

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).<sup>144</sup>

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,

.....  
<sup>144</sup> 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*<sup>145</sup>, 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*<sup>146</sup>.

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

.....  
<sup>145</sup> 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 teoricista. 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.

<sup>146</sup> 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 marxista<sup>147</sup>, 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

.....  
<sup>147</sup> 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 fazer<sup>148</sup>, 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.

.....  
<sup>148</sup> “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”<sup>149</sup>.

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

.....  
<sup>149</sup> 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?<sup>150</sup>

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*

.....  
<sup>150</sup> 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).<sup>151</sup>

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).<sup>152</sup>

Se as conclusões de Löwy, Althusser e Lukács<sup>153</sup> demandam uma aceitação prévia dos pressupostos marxistas, é certo que eles

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

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

<sup>153</sup> 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).<sup>154</sup>

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).<sup>155</sup>

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

<sup>155</sup> *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).<sup>156</sup>

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”<sup>157</sup>.

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

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

<sup>157</sup> 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*<sup>158</sup>, 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 Mészáros<sup>159</sup>, 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.

.....  
<sup>158</sup> 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.

<sup>159</sup> 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.<sup>160</sup>

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 conter<sup>161</sup>.

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

.....  
<sup>160</sup> 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.

<sup>161</sup> 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 registros<sup>162</sup>, a tarefa da epistemologia

.....  
<sup>162</sup> 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.<sup>163</sup>

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

.....  
<sup>163</sup> 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.<sup>164</sup>

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.<sup>165</sup>

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

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

<sup>165</sup> *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.<sup>166</sup>

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

.....  
<sup>166</sup> 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).<sup>167</sup>

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

.....  
<sup>167</sup> *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).<sup>168</sup>

.....  
<sup>168</sup> 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).<sup>169</sup>

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*<sup>170</sup>.

.....  
<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>170</sup> 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.<sup>171</sup>

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,

.....  
<sup>171</sup> 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).<sup>172</sup>

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 re colocação 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

.....  
<sup>172</sup> *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.<sup>173</sup>

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

.....  
<sup>173</sup> *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 demanda<sup>174</sup>, 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

.....  
<sup>174</sup> 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 incorporados; 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.<sup>175</sup>

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.

.....  
<sup>175</sup> 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).<sup>176</sup>

Já apontei, na seção anterior, como Lukács<sup>177</sup> 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

.....

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

<sup>177</sup> 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.<sup>178</sup>

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*

.....

<sup>178</sup> 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.