

AS ORIGENS DA ONTOLOGIA DO SER SOCIAL: A QUESTÃO DO MÉTODO

Origins of the ontology of social being: the question of the method

SOUZA JUNIOR, Hormindo Pereira de¹

RESUMO

Neste artigo procuramos chamar a atenção para a necessidade do exame de duas obras da fecunda produção de Karl Marx para as origens da ontologia do ser social: a Sagrada Família, publicada originalmente em 1845, e a Miséria da Filosofia, publicada originalmente em 1847. Buscamos deixar claro o rompimento de Marx com o pensamento especulativo contido na Filosofia da Miséria e na Sagrada Família, bem como em seus “mistérios” para a construção dos lineamentos iniciais e fundamentais de uma primeira crítica ontológica. A partir disso, podemos compreender que o ponto de partida não é a “lógica da coisa e, sim, a coisa da lógica”. Quando buscamos compreender, entender e apreender a vida, o mundo, partimos da vida e do mundo e não do conceito sobre a vida e sobre o mundo.

Palavras-chave: Ontologia do ser social; Epistemologia; Produção do conhecimento.

ABSTRACT

In this article, we draw the reader's attention to the need of examining two particular works of Karl Marx's fruitful productions on the origins of the social being's ontology: The Holy Family, originally published in 1845, and The Philosophy's Poverty, originally published in 1847. We make it clear Marx's disruption with the speculative thought content of both, The "Poverty Philosophy" and The "Holy Family", as well as their "misteries" on the construction of initial and fundamental guidelines of a first ontological review. Based upon such statements, we are able to realize that the basis is not "the logic of the fact itself", but yet "the fact of the logic". As we try to realize, to understand and to learn about life and the world, we start it from life and the world and not from the concept of both in particular.

Keywords: The social being's ontology; Epistemology; Knowledge production.

¹ Doutor em História e Filosofia da Educação pela PUC-SP, com Pós-doutorado em Filosofia Política e Educação pela UFF, Mestre em Educação pela FaE/UFMG, Graduação em Ciências Sociais pela UFMG. Professor Associado da FaE/UFMG, Coordenador do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Marx, Trabalho e Educação (GEPMTE), vinculado ao Núcleo de Estudos sobre Trabalho e Educação (NETE) da FaE/UFMG. E-mail: <hormindojunior@gmail.com>.

A GÊNESE... O TELOS SOCIAL...

Nesta segunda década do século XXI, ainda continuamos a nos reportar a Karl Marx para buscar compreender o mundo humano e social. O motivo é simples de ser exposto. Ainda não fomos capazes de suplantar a ordem iniciada com o advento do capitalismo como formação social humana. Ou seja, a ciência desenvolvida por Marx no século XIX continua atual em seus termos de referência e em seus fundamentos para todos aqueles que buscam compreender a vida humana em sua essência, na raiz original, em seus alicerces. Compreensão esta fundamental à transformação do mundo humano. Para além de “interpretar”, cabe compreender e apreender para “transformar”.

Mesmo que, como nos informa Frederico (2009, p.9), “revisitar os textos juvenis de Marx, especialmente aqueles escritos em 1843-1844, é revolver um conjunto de ideias embrionárias que se prestaram às mais diversas interpretações e usos”. Frederico (2009) nos indica que a publicação de grande parte dessas obras, a partir de 1927, encontrou uma atmosfera desfavorável.

A herança da Segunda Internacional, durante um longo período, havia restringido o legado marxiano a uma ciência econômica determinista totalmente impermeável à dialética. E o pensamento de Marx, assim concebido, foi transformado num materialismo mecanicista próximo do positivismo. Contra essa visão levantaram-se, na década de 1920, sob o impacto imediato e o entusiasmo produzido pela revolução de 1917, as intervenções de Korsch e Lukács. **Ao pensamento mecanicista e determinista, eles opuseram o papel ativo e criador dos fatores subjetivos, fazendo do marxismo uma filosofia da consciência próxima do idealismo hegeliano e distante do materialismo** (FREDERICO, 2009, p.9, grifo nosso).

Questão bastante polêmica colocada pelo autor da frase acima, porém instigante em seus próprios termos. Mesmo não concordando plenamente com ele, sabemos e convivemos com diversas interpretações das proposições de Marx para a apreensão, compreensão e exposição sistemática dos objetos que pomos à investigação na ânsia de compreendê-los. Não são poucos os que tentaram e ainda tentam vincular a base de um materialismo revolucionário a um idealismo conformista e adaptado ao mundo fantasioso do capital. Enfim,

Remoer os textos juvenis de Marx, portanto, não é atividade desinteressada de um arqueólogo do saber, de um historiador minucioso preocupado somente com a reconstituição tecnicamente correta e desapaixonada de um capítulo encerrado na história das ideias. Ao contrário: esta é uma viagem ao tempo presente e, portanto, obriga-nos a uma tomada de posição sobre os impasses teóricos em que estamos envolvidos. Essa viagem nunca termina e sempre traz novidades, já que as ideias do Jovem Marx continuam acenando para nós e polarizando os debates da atualidade (FREDERICO, 2009, p.13).

Acerca do contexto histórico-social da produção marxiana da *Sagrada Família* e da *Miséria da Filosofia* no século XIX, Silva (2010, p.11) nos informa que:

A passagem do século XVIII para o século XIX inaugura o que, convencionalmente, se denomina de história contemporânea. Depois de quase quatro séculos de acumulação

de capital, de comércio colonial, de sucessivas guerras hegemônicas e contra-hegemônicas, da desestruturação do feudalismo, da expansão da linguagem escrita e do ensino, da lenta conquista e subjugação de outras civilizações, a Europa teve de enfrentar uma profunda transformação de seu processo histórico, que reafirmava tendências anteriores. Assim, o desenvolvimento da burguesia desencadeou as duas grandes revoluções, a Francesa e a Industrial, que marcaram o início de uma nova era.

O autor do trecho acima, em sua rápida e precisa análise da construção da nova ordem europeia no século XIX, em que procura pontuar o desenvolvimento econômico e as transformações políticas que impactaram o continente, recupera-nos os textos clássicos do grande historiador, membro do Partido Comunista Britânico e autor de *A era das revoluções* e de *A era do capital*, para nos apresentar os efeitos da dupla revolução (Francesa e Industrial) na formação da época contemporânea.

A Revolução Industrial era a contrapartida econômica da dupla revolução que estava ocorrendo no final do século XVIII e que marcaria a política e a economia mundial até o tempo presente, inaugurando a História contemporânea. Difícil de precisar, o termo “revolução industrial” reflete seu impacto relativamente tardio sobre a Europa, pois começou a tornar-se corrente apenas por volta de 1820. Do ponto de vista da periodização, embora muitos historiadores considerem 1760 a partida para a Revolução Industrial, a guinada repentina aconteceu por volta de 1780, embora sua repercussão possa ser precisada mais para as duas últimas décadas do século XVIII. A Revolução Industrial é contemporânea da Revolução Francesa, embora um pouco anterior a ela (HOBBSAWM *apud* SILVA, 2010, p.5).

David Landes, da *Havard University*, é autor do portentoso *Prometeu desacorrentado* e apresenta, segundo Eric Hobsbawm, “sem dúvida, a melhor introdução à história econômica do nosso tempo”. Em brilhante capítulo sobre a Revolução Industrial na Inglaterra, nos apresenta que:

No século XVIII, uma série de invenções transformou a indústria do algodão na Inglaterra e deu origem a um novo modo de produção – o sistema fabril. Durante esses anos, outros ramos da indústria realizaram avanços comparáveis, e todos juntos, reforçando-se mutuamente, possibilitaram novos benefícios, numa frente cada vez mais ampla. A abundância e a variedade dessas inovações chega quase a inviabilizar a compilação, mas é possível agrupá-las sob três princípios: a substituição da habilidade e esforço humanos pelas máquinas – rápidas, constantes, precisas e incansáveis; a substituição das fontes animadas de energia por fontes inanimadas, em especial a introdução de máquinas para transformar o calor em trabalho dando ao homem acesso a um suprimento novo e quase ilimitado de energia; e o uso de matérias-primas novas e muito mais abundantes, em particular a substituição das substâncias vegetais ou animais por minerais (LANDES, 1994, p.49).

Para Landes (1994), a Revolução Industrial gerou um aumento sem precedentes na produtividade do trabalho e uma elevação substancial da renda *per capita*. “Transformou o equilíbrio do poder político dentro das nações, entre elas e entre as civilizações, revolucionou a ordem social, e tanto modificou a maneira de pensar do homem quanto a sua maneira de fazer” (LANDES, 1994, p.49). Em sua recuperação histórica, em que procura não confundir aparência com realidade, Landes (1994) ressalta que a Revolução

não se assemelhou a nada que já tivesse sido experimentado. As transformações

anteriores, políticas ou econômicas, sempre haviam acabado por se estabilizar numa nova posição de equilíbrio. [...] Muitos ingleses teriam detido seu curso, ou até provocado um recuo. Por boas ou más razões, estavam aflitos, inconformados ou ultrajados com suas consequências. Choravam a perda de uma Inglaterra risonha que nunca havia existido; deploravam a fuligem e a feiura das novas cidades fabris; bradavam contra a pobreza precária de um proletariado desarraigado. [...] Esses pessimistas, por mais vociferantes que fossem, eram uma pequena minoria. [...] As classes média e alta estavam convencidas – pelas maravilhosas invenções da ciência e da tecnologia, pela massa e variedade crescentes dos bens materiais, pela velocidade de locomoção cada vez maior e pelo conforto das atividades cotidianas – de que estavam vivendo no melhor dos mundos possíveis, e mais, num mundo que estava melhorando (LANDES, 1994, p.50,129).

Os proletários, especialmente os marginalizados do pretensível mundo luminoso do capital, oprimidos pela nascente indústria mecanizada capitalista, sem dúvida, teriam outra opinião.

José Paulo Netto, na introdução ao livro *Miséria da Filosofia*, de Karl Marx, traduzido por ele para o português em 1989, nos diz o seguinte:

A história do movimento operário, desde o século XIX, é um processo que se articula por uma unidade que, garantida pelo desenvolvimento da teoria social moderna (fundada por Marx), resolve-se e se consolida nas fraturas parciais que os enfrentamentos teóricos, políticos e ideológicos, à direita e à esquerda, lhe impõem (PAULO NETTO, 1989, p.9).

A Miséria da filosofia significou o auge dessa disputa que “assinala tanto a diferenciação político-ideológica, crucial e qualitativa, entre duas perspectivas socialistas – a reformista e a revolucionária –, quanto, simultaneamente, o embasamento da teoria social moderna” (PAULO NETTO, 1989, p.9).

Antes, cabe-nos falar de *A Sagrada Família*, escrito entre setembro e novembro de 1844, em Paris. Em seus estudos, Marcello Musto (2011; 2014) registra que *A Sagrada Família* foi pensada pela primeira vez por Marx, em 28 de agosto de 1844, durante uma conversa com Engels em um café na capital francesa.

Gestada, portanto, entre 1844 e 1845, *A Sagrada Família* aparece em fins de fevereiro de 1845. Ou seja, entre o verão de 1844 e o inverno de 1845 no hemisfério norte. Há cerca de 170 anos surgia pela primeira vez uma das mais contundentes críticas às maneiras e aos modos de ver o mundo dos idealistas. A obra é uma crítica ácida aos neo-hegelianos, que eram os ideólogos, idealistas dominantes na Alemanha do tempo de seus autores. Em certo momento Marx, costumeiramente mordaz, pontua: “sua arte [a de Széligy, um dos idealistas criticados] não consiste em desvendar o oculto, mas em ocultar aquilo que já se encontra desvendado” (MARX; ENGELS, 2011, p.70). Com as devidas proporções, ainda hoje, muitos continuam a perseverar nesse caminho. Parece ser “marca” do nosso tempo a ocultação premeditada da essência em prol da aparência, da forma, na ânsia para subjugar o outro. Mesmo que a aparência e a forma, por si, não permitam tal intento.

Em setembro de 1844, no prólogo ao livro, Engels afirma:

O humanismo real não tem, na Alemanha, inimigo mais perigoso do que o espiritualismo – ou idealismo especulativo –, que, no lugar do ser humano individual e verdadeiro,

coloca a “autoconsciência” ou o “espírito” e ensina, conforme o evangelista, o espírito é quem vivifica, a carne não presta (MARX; ENGELS, 2011, p.15).

A *Miséria da Filosofia*, de Karl Marx e Fredrich Engels, gestada na segunda metade dos anos 40 do século XIX, completa no corrente ano de 2015 exatamente 168 anos de existência. Por se tratar de uma obra que, não obstante seu tom polêmico, já é, por assim dizer, o embrião da explicação marxiana da sociedade burguesa, acreditamos que, apesar de sua idade, ela permanece atual. Simplesmente porque a sociedade, a que se reporta em que pesem as transformações por que passa, ainda não foi realmente superada. Infelizmente, a humanidade ainda não conseguiu sair da pré-história e entrar definitivamente na história. Entrar na história significaria romper com a ordem sociometabólica do capital extinguindo definitivamente a apropriação privada dos frutos do trabalho humano social. A emancipação do trabalho da canga histórica do capital e a consequente extinção deste inicia o homem na história.

A *Miséria da Filosofia* é um balanço desenvolvido por Marx em todo o primeiro semestre de 1847.

É na *Miséria da Filosofia* que, além da liquidação teórica do socialismo reformista (utópico-reformista) de cariz pequeno-burgês, estão sendo explicitados e oferecidos ao público, pela primeira vez, os fundamentos e os elementos constitutivos da teoria do ser social engendrado pelo modo de produção capitalista (PAULO NETTO, 1989, p.9).

A explicitação do “método” já aqui apresenta sua gênese e a questão do “método” não é uma questão de princípio. O que se busca na apreensão do modo de produção capitalista é a natureza do objeto em sua integridade, sua raiz, sua gênese.

É sabido que as investigações marxianas se alçarão a novo patamar nos anos cinquenta; na segunda metade desta década, Marx efetuará as suas mais decisivas descobertas. Ora, sobre que fundamento se efetivam estas descobertas? Sobre o fundamento da mais central das determinações de Marx, aquela que já se apresenta na *Miséria da Filosofia*: a determinação de que as instâncias constitutivas da sociedade se articulam numa totalidade concreta e são postas geneticamente pelo primado ontológico das relações econômicas (PAULO NETTO, 1989, p.31).

José Paulo Netto continua nos informando que Proudhon e Marx “se confrontaram na segunda metade dos anos 40 do século XIX”. Na Europa Ocidental, essa década marcou o declínio do primeiro estágio da Revolução Industrial na Inglaterra.

Nos anos quarenta, com o esgotar do essencial das possibilidades do industrialismo no seu primeiro estágio, os países-polos europeus já apresentavam os traços básicos da fisionomia que os caracterizará como formações econômico-sociais organizadas sobre a produção capitalista. Isto é, nesses anos, o ser social posto pelo capitalismo evidencia já os seus vincos decisivos – o ordenamento da produção, a definição das instâncias políticas, a estruturação de uma cultura e de um *ethos* próprios, etc., aparecem como constelações históricas de um modo de vida novo. Trata-se de um momento em que o mundo burguês se consolida, resultante de um processo multifacético – a intersecção da economia, da história e da cultura (PAULO NETTO, 1989, p.10).

Com o desenvolvimento da produção capitalista e o deslocamento da população rural provocado muito fortemente pela industrialização, a fisionomia da Europa

muda com maior ou menor intensidade em cada país. Com essa mudança, dentre as várias outras provocadas pela intensificação do novo modo de produção, aumentam exponencialmente a exploração da força-de-trabalho e também as mazelas que esta exploração traz consigo: alto índice de desemprego e desvalorização dos salários, por exemplo. Ou seja, o avanço da miséria sobre os trabalhadores.

David Landes, em seu livro aqui já citado, brilhantemente nos descreve os impactos para o proletariado, produzidos pela consolidação do mundo burguês:

Para o trabalhador, a transformação foi ainda mais fundamental, pois não apenas seu papel ocupacional, como também seu próprio estilo de vida, foi posto em xeque. Para muitos – embora de modo algum para todos –, a introdução da maquinaria implicou, pela primeira vez, uma completa separação dos meios de produção; o trabalhador tornou-se um operador. A quase todos, entretanto, a máquina impôs uma nova disciplina. A fiandeira já não podia girar sua roda, e o tecelão não podia correr sua lançadeira em casa, ambos livres de supervisão, no horário que lhes conviesse. Agora, o trabalho tinha de ser feito numa fábrica, num ritmo estabelecido por incansáveis equipamentos inanimados, como parte de uma equipe que tinha que começar, interromper e parar ao mesmo tempo – todos sob a estrita vigilância dos supervisores, que impunham a assiduidade por meio de compulsão moral, regras pecuniárias e, vez por outra, ameaça física. A fábrica era um novo tipo de prisão, e o relógio, uma nova espécie de carcereiro (LANDES, 1994, p.51).

Frente a esse quadro, o proletariado oferece, mesmo que ainda de forma incipiente, resistência. Começam a consolidação das organizações sindicais e as revoltas como o movimento cartista nas décadas de 30 e 40 do século XIX, na Inglaterra, além das revoltas sucessivas dos operários das fábricas de seda de Lyon, na França, entre os anos de 1831 e 1834. Nesse sentido, continua Paulo Netto (1989, p.12): “a consolidação do mundo burguês é, ao mesmo tempo, a articulação de sua negação”. As modificações provocadas pelo modo de produção capitalista “não são as únicas a enformar o novo modo de vida”. A elas acompanham os protestos operários.

Mesmo conhecendo a recuperação histórica controversa, “anarquicamente” polêmica e tendenciosa de J. Hampden Jackson (1963) e de sua referência no biógrafo tão ou mais polêmico e tendencioso Isaiah Berlin, reproduzimos sua descrição da atmosfera que envolvia a “Cidade Luz” nos momentos de gestação dessa fecunda produção de Marx e Engels:

Mais do que em qualquer outro momento, talvez, Paris era a capital cultural do mundo. A maioria da Europa continental vivia numa era Metternich, uma era de censura e repressão; mas Paris, como escreve Isaiah Berlin em seu livro sobre Marx, atravessava uma década de rico intercâmbio internacional de ideais, teorias, sentimentos pessoais, mais do que em qualquer outro período. Estavam vivos na mesma época e reunidos no mesmo lugar, atraindo-se e repelindo-se e transformando-se, homens de talentos variados, mais notáveis e mais conscientes do que em qualquer outra fase, desde a Renascença. Todo ano chegavam novos exilados dos territórios do Imperador e do Tzar. Italianos, poloneses, húngaros, russos, alemães palpitavam numa atmosfera de simpatia e admiração universal. Fundavam comitês internacionais, escreviam folhetos, faziam conferências, participavam de conspirações, mas acima de tudo conversavam e discutiam sem cessar, em casas particulares, nas ruas, nos cafés, nos banquetes públicos. Os ânimos estavam entusiasmados e otimistas (JACKSON, 1963, p.41-42).

Enfim, é nesse contexto sócio-histórico que Marx e Engels discutem com os neo-hegelianos de direita e de esquerda. No centro, o papel histórico do proletariado como classe potencial para a condução da transformação social. Bem como a exposição da maneira correta para interpretar o movimento contraditório e dialeticamente histórico dos objetos que colocamos à investigação. Paris era a capital europeia em que o ambiente intelectual e prático mais possibilitava estes confrontos.

Este é o *telos* social e a gênese de produção de *A Sagrada Família* e da *Miséria da Filosofia*.

OS PROCEDIMENTOS... O MÉTODO...

De resto, em parte intencionalmente e em parte por falta de perspicácia, ele [*Herr Düring*] comete equívocos. Sabe muito bem que meu método de desenvolvimento não é hegeliano, uma vez que sou materialista e Hegel é idealista. A dialética de Hegel é a forma básica de toda dialética, mas somente depois que ela foi extirpada de sua forma mística, e isto é precisamente o que distingue meu método (MARX, 1997, p.228-229).

O trecho acima, escrito em Londres em 6 de março de 1868, compõe as Cartas a Kugelmann e é reforçado pelo também registro londrino, desta vez em 24 de janeiro de 1873, integrante do posfácio da segunda edição do livro I de *O Capital*. A frase abaixo também integra esse mesmo posfácio:

Meu método dialético, em seus fundamentos, não é apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente seu oposto. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de ideia, chega mesmo a transformar num sujeito autônomo, é o demiurgo do processo efetivo, o qual constitui apenas a manifestação externa do primeiro. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem (MARX, 2013, p.90).

Tendo como referência teórico-metodológica e procedimental a ontologia do ser social fundada no pensamento de Marx, como ele mesmo nos indica nas passagens acima citadas, não podemos compreender a essência humana de forma unicamente abstrata ou produzi-la unicamente pelo pensamento, ou seja, não deve ser produto unicamente das faculdades intelectuais da mente humana. É necessário que antes nosso pensamento possa ser guiado, orientado pelo primado ontológico da ceterioridade que funda os objetos.

Marx procura nos indicar que a essência só pode ser apreendida e compreendida em sua condição real de existência. Essa matriz ontológica é desenvolvida com o forte objetivo de abalroar de frente com qualquer perspectiva exclusivamente epistemológica. A intenção é destruir na gênese qualquer perspectiva idealista e substituí-la pelos procedimentos ontológicos na condução da elucidação da vida humana. Quanto a isto, Karl Marx nos parece ser indubitavelmente claro. Não nos dá a menor possibilidade de obnubilar nosso pensamento. Somente “cabeças”, “mentes” ou “incorrigíveis idealistas” de plantão ou, mesmo, malversadores com pouco ou nenhuma honestidade podem, fruto de uma “paranoia” gnosiológica profunda, apregoar algo de diferente.

A partir das formulações de Marx, compreendemos que em Hegel a essência

parece “calma”; enquanto o fenômeno, a forma, a aparência se caracterizam pela multiplicidade, pela variedade, pela irrepetibilidade. Para Hegel, o fenômeno, a forma, a aparência constituiriam o campo da história, e a essência, o campo da imutabilidade. Assim, Hegel acentua unilateralmente as contradições existentes entre a essência, o fenômeno, a forma e a aparência.

A leitura atenta da obra marxiana nos proporciona compreender que a essência se apresenta como tendência contínua no desenvolvimento da história, sendo que o fenômeno, portanto, a forma ou a aparência, possuem uma autonomia relativa no interior de suas relações com a essência. O fenômeno, a forma, a aparência não são simples produtos mecânicos da essência, possuem um campo rico e variado de possibilidades.

Não devemos esquecer que na relação essência/fenômeno/forma/aparência há uma interação, em que o mundo do fenômeno, da forma, da aparência se constitui em um campo livre, mas cuja liberdade só existe no seu interior; a essência constitui o momento predominante e promotor das ligações necessárias entre estes complexos. O fenômeno, a forma, a aparência não se constituem em mera forma da essência, assim como esta última não é simplesmente o seu conteúdo. Cada um desses complexos é, no plano ontológico, por sua natureza, constitutivo do conteúdo próprio a cada um e, conseqüentemente, de sua ligação. O que garante e impõem relações que se apresentam no real.

Isto nos permite afirmar que não é o fundamento epistemológico que exerce o papel de sujeito no processo de conhecimento. Inicialmente o fundamento ontológico de realidade é que dá as bases materiais necessárias à sua reprodução epistêmica. Portanto, o fundamento epistemológico não deve ser único e menos ainda predominante no processo de construção intelectual do real. Não nos é possível compreender e apreender apenas a partir da construção de “tipos ideais” supostamente frutos da capacidade intelectual da mente. Não é possível unicamente à “cabeça” organizar o mundo.

Em textos anteriores (SOUZA JUNIOR, 2001; 2008; 2011), realizamos aproximações e analisamos esse procedimento para o processo de produção dos conhecimentos utilizado por Marx. Reiteramos e atualizamos aqui para continuar afirmando que a ontologia do ser social marxiana supõe um caminho investigativo dinâmico, no sentido de possibilitar a explicitação das regularidades e da integridade dos objetos postos à investigação. Esse procedimento nos impõe um caminho onde a investigação não necessariamente coincide com a ordem da exposição.

Sem dúvida, deve-se distinguir o modo de exposição segundo sua forma, do método de investigação. A investigação tem de apropriar-se da matéria [*Stoff*], em seus detalhes, analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e rastrear seu nexu interno. Somente depois de consumado tal trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento real (MARX, 2013, p.90)

“Na análise das formas econômicas, não podemos nos servir de microscópio nem de reagentes químicos. A força da abstração [*Abstraktionskraft*] deve substituir-se a ambos” (MARX, 2013, p.78). Podemos perceber, nestas passagens, o papel importante da abstração no processo de investigação proposto por Marx,

como meio adequado à apreensão dos objetos postos para investigação. Mas não é qualquer abstração que cumpre esse papel. Somente a abstração razoável, que é sacada da realidade do próprio objeto, é que se presta ao ato cognitivo.

Assim, podemos dizer que as abstrações têm a função de fixar e destacar os elementos comuns, por meio da atividade do pensamento, elementos estes que são abstraídos e isolados a partir da comparação, compondo, assim, uma noção geral, ou seja, uma determinação comum a todas as fases e manifestações de um mesmo objeto. Trata-se, pois, de um instrumento de organização preliminar dos materiais postos à análise.

Essas considerações se manifestam de forma bem clara na *Introdução* de 1857 [*Para a crítica da Economia Política*], na qual Marx, referindo-se às abstrações, pondera que existem determinações comuns a todas as fases da produção, que o pensamento fixa como gerais [...], momentos abstratos mediante os quais não se explica nenhuma fase histórica concreta da produção (MARX, 1987, p.4, 5).

Marx procura nos mostrar que as “abstrações razoáveis”, ponto de partida de uma malha de determinações que reproduz o objeto, não podem excluir as determinações mais específicas, que explicam o objeto. Portanto, aparece em Marx uma articulação entre abstrações mais amplas e genéricas, que se referem a todos os objetos de um tipo e determinações válidas somente para cada um em especial, ou seja: o método verdadeiro, “cientificamente exato”, é aquele que percorre o caminho do abstrato ao concreto, porque este é o caminho próprio do pensamento para se apropriar do concreto e reproduzi-lo como concreto pensado (MARX, 1987, p.16-17).

Nesse sentido, fazer ciência, para Marx, significa construir a rede das abstrações que se amoldam à malha do concreto existente, ou seja, é reproduzir conceitualmente o objeto real. As “abstrações razoáveis”, que são elaboradas a partir do movimento que vai do abstrato ao empírico, captam as determinações mais comuns a todos os objetos.

Porém, não finaliza aqui o movimento analítico. É preciso fazer o caminho de volta, do empírico (concreto) ao abstrato, pois este é o método verdadeiramente científico, “cientificamente exato” (MARX, 1987, p.16-17). Esse retorno não se dá por uma passagem abrupta da empiria às abstrações mais genéricas, como no proceder analógico, mas significa uma passagem paulatina do singular ao universal mediado pela totalidade. Nesse processo, as abstrações vão se concretizando e se especificando até abarcar o concreto, sendo este não mais uma representação caótica e desarticulada, como no início do processo, mas agora como “síntese de múltiplas determinações, unidade do diverso” Este é o movimento que devemos fazer na forma de exposição dos resultados das investigações que realizamos.

Esse processo de concreção possibilita a apreensão das particularidades e os graus históricos efetivos dos objetos e, como tal, reproduzi-los como “concreto pensado”. Nesse sentido, é a partir desse pressuposto “metodológico” marxiano, no qual a razão dialética se refere, simultaneamente, a uma determinada racionalidade objetiva imanente ao processo da realidade e a um sistema categorial capaz de reconstruir (ideal e subjetivamente) esta processualidade, que entendemos a possibilidade de uma apreensão intelectual dos objetos postos à análise. Sendo que apreender intelectivamente o objeto supõe, ao mesmo tempo, um sistema categorial capaz de reconstruir (subjetivamente) a processualidade (regularidades)

dos objetos. Ou seja, o processo intelectual não é meramente subjetivo, pois supõe uma racionalidade inscrita na objetividade.

A reconstrução ideal dessa objetividade pela consciência dos homens é um árduo e laborioso trabalho, segundo o qual podemos conhecer, mediatemente, o mundo de que somos parte constitutiva. Logo, entre a consciência e o mundo objetivo não há fratura ontológica. A implicação é uma unidade entre racionalidade objetiva (princípio inerente à realidade) e racionalidade subjetiva (reconstrução, na consciência, daquele princípio).

Esta processualidade tem dois sentidos: (a) o objeto é intelectivamente recuperado em seu movimento dinâmico, contraditório, objetivo, em sua efetividade, sendo que (b) a consciência que reconstrói esse movimento procede por aproximações.

Entendemos que o caminho investigativo que tem como referência a ontologia do ser social marxiana não deve, por coerência, ser subordinado aos recursos e procedimentos de ordem epistemológica e gnosiológica. Os objetos postos à análise devem ser tratados a partir de um mecanismo de inversão em que os procedimentos epistemológicos e gnosiológicos necessitam ser guiados, orientados pelos procedimentos ontológicos.

Portanto, para apreender adequadamente os objetos postos à análise, devemos seguir como procedimento “metodológico” básico a subsunção ativa ao objeto investigado. Ou seja, o que denominamos como sendo uma análise imanente ou estrutural. Isto significa afirmar que tomamos nosso objeto em sua consistência autossignificativa. E pressupõe uma análise matrizada pelo respeito radical à estrutura e à lógica inerente ao objeto, o que supõe que, antes de interpretar ou criticar, é incontornavelmente necessário apreender e compreender e fazer prova de ter apreendido e compreendido. Como nos diz Chasin (2009, p.25):

É decisivo, numa época devastada pelo arbítrio e pela equivalência das “leituras”, ressaltar uma questão fundamental: reproduzir pelo interior mesmo da reflexão marxiana o trançado determinativo de seus escritos, ao modo como o próprio autor os concebeu e expressou. Procedimento, pois, que adquire articulação e identidade pela condução ininterrupta de uma analítica matrizada pelo respeito radical à estrutura e à lógica inerente ao texto examinado, ou seja, que tem por mérito a sustentação de que antes de interpretar ou criticar é incontornavelmente necessário compreender e fazer prova de haver compreendido.

Estes são os procedimentos que, juntamente com os recursos metodológicos (instrumentos e técnicas) a serem utilizados nos processos de produção e reprodução social dos conhecimentos, devem por necessidade ontológica buscar ordenar e explicitar os nódulos fundamentais dos principais complexos problemáticos relacionados aos objetos que colocamos à análise. É fundamental evidenciar a virtude, a força interna dos objetos. Essa análise deverá levar em consideração duas aproximações necessárias e indispensáveis: a) por um lado, determinar a gênese e; b) por outro, o *telos* social do objeto.

A análise imanente mediada por essas duas aproximações nos leva a determinar efetivamente os níveis e as conexões dos objetos, de modo a refigurar intelectualmente suas regularidades, seu arranjo, suas propriedades internas.

Supomos, portanto, que com esses procedimentos os objetos se autopõem para a análise, mostrando-nos toda sua integridade. Por fim, o professor José Chasin (2009, p.89) brilhantemente nos brinda, concluindo:

Se por método se entende uma arrumação operativa, *a priori*, da subjetividade, consubstanciada por um conjunto normativo de procedimentos, ditos científicos, com os quais o investigador deve levar a cabo seu trabalho, então não há método em Marx. Em adjacência, se todo método pressupõe um fundamento gnosiológico, ou seja, uma teoria autônoma das faculdades humanas cognitivas, preliminarmente estabelecida que sustente ao menos parcialmente a possibilidade do conhecimento, ou então, se envolve e tem por compreendido um *modus operandi* universal da racionalidade, não há, igualmente, um problema do conhecimento na reflexão marxiana. E essa inexistência de método e gnosiologia não representa uma lacuna, nem decorre, como sugere Lukács, às primeiras linhas de seu capítulo sobre Marx na *ontologia do ser social*, do fato deste jamais ter se preocupado em estudar as relações entre ontologia, gnosiologia, lógica etc., uma vez que partira, “ainda que desde os inícios em termos críticos, da filosofia hegeliana”, e que esta “se move dentro de uma certa unidade, determinada pela ideia de sistema, entre ontologia, lógica e teoria do conhecimento; o conceito hegeliano de dialética implica, no próprio momento em que põe a si mesmo, uma semelhante unificação e, inclusive, tende a fundir uma coisa na outra”. Como se desprende dos passos ontocríticos que instauraram o pensamento marxiano, não terá sido por resquícios de *hegelianismo* que Marx rompeu com o método lógico-especulativo, nem se situou, pela mediação do pressuposto ineliminável da atividade sensível do homem, para além da fundamentação gnosiológica. Isso equivale a admitir que a suposta *falta* seja antes uma afirmação de ordem teórico-estrutural, do que uma debilidade por origem histórica insuficientemente digerida.

FINALMENTE...

Não há, em Marx, nenhuma afirmação que não tenha fundamento ontológico. Não há possibilidade para uma “dialética da natureza” que buscaria explicar a história. Não há a menor possibilidade de compreensão, de apreensão de aplicação de “leis gerais da natureza” que, uma vez aplicadas à história, gerariam um “materialismo histórico”. Isto é ontologicamente inconcebível. Somente uma apreensão e uma consequente compreensão mórbida da teoria social desenvolvida por Karl Marx pode derivar que a história é explicada por uma ordenação “dialética da natureza”.

Nesse sentido, o rompimento com o pensamento especulativo contido na “*Filosofia da Miséria*” e na “*Sagrada Família*”, bem como em seus “mistérios”, traz à tona os lineamentos iniciais e fundamentais de uma primeira crítica ontológica. A partir disso, podemos compreender que o ponto de partida não é a lógica da coisa e, sim, a coisa da lógica. Para compreender, entender e apreender a vida, o mundo, partimos da vida e do mundo e não do conceito sobre a vida e sobre o mundo. O ato primeiro não se coloca no plano da ideia que temos, possuímos ou construímos sobre as coisas, mas do que são as coisas. Precisamos realizar uma análise interna dos objetos postos à investigação para elucidar sua determinação social, ou seja, seu *telos* e sua gênese.

A partir disto, não devemos pleitear nem a regência do objeto e nem a centralidade do sujeito nos processos de apropriação do real. Devemos sim pleitear pela regência da relação histórico-material, portanto, ontológica, da relação sujeito/

objeto no processo de produção dos conhecimentos dos objetos. É uma relação em que a boa subjetividade é aquela que se efetiva objetivamente no mundo fruto dessa relação ontológica. A prioridade ontológica do ser se realiza na relação objetividade/subjetividade de caráter ontológico que enerva o ser social. Não há uma dimensão objetiva desprovida da dimensão subjetiva e nem vice-versa. O que há é uma relação ontológica de caráter histórico/material entre objetividade e subjetividade na constituição do ser social.

REFERÊNCIAS

- CHASIN, José. **Marx**: Estatuto ontológico e resolução metodológica. São Paulo: Boitempo, 2009.
- FREDERICO, Celso. **O Jovem Marx**: 1843-1844, as origens da ontologia do ser social. 2.ed. São Paulo: Expressão Popular. 2009. 216 p.
- JACKSON, John Hampden. **Marx, Proudhon e o socialismo europeu**. Rio de Janeiro: Zahar, 1963.
- LANDES, David S. **Prometeu desacorrentado**: transformação tecnológica e desenvolvimento industrial na Europa Ocidental, desde 1750 até nossa época. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.
- LUKÁCS, György. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível. Trad. Lya Luft e Rodnei Nascimento. Supervisão editorial de Ester Vaisman. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. **Para uma ontologia do ser social I**. Trad. Carlos Nelson Coutinho; Mario Duayer; Nélio Schneider. Revisão da tradução de: Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. **Para uma ontologia do ser social II**. Trad. Nélio Schneider. Revisão técnica de: Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas 1845-1846. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. **A Sagrada Família, ou, a crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes**. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, Karl. **O Capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital, v. I. São Paulo: Difel, 1984.
- _____. **Para a crítica da economia política**. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores)
- _____. **Miséria da Filosofia**. São Paulo: Global, 1989.
- _____. **O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann**. 6.ed. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- _____. **O Capital**: crítica da economia política. Livro I: O processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MUSTO, Marcello. A formação da crítica de Marx à economia política: dos estudos de 1843 aos Grundrisse. **Crítica Marxista**, n.33, p.31-65, 2011.
- MUSTO, Marcello (Org.). **Trabalhadores, uni-vos!** Antologia política da I Internacional. São Paulo: Boitempo, 2014.
- PAULO NETTO, José. Introdução. In: MARX, Karl. **A Miséria da Filosofia**. São Paulo: Global, 1989.
- SILVA, André Luiz Reis da. A nova ordem europeia no século XIX: os efeitos da dupla revolução na história contemporânea. **Ciências & Letras**, Porto Alegre, n.47, p.11-24, jan.-jun. 2010. Disponível em: <seer3.fapa.com.br/index.php/arquivos/article/viewFile/36/29>. Acesso em: 12 jan. 2015.

SOUZA JUNIOR, Hormindo Pereira de. **As atuais formas de consciência da individualidade: um estudo a partir da Ontologia do Ser Social Marxiana**. 2001. Tese (Doutorado em História e Filosofia da Educação). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001.

_____. Centralidade ontológica do trabalho ou centralidade da informação e do conhecimento nos processos de formação humana? **Pro-posições**, Campinas, v.19, n.2, maio-ago. 2008a.

_____. Para a crítica da economia política (1859). (Editorial). **Revista Trabalho & Educação**, Belo Horizonte, v.17, n.2, p.9-12, maio/ago. 2008b.

_____. Notas acerca de algumas questões filosóficas e de método em Durkheim, Weber e Marx: a afirmação da centralidade ontológica do trabalho na perspectiva marxista. In: SOUZA JUNIOR, Hormindo Pereira de; LAUDARES, João Bosco (Org.). **Diálogos Conceituais sobre Trabalho e Educação**. Belo Horizonte: Editora PUCMinas, 2011. p.13-34.

Data da submissão: 14/10/2014

Data da aprovação: 24/02/2015

