

ESTATUTO ONTOLÓGICO DA TEORIA SOCIAL MARXIANA E “QUESTÃO DO MÉTODO”

Pablo Polese de Queiroz¹

RESUMO: Neste texto expomos as principais questões que permeiam e constituem a teoria do conhecimento em K. Marx, tendo como eixo a questão do trabalho como fundamento ontológico do método científico. Demonstramos, pautado especialmente nos trabalhos de G. Lukács e I. Mészáros, o caráter ontológico do pensamento de Marx e quais são os elementos teóricos fundamentais a serem observados no entendimento da relação entre ontologia, epistemologia e método. Para Marx, qualquer categoria científica só adquire concretude quando assentada nos fundamentos que tornam o Homem, Homem. Uma vez estatuída a base ontológica que sustenta a produção das ideias, “sujeito” e “objeto” do conhecimento aparecem enquanto *unidade* (que não deve ser confundida com *identidade*), enquanto subjetividade humana objetivada e enquanto realidade apreendida subjetivamente, de forma *aproximativa*, através das formas específicas de espelhamento ideal da realidade. O núcleo do texto reside na concepção que entende ser a categoria trabalho o “ponto de Arquimedes” de toda a teoria marxiana e que qualquer tentativa de resolução da problemática do método deve ter presente o caráter central determinante dessa categoria no Mundo dos Homens.

Palavras-chave: Epistemologia; Ontologia; Método; Trabalho; Teoria marxista do conhecimento.

Abstract: In this paper we expose the main issues that permeate and constitute the theory of knowledge in K. Marx, taking as the labor question as ontological foundation of the scientific method. We demonstrate, based especially on the work of G. Lukács and I. Mészáros, the ontological character of Marx's thought and what are the fundamental theoretical elements to be observed in understanding the relationship between ontology, epistemology and method. For Marx, any scientific category only becomes concrete when seated in the fundamentals that make Man, Man. Once laid the ontological basis that underpins the production of ideas, "subject" and "object" of knowledge appear as a unit (not to be confused with identity), while human subjectivity objectified and as reality perceived subjectively, approximately, through the specific forms of mirroring reality. The core of the text lies in the design is meant to be the work category the "Archimedean point" of the whole Marxian theory and that any attempt to resolve the problem of method must have the central character determinant of this category in the World of Men.

Keywords: Epistemology; Ontology; Method; Work; Marxist theory of knowledge.

*“Não há estrada principal para a ciência,
e apenas aqueles que não temem a fadiga de
galgar suas escarpas abruptas é que têm a
chance de chegar a seus cimos luminosos”*

Karl Marx

¹ Doutorando em Serviço Social pela UFRJ. Mestre em Sociologia pela Unicamp-SP.

Introdução ou: O caráter nada inocente da própria colocação do “problema do Método”

Nas Ciências Sociais (mas não só), muito se falou e ainda se fala sobre a “crise dos paradigmas”. Trata-se do debate acerca do esgotamento – não se sabe desde quando, mas com certeza a década de 1960 é um marco importante – das bases teórico-filosóficas de compreensão do mundo que serviam de referência à reflexão científica. Ainda que a propalada crise seja dos paradigmas (no plural), fundamentalmente os alvos das críticas se inserem dentro de apenas um paradigma, o chamado “paradigma moderno”. Trata-se de uma visão racional do mundo que se constitui a partir do período renascentista, com as descobertas de Copérnico, Galileu, Kepler, I. Newton, etc., passando pelo empirismo de F. Bacon, J. Locke, D. Hume, Berkeley, pelo racionalismo de Descartes, Pascal, Malebranche, Spinoza, Leibniz, pelo período do Iluminismo francês, com Voltaire, Diderot, D`Holbach, La Mettrie, Rousseau, etc.. e pela filosofia alemã de Kant, Fichte, Schelling, até atingir seu ápice no idealismo de Hegel, com a tese da “razão na história”. A partir de Hegel, já com a derrocada do *Anciën Regime* e a consolidação do domínio de classe burguês, seguiu-se, na Alemanha (um país atrasado frente às revoluções burguesas da Inglaterra, França e EUA), um fervoroso debate filosófico em torno do caráter revolucionário ou reacionário da filosofia de Hegel, donde surgiram vertentes neohegelianas. Segundo o teórico marxista G. Lukács, o desfecho dessa tradição filosófica se dá fundamentalmente com o surgimento de três correntes filosóficas, uma *reacionário-apologeta*, uma vertente *irracionalista*, e a *teoria social* de K. Marx. Vale lembrar, a história da filosofia não se dá de forma linear e evolucionista, como essa exposição cronológica (que, por exemplo, deixou de fora pensadores importantes como Vico, Herder e Goethe) pode levar a entender. Cada pensador parte dos problemas do *presente*, não-resolvidos pela tradição filosófica, de forma que sua grandeza como pensador dependerá da grandeza e profundidade do problema estudado; o modo como o pensador crítico se posiciona frente ao presente, em que medida busca respostas e identifica novos problemas, em suma, o modo como articula sua teoria com os problemas do presente, está inextricavelmente relacionado ao desenvolvimento histórico da humanidade, portanto não se trata de um embate sobre uma ideia melhor ou pior (como os compêndios de história da filosofia nos levam a crer). Assim, o horizonte de reflexão de cada pensador se articula com a forma pela qual estão se dando as lutas de classes e seu posicionamento individual frente a elas, no

plano da batalha ideológica.² Assim, o chamado “paradigma moderno” se formou, desde o período renascentista, com base em valores humanistas, construindo uma “visão de mundo” essencialmente racional.

Comentando a desconhecida obra de maturidade do teórico marxista G. Lukács, frente às “querelas epistemológicas” da dominância cultural e acadêmica “pós-moderna”, J. P. Netto afirma sobre estas que “trata-se, de uma parte, do abastamento do significado heurístico da perspectiva da totalidade e, de outra, da leviana tematização da noção de *crise dos paradigmas*”. Segundo esse autor, as teorias que propalam essa “crise” assumem diversas roupagens, e, “embora a besta-fera dos cientistas sociais engajados na promoção da ‘ciência pós-moderna’ seja o ‘paradigma cientificista-naturalista’, a crítica dirige-se centralmente contra Marx.” (Netto, 2004: p.153-4).³

O mesmo autor afirma que

Praticamente ignorando a quase centenária crítica marxista ao positivismo e ao cientificismo, instala-se nessa cultura a idéia-chave de que está em curso uma “transição paradigmática” (a expressão é de B. de Sousa Santos), no quadro da qual esbate-se a relevância do patrimônio cultural elaborado na Modernidade. (idem, ibidem: p.154)

Nesse sentido, as teorias pós-modernas defendem a tese de que o legado “racionalista” teria mostrado seu esgotamento, seria “caduco” quando se trata de entender o mundo, hoje. Mais que isso, essas correntes de pensamento que S. P. Rouanet caracterizou como “neoirracionalistas”⁴, não só afirmam a caducidade do pensamento pautado no humanismo, na razão e na história, mas ainda afirmam ser esse “modo de pensar racionalista” o próprio responsável pelos males da humanidade. Ora, cabe desde logo descartar a seriedade desse tipo de análise, afinal: “ao creditar à razão a

² C.f: Lukács (1963, 1972, 1979a e 1979b); Mészáros (2004 e 2006); Pinassi (2004, 2005 e 2007); Coutinho (1972); Frederico (1995).

³ As teorias “críticas” ao legado da Modernidade em geral bebem da filosofia irracionalista de F. Nietzsche e da fenomenologia heideggeriana, ainda que algumas teorias de base filosófica totalmente diversa também tenham peso na proliferação desse debate. Os *nouveaux philosophes* e M. Foucault, segundo Netto (2004), são nomes de referência nessa ambiência acadêmica e cultural. C.f: além das obras citadas na nota anterior, Ferry & Renault (1988), Rodrigues (2006), Netto (1994 e 2004), Evangelista (1997), Frederico (1997), Duarte (2004).

⁴ O adjetivo “neo” ou “novo” decorre, segundo Rouanet, do fato de que enquanto o irracionalismo tradicional era caracterizado pelo posicionamento político conservador e reacionário de seus expoentes, o “novo irracionalismo” assume uma feição de esquerda, “progressista”, e inclusive “revolucionária”. C.f. ROUANET, S. P. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das letras, 1987.

realidade histórico-social contemporânea, o que fica na sombra é a ordem do capital, com a dominação de classe da burguesia”. (Netto, 2004: p.158)

Segundo M. Rodrigues,

no âmbito da produção de conhecimento, o termo pós-moderno diz respeito, particularmente, às teses que sustentam a crise dos paradigmas nas ciências sociais e o surgimento de uma nova ciência que não se legitimaria mais pela elaboração de sínteses homogeneizadoras, mas sim pela atenção creditada ao paradoxal, às diferenças e ao ininteligível. Nesta perspectiva, encontramos não só a ênfase no efêmero, no fragmentário, como também uma ardorosa crítica às metanarrativas e à objetividade científica. (Rodrigues, 2006: p.10-11)

A *ciência*, para os autores que defendem a cultura pós-moderna, diferentemente da análise de Lukács – que a concebe como uma modalidade de *reflexo* do mundo objetivo – transforma-se

em um saber de caráter discursivo, similar a outras discursividades – e, reduzida a discurso, além de constituir-se num estrito jogo de linguagem, não pode aspirar à qualquer superioridade cognitiva em face de outros saberes e, uma vez posta como discurso, o estatuto de sua verdade encontra-se na retórica. (Netto, 2004: p.155)

Por sorte essas perspectivas pós-modernas e neoirracionalistas ainda não dominaram toda a produção do saber, no âmbito das ciências sociais. De fato é preciso reconhecer que dentro da *Academia* (que cada vez mais está atrelada aos interesses do capital, cada vez mais se confunde com um setor de desenvolvimento tecnológico de alguma indústria), enquanto nas ciências “humanas” o saber discursivo vêm ganhando peso, nas ciências “exatas e biológicas” predomina ainda aquele tipo de parâmetro “epistêmico-cientificista”, aquele molde “científico” que acompanha as ciências sociais desde sua fragmentação em disciplinas especializadas, e que traz consigo fortes tendências neopositivistas. Trata-se de um saber objetivo, é verdade, pois objetivas são as necessidades do Capital em sua busca por novos desenvolvimentos tecnológicos que lhe renovem o fôlego na competição inter-capitais monopolistas e ainda de quebra lhe garantam, quando não melhores condições de extração da mais-valia, ao menos uma maior massa de lucro – que compense minimamente suas “perdas” na taxa de lucro. E é nesses precisos termos, apontados por Marx, que o conhecimento engendrado pela sociabilidade do capital, necessariamente um saber fragmentário, não obstante seja objetivo, se mostra eminentemente acrítico, pois não pergunta a quem interessa a pesquisa; seu fundamento não é social e sim econômico, no sentido mais mesquinho do termo. Sob as vestes de sua pretensa – ainda que obviamente mítica – neutralidade axiológica, tal desenvolvimento científico se mostra, no plano da política e ideologia,

conservador. E aqui faz pouca diferença estarmos tratando de ciências humanas, exatas ou biológicas – o capital pretende, e em geral consegue, que cada um desses setores cumpra uma função bem determinada na reprodução da sociabilidade burguesa. Até agora o capital se mostrou competentíssimo nessa tarefa vital de atrelar a maior parte do desenvolvimento científico às suas imperiosas necessidades de reprodução do sistema. Sobre tais imperativos estruturais I. Mészáros esclarece que

Em sua mais íntima determinação, o sistema do capital está totalmente *orientado para a expansão* – o que significa que está voltado nessa direção a partir de seu próprio ponto de vista objetivo – e é *impelido pela acumulação*, em termos da necessária instrumentalidade de seu objetivo projetado. É a mesmíssima correlação que aparece (e deve aparecer), do ponto de vista subjetivo das personificações particulares do capital, exatamente ao inverso – ou seja, eles devem apresentar seu sistema como *voltado para a acumulação e impelido pela expansão*. (Mészáros, 2002: p.138).

Importa salientar que a correta compreensão da relação entre acumulação e expansão (esta um imperativo objetivo do sistema) demonstra o caráter *incontrolável* do capital, pois mesmo suas personificações mais bem nitridas e de “alto escalão” na estrutura social não podem usufruir do capital acumulado; suas vontades subjetivas estão subordinadas às “determinações sistêmicas de reinvestimento, sem o qual o processo de expansão estaria encerrado, levando consigo o capital – e, naturalmente, todas as suas personificações dadas e potenciais – para o túmulo histórico” (idem, p.139). Capital acumulado, entesourado, é capital morto, por isso o capital impõe sua permanente realização como capital, exigindo sua constante reentrada em forma expandida no processo geral de produção e circulação. Portanto, é este o sentido que temos em vista quando afirmamos as “necessidades de reprodução do sistema do capital”. O que se pretende ressaltar, aqui, é o fato importantíssimo de que o capital conseguiu até agora, com êxito indiscutível (a despeito das significativas exceções), fazer com que a produção do saber esteja fundamentalmente voltada à solução imediatista de imperativos do sistema, ou seja, num sentido diverso ao das necessidades humanas.

Nas ciências naturais tal atrelamento da produção do saber aos interesses do capital se mostra objetivamente já no fato de que o próprio financiamento das pesquisas (disponibilização do aparato tecnológico para as experiências, etc., - toda gama material sem a qual a pesquisa se torna inviável) se dá ou pelo capital ou pelo Estado, o que já exclui de antemão qualquer possibilidade de “neutralidade científica”, posto que os

financiadores detêm, assim, o poder de selecionar e direcionar o sentido das pesquisas de acordo com seus interesses econômicos e políticos.

E não é diferente com a particularidade das ciências sociais. Na “ciência sociológica” sempre houve uma preocupação com a definição de um método e “objeto” próprio, específico. Ora, o próprio tratamento da problemática do conhecimento em termos de uma necessidade de definição do “objeto” específico e do “método” apropriado (para que a cientificidade seja garantida) já indica que a teorização parte do ponto de vista da epistemologia. Por epistemologia entendemos aquela reflexão que principia pela tematização da própria possibilidade e meios de se chegar ao conhecimento, ou seja, aquela que se centraliza na problematização da atitude subjetiva do “sujeito” de conhecimento frente ao “objeto” a ser conhecido. É a partir desse tipo de reflexão que se fragmenta o conhecimento da realidade em “esferas”, “níveis”, etc. Uma vez negada a possibilidade do conhecimento objetivo da *coisa em-si* e postulada a necessidade da fragmentação do saber em “campos específicos”, o status de cientificidade passa a ser uma questão relacionada à orientação da subjetividade do pesquisador no sentido do conhecimento. Em geral, a solução apresentada pelos epistemólogos se dá no sentido da construção de um método de apreensão e tratamento categorial que supostamente garante a neutralidade e objetividade do conhecimento. A título de exemplo, lembro que tanto E. Durkheim quanto M. Weber, dois “pilares” da Sociologia, têm no pensamento epistemológico de Kant a matriz fundamental de seus estudos; assim, ainda que entre eles hajam notórias diferenças, mais substantivas são as semelhanças.

Ao longo deste texto procurarei defender a ideia de que partir do ponto de vista da epistemologia é defender os interesses do capital – e em nada muda o fato do pesquisador saber ou não disso.

Ao assim proceder, esse tipo de teorização cumpre a função social de legitimar o ponto de vista da classe a quem interessa que a humanidade pense epistemologicamente, ou seja, a burguesia. É a ela que interessa colocar a realidade entre aspas, negar a possibilidade de conhecimento *objetivo* da *totalidade* (uma vez que justamente o Capitalismo é tão totalizante e totalitário) e da *particularidade*, quando se trata de questões sociais – lembre-se que a “questão social” é fruto do desenvolvimento do capital e a Sociologia como disciplina autônoma e específica surge justamente a fim de dar um trato “científico” à questão, científico no sentido de encobrir o fundamento do

problema, que só pode ser corretamente compreendido através de uma teoria social crítica que articule economia política e história. Quem, portanto, se interessa em reduzir (e se possível encobrir totalmente) as reais possibilidades de conhecimento da sociedade e suas contradições? A quem interessa dizer que a história é discurso? Quem se beneficia com o obscurecimento do mar de possibilidades de ação consciente dos indivíduos (aqueles a quem explora) e com isso restringe virtualmente e *a priori* as perspectivas de transformação e superação do sistema?

Convém assinalar que segundo a nossa perspectiva de análise o rompimento teórico cabal com a matriz epistemologizante, aquela que centraliza a reflexão na problemática do método/limites do conhecimento e nega de antemão a abordagem do todo, só se dá com a teoria social desenvolvida por Karl Marx; uma vez que, mesmo Hegel, um pensador “lógico-ontológico” (Lukács, 1979), a despeito de sua grandeza, via a questão do Método de forma problemática, articulando-o e muitas vezes subsumindo-o ao seu Sistema. Um exame da obra de Marx mostra que, a despeito da famosa “Introdução de 1857” à Crítica da Economia política, a questão do método só era por ele tratada nos debates ideológicos específicos travados com os pensadores da época, como por exemplo seu trabalho sobre Proudhon; Mesmo quando considerava importante comentar a questão do método, Marx sempre recorria, na refutação das teorias, preferencialmente à demonstração de elementos *histórico-materiais* e não a uma pretensa metodologia *a priori* correta. Sobre a questão do método em Hegel, vale a pena reproduzir uma passagem de Marx, que em sua crítica a Proudhon, o compara a Hegel:

Da mesma forma como, à força da abstração, transformamos todas as coisas em categorias lógicas, basta-nos somente abstrair todo o caráter distintivo dos diferentes movimentos para chegar ao movimento em estado abstrato, ao movimento puramente formal, à fórmula puramente lógica do movimento. Se se encontra nas categorias lógicas a substância de todas as coisas, imagina-se encontrar na fórmula lógica do movimento o método absoluto, que tanto explica todas as coisas como implica, ainda, o movimento delas. É desde método absoluto que Hegel fala, nestes termos: ‘o método é a força absoluta, única, suprema, infinita, a que nenhum objeto poderia resistir; é a tendência da razão a reencontrar-se e reconhecer-se em todas as coisas’ [cf. Ciência da Lógica]. Reduzidas todas as coisas a uma categoria lógica e todo movimento, todo ato de produção ao método, a consequência natural é a redução de qualquer conjunto de produtos e de produção, de objetos e de movimento a uma metafísica aplicada. O que Hegel fez em relação à religião, ao direito, etc, o Sr. Proudhon procura fazer em relação à economia política. (Marx, 1985: p. 104)

Segundo Lukács, Hegel “sobrecarregou as categorias lógicas de conteúdos ontológicos, englobando incorretamente em suas articulações relações ontológicas, além

de ter deformado de várias maneiras os importantíssimos conhecimentos ontológicos novos ao forçar seu enquadramento dentro de formas lógicas”. (Lukács, 1979a: p.42-43)

Entretanto, é o mesmo autor quem observa que a “nova lógica” fundada por Hegel,

não é uma lógica no sentido escolar da palavra, não é uma lógica formal, mas uma indissolúvel unidade espiritual de lógica e ontologia. Por um lado, as verdadeiras conexões ontológicas recebem em Hegel a sua expressão adequada no pensamento tão-somente na forma de categorias lógicas; por outro, as categorias lógicas não são concebidas como simples determinações do pensamento, mas devem ser entendidas como componentes dinâmicos do movimento essencial da realidade, como graus ou etapas no caminho do espírito para realizar a si mesmo. (idem, ibidem: p.27)

Em Hegel o conceito (o conhecimento) advém no final do processo em que a razão decompõe o real e o reconstitui através das mediações. É esse o sentido da célebre metáfora segundo a qual a coruja de minerva, ou seja, o conhecimento, “só alça vôo ao anoitecer”. Entretanto, enquanto esse processo segundo Marx se passa na própria realidade, no *ser*, sendo o conhecimento um *reflexo* do concreto, na filosofia de Hegel o pólo determinante é a *consciência*, visto que é a ideia, o espírito, que funda o ser, que se realiza materialmente, num processo de autoconhecimento. Por isso na teoria lógico-ontológica de Hegel a questão central ainda é o “conhecer”, o “entender”, por certo a História é entendida materialmente, mas como produto não do Homem, mas do Espírito em seu movimento de Reconciliação com a matéria. Já na ontologia de Marx, conforme se lê na famosa 11ª Tese *Ad Feuerbach*, não é mais o “entender” mas sim o “transformar o mundo” – pela práxis humana –, que é elevado ao plano imediato, como a tarefa fundamental; obviamente que para Marx o *conhecer* permanece indispensável na medida em que não é possível *prática* sem teoria. Trata-se aqui apenas – e esse apenas é muito complexo – de uma questão de acento ontológico na práxis como fundamento do conhecimento e não o contrário.

Concluindo o comentário sobre a relação de Hegel com o método, considero importante frisar que no sistema hegeliano, o real é apenas o objeto da realização do espírito, sendo que o espírito, por ser perfeito, precisa apenas se compreender enquanto tal: busca se reconciliar com a matéria. Esse impulso da razão, do espírito, da ideia, no sentido do autoconhecimento, é essencial no método lógico-ontológico hegeliano.

Segundo J. P. Netto, o sistema de Hegel é o “sistema paradigmático da razão moderna”:

crítico de *toda* a filosofia anterior e, muito especialmente, das antinomias kantianas e do intuicionismo de seu antigo companheiro Schelling, [Hegel] discerne com inteira

clareza as formas pelas quais a consciência conhece o mundo: a *intuição* (de que deriva um “saber imediato”), a *intelecção* (ou entendimento, pertinente à razão analítica) e a *razão dialética*. Explorando os matizes semânticos distintivos de *Verstand* (intelecto ou entendimento) e *Vernunft* (razão), Hegel pontua: “o intelecto determina e mantém firme as determinações. A razão é negativa e dialética, porque resolve no nada as determinações do intelecto; é positiva, porque cria o universal e nele compreende o particular” (Netto, 1993: p.29 – a citação de Hegel está no livro *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Solar/Hachette, 1968. p.29)

Infelizmente a análise de Hegel extrapola em muito os limites desse trabalho.⁵ Nossa análise pretende estar ancorada no legado teórico de K. Marx, sendo que este pensador, segundo nossa interpretação, desenvolve suas concepções a partir de uma matriz não epistemológica, mas *ontológica*, nomeadamente aquela que parte do próprio pensamento de F. Hegel.

A ontologia de Marx é uma ontologia histórica e materialista do ser social, onde, diferentemente do tratamento diferenciado que recebera no sistema hegeliano, “a lógica perde seu papel filosófico de guia e torna-se [...] uma ciência particular como qualquer outra”. (Lukács, 1979b: 28). Assim, a perspectiva que sustenta nossa argumentação⁶, entende a práxis histórica humana (aquela que tem no trabalho sua “centralidade ontológica”) como o *único* fundamento legítimo da cientificidade de uma teoria. “A elaboração teórico-metodológica de Marx imbrica-se na sua elaboração ontológica – esta, de fato, subordinando aquela. Mas os dois planos de investigação são simultâneos e intercorrentes” (Netto, 1993: p.34).

Os delineamentos indicativos do modo qual entendemos a questão do método em Marx estão presentes nas obras maduras de Georg Lukács, sobretudo na “Ontologia do ser social” e de modo mais conclusivo nas obras de István Mészáros.

Quando indagado acerca do objeto da ontologia, Lukács afirmou: “direi que o objeto é o que existe realmente; a tarefa é a de investigar o ente com a preocupação de compreender o seu ser e encontrar os diversos graus e as diversas conexões no seu interior” (in: Abendroth, et all, 1969: p.15).

Assim, qualquer tematização *a priori* acerca das possibilidades e limites do conhecimento (portanto qualquer reflexão epistemológica), aparece aqui como algo de

⁵ Um excelente tratamento de Hegel, a partir do qual formulamos as afirmativas acima, pode ser encontrado em Lukács (1963 e 1979a), e nos trabalhos de Jesus Ranieri.

⁶ Pretendemos estar rigorosamente em acordo com a linha de análise que, partindo de Marx, passa pela obra *Ontologia do ser social* de G. Lukács e por todo o desenvolvimento intelectual de I. Mészáros. No Brasil tomamos como referências as obras de M. O. Pinassi, R. Antunes, J. P. Netto, I. Tonet, J. Chasin, E. Vaisman, S. Lessa, C. Frederico, J. Ranieri e o jovem C. N. Coutinho.

interesse secundário. O caminho para “encontrar os diversos graus e conexões” no interior do ser é determinado pela dinâmica histórica do próprio ser, portanto só é possível saber o método correto para a apreensão do ser (enquanto “concreto pensado” – Marx, 1978a) *durante* a própria pesquisa.

Conforme J. Chasin pontua: “se por método é entendido 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” (Chasin, 1995: p.389). Nesse sentido, poderá parecer um contrassenso o fato de nosso trabalho tematizar “o método ontológico” e, pior ainda, elencar uma categoria como fundamento desse método. Poderá parecer, mas não é.

Pois bem, sigamos com cautela. Não se pode jamais descuidar do fato de que a questão do método marxiano só se resolve ao fim da pesquisa, quando o problema do “método de pesquisa” dá lugar ao “método de exposição” dos resultados da pesquisa. No posfácio da segunda edição de *O capital* Marx afirma que

é, sem dúvida, necessário distinguir o método de exposição formalmente do método de pesquisa. A pesquisa tem de captar detalhadamente a matéria, analisar suas várias formas de evolução e rastrear sua conexão íntima. Só depois de concluído esse trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento real. (Marx, 1996: p.140)

Toda pesquisa acontece num determinado momento histórico e esse momento histórico carrega *elementos de continuidade* com relação ao passado. São esses elementos de continuidade que nos mostram que o pesquisador não começa pesquisa alguma a partir do zero. Ele *continua* a pesquisa a partir dos resultados conseguidos pelos que pesquisaram antes dele, a partir dos resultados alcançados pelo gênero humano ao longo do desenvolvimento da ciência. Da mesma forma que não é possível inventar a lógica formal, ou descobrir que a Terra gira ao redor do Sol, visto que Aristóteles e Galileu já o fizeram, um pesquisador marxista não precisará descobrir a mais-valia, posto que Marx já o fez. O que ele pode e deve fazer é verificar a atualidade daquele conhecimento, num processo de crítica pautada no *presente*⁷ histórico, o real de agora. Nesse processo se descobre novas determinações históricas que não foram

⁷ A centralidade ontológica do presente é uma das importantes aquisições marxianas provenientes do pensamento de Hegel.

apreendidas antes, em parte porque não existiam ou não estavam historicamente desenvolvidas e explicitadas, em parte por limitações subjetivas do próprio pesquisador.

Embora óbvio, é preciso reiterar que existem elementos histórico-materiais há muito tempo descobertos cuja legalidade continua operando até os dias atuais, como, por exemplo, algumas características do Capitalismo desde seu surgimento. Segundo Lukács, devido à categoria da reprodução social, esses elementos (divisão social do trabalho onde alguns pensam e outros executam, apropriação capitalista privada do valor produzido socialmente através do trabalho, etc) permanecem de tal forma atuantes que ainda temos de identificar as relações sociais atuais como relações capitalistas.

Dessa forma, o cientista começa sua pesquisa a partir de onde o conhecimento humano chegara até o momento. Apenas (e esse “apenas” mais uma vez é muito complexo...) por isso precisamos conhecer os saberes acumulados historicamente pela humanidade; é por isso que a obra de Marx permanece sendo uma referência obrigatória para quem queira entender o mundo hoje.⁸ Por outro lado, também é verdade que a obra de Marx, como qualquer outra, contém limitações impostas pelos próprios limites históricos do tempo em ele fez suas pesquisas e desenvolveu sua teoria. Ainda assim, tais limites não nos impedem de encontrar em sua obra mediações teóricas imprescindíveis para a compreensão das relações sociais contemporâneas.

Não é por outro motivo que encontramos em sua teoria social elementos teórico-analíticos ainda atuais, “ferramentas” que nos auxiliam na compreensão do presente. Dentre esses elementos, o tratamento marxiano acerca da categoria trabalho, por exemplo, como categoria que funda o ser social, parece-nos uma das mediações mais importantes. Esses elementos ainda atuais justificam a importância de tecer algumas considerações sobre a “questão do método”, tal como aparece em Marx e em seus continuadores.

A importância de tecer alguns comentários sobre a abordagem *ontológica* do método se mostra pelo fato de, ao longo da história, o pensamento de Marx ter sido interpretado *epistemologicamente*, como se fosse possível encontrar em seus escritos a “receita” que solucionaria todos os problemas da humanidade. Essa incompreensão, ou

⁸Para uma defesa marxista da educação pautada na transmissão dos conhecimentos acumulados pela humanidade, consultar as obras de Newton Duarte e de Dermeval Saviani. O livro de N. Duarte “*A individualidade para-si – Contribuição a uma teoria histórico-social da formação do indivíduo*”. (Campinas: Autores associados, 1993) trás ainda um rico tratamento do processo de humanização do Homem, através da dialética entre objetivação e apropriação.

melhor, essa vulgarização de seu pensamento (utilizado para legitimar todo tipo de interesses políticos, etc.), em certa medida contribuiu com muitos fracassos políticos dos movimentos de esquerda, ocasionando confusões irreparáveis, em especial nas estratégias comunistas. É nesse sentido que julgamos útil e parte de uma “militância política” esclarecer essa diferença fundamental entre a ciência ontológica marxista e as “ciências” epistemológicas.

Antes de passarmos a um exame um pouco mais detalhado das características do método marxista, gostaríamos de citar uma passagem muito esclarecedora da análise de Mészáros sobre a relação entre metodologia e ideologia, uma passagem que, na minha opinião, põe concretamente e com isso redimensiona radicalmente o aparentemente escolástico “debate sobre o método”. Mészáros mostra que o nó górdio da questão não é nem de longe tão abstrato e inocente como usualmente aparenta, e sim parte importante do âmbito das lutas de classes no campo ideológico, portanto assenta nas complicadas relações entre os antagonismos sociais e as disputas metodológicas:

A preocupação intensa com problemas de método se manifesta particularmente em períodos históricos de crise e de transição. Em tais épocas, quando a ideologia anteriormente preponderante das classes dominantes não pode mais ignorar ou simplesmente pôr de lado seu adversário, as reivindicações hegemônicas de ambos os lados devem ser formuladas de tal modo que os mais abrangentes princípios metateóricos e metodológicos dos sistemas rivais se tornem explícitos. Isto acontece precisamente para reforçar as aspirações mutuamente exclusivas das partes opostas a ocupar a posição dominante, tanto teórica quanto prática, na sociedade. No caso da velha ideologia, em geral isso significa a adoção de alguma forma de *academicismo* (ou metodologia pela metodologia), com a ajuda do qual – em nome das regras, modelos e paradigmas *formais* estipulados – as abordagens alternativas podem ser *a priori* desacreditadas e banidas da estrutura legítima do discurso. É claro que, na realidade, são rejeitadas devido à desafiadora novidade de seus *conteúdos* e dos métodos *correspondentes*. (Mészáros, 2004: 318-319)⁹

O trabalho como fundamento ontológico do método em Marx

Em sua crítica a Proudhon, Marx afirma que:

As categorias econômicas são expressões teóricas, abstrações das relações sociais da produção. [...] Os mesmos homens que estabeleceram as relações sociais de acordo com sua produtividade material produzem, também, os princípios, as ideias, as categorias de acordo com suas relações sociais. Assim, estas ideias, estas categorias são tão pouco eternas quanto as relações que exprimem. Elas são *produtos históricos e*

⁹ Infelizmente foge às nossas possibilidades analisar toda a riqueza do tratamento de Mészáros sobre a problemática em tela. Por outro lado, fica a indicação de leitura da parte 2 do livro “O poder da ideologia” (Mészáros, 2004), intitulada “Ciência, ideologia e metodologia”.

transitórios. Há um movimento contínuo de crescimento nas forças produtivas, de destruição nas relações sociais, de formação nas ideias; de imutável, só existe a abstração do movimento – *mors immortalis*. (Marx, 1985: p. 106)

Os únicos pressupostos desse modo de ver, essenciais à teoria social marxiana, foram explicitados por Marx & Engels na “Ideologia Alemã”:

Conhecemos uma única ciência, a ciência da história. [...] Os pressupostos de que partimos não são pressupostos arbitrários, dogmas, mas pressupostos reais, de que só se pode abstrair na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação. Esses pressupostos são, portanto, constatáveis por via puramente empírica. (Marx & Engels, 2007: p.86-87)

É nesse tom de análise que Lukács, em uma de suas últimas entrevistas, ironiza:

quando alguém caminha pela rua – mesmo que seja, no plano da teoria do conhecimento, um obstinado neopositivista, capaz de negar toda a realidade – ao chegar a um cruzamento, deverá por força convencer-se de que, se não parar, o automóvel real o atropelará realmente; não lhe será possível pensar que uma fórmula matemática qualquer da sua existência estará subvertida pela função matemática do carro ou pela sua representação da representação do automóvel (Lukács in: Abendroth; et alli, 1969: p.12).

Portanto é a partir do único pressuposto de que o Homem e o mundo material existem (não seria um absurdo pressupor o contrário?) que Marx, já em 1845 na 2ª Tese *Ad Feuerbach*, afirma que “a questão de saber se ao pensamento humano cabe alguma verdade objetiva não é uma questão da teoria, mas uma questão prática” (Marx, 2007: p.533). Assim, Marx coloca a impossibilidade de resolução, apenas no nível da teorização, do problema da objetividade do conhecimento. Nesse momento ele já havia superado tanto a concepção idealista de Hegel quanto as concepções materialistas, inclusive a de Feuerbach.

A descoberta de Marx advém da compreensão das limitações da abordagem epistemológica: na 1ª Tese *Ad Feuerbach* se lê que a principal lacuna de todo materialismo é que

a coisa concreta [*gegenstand*], a efetividade (realidade), o sensível, é captado (apreendido) apenas sob a forma de objeto [*object*] ou de intuição; não como atividade humana sensível, como prática; não subjetivamente. Daí o lado ativo, em oposição ao materialismo, [ter sido] abstratamente desenvolvido pelo idealismo – que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal. (citação feita com base na edição da Boitempo (2007: p.533) e seguindo as sugestões de J. Chasin (1988: p.101-102)

Com essa tese Marx explicita os limites do *materialismo* empirista, apontando-o como incapaz de captar o real (o sensível) como empírico móvel, histórico, como atividade sensível (ou seja, como simultaneamente subjetividade objetivada e objetividade subjetivada). Não como algo imóvel, fixo em sua materialidade, um “objeto” do conhecimento, “passivo” ante a atividade cognoscitiva, conforme entendia a epistemologia empirista.

Na sequencia Marx afirma que o *idealismo* buscou justamente desenvolver esse aspecto da realidade que o materialismo deixava de apreender, ou seja, o movimento histórico do real, do efetivo, do concreto. Importante ressaltar que o “concreto” ao qual Marx se refere não é o empírico passivo, ou a “coisa exterior” conforme a dualidade epistemológica sujeito/objeto nos leva a entender, ainda que seja também isso, ou seja, também é algo exterior ao indivíduo, com particularidades e legalidades próprias; o concreto deve ser entendido como “atividade sensível”, uma vez que é também uma objetivização humana. Segundo a conhecida passagem de Marx,

o concreto é concreto porque é síntese de múltiplas determinações, isto é, unidade do diverso. Por isso o concreto aparece no pensamento como o processo de síntese, como resultado, não como ponto de partida, ainda que seja o ponto de partida efetivo e, portanto, o *ponto de partida também da intuição e da representação*. (Marx, 1978a: p.116 – grifos nossos)

O idealismo, segundo Marx, levou ao outro extremo as deficiências do materialismo, ao se perder no movimento “ativo” (e abstrato) das categorias, das ideias, do “espírito”, deixando com isso de apreender a própria realidade histórica enquanto algo concreto, efetivo; não como um produto resultante do espírito que engendra a si mesmo. Mais de dez anos depois, Marx reafirmaria sua análise, ao afirmar que Hegel

caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que se sintetiza em si, se aprofunda em si, e se move por si mesmo; enquanto que o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto não é senão a *maneira de proceder do pensamento* para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo como concreto pensado. Mas este não é *de modo nenhum* o processo da gênese do próprio concreto. [...] a consciência filosófica [referência ao idealismo – P.P] é determinada de tal modo que, para ela, o pensamento que concebe é o homem efetivo, e o mundo concebido é como tal o único efetivo. (Marx, 1978a: p.117)

É importante ressaltar que, segundo C. N. Coutinho,

o papel ativo da ação humana na formação da objetividade social já fora percebido pela filosofia burguesa progressista; assim, no iluminismo francês, a passagem da irrazão (absolutismo feudal) para o reino da razão (capitalismo democrático) aparecia como a tarefa dos próprios homens. Contudo, neles, a ação humana ainda era concebida de um modo abstrato, individualista e idealista, ou seja, como uma ação pedagógico-espiritual

de “esclarecimento”. Já nos economistas clássicos ingleses (Smith e Ricardo), essa ação é determinada a partir de sua base real, o trabalho econômico; mas inexistem em tais economistas a generalização filosófica capaz de deduzir da teoria do valor-trabalho todas as suas consequências para uma ontologia dialética do homem e da história. (Coutinho, 1972: p.13)

Ao falar em práxis humana como fundamento do conhecimento (e a práxis humana encontra no *trabalho* – ineliminável intercâmbio material entre Homem e natureza – sua forma elementar, o “modelo de toda práxis social”) não estamos elencando um elemento epistemológico norteador da pesquisa, estamos apenas reconhecendo o “estatuto ontológico” (Chasin, 1995) do pesquisador e do “objeto”. É esse fundamento ontológico que possibilita e determina a “resolução metodológica”. Um parêntese: ainda que estejamos usando a terminologia de J. Chasin (1995), não concordamos inteiramente com o modo como este autor teoriza a relação entre ontologia marxiana e método. O filósofo afirma que Lukács, a despeito de ter compreendido corretamente a natureza ontológica do pensamento de Marx, não teria compreendido adequadamente, entre outras coisas, a questão do método em Marx. Segundo Chasin, Lukács teria *sistematizado* a ontologia, de modo que a questão do método apareceria em suas obras enquanto fundamentada por um “vínculo lógico” entre universalidade, particularidade e singularidade. O intrigante é que o próprio Chasin em textos anteriores afirma que em Lukács essas três categorias aparecem como vinculadas não apenas lógica mas também ontologicamente; segundo Chasin o método em Marx é “estatutário e não sistêmico”. A partir dessa constatação, esse autor constrói a “teoria das abstrações razoáveis” e a qualifica como sendo a verdadeira expressão do método marxiano. Segundo Chasin, “a razoabilidade de uma abstração se manifesta, pois, quando retém e destaca aspectos reais, comuns às formas temporais de entificação dos complexos fenomênicos considerados. A razoabilidade está no registro ou constatação adequados, através da comparação, do que pertence a todos ou a muitos sob diversos modos de existência” (ibidem: 422). A despeito das numerosas virtudes desse texto, e desconsiderando o fato problemático de Chasin usar citações da Estética e apenas raramente da Ontologia (onde Lukács trata de várias questões relativas à problemática do método e, inclusive, da questão das abstrações razoáveis), a nosso ver Chasin incorre num erro gravíssimo: em sua “teoria das abstrações razoáveis” o *trabalho* aparece como apenas *mais uma* abstração razoável, portanto não aparece como o fundamento ontológico do método. Ao proceder dessa maneira, o filósofo brasileiro diminui o status (e em certo sentido faz tabula rasa) da principal descoberta de Marx: o lugar do trabalho

no processo de hominização do homem e suas formas alienadas de manifestação ao longo da história. Segundo pensamos, esse lugar ontologicamente central da categoria trabalho no mundo dos homens possibilita em larga medida a elucidação “sistêmica” do método, posto o caráter ontologicamente hierarquizado e mesmo “sistêmico” [mas jamais teleológico] de determinados conjuntos categoriais constitutivos do “complexo de complexos” que é a totalidade social. Qualquer saber pretensamente científico que não esteja ancorado na centralidade da categoria trabalho, por mais honesto e carregado de boas intenções, não é ciência. Adeptos da teoria de Chasin afirmam que esses apontamentos críticos que estamos fazendo estão todos em acordo com a teoria de Chasin (e realmente em textos anteriores Chasin trata dessas questões de forma semelhante à que julgamos pertinente, ou seja, a que coloca a centralidade do Trabalho no enfrentamento da questão do método) mas afirmam que colocado nesses termos o problema epistemológico permaneceria em aberto e a teoria das abstrações seria a única a resolvê-lo adequadamente. Pensamos que, seguindo as indicações da “teoria das abstrações”, a centralidade do trabalho teria que ser “descoberta” novamente em toda pesquisa que buscasse apreender as determinações do objeto/coisa concreta analisada, o quê não é inteiramente equivocado, pois tem uma faceta “anti-dogmática”; mas olhando mais a fundo percebe-se que tal propositura cumpre, no plano político-ideológico, uma função conservadora, pois, a pretexto de “redescobrir Marx” deixa de lado uma série de conquistas teóricas desse pensador que são insubstituíveis e insuperáveis – ao menos enquanto vigorar o sistema do capital. Infelizmente não podemos, aqui, tratar adequadamente a rica problemática que envolve o posicionamento de Chasin sobre o debate em torno do Método em Marx; o que é certo é que sua teoria merece maior atenção e, com certeza, merece uma crítica melhor fundamentada.¹⁰

Pautado na obra de maturidade de Lukács, nomeadamente em sua “Ontologia do ser social”, Netto explica que

para Marx, o gênero humano resulta de um salto na dinâmica da natureza (orgânica e inorgânica), que sofreu uma inflexão substantivo-estrutural quando se instaurou o ser social: este foi colocado pelo *processo do trabalho*. [...] Com o trabalho, que é uma atividade desconhecida no nível da natureza, posto que especificado pela

¹⁰ Para uma abordagem fiel ao texto de Chasin, indicamos: A. Rago Filho: “*J. Chasin: redescobrimo Marx – a teoria das abstrações*”. Disponível em: www.unicamp.br/cemarx/antoniorago.htm. Uma excelente resenha que defende as posições chasinianas pode ser lida em ALVES, A. J. L. (2008). *J. Chasin e a descoberta do estatuto ontológico da obra de Marx.*: http://www.verinotio.org/pdfs/r9_7%20artigo%20antonio.pdf. Um rápido comentário crítico à “teoria das abstrações” pode ser encontrado em Lessa (2000): “*Lukács: El metodo y su fundamento ontologico*”: www.sergiolessa.com.

teleologia (quando o que a natureza conhece é a *causalidade*), um determinado gênero de ser vivo destacou-se da legalidade natural e desenvolveu-se segundo legalidades peculiares. É o pôr teleológico do trabalho que instaura o ser social, cuja existência e desenvolvimento supõem a natureza e o incessante intercâmbio com ela – mas cuja estrutura é diversa dela e dela tende a afastar-se progressivamente, mercê de uma crescente e cada vez mais autônoma complexidade. Portador do ser social, mediante a apropriação da herança cultural pela via da sociabilização, cada indivíduo do gênero humano é tanto singularidade quanto universalidade e só existe como ser social enquanto é *ser objetivo* – isto é, que se objetiva. E sua objetivação ontológico primária é precisamente o trabalho, atividade necessariamente coletiva – donde a determinação marxiana do homem como ser *prático e social*. (Netto, 1993: p.35)

A fim de afastar desde já qualquer crítica no sentido de que essa tematização não foi posta pelo próprio Marx, ou então que Marx teria abandonado essa reflexão “filosófica” em suas obras de maturidade¹¹, vale reproduzir uma passagem de *O capital*:

Antes de tudo, o trabalho é um processo entre o Homem e a Natureza, um processo em que o Homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a Natureza. Ele mesmo se defronta com a matéria natural como uma força natural. Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida. Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências nela adormecidas e sujeita o jogo de suas forças a seu próprio domínio. [...] *Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao Homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonharia mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colmeias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, portanto idealmente.* Ele não apenas efetua uma transformação da forma da matéria natural; realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, a espécie e o modo de sua atividade e ao qual tem de subordinar sua vontade. E essa subordinação não é um ato isolado. Além do esforço dos órgãos que trabalham, é exigida a *vontade orientada a um fim*, que se manifesta como atenção durante todo o tempo de trabalho, e isso tanto mais quanto menos esse trabalho, pelo próprio conteúdo e pela espécie e modo de sua execução, atrai o trabalhador, portanto, quanto menos ele o aproveita, como jogo de suas próprias forças físicas e espirituais. (Marx, 1996: p.297 -298 – grifos nossos)

Para Marx, qualquer categoria científica só adquire concretude quando assentada nos fundamentos que tornam o Homem, Homem. Uma vez estatuída a base ontológica que sustenta a produção das ideias, “sujeito” e “objeto” do conhecimento, aparecem enquanto *unidade* (que não deve ser confundida com *identidade*), enquanto subjetividade humana objetivada no real e enquanto realidade apreendida subjetivamente, de forma *aproximativa*. Segundo Netto,

¹¹ Um excelente tratamento acerca da polêmica oposição entre o “jovem Marx” e o “Marx maduro”, entre o “Marx filósofo” e o “Marx economista”, recomendamos a leitura de Vaisman (2006) e Mészáros (2006 - parte VIII “A controvérsia sobre Marx”).

a reconstrução ideal da objetividade pela consciência dos homens é um árduo e laborioso trabalho, segundo o qual eles podem conhecer, mediamente, o mundo de que são 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). Mas esta unidade é processual, e em dois sentidos: o mundo é pensado enquanto movimento dinamizado contraditoriamente, o ser tem sua efetividade no processo de colisões que é o seu modo específico de ser; e a consciência que reconstrói esse movimento (um *automovimento*) procede, ela mesma, por aproximações. (Netto, 1993: p.28).

Segundo essa concepção, “o conhecimento humano, a teoria, tem sua fonte genético-ontológica precisamente nessa característica do trabalho: a realização do projeto teleológico implica no conhecimento dos nexos causais que ele vai colocar em operação” (Coutinho, 1972: p.214). Entre liberdade e necessidade, entre teleologia e causalidade, não há antinomia, há uma complexa relação dialética mediada fundamentalmente pelo *pôr teleológico* do trabalho. Portanto, a existência dessa totalidade formada por “complexos de complexos”, que é o ser social, é anterior ao conhecimento que temos dela. Marx é enfático a respeito dessas questões:

O todo, tal como aparece no cérebro, como um todo de pensamentos, é um produto do cérebro pensante que se apropria do mundo do único modo que lhe é possível [...] O sujeito real permanece subsistindo, *agora como antes*, em sua autonomia fora do cérebro, isto é, na medida em que o cérebro não se comporta senão especulativamente, teoricamente. (Marx, 1978a: p.117)

Assim, em sua atividade, o Homem se apropria do mundo teoricamente, e o mundo, depois disso, continua sendo algo autônomo e indiferente aos pensamentos, exceto quando o Homem deixa de se comportar apenas especulativamente e passa a agir sobre esse mundo, munido dos conhecimentos que adquiriu.

Dessa forma, segundo Marx, conforme o preciso desenvolvimento teórico da questão das “formas de espelhamento” do real, feito por Lukács, enquanto a esfera da arte “priorizaria” a categoria *particularidade* num enquadramento de acento *subjetivo*, dado o processo mimético; o saber científico teria na objetividade o acento, por ser simultaneamente *universalizante* (apreende as legalidades do ser, a categoria da *universalidade*) e *concretizante* (apreende o ser em sua especificidade, ou seja, enquanto *singularidade*). Não podendo pretender o conhecimento em separado de uma “parte” ou “esfera” da realidade, o saber científico é obrigado a oscilar entre universalidade e singularidade, apreendendo e reconstruindo a cadeia de mediações da

particularidade.¹² A razão que opera por procedimentos de distinção, classificação, decomposição e recomposição mediante modelos lógicos não é a razão dialética e sim a razão analítica, formal.

À razão analítica escapa o fluxo, a processualidade contraditória de seus objetos: só a dissolução das determinações intelectivas no movimento negativo da razão dialética pode assegurar a reconstrução ideal da efetividade processual que as formas sinalizam fenomenicamente. A razão analítica não é incompatível com passos sintéticos; mas as operações de síntese que realiza lavram sobre as mesmas bases positivas dos seus procedimentos de análise, redundando na mera recomposição sistêmica dos conjuntos objetos da desconstrução por meio da intelecção. (Netto, 1993: p.29)

Na ciência marxista, toda parte específica (todo concreto) é compreendida enquanto resultado de múltiplas determinações, sendo essas determinações também determinadas, em parte pela ação do Homem, em parte pelas legalidades naturais do ser que escapam e estão além do domínio humano – um além cada vez mais estreito, dado o progressivo domínio humano das legalidades naturais. Portanto, a categoria totalidade não é um pressuposto epistemológico e sim uma verdade ontológica, um “complexo de complexos” efetivo. O fato de que um único Homem ser incapaz de apreender a totalidade intensivamente em seus três níveis ontológicos (Universal, Particular e Singular), sendo obrigado a apreender o todo de forma desigual e limitada (afinal constitui-se de muitos complexos históricos e a apreensão de cada um deles é árdua tarefa), não muda nada da verdade fundamental de que ao Gênero humano está aberta a possibilidade de conhecer o todo cada vez mais intensamente, de forma aproximativa.

Em comentário à “complexidade da metodologia dialética de Marx”, Mészáros esclarece que

Em uma concepção mecanicista, há uma linha de demarcação definida entre o “determinado” e seus “determinantes”, mas não é o que ocorre no quadro de uma metodologia dialética. Nos termos dessa metodologia, embora os fundamentos econômicos da sociedade capitalista constituam os “determinantes fundamentais” do ser social de suas classes, eles são também, ao mesmo tempo, “determinantes determinados”. Em outras palavras, as afirmações de Marx sobre o significado ontológico da economia só fazem sentido se formos capazes de apreender sua idéia de “interações complexas”, nos mais variados campos da atividade humana. Desse modo, as várias manifestações institucionais e intelectuais da vida humana não são simplesmente “construídas sobre” uma base econômica, mas também estruturam ativamente essa base econômica, através de uma estrutura própria, imensamente intrincada e relativamente autônoma. “Determinações econômicas” não existem fora do complexo historicamente mutável de mediações específicas, incluindo as mais “espirituais”. (Mészáros, 1993: p.77).

¹² Não há nessa tematização um vínculo meramente lógico; trata-se de um vínculo ontológico entre as três esferas do ser, que o “ato de pesquisar” apreende precisamente.

Conforme vêm sendo exposto, as categorias são aqui entendidas tanto como representações quanto como a própria coisa concreta, a própria materialidade que a consciência representa (de modo aproximativo) em sua forma histórica de ser. Conforme a definição de Marx,

em toda ciência histórica e social em geral é preciso ter sempre em conta, a propósito do curso das categorias econômicas, que o sujeito [...] está dado *tanto na realidade efetiva como no cérebro*; que as categorias exprimem portanto formas de modos de ser, determinações da existência, frequentemente aspectos isolados desta sociedade determinada (Marx, 1978a: p.121 – grifos nossos).

Lukács, em uma das últimas entrevistas que concedeu, afirmou que considera “a parte mais importante da teoria marxiana, a tese de que a categoria fundamental do ser social, e isso vale para todo ser, é que ele é histórico”. Em seguida, comentando a polêmica afirmação de Marx “um ser não-objetivo é um não-ser” afirmou:

Não pode existir uma coisa que não tenha qualidades categoriais. Existir, portanto, significa que algo existe numa objetividade de determinada forma, isto é, a objetividade de forma determinada constitui aquela categoria à qual o ser em questão pertence. Aqui a ontologia [marxiana] se distingue nitidamente da velha filosofia. A velha filosofia esboçava um sistema de categorias, no interior do qual apareciam também as categorias históricas. No sistema de categorias do marxismo, cada coisa é, primariamente, algo dotado de uma qualidade, uma coisidade e um ser categorial. Um ser não-objetivo é um não-ser. E dentro desse algo, a história é a história da transformação das categorias. As categorias são, portanto, partes integrantes da efetividade. Não pode existir absolutamente nada que não seja, de alguma forma, uma categoria. [...] Não é que a história se passe no interior do sistema de categorias, mas sim que a história é a transformação do sistema de categorias. As categorias são, portanto, formas de ser. Naturalmente, à medida que se tornem formas ideais, são formas de espelhamento, mas, em primeiro lugar, são formas de ser. Desse modo, vêm a ser grupos e conteúdos categoriais totalmente diversos. [...] A singularidade dos objetos é inseparável do seu ser e não pode ser reduzida a nada. Isto é, eu diria que o sistema das categorias, quanto ao aspecto da singularidade, revela aquele desenvolvimento no curso do qual a categoria da singularidade se desenvolveu, como resultado de um desenvolvimento extremamente longo, da singularidade do seixo até a singularidade do homem. (Lukács, 1999: p.145-146)

A apreensão das categorias, das mediações históricas concretas que determinam a existência do concreto enquanto efetividade e objetividade, se dá num movimento da subjetividade humana num esforço de apreensão das legalidades e especificidades do ser. Busca-se assim (da única forma que é possível ao Homem) a concreção da totalidade abstrata, aquilo que K. Kosik (1976) chamou de “destruição do mundo da pseudo-concreticidade”, onde a totalidade é progressivamente especificada em suas particularidades constitutivas e enriquecida por determinações mediadoras. A maior ou

menor apreensão dessas mediações, bem como a qualidade e “razoabilidade” das abstrações que integram o quadro categorial, definem o nível de cientificidade da teoria.

Quanto ao tratamento marxista sobre a questão da articulação teórica das categorias, Mészáros faz uma excelente síntese da problemática em tela:

“Posição de classe”, “interesse de classe”, “capital”, “trabalho”, “antagonismo de classe”, “consciência de classe” etc. são termos que não têm qualquer significado se tomados separadamente um do outro. (Eles guardam sentido, [...] somente quando relacionados ao quadro geral de referência do qual são partes constituintes). Como um conjunto de conceitos interdependentes e coerentes, eles se destinam a apreender a estrutura dinâmica da sociedade capitalista, de tal forma que seja possível a avaliação da multiplicidade de fenômenos constantemente mutáveis em suas perspectivas próprias. Apesar disso, o fato de que esses conceitos sejam as categorias mais fundamentais da sociedade capitalista não significa que eles sejam algum tipo de decalque abstrato do capitalismo em geral, insensíveis às modificações históricas dos fenômenos sociais. Um nível mais alto de generalidade não é o mesmo que estar acima da história, embora, naturalmente, a mudança histórica não exerça uma influência uniforme em conceitos de grau variável de generalidade. Enquanto os conceitos mais fundamentais são um pré-requisito necessário a uma compreensão adequada dos fenômenos mutáveis, essa concepção leva a uma concretização maior de alguns elementos particulares do conjunto básico através da interdependência dos vários conjuntos de conceitos de todo o aparato conceitual. (Para dar um exemplo: o conceito de “consciência tradeunionista” – que não poderia emergir antes de um certo estágio de desenvolvimento histórico – concretizou bastante o conceito original de Marx como um todo). Assim, a concepção marxiana é caracterizada pela reciprocidade dialética entre os diferentes graus de generalidade dos conceitos que se apresentam intimamente inter-relacionados, correspondendo às diferenças estruturais e interações dos vários fatores sociais. Sem um conjunto coerente de conceitos fundamentais, os fenômenos efêmeros não podem ser separados daqueles de significado duradouro (empirismo fragmentário e positivismo). E, sem um intercâmbio dinâmico entre os vários níveis do quadro conceitual, incluindo aqueles que notificam as “mudanças capilares” aparentemente insignificantes dos fenômenos sociais, o marxismo pode degenerar em um catecismo de dogmas com significado fixo e absoluto (por exemplo o escolasticismo morto das fórmulas stalinistas). Contrastando com ambos, a concepção marxiana, longe de se refugiar no reino do apriorismo, fornece o quadro conceitual necessário para o estudo teórico empiricamente fundamentado, bem como para a ação política e social. (Mészáros, 1993: p.99-100)

Ao fornecer o quadro conceitual tanto “para o estudo teórico” (afirmação que contrasta com a “teoria das abstrações”) quanto “para a ação política e social”, essa linha interpretativa do marxismo não só reconhece, mas vê como uma positividade a indissociabilidade entre ciência e ideologia – sendo ideologia entendida enquanto um complexo categorial que busca influenciar as decisões materiais de outros homens (Lukács), portanto enquanto “consciência inevitável da sociedade de classes” (Mészáros, 2004: p.115)¹³. Segundo esses autores, a produção do conhecimento está

¹³ Sobre a questão da ideologia, além das obras de Mészáros, recomendamos os trabalhos de E. Vaisman (1989 e 1996). Há um capítulo da Ontologia do ser social de G. Lukács dedicado exclusivamente a essa problemática, com duas versões *provisórias* para o português (além disso incompletas) e que nunca foram publicadas. Uma delas têm fácil acesso, traduzida por Maria Angélica Borges com a colaboração de Sílvia Salvi; disponível em www.sergiolessa.com

sempre ligada a interesses materiais específicos de grupos e classes sociais, portanto nunca se constitui enquanto expressão “neutra” de uma verdade. É conhecida a máxima lukacsiana segundo a qual “nenhuma ideologia é inocente”. O mesmo autor coloca a relação existente entre o caráter frequentemente manipulatório da ideologia e a questão da liberdade humana: “A liberdade existe no sentido de que a vida dos homens coloca alternativas concretas. Creio, e parece-me já ter usado essa expressão, que o homem é um ser que dá respostas e que sua liberdade consiste no fato de que deve e pode fazer uma certa escolha no interior das possibilidades oferecidas dentro de uma certa margem”. (Lukács, in Abendroth, et alli, 1969: p.129).¹⁴

É dentro dessa perspectiva que se torna compreensível porque uma das principais categorias atacadas e rechaçadas como não-científicas é justamente a categoria da totalidade. A tentativa de exclusão dessa categoria se deve ao fato de que na ordem burguesa, falar em totalidade é falar em capitalismo. O processo de reificação das relações sociais se dá juntamente com a universalização das relações mercadológicas. A reprodução das relações sociais pautadas no valor de troca, ou seja, a reprodução do capital, precisa estender a racionalidade analítica (aquela que se atém ao plano fenomênico), ao domínio das relações sociais. É por isso que, segundo Netto, a

ordem burguesa, propiciadora da emersão da razão moderna, a partir de um dado patamar de desenvolvimento termina por incompatibilizar-se com a sua integralidade: por sua lógica imanente, deve prosseguir estimulando o evoluir da razão analítica (a intelecção), mas deve, igualmente, obstaculizar os desdobramentos de sua superação crítica (a dialética). Por exemplo: se os modelos lógico-matemáticos e a regulação da ação (social) por regras formais lhes são conaturais e indispensáveis [...] é lhe intolerável, como Lukács observou em 1923, situar o problema do *presente* como *problema histórico*. (Netto, 1993: p.32)

Vê-se, portanto, que a razão analítico-formal é própria à reprodução do regime burguês, ainda que, contraditoriamente, a socialização da sociedade propiciada pelo desenvolvimento do capitalismo instaure o patamar histórico onde se torna possível ao Homem entender-se como “ser social”, histórico.

É somente com o capitalismo que “a produção e reprodução da vida social pode aparecer aos homens como o resultado das suas relações com a natureza e consigo mesmos”. Por outro lado, a constituição/consolidação da ordem burguesa é “não só a estruturação de uma nova socialidade sobre a socialização da sociedade; é, na mesma e

¹⁴ Uma instigante análise sobre a questão da liberdade pode ser encontrada em Pinassi (2007).

contraditória medida, a estruturação de uma específica forma fenomênica do social, aquela engendrada pela reificação.” (Netto, 1993: p.31)

Talvez o melhor exemplo para demonstrar o caráter totalizador e universalizante das relações capitalistas seja aquele onde Marx, já nos Manuscritos de 1844, expõe os quatro sentidos do fenômeno da alienação:

O trabalho estranhado: 1) estranha do homem a natureza, 2) [e o homem] de si mesmo, de sua própria função ativa, de sua atividade vital; ela estranha do homem o *gênero* [humano]. [...] O trabalho estranhado faz, por conseguinte: 3) do *ser genérico do homem*, tanto da natureza quanto da faculdade genérica espiritual dele, um ser *estranho* a ele, um *meio* da sua existência *individual*. Estranha do homem o seu próprio corpo, assim como a natureza fora dele, tal como a sua essência espiritual, a sua essência *humana*. 4) uma consequência imediata disso, de o homem estar estranhado do produto do seu trabalho, de sua atividade vital e de seu ser genérico é o *estranhamento do homem* pelo [próprio] homem. [...] O meio pelo qual o estranhamento procede é [ele] mesmo um meio *prático*. Através do trabalho estranhado o homem engendra, portanto, não apenas sua relação com o objeto e o ato de produção enquanto homens que lhe são estranhos e inimigos; ele engendra também a relação na qual outros homens estão para a sua produção e o seu produto, e a relação na qual ele está para com estes outros homens. Assim como ele [engendra] a sua própria produção para a sua desefetivação (*Entwirklichung*), para o seu castigo, assim como [engendra] o seu próprio produto para a pedra, um produto não pertencente a ele, ele engendra também o domínio de quem não produz sobre a produção e sobre o produto. Tal como estranha de si a sua própria atividade, ele apropria para o estranho (*Fremde*) a atividade não própria deste. (Marx, 2004: p.84, 85 e 87)

Assim, conforme a síntese de I. Mészáros:

A alienação da humanidade, no sentido fundamental do termo, significa *perda de controle*: sua corporificação numa *força externa* que confronta os indivíduos como um poder *hostil e potencialmente destrutivo*. Quando Marx analisou a alienação nos seus *Manuscritos de 1844*, indicou os seus quatro principais aspectos: 1) a alienação dos seres humanos em relação à *natureza*; 2) à sua própria *atividade produtiva*; 3) à sua espécie, como espécie humana; e 4) *de uns em relação aos outros*. Ele afirmou enfaticamente que tudo isso não é uma “fatalidade da natureza” – como de fato são representados os antagonismos estruturais do capital, a fim de deixá-los onde estão – mas uma forma de *auto-alienação*. Dito de outra forma, não é o feito de uma força externa todo-poderosa, natural ou metafísica, mas o resultado de um tipo determinado de desenvolvimento histórico que pode ser positivamente alterado pela intervenção consciente no processo histórico para “transcender a auto-alienação do trabalho”. (Mészáros, 2006; p.14)

Apenas a razão dialética conduz à apreensão do caráter alienante e historicamente transitório do domínio de classe burguês, portanto sua utilização por parte dos indivíduos explorados pode resultar em comportamentos sociopolíticos indesejáveis, pondo em risco a reprodução das relações próprias ao regime burguês. Por isso torna-se imperioso à classe dominante identificar razão com razão analítica, reduzir a racionalidade à inteligência.

É nesse tom de análise que Netto afirma que

de uma parte, a constituição da teoria social marxiana tem como ponto arquimédico a perspectiva da revolução – e se esta perspectiva propiciou a Marx lançar as bases do (auto) conhecimento veraz do movimento da ordem burguesa, também determinou um sistemático esforço ideológico para desacreditá-las e desqualificá-las. De outra, e mais significativamente, a dinâmica efetiva da ordem burguesa opera para dificultar, progressivamente, a superação dos limites da racionalidade instrumental que lhe é conatural. Os fenômenos conexos à reificação das relações sociais, ao aprofundamento da divisão soci-técnica do trabalho, o parasitismo social e à ambiência generalizada do que Lukács sinalizou como “decadência ideológica” constroem vigorosamente os esforços para pensar ontologicamente a vida social. Neste marco, compreende-se que as direções intelectuais predominantes sejam aquelas marcadas pelo epistemologismo, pelo metodologismo e pelo formalismo, condutos pelos quais a razão analítico-formal é entronizada como o espaço da racionalidade. (Netto, 1993: p.39-40)

É importante observar que historicamente, segundo Lukács, juntamente com a racionalidade analítico-formal, se constitui, como alternativa à razão dialética, o irracionalismo. Segundo M. O. Pinassi,

as condições materiais advindas do processo pós-revolucionário [burguês] fecundam a tendência reacionária da filosofia burguesa em ideologias de matiz ora *apologético* – no caso em que se buscava mitigar as contradições oriundas de revoluções radicais –, ora *irracionalista* – no caso em que enaltecia as conquistas da “revolução filosófica”, e só filosófica, segundo Heine da Alemanha. Ambas as vertentes estão absolutamente submetidas às necessidades contingenciais da burguesia que, independentemente da origem – se material ou filosófica – da revolução vivenciada, passa a lutar contra o materialismo, a dialética e a noção de progresso social fustigados pelo Iluminismo e pela filosofia hegeliana, dando-lhes interpretações substancialmente diferentes. (Pinassi, 2005: p.3)

E na sequência explica que “a *irratio* é, primeiramente, uma proposição de caráter romântico, uma crítica decorrente das insatisfações com os rumos tomados pela revolução burguesa que, assumidamente, aponta o passado como o local da perfeição e da harmonia”. (idem, *ibidem*)

É dentro dessa problemática que o conhecimento pautado na razão dialética aparece como o legítimo conhecimento revolucionário, na medida em que busca revelar a verdade histórica que as teorias apologéticas e irracionalistas buscam encobrir.

A classe potencialmente revolucionária busca conhecer a totalidade, na medida exata em que esse conhecimento lhe revela a verdade de sua exploração cotidiana. A teoria marxista, herdeira da razão dialética, mostra-se assim como a legítima representante da classe proletária.

Em conclusão, segundo o nosso entendimento, o caráter de cientificidade de um trabalho teórico não é “garantido” pela logicidade da argumentação; menos ainda pelo

“rigor metodológico” do “sujeito do conhecimento”. Consideramos científico não aquele conhecimento rigorosamente em acordo com pressupostos epistemológicos orientadores da pesquisa, mas sim aquele conhecimento que expressa idealmente uma verdade histórico-ontológica, apenas passível de ser apreendida no próprio ato de pesquisar – ainda que esse ato principie “subindo nos ombros dos gigantes”, ou seja, se valendo da “bagagem” teórico-científica construída ao longo da história do gênero humano.

O fato de afirmarmos – anteriormente ao próprio ato de pesquisar, o que seria considerado um pecado fatal pelos adeptos da “teoria das abstrações” – que o trabalho é o fundamento ontológico do método, e que, portanto, parte fundamental da “resolução metodológica” se delinea *antes* mesmo da pesquisa em si – posto que resultado de pesquisas anteriores – não muda em nada o caráter de nossa negação veemente de qualquer pressuposto epistemológico; aqui se trata de uma conquista teórica, enquanto tal ontológica, do gênero humano; um elemento indispensável do quadro categorial marxiano. Fazer abstração do caráter central e fundante do trabalho na sociabilidade humana, do trabalho enquanto protoforma da práxis social, significa não só descartar a maior descoberta legada por Marx e desenvolvida por alguns marxistas, mas significa ainda, e isso é grave, fazer abstração da própria História. Para resolver algumas questões, por exemplo a própria problemática do método, não é preciso “começar tudo desde o começo”.

Portanto, em síntese, dentre a bagagem teórica legada pelos “gigantes”, a descoberta científica marxiana do caráter determinante do trabalho (e sua forma historicamente alienada) na sociabilidade humana aparece como a “ideia sintetizadora”, o “ponto de Arquimedes” (Mészáros, 2006) por meio do qual Marx pôde concretizar o problema da negação e transcendência da “auto-alienação do trabalho”. Em decorrência, conforme vimos, reside na práxis humana – sendo o trabalho sua forma elementar, fundante do ser social – o fundamento ontológico do conhecimento científico. Ou seja,

Só no materialismo monista de Marx podemos encontrar uma compreensão coerente da “totalidade *objetiva*” como “realidade sensível”, e uma diferenciação correspondentemente válida entre sujeito e objeto, graças ao seu conceito de mediação como *atividade produtiva ontologicamente fundamental*, e graças à sua compreensão das mediações de segunda ordem, historicamente específicas, por intermédio das quais o fundamento ontológico da existência humana é alienado do homem na ordem capitalista da sociedade. (Mészáros, 2006: p.85)

Segundo Mészáros, as “mediações de segunda ordem” são as “mediações das mediações”, ou seja, aquelas mediações historicamente específicas que se interpodem entre o homem e sua atividade, entre o homem e natureza, e entre o homem e o homem, portanto são mediações alienadas. As “mediações de primeira ordem” são a “atividade produtiva como tal”, portanto, ontologicamente inelimináveis da relação homem/natureza. As mediações de segunda ordem “impedem o homem de se realizar em seu trabalho, no exercício de suas capacidades produtivas (criativas), e na apropriação humana dos produtos de sua atividade” (Mészáros, 2006: p.78). O ideal de superação positiva da alienação é formulado por Marx como uma superação sócio-histórica necessária das mediações de segunda ordem, “institucionalizadas na forma de divisão do trabalho - propriedade privada - intercâmbio capitalistas”, pois estas “subordinam a própria atividade produtiva, sob o domínio de uma “lei natural” cega, às exigências da produção de mercadorias destinada a assegurar a reprodução do indivíduo isolado e reificado, que não é mais que um apêndice desse sistema de “determinações econômicas” (idem, ibidem: p.81).¹⁵

A descoberta do caráter fundante do trabalho é a maior descoberta científica já feita; indispensável, ela fornece a base teórico-prática necessária para a precisa compreensão do lugar central que a *superação do trabalho alienado* ocupa – no plano da ação política e social revolucionária.

Referências

- ABENDROTH, W. et. alii. (1969). *Conversando com Lukács*. São Paulo: Paz e Terra.
- ANDERSON, P. (1999). *As Origens da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar Editor.
- ANTUNES, R. (1995). *Adeus ao trabalho?* Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. São Paulo: Cortez.
- _____. (2000). *Os sentidos do trabalho*. Ensaio sobre a afirmação e negação do trabalho. São Paulo: Boitempo.
- CALLINICOS, A. (1995). *Contra o post-modernismo*. Santiago de Compostela: Ed. Laiovento.
- CHASIN, J. (1988). *Superação do liberalismo*. Transcrição de aulas ministradas no curso de pós-graduação em Filosofia Política da UFAL. Mimeo.

¹⁵ Para maiores detalhes, v.f. Mészáros (2006).

- _____. (1995). *Estatuto ontológico e resolução metodológica*. In: TEIXEIRA, F. J. S. *Pensando com Marx*. São Paulo: Ensaio.
- COUTINHO, C. N. (1972). *O estruturalismo e a miséria da razão*. RJ: Paz e Terra.
- DUARTE, N. (2004). *A rendição pós-moderna à individualidade alienada e a perspectiva marxista da individualidade livre e universal*. In: *Crítica ao fetichismo da individualidade*. SP: Autores Associados.
- EAGLETON, T. (1998). *As Ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- FREDERICO, C. (1995). *O jovem Marx: as origens da ontologia do ser social*. Rio de Janeiro: Cortez.
- _____. (1997). *Razão e desrazão: a lógica das coisas e a pós-modernidade*. In: Revista Quadrimestral de Serviço Social, ano XVIII, N °55.
- HARVEY, D. (1996). *Condição pós-moderna*. São Paulo: Edições Loyola.
- HEGEL, F. W. (1995). *Enciclopédia das Ciências Filosóficas I - Ciência da lógica*. SP: Loyola.
- HENRIQUES, L. S. (1978). *Notas sobre a relação entre ciência e ontologia*. In: Revista Temas de Ciências Humanas n.4. São Paulo: Livraria Ed. Ciências Humanas.
- KOSIK, K. (1976). *Dialética do Concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- LESSA, S. (1999). *Lukács, ontologia e método: em busca de um(a) pesquisador(a) interessado(a)*. in: Praia Vermelha, v.1, n.2, Pós-graduação em Serviço Social: UFRJ.
- _____. (2007). *Para compreender a ontologia de Lukács*. 3ª Ed. Ijuí: Unijuí.
- LUKÁCS, G. (1963). *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. México: Grijalbo.
- _____. (1968). *Marx e o problema da decadência ideológica* in: COUTINHO, C. N. (org). *Georg Lukács: marxismo e teoria da literatura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- _____. (1972). *El asalto a la razón*. Barcelona - México: Grijalbo.
- _____. (1979a). *Ontologia do Ser Social: A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*. São Paulo: Ed. Ciências Humanas.
- _____. (1979b). *Ontologia do ser social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo: Ed. Ciências Humanas.
- _____. (2004). *Ontología del ser social: el trabajo*. Buenos Aires: Herramienta.
- MARX, K. (1978). *O método da economia política*. In: *Marx: Os Pensadores*. São Paulo: Abril.
- _____. (1985). *A miséria da filosofia*. São Paulo: Global.

- _____. (1996). *O Capital*. Crítica da economia política. Tomo 1, vol 1. São Paulo: Nova Cultural.
- _____. (2004). *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo.
- _____. (2005). *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo.
- MARX, K. & ENGELS, F. (2007). *A Ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo.
- MÉSZÁROS, I. (1993). *Filosofia, ideologia e ciência social: ensaios de negação e afirmação*. SP: Ensaio.
- _____. (2002). *Para além do capital*. SP: Boitempo.
- _____. (2004). *O poder da ideologia*. São Paulo: Boitempo.
- _____. (2006). *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo.
- NETTO, J. P. (1993). *Capitalismo e Reificação*. SP: Ed. Ciências Humanas.
- _____. (1994). *Razão, ontologia e práxis*. In: *Serviço Social e Sociedade*. N.44. SP: Cortez.
- _____. (2004). *G. Lukács: um exílio na pós-modernidade*. In: NETTO, J. P. *Marxismo Impenitente: contribuição à história das idéias marxistas*. São Paulo: Cortez.
- PINASSI, M. O. (2005). *Metástase do irracionalismo*. In: *Revista Novos Rumos*, n.43. São Paulo: Instituto Astrogildo Pereira.
- _____. (2007). *Da miséria ideológica à crise estrutural do capital: uma reconciliação histórica*. Tese de Livre-Docência em Sociologia pela UNESP, (mimeo).
- RANIERI, J. (2002). *Sobre o conceito de ideologia*. in: *Revista Estudos de Sociologia* 13/14. Araraquara.
- RODRIGUES, M. (2006) *Michel Foucault: um pensador proto pós-moderno*. Tese de doutoramento em Serviço Social pela UFRJ, mimeo.
- VAISMAN, E. (1989). *A ideologia e sua determinação ontológica*. In: *Ensaio* 17/18. SP: Ensaio.
- _____. (1996). *A determinação marxiana da ideologia*. Tese de doutoramento em Educação pela UFMG, mimeo.
- _____. (2000). *A usina onto-societária do pensamento*. In: *Ensaio Ad Hominem* 1, tomo I – Marxismo. São Paulo: Ad Hominem.
- _____. (2006). *Marx e a filosofia: elementos para uma discussão ainda necessária*. In: *Nova Economia*, vol.16, n.2. Belo Horizonte.
- WOOD, E. M. & FOSTER, J. B. (1999). *Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.