia sido formulada, muitas décadas antes, de forma mordaz:

O que eles chamam de crença e procuram rebaixar, qualificando de “religião”, é somente a certeza do declínio do capitalismo, a certeza da vitória final da revolução proletária. Não pode haver garantia “material” para essa certeza. Ela está garantida somente metodicamente – pelo método dialético. E essa garantia também só pode ser provada e adquirida pela ação, pela própria revolução, pela vida e pela morte para a revolução. Um marxista que cultive a objetividade do estudo acadêmico é tão repreensível quanto alguém que acredite que a vitória da revolução mundial pode ser garantida pelas “leis da natureza” (destaques do original).¹⁵⁶

Eis aí, portanto, o ponto que devo desenvolver para além da obra de Michael Löwy: a busca de uma epistemologia cuja justificação não dependa de uma aposta ou de um ato de fé, mas que possa ser cientificamente fundamentada. Ou, na beleza da formulação de George Novack, de notável concisão e simplicidade: “A dialética prova sua veracidade aplicando seu próprio método de pensamento para se explicar e às suas origens”¹⁵⁷.

É na obra da maturidade de Lukács que é possível encontrar a realização desse programa. Com efeito, no final de sua vida, depois de elaborar sua *Estética*, ele sente a necessidade de redigir uma *Ética*, jamais concluída. Como tarefa preliminar da *Ética*, Lukács

.....
¹⁵⁶ Lukács, Georg. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 130-131.

¹⁵⁷ Novack, George. *Introdução à lógica marxista*. São Paulo: Instituto José Luís e Rosa Sundermann, 2005, p. 48.

entendeu ser imprescindível a fundação de uma *Ontologia*¹⁵⁸, e é exatamente nesse ponto que sua tarefa vem ao encontro de nossas preocupações acerca da fundamentação científica do método a ser adotado. Ou, para utilizar uma terminologia empregada décadas mais tarde por István Mészáros¹⁵⁹, Lukács soube, ao formular sua *Ontologia*, furtar-se a quaisquer tipos de apostas e crenças e demonstrar a *determinação social do método*, o que, evidentemente, é possível unicamente por meio de uma adequada compreensão do ser social que determinará o método. Daí a pertinência da formulação de uma *Ontologia*.

Considero, aliás, ser esse o maior legado teórico de Lukács: a demonstração de que é possível extrair da observação empírica do ser social o seu próprio método de investigação. Para tanto, é indispensável a formulação que ele empreende sobre os três domínios em que o ser se divide – natural inorgânico, natural orgânico e social, que, embora distintos, compartilham entre si a característica de serem processos irreversíveis – e, talvez mais importante, sobre a origem do ser natural orgânico a partir do inorgânico e sobre a origem do ser social a partir do ser natural orgânico. Confira-se:

Nossas considerações visam determinar principalmente a essência e a especificidade do ser social. Mas, para formular de modo sensato essa questão, ainda que apenas de maneira aproximativa, não se devem ignorar os problemas gerais do ser, ou, melhor dizendo, a conexão e a diferenciação dos três grandes tipos do ser (as naturezas inorgânica e orgânica e a sociedade). Sem compreender essa conexão e sua dinâmica, não se pode formular corretamente nenhuma das questões autenticamente ontológicas do ser social, muito menos conduzi-las a uma solução que corresponda à constituição desse ser.

.....
¹⁵⁸ As informações sobre o caminho intelectual de Lukács até a redação da *Ontologia* encontram-se em Vaisman, Ester e Fortes, Ronaldo Vielmi. Apresentação, in: Lukács, György. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 18-19.

¹⁵⁹ Mészáros, István. *Estrutura social e formas de consciência*. São Paulo: Boitempo, 2009.

(...).

De um lado, uma consideração ontológica do ser social é impossível sem procurarmos seu primeiro ponto de partida nos fatos mais simples da vida cotidiana dos homens. Para expor esse fato nos seus estados mais rudimentares, é preciso lembrar uma trivialidade, muitas vezes esquecida, de que só uma lebre que exista pode ser caçada, só uma amora que exista pode ser colhida etc. Todo pensamento, cujas pressuposições e conclusões perderem esse fundamento último, tem de dissolver-se subjetivamente, em sua totalidade e em seus resultados.¹⁶⁰

É importante destacar que tal programa não é óbvio, ou sequer pacífico. Aliás, a investigação da origem do ser em sua existência real como determinante para a construção do método é exatamente o oposto do que pretende Althusser, que sustenta que a vantagem de Marx em relação a Hegel está justamente em ter superado a concepção hegeliana segundo a qual seria possível a fundação da dialética em uma origem hipotética – o ser puro – que consistiria justamente num ponto final sublimado como origem, atribuindo uma teleologia a um processo que não a poderia conter¹⁶¹.

Observe-se que a mencionada oposição é plena de consequências. É somente a rejeição de Althusser pela ideia de origem que lhe permitirá introduzir em sua epistemologia elementos que se afastam decididamente da dialética, ligados à ideia de eternidade – o *sempre-já* sujeito, o todo complexo *sempre-já* dado, a eternidade da ideologia – e incorrendo, dessa forma, em todos os problemas

.....
¹⁶⁰ Lukács, György. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 35-37. As menções da lebre e da amora são, em minha opinião, uma referência clara à “existência real fora do cérebro” mencionada por Marx na *Introdução à crítica da economia política*, texto que já debati mais de uma vez neste estudo.

¹⁶¹ Althusser, Louis. “A querela do humanismo” (1967), in: *Revista Crítica Marxista*. Campinas, n. 9, 1999, p. 23-24. Deixo de transcrever o excerto porque já o fiz algumas páginas atrás, quando discutia o conceito de sujeito em Marx.

já discutidos acerca da adoção de tais conceitos. E o motivo para tal rejeição, acredito, já deve estar bastante claro a esta altura: o contexto é o mesmo do anti-humanismo de Althusser. Althusser rejeita a ideia de origem porque ela somente poderia ser uma origem do *homem* em sua sociabilidade – ser humano social –, o que contrastaria com sua identificação de homem com sujeito e com sua rejeição à noção de sujeito. E já demonstrei, na esteira de Ruy Fausto, como o anti-humanismo se interverte em seu contrário e não pode ser adotado como postura para superação do humanismo individualista.

Penso, com Lukács, que o correto é justamente o oposto: a origem é determinante para a construção do método de compreensão do ser social. E isso se justifica em um fato que, de tão óbvio, chega a ser simplório: por mais que não saibamos exatamente quando e como se deu, é certo e indiscutível que o ser humano efetivamente surgiu em algum momento da história, ou seja, ele não existiu desde sempre e possivelmente não existirá para sempre. Ora, se a origem, embora certamente tenha existido, é historicamente irrecuperável, por ausência de registros¹⁶², a tarefa da epistemologia

.....
¹⁶² A formulação de Lukács a respeito do tema é primorosa: “Naturalmente, também para a consideração *ontológica* permanece um hiato. Isso porque a transformação da adaptação passiva (biológica) em um ambiente respectivamente dado, em uma ativa (social) é e continua sendo um salto para cujo transcurso fático ainda hoje nos falta a base imediata dos fatos; sabemos apenas que – sem prejudicar seu caráter de salto – ele exigiu, concretamente, um período muito longo de transição. Os documentos fáticos mais primitivos que nos foram transmitidos sobre o trabalho originam-se de fases de desenvolvimento que há muito haviam deixado esse salto para trás. E todos os indícios comprováveis no mundo animal ainda estão tão distantes do salto que nem deles podemos tirar conclusões a respeito de como ele se deu concretamente. Portanto, podemos apenas tirar nossas conclusões da mera contraposição das esferas do ser orgânico natural e do social, sabendo bem que são, de um lado, separadas qualitativamente pelo salto que conhecemos e, de outro, continuamente ligadas por seus períodos de concretização faticamente morosos e ricos em transições” (destaques do original). LUKÁCS, György. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 216-217.

deve consistir na reconstrução da especificidade do ser social em relação aos demais domínios do ser, o que permite, se não conhecer detalhadamente os fatos ligados à origem do ser social, o que seria impossível, ao menos compreender o que deve guiar as investigações sobre ele.

Em outras palavras, negar a origem equivale a negar a historicidade e a especificidade do ser social. Se é assim que ele se nos apresenta, como eterno e não originário, essa aparência deve ser desfeita em busca de sua essência, ligada a sua origem histórica. Perceba-se que não se trata aqui de uma fundação hipotética da sociedade a partir de um estado de natureza imaginário – bom ou mau – no qual os homens, por algum tipo de conveniência, optam por fundar a sociedade ou o Estado. Este é o programa das diversas formas de contratualismo – Hobbes, Locke e Rousseau, principalmente –, que representam o ápice da ideologia burguesa: a adoção de uma forma típica do direito burguês contemporâneo – o contrato – como base de organização de toda a sociedade. O foco deve ser, evidentemente, outro, consistente em demonstrar o que há de próprio no ser social em relação à sua forma de ser precedente, o ser natural orgânico.

Lukács é bastante incisivo ao apontar o motivo determinante para a diferenciação do ser social em relação ao ser natural orgânico, fazendo-o, aliás, na esteira do que já havia sustentado o próprio Marx – o trabalho:

Antes de tudo, o trabalho é um processo de que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano, com sua própria ação, impulsiona, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza. Defronta-se com a natureza como uma de suas forças. Põe em movimento as forças naturais de seu corpo – braços e pernas, cabeça e mãos –, a fim de apropriar-se dos recursos da natureza, imprimindo-lhes forma útil à vida humana. Atuando assim sobre a natureza externa e modificando-a, ao mesmo tempo modifica sua própria natureza. Desenvolve as potencialidades nela adormecidas e submete ao seu domínio o jogo das forças naturais.

Não se trata aqui das formas instintivas, animais, de trabalho. Quando o trabalhador chega ao mercado para vender sua força de trabalho, é imensa a distância histórica que medeia entre sua condição e a do homem primitivo com sua forma ainda instintiva de trabalho. Pressupomos o trabalho sob forma exclusivamente humana. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha supera mais de um arquiteto ao construir sua colmeia. Mas o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade. No fim do processo do trabalho aparece um resultado que já existia antes idealmente na imaginação do trabalhador. Ele não transforma apenas o material sobre o qual opera; ele imprime ao material o projeto que tinha conscientemente em mira, o qual constitui a lei determinante de seu modo de operar e ao qual tem de subordinar sua vontade.¹⁶³

Se a nota distintiva do ser social é o trabalho, entendido como mediação entre homem e natureza no contexto da reprodução de sua vida material, mediante uma prévia ideação, ele se tornará o modelo geral de toda a prática social e, dessa forma, não só sua compreensão adequada será imprescindível para a compreensão da sociedade, como ele será o paradigma determinante dessa compreensão. Novamente com Lukács:

Isso pode ser visto de imediato no fato ontológico fundante do ser social, o trabalho. Este, como Marx demonstrou, é um pôr teleológico conscientemente realizado, que, quando parte de fatos corretamente reconhecidos no sentido prático e os avalia corretamente, é capaz de trazer à vida processos causais, de modificar processos, objetos etc. do ser que normalmente só funcionam espontaneamente, e transformar entes em objetividades que sequer existiam

.....
¹⁶³ Marx, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. L. I, V. I. 26ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 211-212. Inúmeros outros excertos poderiam ser colhidos na sequência do texto, do que me abstenho para não cansar o leitor.

antes do trabalho. (...). O modelo do pôr teleológico modificador da realidade torna-se, assim, fundamento ontológico de toda práxis social, isto é, humana.¹⁶⁴

Bem mais adiante, já de posse dessa identificação do trabalho como fundamento da práxis social humana, Lukács estabelecerá suas consequências metodológicas:

O método de conhecimento é, pois, determinado pela constituição objetiva (ontológica, categorial) de seu objeto. Mas isso não significa, em absoluto, que seu caminho, seu método, possa ou deva ser modelo ou uma simples imitação do ser processual do concreto objetivo. Portanto, o conhecimento científico e também o filosófico devem partir da objetividade concreta do existente que a cada vez torna-se seu objeto e desembocar no esclarecimento de sua constituição ontológica. Por isso mesmo, esse processo nunca pode ser idêntico àquele do ser, nem simplesmente imitar os seus processos. No entanto, precisamente dessa exigência metodológica quanto à autonomia do caminho do conhecimento, segue-se que os “métodos” aí aplicados, as determinações assim obtidas, não têm nenhum valor de conhecimento baseado em si mesmo, muito menos podem servir como “modelos” para a constituição do próprio ser, como costuma ocorrer devido ao predomínio da teoria do conhecimento. E que, ao contrário, só o grau de aproximação à constituição ontológica da respectiva objetividade a ser examinada pode fornecer o critério de correção ou falsidade de um modo de conhecer.¹⁶⁵

O trabalho como fundamento ontológico da práxis social humana traz algumas consequências ao estudo desta. A primeira e mais clara delas consiste na negação de qualquer manifestação de uma *natureza* humana. O esclarecimento é necessário, uma vez que, admito, postular uma ontologia essencial do ser social passa perigosamente próximo de fundar todo o conhecimento em algum

.....
¹⁶⁴ Lukács, György. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 43-45.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 327.

aspecto natural do ser humano, em formulações de tipo “o ser humano é naturalmente social” ou “o ser humano naturalmente trabalha”, conhecidas, aliás, desde os primórdios da história das ideias. O paradoxo fica desfeito quando se constata que essa essência ontológica está ligada a uma característica que não é natural, mas histórica. Mais do que isso, uma característica com um modo de reprodução histórico bastante específico e que se movimenta por meio de suas próprias contradições, algo cuja aceitação num contexto natural, ainda que orgânico, é bastante controversa, discussão que tangenciei, para afastar de meu objeto, quando mencionei a possibilidade de uma dialética da natureza algumas páginas atrás.

Buscando resumir a questão, é o trabalho como fundamento ontológico do ser social que permitirá ou, antes, exigirá a afirmação de uma forma de empiria como base da epistemologia, bem como determinará a adoção do materialismo histórico-dialético como método de investigação da realidade. Trata-se de consequência inexorável do fato de que as abstrações reais praticamente formuladas, que formam a matéria-prima da atividade de investigação ora estudada, surgem como necessárias para que o ser social humano possa desempenhar a contento sua tarefa de produzir e reproduzir sua vida material, isto é, trabalhar. Assim sendo, o materialismo histórico-dialético é justificado cientificamente por meio da possibilidade de verificação empírica da categoria que o fundamenta, o trabalho. Tal verificação empírica possibilita a demonstração, a partir do fato básico do trabalho, de que todas as esferas da vida social humana remetem-se em última análise a esta realidade, ligada à produção da vida material humana.

1.4. Ciência, técnica e sociedade – a interação da estrutura e das superestruturas em sua relação com a epistemologia

Depois de superada a questão da objetividade e subjetividade do conhecimento, que me levou à demonstração dos quatro estágios envolvidos na produção do conhecimento, e de justificada a

adoção do materialismo histórico-dialético como método, discussão ligada aos dois últimos níveis do processo de produção do conhecimento, cumpro-me retomar a discussão dos dois primeiros níveis, que identificarei, daqui em diante, com a técnica, em sua interação com a ciência, e as consequências dessa interação para a epistemologia materialista histórico-dialética.

Parto, para fundamentar esta discussão, de uma compreensão básica obtida junto à obra de Karel Kosik:

A atitude primordial e imediata do homem, em face da realidade, não é a de um abstrato sujeito cognoscente, de uma mente pensante que examina a realidade especulativamente, porém, a de um ser que age objetiva e praticamente, de um indivíduo histórico que exerce a sua atividade prática no trato com a natureza e os outros homens, tendo em vista a consecução dos próprios fins e interesses, dentro de um determinado conjunto de relações sociais. Portanto, a realidade não se apresenta aos homens, à primeira vista, sob o aspecto de um objeto que cumpre intuir, analisar e compreender teoricamente, cujo pólo oposto e complementar seja justamente o abstrato sujeito cognoscente, que existe fora do mundo e apartado do mundo; apresenta-se como o campo em que exercita a sua atividade prático-sensível, sobre cujo fundamento surgirá a imediata intuição prática da realidade. No trato prático-utilitário com as coisas – em que a realidade se revela como mundo dos meios, fins, instrumentos, exigências e esforços para satisfazer a estas – o indivíduo “em situação” cria suas próprias representações das coisas e elabora todo um sistema correlativo de noções que capta e fixa o aspecto fenomênico da realidade.¹⁶⁶

É essa compreensão que permite ver com clareza que a ciência, originalmente, não somente não é uma preocupação primordial do ser humano, como, mais importante, não é uma preocupação autônoma, isto é, desconectada das necessidades envolvidas

.....
¹⁶⁶ Kosik, Karel. *Dialética do concreto*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976, p. 13-14.

na produção e reprodução da vida material do ser humano. Na sociedade primitiva, a ciência ganha espaço no horizonte de preocupações humanas apenas se e enquanto for útil ou necessária à produção e reprodução de sua vida material. É claro que, com o aumento da complexidade da sociedade, a ciência, assim como quase todos os aspectos relativos à configuração da sociedade humana, ganha certa autonomia, indissociavelmente ligada à divisão social do trabalho.

Traduzindo a ideia em termos referidos a situações empíricas, o homem primitivo que descobre o fogo e o utiliza para se aquecer e espantar animais ferozes não tem qualquer interesse autônomo no estudo do fenômeno da combustão, mas tem a necessidade de tal compreensão como subsídio para a possibilidade de reproduzi-lo, o que se torna rapidamente essencial à manutenção e à reprodução de sua vida, para evitar que morra de frio ou devorado por uma fera. Com o aumento de complexidade da sociedade e a progressão da divisão do trabalho, o acendedor de lampiões do século XIX não tem qualquer necessidade de compreensão da combustão para realizar sua tarefa ao fim do dia, bastando-lhe riscar o palito de fósforo fornecido por seu patrão. O exercício do trabalho passa a prescindir do entendimento dos fenômenos nele envolvidos, bastando a reprodução de atividades cada vez mais simples e fragmentadas, o que resultará, com a consolidação do modelo industrial de produção, no que Marx denominou *trabalho abstrato*. Por outro lado, Carl Lundstrom, o sueco que criou os palitos de fósforo tal como hoje existentes, certamente não tinha qualquer necessidade imediata de fogo, já resolvida no contexto social em que nascera, embora não de forma tão simples e eficiente. Ao contrário, ele seguramente era movido pelo interesse científico, já então tornado “puro”, no estudo da química. Em outras palavras, Lundstrom e o restante da humanidade poderiam viver perfeitamente ainda por muitos milênios sem que os palitos de fósforo fossem criados, mas o estágio da divisão do trabalho no momento de seu nascimento lhe permitia dedicar-se exclusivamente à química e, particularmente,

à combustão, embora nem ele nem os demais humanos à sua volta dependessem imediatamente desse conhecimento para continuar vivendo, ou sequer para produzir fogo.

Essa constatação é imprescindível para deixar claro que a autonomização da ciência em relação à reprodução da vida material é uma aparência desencadeada por um determinado estágio dessa reprodução, e que deve ser desfeita quando se pretende demonstrar a pertinência do materialismo histórico-dialético como método de investigação da realidade ligado à totalidade da vida social e re-missível à sua reprodução material, realidade que é técnica e não científica. É exatamente esse um dos maiores defeitos do positivismo científico, ao pretender sustentar uma neutralidade do cientista fundamentada na autonomia do conhecimento científico, prescindindo da explicitação da vinculação do cientista a um determinado ponto de vista de classe, exatamente em razão da ilusão proporcionada por essa aparência de autonomia.

Mais uma vez, é Karel Kosik quem esclarece:

O fisicalismo positivista é responsável pelo equívoco de ter considerado uma certa *imagem* da realidade como a *realidade* mesma, e um determinado modo de apropriação da realidade como o único autêntico. Com isso, em primeiro lugar ele negou a inexauribilidade do mundo objetivo e sua irreducibilidade à ciência, que é uma das teses fundamentais do materialismo; e em segundo lugar empobreceu o mundo humano, por ter reduzido a um único modo de apropriação da realidade a riqueza da subjetividade humana, que se *efetiva* historicamente na *práxis* objetiva da humanidade (destaques do original).¹⁶⁷

Penso que o correto para a reconstrução da epistemologia marxista seja a re colocação da ciência e da técnica em seu contexto original, qual seja o da reprodução da vida material humana, demonstrando sua vinculação com a totalidade social – sociedade como sujeito-objeto em unidade dialética, conforme visto na seção

.....
¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 31.

anterior – e com o aspecto estrutural econômico, ainda que em última instância. E isso me obriga a uma incursão por essa noção primordial que recebeu, no marxismo tradicional, a nomenclatura de *determinação em última instância*, vindo a ser rebatizada por Althusser de *sobredeterminação*, a partir de estudos de Mao Tse-tung. A questão encontra-se no contexto da crítica ao que ficou conhecido como *economicismo* ou *determinismo econômico* de Marx, evidentemente impossíveis de serem encontrados em sua obra e na obra daqueles seus leitores, para usar a terminologia marxiana, *clássicos*, entre os quais aqueles com quem venho prioritariamente lidando: Althusser, Lukács, Mészáros, Kosik, Gianotti. As leituras economicistas e deterministas foram produzidas por distorções revisionistas da obra marxiana, razão pela qual vale a pena recuperar o debate e demonstrar sua impossibilidade num contexto materialista histórico-dialético.

Althusser pretende afastar-se do economicismo ao recusar a vinculação direta de toda e qualquer circunstância social à esfera da produção, ou, mais propriamente, a uma contradição fundamental entre as forças produtivas e as relações de produção, fazendo-o por meio de uma referência às múltiplas contradições em ação na sociedade em uma determinada situação histórica, muitas vezes bastante diversas entre si em aspectos como a origem ou forma de atuação. Nessas condições, a contradição fundamental entre forças produtivas e relações de produção

é inseparável da estrutura do corpo social total no qual ela se exerce, inseparável de suas *condições* formais de existência, e das *instâncias* mesmas que governa, que ela própria é, portanto, no seu coração, *afetada por elas*, determinante, mas também determinada em um único e mesmo movimento, e determinada pelos diversos *níveis* e pelas diversas *instâncias* da formação social que ela anima: poderíamos dizer *sobredeterminada em seu princípio* (destaques do original).¹⁶⁸

.....
¹⁶⁸ Althusser, Louis. *A favor de Marx*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p. 87.

A preocupação de Althusser é legítima, mas corre imenso risco de ser exagerada. Aliás, ele próprio a exagera alguns parágrafos depois de definir tão cuidadosamente a contradição sobredeterminada, ao justificar porque a contradição no sistema hegeliano é apenas aparentemente sobredeterminada, mas essencialmente uma contradição simples. Ao realizar esse intento, afirma, sobre a filosofia hegeliana:

Daí porque o passado não seja jamais que a essência interior (em-si) do futuro que encerra, que essa presença do passado é a presença de si da própria consciência, e *não uma verdadeira determinação exterior a ela. Círculo de círculos, a consciência não tem mais do que um centro, que é o único que a determina: precisaria de círculos que tivessem outro centro que o dela, círculos descentrados*, para que fosse afetada em seu centro pela sua eficácia, em suma, que a sua essência fosse sobredeterminada por eles. Mas esse não é o caso (destaques do original).¹⁶⁹

A leitura do excerto revela logo que, *a contrario senso*, Althusser está sustentando que a contradição sobredeterminada, no contexto do materialismo histórico-dialético, envolve centros exteriores à contradição fundamental entre forças produtivas e relações de produção que compõe a estrutura social, centros esses dotados de eficácia própria, sendo esta a única condição pela qual se tornaria possível que tais centros sobredeterminassem a contradição principal. Trata-se do que veio a ser conhecido posteriormente, principalmente por obra dos discípulos de Louis Althusser, como *autonomia relativa das superestruturas*¹⁷⁰.

.....
¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 88.

¹⁷⁰ Um estudo recente dedicou-se com brilhantismo a recensear a questão na teoria althusseriana. Cf. Barison, Thiago. *Nicos Poulantzas e o direito: um estudo de Poder Político e Classes Sociais*. Dissertação (mestrado). São Paulo: USP, 2010, especialmente p. 30-34. Anoto ainda que, evidentemente, Althusser permanece sendo muito mais sofisticado que seus sucessores. A esse respeito, veio mais tarde a buscar um tratamento da eficácia relativa das superestruturas utilizando a noção de ideologia como fator real

É preciso, nesse ponto, separar a indispensável afirmação da eficácia própria das superestruturas de sua caracterização como centros externos e independentes da contradição principal. Se é imprescindível identificar esta eficácia e estudá-la, o que corresponde integralmente à própria crítica do economicismo, sustentar seu caráter externo em relação à contradição principal econômica equivale a incorrer no equívoco oposto, na forma de *politicismo* ou *juridicismo*, com o perdão dos neologismos.

A solução apresentada por Lukács, remetendo à ontologia já reivindicada quanto à justificação do método, revela a pertinência dessa incursão no conceito de determinação em última instância e sua relevância para o adequado tratamento da epistemologia e da tecnologia. Confira-se em suas próprias palavras:

Como o desenvolvimento econômico que move socialmente as mudanças filogenéticas do gênero humano se torna atuante como processo conjunto, apesar de todas as suas contradições intrínsecas, como fato social unitário em sua irreversibilidade, mas, segundo sua gênese, pode ser apenas uma síntese econômica de muitos pores teleológicos singulares, que – em última análise – são realizados pelos indivíduos, cada ato social que apoia essa linha principal deve defender em relação a esses pores singulares a genericidade cada vez alcançada. Mais precisamente: tem a função de

.....

de poder, organizada concretamente por meio de seus *aparelhos*. Deixo de investigar profundamente a questão uma vez que, como já afirmei algumas vezes antes, afastei a ideologia de meu objeto de estudo, além do que é preciso deixar claro que, se a teoria dos aparelhos traz desdobramentos assaz interessantes para o debate sobre a ideologia, peca pela insistência demasiada na autonomia da superestrutura, tópico que acabo de indicar e que aprofundarei nos parágrafos seguintes. Cf. Althusser, Louis. Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado (Notas para uma investigação), in: Zizek, Slavoj (org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p. 105-142. O trecho mais relevante para o assunto aqui abordado, que trata especificamente da transição da representação da sociedade dividida em base e superestrutura para o tratamento dos aparelhos, encontra-se nas páginas 109-111.

dirigi-los na direção predominante da generidade. Sem entrar também aqui nas diferenciações, pode-se mesmo assim dizer que todos os momentos fixos e fluidos da superestrutura e da ideologia têm aqui a base de sua eficácia social e, partindo daqui, se esforçam por estimular a convergência consciente e prática da pessoa singular e gênero. Por isso, Marx levantou o problema da ideologia não em termos gnosiologicamente abstratos, mas em termos sócio-ontologicamente concretos, na medida em que, para ele, na determinação da ideologia não é o dilema da correção ou da falsidade que forma a base genética, mas sua função: conscientizar os conflitos que a economia desencadeia na vida social e combatê-los.¹⁷¹

Assim sendo, a evidente eficácia própria das superestruturas atua dentro de seus limites, na medida em que elas funcionam no momento da prévia ideação inerente ao pôr teleológico representado pelo trabalho. Tal característica revela, inclusive, outro aspecto apontado por Althusser: tratam-se de superestruturas ideológicas. Ocorre, entretanto, que a lógica de funcionamento de cada superestrutura que vier a desencadear um pôr teleológico individual é, por sua vez, determinada pela contradição social fundamental determinada pela economia. Daí porque Lukács ter afirmado no excerto logo acima que “o desenvolvimento econômico que move socialmente as mudanças filogenéticas do gênero humano se torna atuante como processo conjunto, apesar de todas as suas contradições intrínsecas, como fato social unitário em sua irreversibilidade”: a determinação econômica é mediada pela direta influência das superestruturas na prévia ideação dos pores teleológicos e, evidentemente, a reiteração de tais pores teleológicos em determinado sentido orientado por uma superestrutura poderá vir a espriar sua influência sobre a contradição central entre forças produtivas e relações de produção, mas, visto o processo em perspectiva histórica,

.....
¹⁷¹ Lukács, György. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 250-251.

a superestrutura revelará ter sido capaz de tal tarefa apenas nos limites em que determinada por essa mesma contradição fundamental, o que levará esta a ser, evidentemente, determinante em última instância. Para aproveitar a terminologia althusseriana, a palavra *sobredeterminação* realmente me parece ser, semanticamente, a mais adequada para o papel de transmitir essa ideia: a contradição fundamental da sociedade é dialeticamente determinada por si mesma, mediada pela influência da eficácia relativamente autônoma de superestruturas que ela própria determinou, por isso, pode ser chamada *sobredeterminada*.

Traduzindo a formulação em termos mais práticos, e recuperando a preocupação althusseriana ao formular toda a sua obra, consistente numa reabilitação da política diante do fatalismo economicista que havia dominado amplos setores do marxismo na metade do século XX, a contradição social fundamental entre as forças produtivas e as relações de produção, que é econômica, jamais será capaz de levar a sociedade automaticamente a uma superação do modo de produção existente e à constituição de um novo modo de produção. O papel das contradições superestruturais – contradições políticas, jurídicas e educacionais – é central na superação e substituição do modo de produção. Entretanto, para ficar apenas no exemplo mais relevante, da política, as ideias políticas que possibilitam a organização de um movimento revolucionário tendente à tomada do Estado para implementar a ditadura do proletariado como governo de transição à forma superior de organização comunista somente surgem como expressão ideal dos interesses materiais de uma classe social que se encontra no âmago da produção capitalista e cuja existência demanda um determinado estado da contradição fundamental entre forças produtivas e relações de produção. A contradição política, embora possa ser a imediatamente determinante da transformação do modo de produção, não é sobredeterminante, por ter seus limites determinados pela contradição econômica fundamental. Não é diferente, aliás, a conclusão de Lukács:

Com isso, cai uma luz sobre a dificuldade principal: uma teoria só pode se afirmar socialmente quando pelo menos uma das camadas sociais então importantes avista nesta teoria o caminho para a própria conscientização e solução daqueles problemas que considera indispensáveis para o seu presente, portanto, se ela se tornar ideologia operante *também* para esses estratos (destaques do original).¹⁷²

Encerro, assim, essa longa digressão, que se mostra imprescindível ao presente momento deste estudo, uma vez que as ciências e as técnicas encontram-se na dialética da totalidade social funcionando como superestruturas. A recolocação da ciência e da técnica no contexto da reprodução da vida material permitirá, assim, revelar seu funcionamento relativamente autônomo e os limites em que isso pode efetivamente ocorrer, incluindo, evidentemente, as diferenças que guardam as superestruturas científicas e técnicas.

A técnica está intrinsecamente ligada ao trabalho. É a técnica que permite ao ser humano mediar seu intercâmbio com a natureza, mediante a observação de regularidades e a busca por repetições dos processos que interessam à reprodução de sua vida e pela eliminação daqueles que lhe são nocivos. É nesse sentido que Lukács sustenta que a teleologia, inerente ao ser social, interage com a causalidade, que organiza os seres naturais inorgânico e orgânico. A partir do momento que o homem observa que o atrito provoca uma faísca que incendeia um graveto, a reprodução do atrito gerará fogo quantas vezes forem necessárias, sem que o domínio científico do fenômeno seja necessário. O que o homem observa como regular numa interação causal entre ser orgânico e ser inorgânico é então reproduzido por ele, de modo que seu pôr teleológico dá origem a uma série causal semelhante àquela que existiu originariamente de forma casual, acidental.

O ganho de complexidade da reprodução da vida humana desencadeia o surgimento de novas formas de mediação de sua relação

.....
¹⁷² *Ibid.*, p. 281.

com a natureza. O homem, progressivamente, deixa de apenas *reproduzir* fenômenos causais que observa para criar novos fenômenos que imagina sem nunca ter observado:

Naturalmente, a apreensão prática adequada dos respectivos nexos naturais concretos é o pressuposto indispensável de todo êxito. Mas o fato de que já a práxis social primordial tenha alcançado nisso um estágio relativamente elevado mostra a segurança com que, no processo de trabalho, era preciso distinguir entre as possibilidades de intervir sobre a natureza inorgânica e a orgânica. Essa relação é demonstrada com toda nitidez pelo surgimento, aperfeiçoamento e emprego de plantas cultivadas e animais domésticos. Colher plantas e caçar animais exigem apenas observações exatas do que existe na natureza. Agricultura e criação de gado, em contrapartida, exigem que a práxis humana seja capaz de criar novos ambientes para as plantas e animais necessários, e, com isso, criar neles novas possibilidades de reação. A utilização de possibilidades conhecidas e a descoberta de novas possibilidades, sua *avaliação* tendencialmente precisa a serviço dos fins postos segundo a teleologia do trabalho, também se mostram em estágios relativamente iniciais.¹⁷³

Lukács insiste por duas vezes que os fenômenos de que trata são observáveis desde os estágios primitivos do ser humano para marcar sua diferenciação com outro tipo de técnica, esta ligada à reprodução da vida material de forma indireta e mediada, e que levará o ser humano a completar sua constituição enquanto tal. Não é uma mediação qualquer: trata-se daquela que permite chamar o ser humano de social e, portanto, imprescindível para sua constituição enquanto humano. O ser humano, desde muito cedo na história, não produz apenas para si. Formas rudimentares de divisão do trabalho e intercâmbio social de produtos são registradas, ainda nas formas de organização familiar e tribal, desde seus primórdios. É a evolução da divisão do trabalho que levará o ser humano

.....
¹⁷³ *Ibid.*, p. 215-216.

a constituir praticamente a abstração mais fundamental para a construção de todo o edifício social, qual seja, a identificação do valor relativo dos objetos produzidos pelo trabalho humano com seu próprio valor. Em outras palavras, no contexto social da produção, os objetos *valem* em razão da proporção em que podem ser *trocados*, diretamente ligada à quantidade de trabalho humano neles materializado e independente de sua utilidade ou demanda¹⁷⁴, e essa relação fundamental será a base constitutiva de toda a técnica de interação social: as práticas econômicas, comerciais e jurídicas. O poder de síntese de Mialle sobre a questão é extraordinário:

Retomemos as coisas na sua raiz: produzir direito, quero dizer, regras de direito, é um dos fenômenos da nossa sociedade. Esta produção de regras legislativas, administrativas, etc., está necessariamente ligada – é talvez dependente, como veremos mais tarde – a todas as outras produções que a sociedade faz surgir: produção literária, artística, cultural, mas também produção de laços e de instituições políticas, e ainda produção de bens econômicos. Assim, sem aprofundar mais de momento, a produção de regras de direito apresenta-se tal como é: produção de instrumentos

.....
¹⁷⁴ Trata-se de uma das teses fundamentais de *O Capital*, expressa ainda em suas primeiras páginas: “Se prescindirmos do valor-de-uso da mercadoria, só lhe resta ainda uma propriedade, a de ser produto do trabalho. (...). Ao desaparecer o caráter útil dos produtos do trabalho, também desaparece o caráter útil dos trabalhos neles corporificados; desvanecem-se, portanto, as diferentes formas de trabalho concreto, elas não mais se distinguem umas das outras, mas reduzem-se, todas, a uma única espécie de trabalho, o trabalho humano abstrato. (...). Nada deles resta, a não ser a mesma objetividade impalpável, a massa pura e simples do trabalho humano em geral, do dispêndio de força de trabalho humana, sem consideração pela forma como foi despendida. Esses produtos passam a representar apenas a força de trabalho humana gasta em sua produção, o trabalho humano que neles se armazenou. Como configuração dessa substância social que lhes é comum, são valores, valores-mercadorias”. MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. L. I, V. I. 26ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 60.

necessários ao funcionamento e à reprodução de um certo tipo de sociedade. Consequentemente, as instituições jurídicas, tanto na sua lógica como no seu vocabulário, pretendem coisa diversa do que dar à sociedade meios de se manter? Nem mais nem menos.¹⁷⁵

A precisão é indispensável para marcar a diferença entre o materialismo histórico-dialético e os naturalismos dos séculos XVIII e XIX. Não se trata, aqui, de buscar um estado de natureza originário em que os homens, já dotados de toda a inteligência e conhecimento atuais, fundam voluntariamente uma sociedade, ou, sequer, de derivar desse estado de natureza hipotético qualquer tipo de conclusão imediatamente aplicável à economia contemporânea. Trata-se de, reconhecendo a existência de tal origem, com um caráter de salto em relação à natureza, mas de evolução lenta e da qual não existem registros, identificar ontologicamente as peculiaridades desse ser social, já constituído quando dado ao nosso conhecimento, em relação ao ser natural orgânico. E, mais importante ainda, o estabelecimento de que o ser humano surge como tal apenas no contexto social, já dependente de um grupamento como a família ou a tribo, sendo a constituição de sua individualidade um resultado histórico e não um ponto de partida hipotético e originário para qualquer tipo de investigação. Em outras palavras, o humano se torna humano já dentro de um contexto coletivo, surgindo apenas conjuntamente com o surgimento do grupo, e apenas se torna indivíduo após um processo histórico que durou milênios.

Esta é a disposição de Marx ao dar início às investigações preparatórias para a redação d'*O Capital*, fazendo, inclusive, curiosa analogia com a história fictícia do naufrago Robinson Crusoe, do escritor inglês Daniel Defoe:

O objeto nesse caso é, primeiramente, a *produção material*. Indivíduos produzindo em sociedade – por isso, o ponto de partida é, naturalmente, a produção dos indivíduos socialmente determinada.

.....
¹⁷⁵ Miaille, Michel. *Introdução crítica ao direito*. 3ª ed. Lisboa: Estampa, 2005, p. 27.

O caçador e o pescador, singulares e isolados, pelos quais começam Smith e Ricardo, pertencem às ilusões desprovidas de fantasia das robinsonadas do século XVIII, ilusões que de forma alguma expressam, como imaginam os historiadores da cultura, simplesmente uma reação ao excesso de refinamento e um retorno a uma vida natural mal-entendida. (...). Trata-se, ao contrário, da antecipação da “sociedade burguesa”, que se preparou desde o século XVI e que, no século XVIII, deu largos passos para sua maturidade. Nessa sociedade da livre concorrência, o indivíduo aparece desprendido dos laços naturais etc. que, em épocas históricas anteriores, o faziam um acessório de um conglomerado humano determinado e limitado. Aos profetas do século XVIII, sobre cujos ombros Smith e Ricardo ainda se apoiam inteiramente, tal indivíduo do século XVIII – produto, por um lado da dissolução das formas feudais da sociedade e, por outro, das novas forças produtivas desenvolvidas desde o século XVI – aparece como um ideal cuja existência estaria no passado. Não como um resultado histórico, mas como ponto de partida da história (destaques do original).¹⁷⁶

Já apontei, na seção anterior, como Lukács¹⁷⁷ se serve de uma ideia semelhante para criticar a adoção do indivíduo como parâmetro epistemológico fundamental. A preocupação é retomada aqui para demonstrar que a técnica, assim como qualquer tipo de prática social, não pode partir de uma percepção individual, mas demanda uma consideração do humano como inerentemente ligado ao social, sendo a individualidade um resultado histórico que advém de um processo milenar que culmina em sua constituição final na sociedade capitalista burguesa. Tal percepção espraia suas consequências não apenas nas técnicas em que estão envolvidas abstrações que somente podem ser socialmente produzidas – como

.....

¹⁷⁶ Marx, Karl. *Grundrisse*: manuscritos econômicos de 1857-1858. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 39-40.

¹⁷⁷ Lukács, György. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 102. Abstenho-me de reproduzir o texto já citado alhures.

o valor, na prática econômica, ou o sujeito de direito, na prática jurídica –, mas igualmente nas práticas mais *materiais*, por assim dizer, como também já havia sido apontado por Marx:

Toda a força de trabalho da sociedade – que se revela nos valores do mundo das mercadorias – vale, aqui, por força de trabalho única, embora se constitua de inúmeras forças de trabalho individuais. Cada uma dessas forças individuais de trabalho se equipara às demais, na medida em que possua o caráter de uma força média de trabalho social e atue como essa força média, precisando, portanto, apenas do tempo de trabalho em média necessário ou socialmente necessário para a produção de uma mercadoria. Tempo de trabalho socialmente necessário é o tempo de trabalho requerido para produzir-se um valor-de-uso qualquer, nas condições de produção socialmente normais existentes e com o grau social médio de destreza e intensidade do trabalho.¹⁷⁸

O estado da exposição da questão até aqui me permite formular uma síntese parcial do processo de produção de conhecimento na sociedade, desde seu princípio até sua formulação como teoria científica. O ser humano se constitui enquanto tal no contexto de um processo material de reprodução de sua vida, diferente de todos os seres pertencentes à esfera ontológica natural orgânica, por envolver um processo irreversível iniciado por um pôr teleológico, caracterizado por uma ideação prévia do resultado enfim colocado em prática. Tanto na ideação prévia do resultado do trabalho, quanto na interação social que o rodeia e o torna útil, são imprescindíveis as abstrações produzidas socialmente, consciente ou inconscientemente, pela própria prática dos agentes, que resultam numa modalidade de técnica que não envolve direta e imediatamente a reprodução da vida material, embora esta não possa ocorrer sem a mediação social daquela. São aquelas abstrações que ou estão tecnicamente envolvidas na produção, como o *trabalho socialmente*

.....
¹⁷⁸ Marx, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. L. I, V. I. 26ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 61.

necessário; ou envolvidas na circulação das mercadorias produzidas, a qual permite realizar o trabalho excedente extraído na produção das mercadorias, como o *valor de troca* de tais mercadorias; ou ainda aquelas ligadas ao sistema de correção do comportamento desviante do funcionamento normal das relações de produção, como os conceitos de *direito subjetivo*, *obrigação jurídica* e *sujeito de direito*. Tais abstrações, quando alcançam suficiente penetração social, passam a determinar o comportamento de pessoas pertencentes à sociedade que as formula, assumindo o caráter de aparências eternas e naturais. Cabe ao cientista, a partir da assunção do materialismo histórico-dialético, método determinado socialmente pela própria constituição ontológica do ser social, apropriar-se das abstrações socialmente produzidas para reproduzir, a partir da crítica de suas aparências, sua essência correspondente à concretude social subjacente às respectivas abstrações, isto é, reproduzindo-a na forma de um *concreto pensado*. De posse de tal reprodução mental da realidade concreta, ou seja, das realidades essenciais por trás das aparências ideais forjadas na prática social, o cientista social buscará, então, a exposição daquela realidade concreta idealmente produzida, que é, portanto, apresentada à sociedade na forma de *conhecimento refletido*, para usar uma terminologia althusseriana. Esse conhecimento passará a integrar o cabedal de conhecimento social, e estará à disposição para atuar na ideação prévia dos pores teleológicos subsequentes. Nesse sentido, o conhecimento científico assim produzido, além de sua possibilidade de influenciar as técnicas, tanto materiais quanto abstratas, funciona como superestrutura relativamente autônoma que, nessa qualidade, pode vir a influenciar a determinação da contradição fundamental entre forças produtivas e relações de produção.

São essas as determinações indispensáveis à formulação de uma ciência materialista histórico-dialética do direito, de que me ocuparei no capítulo seguinte como último estágio preparatório para atingir o ponto culminante do trabalho: a crítica da tecnologia dos direitos sociais.