

O EPISTÊMICO E O ONTOLÓGICO NOS MÉTODOS DE DURKHEIM E MARX

José Benevides Queiroz*

INTRODUÇÃO

Os fundamentos metodológicos das ciências sociais não são unos, ao contrário do que ocorre de forma preponderante nas chamadas ciências naturais. Estas, para cada objeto investigado, tendem a ter procedimentos unívocos, sendo estes muitas vezes reconhecidos pela comunidade científica. Contudo, nas ciências sociais, em razão de seus objetos, as abordagens de um determinado fenômeno, fato, etc. podem se apresentar divergentes. Não só. Apesar da diversidade, essas várias propostas pretendem ser consideradas científicas.

Essas divergências vão além do método. Há disputas sobre a relação entre ele e o real. Nesse nível, dentre outros aspectos, destaca-se a ênfase quer da dimensão *epistemológica*, quer da *ontológica*. A prioridade de uma dessas dimensões tende a ser ressaltada como elemento diferenciador de uma determinada proposta teórica.

Frente a isso, o presente texto tem como objetivo traçar um paralelo comparativo entre duas propostas metodológicas: a de Marx e a de Durkheim. Na verdade, buscaremos verificar se é possível diferenciar essas duas concepções centrando-se somente na dimensão *epistemológica* e/ou na dimensão *ontológica*.



Durkheim

OS FUNDAMENTOS EPISTÊMICOS DOS MÉTODOS

O século XIX pode ser considerado como o momento que consolidou tendências sociais, políticas, econômicas, culturais, etc., que há muito tempo vinham se desenvolvendo. Foi nele que emergiu com seus contornos delineados a sociedade moderna. Contradições, conflitos, crises, etc., outrora só latentes,

explicitaram-se agudamente.

Apesar de compartilharem dessa realidade, Marx e Durkheim seguiram caminhos díspares e, por isso mesmo, opostos. Marx, mesmo não sendo um iluminista na acepção da palavra e de ter procedido a uma superação de seus principais expoentes, prosseguiu um fundamento essencial dessa tradição intelectual: a busca de um *conhecimento totalizante*. Isso, indubitavelmente, o afastou do movimento da época em curso, que visava constituir as ciências sociais especializadas. Tal aspecto fugia de seu horizonte.

Além desse aspecto, o projeto intelectual de Marx se inseria na dinâmica social de modo diferente, não desejando somente compreendê-la, mas transformá-la. Assim, no trajeto de constituição de sua obra, ele estabeleceu como seu objeto o capitalismo e como objetivo contribuir para a superação desse.¹

Durkheim, por seu turno, pode ser localizado na culminação de um projeto que começou a tomar

* Professor da Universidade de Fortaleza e doutorando em ciências sociais na Universidade Estadual de Campinas.

contornos em fins do século XVIII: a partir das conquistas e do prestígio alcançado pelas ciências naturais, buscou-se constituir uma ciência da sociedade fundada nos mesmos princípios metodológicos.² Desse projeto resultou não só a sociologia, da qual o pensador francês é legítimo fundador, mas contribuiu para o próprio desenvolvimento e consolidação das atuais ciências sociais.

No entanto, a empresa durkheimiana não se limitou à consolidação e reconhecimento da sociologia como ciência: desenvolveu-se também em sintonia com um determinado contexto social. Este se caracterizou pela forte influência do capitalismo liberal sobre o Estado e, como

consequência, pela crise da Terceira República francesa, pelas profundas transformações econômicas e pela emergência de um vigoroso movimento operário. Excepcionalmente, *As formas elementares da vida religiosa*, suas obras tiveram, direta ou indiretamente, a preocupação de pensar e, quando possível, apontar soluções que ponderava adequadas para aquela realidade.

a) O método sociológico

O percurso intelectual de Durkheim mostra que o mesmo fez algumas retificações conceituais, tendo consciência das limitações de certas formulações.³ Contudo, do ponto de vista metodológico, há uma homogeneidade, sendo suas principais obras estruturadas sobre os mesmos fundamentos.

Esses fundamentos foram colhidos das concepções teóricas formuladas por Comte e, em geral, pela tradição positivista. Isso pode ser identificado na busca de um conhecimento objetivo, da constituição de um sujeito cognoscente neutro, da separação entre fato e valor, da recusa de se confundir a produção do

conhecimento com sua aplicação prática, etc.⁴ Apesar dessa herança, muitas vezes reconhecida por Durkheim, o diferencial posto por ele foi que, ao contrário de seus predecessores, não se limitou a apontar quais seriam as características da nova ciência – a sociologia – mas a sistematizou.⁵

Essa sistematização encontra-se em *As regras do método sociológico*. A partir dessas, nosso autor explicitou as bases sobre as quais se erigiam suas principais obras.⁶ Além disso, ele avaliava que estava estabelecendo os fundamentos gerais do pensamento sociológico.⁷

Nesse livro somente o “Capítulo primeiro” não é dedicado exclusivamente aos procedimentos metodológicos, pois que se preocupa em definir o que deve reter e o que tem de excluir o olhar do sociólogo. Os demais estabelecem os passos que deve seguir um estudo dos fenômenos sociais. Todavia, podemos afirmar que o “Segundo capítulo” é o núcleo central a partir de onde irradiam e estruturam-se todos os outros.

Esse capítulo é constituído de duas regras relativas à observação dos fatos sociais, sendo a segunda dividida em três procedimentos. Para Durkheim, tais regras constituem um todo coerente, que se justificam reciprocamente.

Partindo de sua definição do objeto da sociologia, Durkheim estabelece como primeira regra a necessidade de se tratar o fato social como coisa.

Ao mesmo tempo que definia o procedimento científico correto para o estudo da sociedade, a importância dessa regra explicava-se em razão de, até então, haver preponderado como ponto de partida o senso comum, as noções estabelecidas, etc. Como acontecera com a física e a química, por exemplo, essas percepções precediam a explicação efetiva da realidade. A partir dessa avaliação, Durkheim afirmava:

O homem não pode viver no meio de objetos sem ter uma idéia deles que lhe permita regular sua conduta. Como essas noções estão mais ao nosso alcance do que as realidades a que correspondem, tendemos naturalmente a fazer delas a matéria de nossas especulações, substituindo as realidades por elas; em vez de observar as



Comte

Apesar dessa herança, muitas vezes reconhecida por Durkheim, o diferencial posto por ele foi que, ao contrário de seus predecessores, não se limitou a apontar quais seriam as características da nova ciência – a sociologia – mas a sistematizou.

coisas, de as descrever, de as comparar, contentamo-nos então com a tomada de consciência das nossas idéias, analisando-as, combinando-as. *Em vez de uma ciência das realidades, temos uma mera análise ideológica.*⁸

Noutras palavras: as idéias vinham em primeiro lugar e os fatos (sociais, por exemplo) *a posteriori*, sendo estes últimos derivados das primeiras. Na verdade, o que ocorria era uma *valoração da realidade* e não um conhecimento dela.

Assim, para Durkheim, a explicação científica sempre ocorria num segundo momento. Para a verdadeira realização dessa urgência superar o senso comum, as noções vulgares, etc. Estas, por não conduzirem a resultados objetivos, constituíam obstáculos para o desenvolvimento do conhecimento científico.

Esse problema ocorria de forma mais aguda no estudo da sociedade. Segundo Durkheim, “os homens não esperam pela ciência social para ter idéias sobre o direito, a moral, a família, o Estado e a própria sociedade. Não podem passar sem estas coisas para viver”.⁹ Isto demonstrava a razão da maior vulnerabilidade da sociologia às visões de mundo constituídas. O estabelecimento dessas como sua matéria explicava-se ainda “pelo fato de a minúcia da vida social transbordar em todos os sentidos a consciência e de esta não ter percepção suficientemente forte para sentir a realidade dessa vida social”.¹⁰

A superação desse estágio em que se encontrava a sociologia exigia que se passasse a *tratar o fato social como coisa*, o que não se colocava como uma tarefa fácil ao sociólogo. Essa dificuldade era visível dentro da própria tradição positivista: Comte, Spencer, Stuart Mill, por exemplo, nunca haviam partido de coisas, apesar de defenderem tal procedimento, mas das idéias e concepções do mundo social.

Contudo, em que consistia *tratar o fato social como coisa*? Durkheim respondia conclusivamente esta questão argumentando:

Não é necessário filosofar sobre a sua natureza nem discutir as analogias que apresentam com os fenômenos dos reinos inferiores. Basta constatar que são o único *datum* oferecido ao sociólogo. É objeto, com efeito, tudo o que é dado, tudo que se oferece ou antes se impõe à observação. *Tratar dos fenômenos como coisas é tratá-los na qualidade de data que constituem o ponto de partida da ciência.*¹¹

Ou seja, *tratar o fato social como coisa* significava reconhecer que ele é natural, tem uma existência objetiva. Significava também que essa existência deve ser nitidamente separada e diferenciada de nossa subjetividade.

Tomando essa regra como base, a definição da segunda inicia-se com a afirmação de que *é necessário afastar sistematicamente todas as prenoções*; o que nada mais é do que a ratificação da regra anterior, só que privilegiando um outro ângulo. Se na primeira regra afirmava-se a objetividade do fato social, aqui, como um das etapas, exige-se a eliminação da subjetividade do sujeito cognoscente; ela não pode intervir num estudo que tenha pretensões de cientificidade.

Para Durkheim, esse procedimento deveria permear todo o percurso de um estudo sociológico: da delimitação do objeto à sua explicação. Daí ele afirmar que “é preciso que o sociólogo se liberte das falsas evidências que dominam o espírito do vulgo, que sacuda de um vez por todas o jugo das categorias empíricas que uma longa habituação acaba, muitas vezes, por tonar tirânico”.¹²

Entretanto, essa isenção do sociólogo não se apresentava fácil de realização. Em geral, essa atitude chocava-se com as arraigadas concepções políticas, os valores morais, as crenças religiosas do próprio cientista. Tomando novamente como referência as ciências naturais, Durkheim cria que pouco a pouco a sociologia alcançaria essa exigência do conhecimento científico.

O passo seguinte da segunda regra complementa o anterior, visto que esse não diz como é possível se “apoderar dos fatos para proceder um estudo objetivo”. Para superar essa limitação, Durkheim estabelece que “a primeira tarefa do sociólogo deve ser, portanto, a de definir aquilo que irá tratar, para



Spencer



Stuart Mill

que todos saibam, incluindo ele próprio, o que está em causa”.

Esse procedimento propunha um recorte da realidade, o que delimitava o “espaço” onde o sociólogo iria trabalhar. Da correta realização disso dependeria a verificação e a prova de um determinado estudo. Dito de outro modo: o estudo sociológico não ocorreria a esmo, mas só seria possível quando convergisse para o tratamento de um aspecto da realidade sobre o qual poder-se-ia exercer um controle metodológico.

Porém, para garantir a coisidade do objeto, esta definição prévia deveria partir das características visíveis dos próprios fenômenos. Isto porque:

Para que seja objetiva, é necessário que exprima os fenômenos não em função de uma idéia concebida pelo espírito mas sim das suas propriedades concretas, mediante uma caracterização baseada num elemento integrante de sua natureza e não em conformidade com uma noção mais ou menos ideal.¹³

De um ponto vista geral, as regras metodológicas traziam consigo um pressuposto: haveria uma homogeneidade epistemológica entre o estudo da sociedade e o da natureza.

Também, aqui, os critérios a serem seguidos eram estabelecidos pela realidade e não pelo sociólogo. A definição dependeria da própria natureza das coisas.

A definição prévia fundada nas características visíveis, em que o objeto age sobre o sujeito cognoscente, dependia das sensações deste último. Para Durkheim, o risco de se cair no subjetivismo era muito grande.

Assim, como procedimento final da segunda regra, nosso autor argumenta que é necessário reter-se nos dados que apresentem um suficiente grau de objetividade. Isto é possível na medida em que o objeto for definido por suas características exteriores e constantes. Ou seja, a proporção que se tenha o cuidado de observar a recorrência dos fenômenos, estes não deixarão que nossas sensações divaguem em conjecturas abstratas.¹⁴

Essas regras tinham um desdobramento ideológico, não em razão de se descuidar em obter um conhecimento objetivo, mas pelos próprios procedimentos para alcançá-lo. Não por acaso,

Durkheim mesmo admitia que sua proposta metodológica era conservadora.¹⁵ Isto porque a busca da objetividade eliminava toda e qualquer perspectiva crítica da realidade. No máximo, esta deveria ser constatada e apreendida nas suas singularidades.

Mas, embora relacionados a este aspecto, os fundamentos epistemológicos de *As regras* merecem especificamente um comentário final. De um ponto vista geral, as regras metodológicas traziam consigo um pressuposto: haveria uma homogeneidade epistemológica entre o estudo da sociedade e o da natureza.¹⁶ Mesmo delimitando o fato social, constituindo-o como objeto de estudo da sociologia e identificando-o na imaterialidade (moral) da consciência coletiva, *tratá-lo como coisa* requeria que o mesmo fosse equiparado à existência dos fenômenos físicos, químicos, etc.; ou seja, que tivesse uma objetividade, uma independência em relação aos indivíduos. Ora, nem mais, nem menos, isso revelava um caráter naturalista da sociologia.¹⁷

Em parte, esse pressuposto exigia um sujeito cognoscente asséptico, que garantisse a supressão das prenoções. Essa determinação impunha que esse sujeito tivesse uma *atitude neutra* diante da realidade: de antemão, não importa se ela é boa ou má, mas a imparcialidade de quem a estuda. No entanto, além do processo de feitura, essa concepção encontrava-se também no resultado final do conhecimento: Durkheim cria na *neutralidade científica*.

Dois aspectos podem ser daí derivados.

O primeiro, refere-se a posição *passiva* do sujeito cognoscente que ali subjaz. A valorização da indução, veementemente defendida por Durkheim, requeria um sujeito receptivo, que repercutisse algo que vinha de fora dele. Ou, como diz Giannotti: “para esta teoria da ciência, o sujeito sobrevoa a realidade, retrata-a de seu ponto de vista”.¹⁸ Assim, ele seguiria o real, que é por isso capaz de estabelecer as definições, separações (entre normal e patológico, por exemplo), etc., dos fenômenos.

O segundo, corolário do primeiro, é que não havia qualquer preocupação com a relação sujeito/objeto na produção do conhecimento. Na verdade, parece que existia na proposta metodológica durkheimiana um indisfarçável desejo de apontar e/ou demarcar uma distância intransponível entre esses dois pólos do conhecimento.¹⁹

b) O método em Marx

A concepção metodológica de Marx localiza-se em outra tradição. Herdeiro da filosofia clássica alemã, não há de sua parte uma preocupação em formular um método para fundar uma ciência. Isto não significa dizer que não possuísse um método, mas que ele não transformou a sua sistematização num cavalo de batalha. Esta sistematização, se é que assim podemos chamar, somente aparece explicitamente nas anotações preparatórias (*Grundrisse*) para a feitura de *O capital*.

Porém, a *dialética*, como instrumental imprescindível à produção do conhecimento, perpassa todo o conjunto de sua obra. Legada por aquela tradição filosófica, em particular por Hegel, nas mãos de Marx ela ganha um conteúdo materialista. Além disso, ao longo de sua trajetória intelectual, ele lhe dá novos significados.

Assim, no que se refere à *dialética*, há uma relação de continuidade e de descontinuidade entre as obras marxianas da juventude e as da maturidade.

O elo de ligação entre os *Manuscritos econômico filosóficos* e *O capital*, por exemplo, localiza-se na permanência da compreensão de que o movimento hegeliano do *conceito* é, apesar de sua aparência diversa, acrítico e legitimador das contradições reais. Um dos erros que conduz Hegel a tal perspectiva, segundo Marx, ocorre

Quando ele concebe, por exemplo, a riqueza, o poder estatal, etc., como essências alienadas para o ser humano, isto só acontece na sua forma de pensamento. São seres do pensamento e por isso simplesmente uma alienação do pensamento filosófico puro, isto é abstrato. Todo movimento termina assim com o saber Absoluto. É justamente do pensamento abstrato que estes objetos se alienam, e é justamente ao pensamento abstrato que se opõem com sua pretensão à efetividade [...] Toda a história da exteriorização e toda retomada da exteriorização não é assim senão a história da produção do pensamento abstrato, isto é, Absoluto do pensamento lógico e especulativo. A alienação, que constitui, portanto, o verdadeiro interesse dessa exteriorização e superação desta exteriorização, é a oposição entre o *em si* e o *para si*, a consciência e a autoconsciência, o sujeito e o objeto, isto é, a oposição, no interior do próprio pensamento, entre o pensamento abstrato e a efetividade sensível ou a sensibilidade efetiva. Todas as demais oposições e movimentos destas oposições são apenas aparência, o invólucro, a figura esotérica destas oposições, as únicas interessantes que constituem o sentido das restantes profanas oposições. O que vale como essência posta e a

superar da alienação não é que o ser humano se objetive desumanamente, em oposição a si mesmo, mas sim que se objetive diferenciando-se do pensamento abstrato e em oposição a ele.²⁰

Mostra essa passagem que as contradições que se processam na realidade humana eram por Hegel transferidas e resolvidas no movimento do *conceito*. É nessa linha de análise que Marx critica que para Hegel a alienação, à medida que não era tomada como "objetividade desumanizante", mas como uma oposição do objeto ao pensamento abstrato, só seria ultrapassada através da reconquista desse objeto pelo pensamento. Assim, em Hegel, as contradições reais transformam-se em contradições do pensamento, em que somente aí poderiam ser superadas. Como consequência, para Marx, Hegel convertia e apontava as contradições efetivas, do mundo real, em simples aparências.

Por isso, já na *Fenomenologia* (apesar do seu aspecto totalmente negativo e crítico, e apesar da crítica efetivamente nela contida, que com frequência se adianta muito ao desenvolvimento posterior) está latente como germen, como potência, como um mistério, o positivismo acrítico e o igualmente acrítico idealismo das obras posteriores de Hegel, essa dissolução e restauração filosófica da empiria existente.²¹

A transformação das contradições reais em contradições do pensamento, e as do pensamento em reais faziam com que a crítica de Hegel fosse aparente, o que acabava por mistificar a realidade efetiva. Com isso, o automovimento do *conceito*, alcançando o *saber Absoluto*, mesmo concebendo-se como momento de superação do empírico, segundo Marx, na verdade reiterava-o. A ime-



Marx



Hegel

diatidade empírica, em Hegel, era deixada intacta, imaculada.

Essa crítica de Marx, trinta anos depois, em *O capital*, mesmo sendo reconhecido que a mistificadora dialética de Hegel não a “impediu de apresentar as formas gerais do movimento”, é reafirmada. A ênfase dada à necessidade de pôr a dialética de “[...] cabeça para cima, a fim de descobrir a substância racional dentro do invólucro místico”²² ia nesse sentido. O ato operatório de inversão dessa *dialética mistificada*, em seu sentido estrito, possibilitava desvelar a verdadeira contradição da realidade, fundada em relações alienadas *pelo e por meio* do capital. Desse modo, nesse aspecto específico, antes de ruptura, há em *O capital* uma linha de continuidade da crítica do jovem Marx a Hegel que não deve ser minimizada, mas valorizada.²³

Mas se essa continuidade deve ser considerada, há algo de novo em *O capital* que difere das primeiras reflexões marxianas e que, por exercer um forte ascendente sobre toda obra, não pode ser reduzido a algo menor. Aí a *dialética* ganha mais um sentido. Ela, em *O capital*, conforma-se num *método de exposição* que, de modo concomitante, apresenta a crítica da economia política e revela relações sociais fundadas no movimento de autovalorização do capital. Esse conceito da *dialética*, apesar de sua importância, foi desprezado pela dogmática visão do marxismo-leninismo, que a reduziu e canonizou em três leis, bem como foi suprimida dos horizontes das *concepções humanistas*,²⁴ como em Sartre.

Partindo de uma releitura da *Ciência da lógica*, de Hegel, a adoção dessa concepção da *dialética* ocorre nos *Grundrisse* no momento em que Marx define o instrumento que lhe seria útil na apresentação do material coligido e pesquisado e de eixo de desenvolvimento de *O capital*.²⁵ Ela aparece nas anotações intituladas “O método da economia política”, delineado como o método, “cientificamente exato”, que reconstrói o real indo do abstrato ao concreto.

Dois aspectos são importantes de serem relevados nessa opção metodológica adotada por Marx em *O capital*. O primeiro relaciona-se ao

seu verdadeiro significado. A concepção da *dialética* como *método de exposição*, deste ponto de vista, não pode e nem deve ser confundida com o trabalho de pesquisa. O próprio Marx, de forma explícita, faz, no “Posfácio da 2ª edição”, uma clara diferenciação entre *método de investigação* e *método de exposição*. Assim:

É mister, sem dúvidas, distinguir, formalmente, o *método de exposição* do *método de pesquisa*. A investigação tem de apoderar-se da matéria, em seus pormenores, de analisar suas diferentes formas de desenvolvimento, e de perquirir a conexão íntima que há entre elas. Só depois de concluído esse trabalho, é que se pode descrever adequadamente, o movimento real. Se isto se consegue, ficará espelhada, no plano ideal, a vida da realidade pesquisada [...]²⁶.

Dessa distinção, segundo Kosik, deve-se inferir que, enquanto o *método de investigação*, como procedimento pretérito, não tem nenhuma determinação que ordene seu ponto de partida, sendo por isso *arbitrário*, o *método de exposição* parte de um ponto *necessário*, que é imprescindível para o conjunto da reflexão que busca desvelar as conexões do real e alcançar sua concretude por meio de uma síntese. (O início de *O capital* com a *mercadoria* tem esse sentido: ela não é só a célula primeira da sociedade burguesa e/ou a categoria mais simples, ela é o ponto de partida em virtude de trazer consigo – de modo pressuposto – as mediações mais complexas).²⁷

A especificidade dessa síntese, que a diferencia do legado hegeliano de que é herdeira, nos conduz ao outro aspecto que deve ser relevado. Antes de tudo, é importante não perder de vista que o *método de exposição* está inserido no elo que vincula os *Manuscritos* a *O capital*. Isto significa dizer que ele é um método eminentemente crítico. Assim, o desenvolvimento da exposição se faz apresentando

criticamente as categorias da *economia política* que foram previamente analisadas, o que permite revelar as mediações imperceptíveis na realidade empírica, bem como ultrapassar as *análises abstratas* daquela ciência social.

Desse modo, essa ultrapassagem não é possível por meio de observações ou descrições. Esses procedimentos só conduzem a um enten-



Kosik

dimento abstrato e fragmentado do real. Para Marx, essa ultrapassagem é factível na medida em que o *método de exposição* é a apresentação de um processo que se desenvolve pela via do pensamento. É nesse plano que ocorre um movimento de síntese capaz de alcançar o concreto, as múltiplas determinações da realidade. O que revela que esse método “não é senão a maneira de proceder do pensamento para se apropriar do concreto [efetivo], para reproduzi-lo como concreto pensado”.²⁸ Ou seja, as descobertas das mediações, a explicitação da totalidade, são produtos da reflexão.²⁹

O capítulo da mercadoria, em *O capital*, ilustra bem isso. Ao longo da exposição, nos são apresentadas três definições: na primeira, a mercadoria aparece como usualmente a compreendemos, possuidora de valor de uso e valor de troca; na segunda, mostra algo mais: a mercadoria não pode exprimir o seu valor por si mesma, mas através – confrontando-se – com outra mercadoria e na terceira, a mercadoria é apresentada como um fetiche, que, ao contrário do que achamos quotidianamente, tem uma ascendência sobre nós: não é a mercadoria que nos satisfaz, mas ao contrário. Nesses três momentos, Marx expõe o movimento de síntese operado pelo pensamento, o qual supera a aparência para chegar à essência do fenômeno: este é (re)invertido, desvelando-se uma realidade oposta do que ele parecia ser.³⁰

Aqui, diferentemente da perspectiva durkheimiana, temos uma outra relação entre sujeito e objeto. A realidade empírica é imprescindível, mas ater-se a ela só se chega a abstrações. Assim, é necessário que o sujeito cognoscente vá além, que desempenhe um papel ativo. Para isso, ele deve reconstruir a realidade pela via do pensamento, o que lhe possibilita descobrir suas mediações. O que permite dizer que “o método de exposição não reproduziu racionalmente a realidade concreta na sua positividade imediata. O pensar não seguiu o ser, e sim, o invertido”.³¹ O concreto-pensado, apresentado na exposição, é diferente do concreto vivido.

OS FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS

Um método pode apresentar-se somente possuidor de fundamentos epistêmicos, preocupado exclusivamente com o processo cognitivo. Exemplo disso é o positivismo lógico.

O método de uma teoria sobre a sociedade, porém, não apresenta unicamente fundamentos epistemológicos. Pode até ocorrer que esse aspecto seja sobrevalorizado, mas também traz consigo uma determinada concepção do ser, fundamentos ontológicos. Além disso, geralmente esses dois fundamentos estão imbricados, mantêm relações recíprocas.

Essa reciprocidade parece que ocorre tanto em Marx como em Durkheim. Vejamos como isso ocorre.

a) O fundamento ontológico do método de Marx

Na formulação do método marxiano é claramente enfatizada sua relação com uma determinada concepção do ser social. Essa ontologia não é acessória e/ou secundária, mas desempenha um papel importante no funcionamento daquele. Na verdade, sem essa relação, o método não tem valor algum.

Para compreendermos essa relação, é aconselhável ressaltarmos, pelo menos de forma sinóptica, a concepção de Marx sobre o ser social.

Marx elabora e realiza essa concepção ao longo de sua obra. Em primeiro lugar, chama a atenção para o fato de que o homem, enquanto ser ativo, não traz dentro de si, de forma inata, sua dimensão social. Esta não é algo natural, biológica. Ela é construída continuamente por meios de relações que os homens estabelecem entre si. É, do conjunto dessas relações, que nasce a essência humana, a qual não é imutável, mas histórica³².

Essas relações, no entanto, não se estabelecem aleatoriamente. Elas desenvolvem-se a partir de uma dinâmica muito precisa. Segundo Marx, é “na produção social da vida, [que] os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de

Partindo de uma releitura da *Ciência da lógica*, de Hegel, a adoção dessa concepção da *dialética* ocorre nos *Grundrisse* no momento em que Marx define o instrumento que lhe seria útil na apresentação do material coligido e pesquisado e de eixo de desenvolvimento de *O capital*.

desenvolvimento de suas forças produtivas materiais".³³

O que significa dizer que, ao estabelecerem tais relações, os homens reproduzem –concomitantemente – suas vidas de forma dupla: biológica e socialmente.

Para chegar a essa concepção, Marx destacava um núcleo central: o trabalho. Neste, apresentado como "indispensável à existência do homem", necessidade natural e eterna, residiria a protoforma do ser social, o elemento diferenciador em relação aos animais.³⁴ Para ele,

antes de tudo, o trabalho é um processo de que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano com sua própria ação, impulsiona, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza. Defronta-se com a natureza como uma de suas forças. Põe em movimento as forças naturais de seu corpo, braços e pernas, cabeça e mãos, a fim de apropriar-se dos recursos da natureza, imprimindo-lhes forma útil à vida humana. Atuando assim sobre a natureza externa e modificando-a, ao mesmo tempo modifica sua própria natureza.³⁵

Assim, o trabalho é concebido como o móbil das relações que os homens estabelecem entre si e onde nasce a essência deles.

Partindo dessa concepção ontológica, o método de exposição marxiano não só se diferencia, como se fundamenta em outras características que estão ausentes no de Hegel. Marx, por um lado, recusa tomar a exposição como um automovimento, o que possibilitava Hegel constituir "um projeto de autofundação da razão". Para ele, se é pela via do pensamento que se chega à síntese do real, isto significa unicamente "[...] a maneira de proceder do pensamento".

Mas este não é de modo nenhum o processo de gênese do próprio concreto [...]. 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. Por isso, também, no método teórico [...] o sujeito – a sociedade – deve figurar sempre na representação como pressuposto.³⁶

Nesse sentido, em *O capital*, o movimento de exposição, alcançando a concreticidade do real,



Lukács

apresenta o capital, não o auto-fundando, mas como uma relação social, histórica, que influencia as mais recônditas esferas da vida social.

Aqui vemos que, apesar de relacionados, Marx tem clareza da diferença entre o *método de exposição* e a dimensão ontológica. Ele não os confunde. Lukács mostra que se trata nitidamente de dois complexos: "o ser social, que existe independentemente do fato de que seja ou não conhecido corretamente; e o método para captá-lo no pensamento, da maneira mais adequada possível".³⁷ Além disso, lembra o filósofo húngaro, Marx considera que, para a produção do conhecimento, nunca se deve perder de vista a prioridade ontológica.

Essa concepção do *método de exposição*, de sua relação com o ser social, rompe em definitivo com o idealismo hegeliano. Dois aspectos explicitam tal ruptura. Por uma parte, o *método de exposição* não pode ser confundido com o processo do próprio real. Segundo Lukács, "é preciso compreender que o caminho, cognoscitivamente necessário, que vai dos 'elementos' (obtidos pela abstração) até o conhecimento da totalidade concreta é tão-somente o caminho, e não aquele da própria realidade".³⁸ Ou seja, mesmos relacionados, os dois caminhos têm dinâmicas distintas. Isso mostra também que, apesar do real não se auto-explicar, não se pode e nem se deve substituir o ontológico pelo método. Se assim ocorre, este último perde seu valor cognitivo.

Por outro, no *método de exposição* marxiano, contrariamente ao hegeliano, a síntese produzida pelo pensamento, pela razão, não perde de vista o conhecimento empírico (o entendimento), sendo por ele vigiado. Mais ainda: segundo Ruy Fausto, n'*O capital* a razão dialética, presente no movimento de exposição, presta continuamente contas ao entendimento, enquanto Hegel, revela de modo efetivo seu idealismo, a razão dialética se autonomiza do saber das ciências empírico-analíticas, eliminando assim qualquer limitação de seu automovimento.³⁹

Deste modo, podemos chegar a seguinte conclusão: o *método de exposição*, apesar de superar a imediatidade do real, não se desenvolve desconexo deste. Ele não é autônomo.

b) O ser social no método sociológico

O método sociológico durkheimiano parece também se apresentar relacionado com o ser social. Todavia, aqui, não só a concepção ontológica é diferente da anterior, como também sua forma de conexão com o método.

Qual é a concepção de Durkheim acerca do ser social? Seu ponto de referência não se encontra nas relações entre os indivíduos, nem tampouco na produção da vida. Ele o localiza na *consciência coletiva*. Esta é definida como “o conjunto de crenças e de sentimentos comuns à média dos membros de uma mesma sociedade [que] forma um sistema determinado que tem vida própria”.⁴⁰ Dessas características, dois aspectos explicam porque aí se encontra o ser social: primeiro, em razão da *consciência coletiva* ser uma dimensão que, apesar de se realizar nos indivíduos, é “inteiramente diferente das consciências particulares”,⁴¹ e segundo, porque ela apresenta-se como aquela instância que torna possível a coesão (solidariedade) entre os indivíduos e, por isso, garante a existência do tecido social.

A consciência coletiva não é de natureza material ou de quaisquer outros aspectos semelhantes. Seguindo a perspectiva kantiana,⁴² Durkheim apreendeu essa consciência nascendo e se desenvolvendo a partir da *moral*.⁴³ Assim, os vínculos entre os indivíduos, a solidariedade social, etc. fundavam-se em valores que são compartilhados por eles e determinados por uma consciência social (coletiva ou comum). Segundo ele, era isso que tornava possível a vida social, pois esta só acontecia porque há um ordenamento (*moral*) que arranca e faz o homem se diferenciar do reino animal.⁴⁴

Não é por acaso que na definição do objeto da sociologia, o fato social, Durkheim o identificou na consciência coletiva. A *objetividade* e a *coerção* mostram que essa consciência se diferencia das consciências individuais, está fora e para além destas, ao mesmo tempo em que age de forma impositiva sobre as mesmas.

A partir dessa concepção, podemos afirmar que, para Durkheim, era essa sociabilidade que informava os procedimentos de como o fato social deveria ser estudado. Desse modo, ele defendia a idéia de que o método não pode nem deve se estruturar indiferente ao objeto. Antes pelo contrário, até mesmo seu modo de operacionalização deve “respeitar” a natureza desse objeto.

Alguns aspectos teórico-metodológicos durkheimianos reforçam nossa interpretação. As *regras relativas à observação dos fatos sociais*, por exemplo, são um bom ponto de partida.

Na primeira regra, a que propõe que o fato social deve ser *tratado como coisa*, evidenciamos claramente o desejo de se adequar o método ao objeto. O próprio Durkheim não poderia ser mais explícito nesse intento quando afirmava que “considerando os fenômenos sociais como coisas, não faremos mais do que conformarmo-nos com a sua natureza”.⁴⁵ O que significava dizer, por uma parte, que a existência objetiva do fato social exigia que a observação o considerasse como algo dado, estabelecido naturalmente. Por outra, que seu poder coercivo não só se impunha sobre os indivíduos nas suas cotidianidades, como também sobre o sujeito cognoscente, já que este deveria captar as informações emitidas por ele.

Esta ascendência do objeto sobre o sujeito era também extensiva aos outros procedimentos da observação do fato social. A determinação de *afastar as prenoções*, por exemplo, nada mais era do que uma neutralização da subjetividade em favor da objetividade do ser social. Noutras palavras: uma característica do objeto deveria anular uma dimensão do sujeito cognoscente. Não neste, mas no próprio objeto era que se encontravam as regras para a sua observação. Fora de sua natureza de ser, os procedimentos se revelavam especulações subjetivas e, por isso mesmo, destituídos de científidades.

Contudo, essa concepção de Durkheim não se restringia ao método. Ela também foi reiterada na sua teoria do conhecimento. Isto pode ser constatado n’*As formas elementares da vida religiosa*, em particular em sua “Introdução”.

Nessa obra, que tinha como referencial o sistema totêmico australiano, Durkheim desenvolveu uma reflexão em que mostrou a importância da religião para o advento da vida social. Segundo argumentava, as primeiras representações religiosas teriam sido também as primeiras expressões da vida comunitária do homem. Isto porque, ao surgirem, essas repre-

o método de exposição,
apesar de superar a
imediatidade do real, não se
desenvolve desconexo deste.
Ele não é autônomo.

sentações constituíram-se em representações coletivas, as quais foram capazes de assegurar uma determinada coesão (solidariedade) entre os homens e, conseqüentemente, o surgimento da sociedade.

A religião não era somente responsável pelo surgimento da sociedade, no entanto. Segundo nosso autor, à medida que ela nasceu tentando elaborar uma explicação do mundo, apresentou-se também como a fonte onde se originou o conhecimento. Isso seria evidente em razão das principais categorias do pensamento, tais como espaço, tempo, gênero, causa, personalidade, etc. terem surgido no seio da vida religiosa.⁴⁶

Ora, mas se a vida religiosa é a primeira manifestação da vida social, então as categorias teriam também uma origem social. Nas palavras de Durkheim, elas seriam "coisas sociais, produtos do pensamento coletivo".⁴⁷ Ou seja, ao contrário do que comumente se imagina, elas não nasceram da criação de indivíduos singulares, mas no seio da dinâmica da sociedade.

Assim, tal como o fato social, as categorias teriam também como característica a objetividade. Todavia, a partir da reflexão de Durkheim, podemos ainda afirmar que as categorias do pensamento apresentam outra característica do fato social: elas são também coercivas.⁴⁸

Reiterando esta nossa interpretação, Durkheim argumentava que essa natureza impositiva das categorias podia ser apreendida no fato de que, geralmente, elas são compartilhadas por todos os membros da sociedade. Segundo ele, isso era comprovado em razão de suas origens sociais fazerem com que elas se apresentassem como um tipo de necessidade moral. Necessidade essa que tornava impossível pensarmos o mundo fora de seus parâmetros. O rompimento desses sempre trazia conseqüências desagradáveis.

Desta sinótica apresentação, podemos concluir que: em Durkheim, quer do ponto de vista do método, quer do da teoria do conhecimento, o objeto (o ser social) sempre se impõe ao sujeito cognoscente. Este se deseja chegar a resultados positivos, deve fielmente seguir os ditames daquele.

CONCLUSÃO

A partir da apresentação acima exposta, julgamos que podemos tirar algumas conclusões, ainda que não possam ser definitivas.

Vimos que, apesar de compartilhar contexto histórico em comum, Marx não perseguiu os mesmos objetivos da tradição positivista. Assim, a busca de constituir uma ciência autônoma da sociedade fugia de seus horizontes. Isso explica porque ele não se empenhou na delimitação de um objeto, na sistematização de regras para o estudo desse, etc.

Contudo, não podemos deixar de salientar que, claramente posto em *O capital*, Marx não se descuidou do método, nem muito menos do aspecto epistêmico deste. Como mostramos, ele foi fundamental para a crítica da economia política e, como corolário, para desvelar os fenômenos da sociedade moderna. Onde podemos concluir que, para Marx, o fundamento ontológico, embora fosse imprescindível, não garantia por si só um conhecimento da realidade.

Diversamente, dando continuidade ao projeto positivista, Durkheim buscou constituir e consolidar a sociologia como uma ciência autônoma. Para alcançar esse intento ele se pôs a sistematizar as regras metodológicas dessa ciência. Como resultado, definiu o objeto, as regras de observação, de comparação, etc. dessa ciência.

Apesar da almejada autonomia da sociologia, seu método não era concebido como algo desprendido de certas condições. Na verdade, para Durkheim, havia um fundamento que informava e determinava esse método. Ele identificava esse fundamento na sua concepção do ser social. Assim, esse não só se constituía no objeto do conhecimento, como também trazia consigo as regras que orientavam os procedimentos do sujeito cognoscente.

Toda esta reflexão acima nos permite chegar a seguinte conclusão: *tanto em Marx como em Durkheim há uma clara relação entre a dimensão epistemológica e a dimensão ontológica. Do ponto de vista formal, as duas perspectivas parecem muito semelhantes. O que os diferencia e os coloca em posições diametralmente opostas são dois aspectos: 1) suas ontologias, que se fundamentam em concepções distintas do ser social; 2) suas propostas metodológicas, que são erigidas a partir dos vínculos diferentes que estabelecem entre o epistêmico e o ontológico.*

NOTAS

¹ José Paulo Netto, *O que é marxismo* (4ª edição. São Paulo, Editora Brasiliense, 1987), p. 19.

² "Com o progresso e o aperfeiçoamento das ciências naturais,

nas quais o ideal de leis determináveis com rigorosa exatidão assume novas formas, inclusive para a teoria da sociedade, apresentou-se logo, paralelamente, a exigência de um modelo teórico de sociedade que estivesse dotado de idênticas características de exatidão. Quanto mais a moderna sociedade dinâmica se aproxima do domínio da natureza, menos tolera o atraso dos conhecimentos sobre si mesma, em comparação com o que se conhece a respeito da natureza” (T. Adorno & M. Horkheimer, *Temas básicos de sociologia* (São Paulo: Ed. Cultrix/Edusp, 1973), p. 13).

³ Conceitos como *consciência coletiva*, *coercitividade*, por exemplo, ganharam novas significações ao longo do tempo. Ver S. Lukes, “Bases para a interpretação de Durkheim” e A. Pizzorno, “Uma leitura atual de Durkheim”, em G. Cohn (org.), *Sociologia: para ler os clássicos* (Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1977).

⁴ A dívida para com Comte é explicitamente admitida. Segundo Durkheim, tanto os seus trabalhos como os de seus companheiros do *Année Sociologique* eram derivados “diretamente de Comte; são momentos diferentes de uma mesma evolução” (E. Durkheim, “La sociologie”, em *Textes 1: éléments d’une théorie sociale* (Paris: Éditions de Minuit, 1975), p. 115).

⁵ “[...] Nosso método é objetivo. Ele é dominado inteiramente pela idéia que os fatos sociais são coisas e devem ser tratados como tais. Este princípio encontra-se, sem dúvida, sob uma forma um pouco diferente na base das doutrinas de Comte e Spencer. Mas estes grandes pensadores deram a fórmula teórica, mas não colocaram em prática. Para que não continuasse letra morta, não bastava promulgá-lo: era necessário fazê-lo de base de toda uma disciplina que dominasse o sábio no próprio momento onde ele aborda o objeto de suas pesquisas e que o acompanha, passo a passo, em todas suas iniciativas. Foi para instituir esta disciplina que nos dedicamos” (E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique* (17ª edição. Paris: PUF, 1968), p. 141).

⁶ “No curso da análise dos temas e das idéias fundamentais dos três grandes livros de Durkheim não podemos deixar de notar a semelhança dos métodos utilizados e dos resultados obtidos” (R. Aron, *As etapas do pensamento sociológico* (5ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2000), p. 324).

⁷ “[...] Nosso método é exclusivamente sociológico [...] Uma ciência só pode olhar-se como definitivamente constituída quando conseguiu adquirir uma personalidade independente, porquanto não teria razão de existir se não tivesse por matéria um tipo de fatos que as outras ciências não estudam. Ora, é impossível que as mesmas noções possam convir idênticamente a coisa de natureza diferente. *Tais nos parecem ser os princípios do método sociológico*” (E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, cit., pp. 141-142 (grifos meus)).

⁸ *Ibid.*, p. 13 (grifos meus).

⁹ *Ibid.*, p. 18.

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ *Ibid.*, p. 27 (grifos meus).

¹² *Ibid.*, p. 32.

¹³ *Ibid.*, pp. 34-35.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 44-45.

¹⁵ “Portanto, nosso método não tem nada de revolucionário. Ele é mesmo, em certo sentido, essencialmente conservador, pois que ele considera os fatos sociais cuja natureza, por mais elástica e maleável que seja, não é, contudo, modificável à nossa vontade” (*Ibid.*, p. VIII).

¹⁶ “O discurso de Durkheim [...] passa sem hesitação das leis da seleção natural às ‘leis naturais’ da sociedade, e dos organismos vivos aos ‘organismos’ sociais. Essa surpreendente versatilidade

da *démarche* apóia-se numa pressuposição essencial: a *homogeneidade epistemológica* dos diferentes domínios e, por consequência, das ciências que os toma como objeto” (M. Löwy, *As aventuras de Karl Marx contra o barão de Münchhausen* (São Paulo: Busca Vida, 1987), p. 29).

¹⁷ A. Giddens, *As idéias de Durkheim* (São Paulo: Editora Cultrix, 1981), pp. 24-25.

¹⁸ José A. Giannotti, “A sociedade como técnica da razão: um ensaio sobre Durkheim”, em *Exercícios de filosofia* (3ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1980), p. 46.

¹⁹ “Este modo de fazer ciência supõe [...] um distanciamento do sujeito em relação ao objeto e ainda uma separação entre eles de tal ordem que torna impossível a profunda imbricação de ambos. Pouco importa que possa reconhecer que o sujeito está para o objeto e *vice-versa*”. (*Ibidem*).

²⁰ K. Marx, “Manuscritos econômico-filosóficos”, em *Marx*, Coleção Os Pensadores (São Paulo: Abril Cultural, 1978), p. 36.

²¹ *Ibidem*.

²² K. Marx, *O capital, Livro 1*, vol. I (7ª edição. Rio de Janeiro, Difel, 1982), p. 17.

²³ Essa idéia é defendida por Marcos Lutz Müller quando ressalta a importância de se “reler *O capital* também numa perspectiva de continuidade da crítica do jovem Marx a Hegel, particularmente da crítica ao duplo aspecto mistificador do idealismo: ao aspecto “*positivista*”, enquanto dado imediato, o existente, transfigurado pela especulação, é assumido acriticamente e ratificado em sua positividade pelo sistema, e ao aspecto *especulativo*, propriamente idealista, enquanto resolução harmonizante das contradições numa unidade essencial, que se torna para Marx aparente, ideológica” (Marcos L. Müller, “Exposição e método dialético em *O capital*”, em *Boletim Seaf*, nº 2, Belo Horizonte, 1982, p. 26).

²⁴ “[...] Nenhum dos elementos constitutivos ou dimensões da dialética como método foi tão atingida por esta dissolução teórica e soterrada pelo esquecimento quanto a caracterizada pelo conceito de ‘exposição’ (*Darstellung*), que indicava para Hegel e para o Marx d’*O capital* a explicitação racional imanente do próprio objeto e a exigência de só nela incluir aquilo que foi adequadamente compreendido”. (*Ibid.*, p. 17).

²⁵ A importância da *Ciência da lógica* sobre a estrutura d’*O capital* é ressaltada por Marx, em janeiro de 1858, numa carta a Engels. Nela ele diz: “Fiz magníficas descobertas. Por exemplo, captei no ar toda a teoria do lucro, tal como existia até agora. No método de elaboração do tema há algo que me prestou grande serviço: por pura causalidade [*by mere accident*], havia voltado a folhear a *Lógica* de Hegel (Freiligrath encontrou alguns livros de Hegel que haviam pertencido a Bakunin e os enviou-me como presente)”. (K. Marx & F. Engels, *Cartas Sobre El capital* (Barcelona: Editorial Laia, 1974), p. 68).

²⁶ Grifos meus. Karl Marx, *O capital, Livro 1*, vol. I, cit., pp. 16-17. Marx, mais à frente, ainda argumenta que o seu “método dialético, por seu fundamento, difere do método hegeliano, sendo a ele inteiramente oposto [...] Critiquei a dialética hegeliana, no que ela tem de mistificação, há quase 30 anos, quando estava em plena moda. Ao tempo em que elaborava o primeiro volume de *O capital*, era costume dos epígonos impertinentes, arrogantes e medíocres, que pontificavam, nos meios cultos alemães, comprazerem-se em tratar Hegel, tal e qual o bravo Moses Mendelssohn, contemporâneo de Lessing, tratara Spinoza, isto é, como um ‘cão morto’. Confessei-me, então, abertamente discípulo daquele grande pensador, e, no capítulo sobre a teoria do valor, joguei, várias vezes, com seus modos de expressão peculiares.”

- ²⁷ A importância de se ter claro a distinção, n' *O capital*, entre método de investigação e método de exposição, e do início arbitrário do primeiro e da necessidade que preside o ponto de partida do segundo, é salientado por Kosik do seguinte modo: "Na interpretação da obra [*O capital*] de Marx, a indistinção e até mesmo a confusão entre o início da investigação e o início da interpretação dão origem a erros banais e ridículos. Na investigação o início é arbitrário, enquanto a exposição é explicitação da coisa justamente porque a apresenta no seu desenvolvimento e na sua evolução interna e necessária. Aqui um início verdadeiramente autêntico é um início necessário, a partir do qual se desenvolvem necessariamente a demais determinações. Sem um início necessário, a interpretação nunca é desenvolvimento, explicitação; é combinação eclética ou um contínuo saltar de um assunto para outro; ou então no final não se opera o desenvolvimento interno e necessário da coisa em si mas o desenvolvimento do reflexo da coisa, da mediação sobre a coisa, o que – no tocante à coisa – é algo externo e arbitrário. O método da explicitação não é um desenvolvimento evolucionista, é desdobramento, manifestação e "complicação" das antíteses, é desdobramento da coisa por intermédio das antíteses" (grifos meus) (K. Kosik, *Dialética do concreto* (2ª edição, Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1976), p. 32).
- ²⁸ K. Marx, "Para a crítica da economia política", em *Marx*, cit., p. 117.
- ²⁹ "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, modo que difere do modo artístico, religioso e prático-mental de se apropriar dele". (*Ibidem*).
- ³⁰ O artigo de Grespan defende essa interpretação; J. Grespan, "A dialética do avesso", em *Crítica Marxista*, nº 14, São Paulo, Boitempo Editorial, 2002.
- ³¹ I. Carone, "A dialética marxista: uma leitura epistemológica", em W. Codo & S. Lane, *Psicologia social: o homem em movimento* (São Paulo: Editora Brasiliense), p. 26.
- ³² "Feuerbach resolve o mundo religioso na essência humana. Mas a essência humana não é um abstrato residindo no indivíduo único. Em sua efetividade é o conjunto das relações sociais" (grifos meus) (K. Marx, "Teses sobre Feuerbach", em *Marx*, cit., p. 52).
- ³³ K. Marx, "Para a crítica da economia política", cit., p. 129.
- ³⁴ Lukács é o responsável por explicitar e sistematizar esta concepção marxiana na *Ontologia do ser social*; G. Lukács, *Ontologia do ser social* (São Paulo: Livraria Editora Ciências Sociais, 1979).
- ³⁵ K. Marx, *O capital*, Livro 1, vol. I, cit., p. 202.
- ³⁶ K. Marx, "Para a crítica da economia política", cit., p. 117. Sobre a especificidade do método de exposição em Hegel e em Marx, Marcos Lutz Müller faz a seguinte comparação: "[...] enquanto na *Ciência da lógica* a exposição das determinações progressivas do pensamento puro, enquanto conceito, é simultaneamente o processo de sua autodeterminação e de sua auto-realização, até ele emergir como sujeito último e atividade pura (idéia) que perpassa todo o processo como seu método (WL, II, 484 e 486), n' *O capital*, que tematiza uma relação social inserida na materialidade da produção, a exposição enquanto método não é ela mesma, simultaneamente, nem o processo de constituição histórica dessa relação, nem o processo de sua reprodução enquanto sistema de produção capitalista. Por isso, a exposição marxiana reconstrói, no plano ideal, o movimento sistemático do capital enquanto diferente, logicamente, de sua emergência e universalização históricas e diferente, como método, de sua reprodução real sistêmica" (Marcos L. Müller, "Exposição e método dialético em *O capital*", cit., p. 21); grifos meus.
- ³⁷ G. Lukács, *Ontologia do ser social*, cit., p. 35.
- ³⁸ *Ibid.*, p. 38.
- ³⁹ "Livre, o entendimento em Hegel, é por isso impotente diante da dialética. Marx respeita mais o entendimento porque o respeita menos. Entenda-se: ele investe a dialética na economia política, o que significa não só que ele investe a razão dialética na ciência do entendimento, mas que, pelo mesmo movimento, ele faz com que o entendimento imponha seus limites à dialética. Não repensa, apenas, Smith e Ricardo a partir da dialética. Submete, também, a dialética às exigências do objeto tal como Smith e Ricardo o revelaram. O pensamento de Marx é ao mesmo tempo crítica do entendimento pela dialética, como crítica da dialética pelo entendimento. Este segundo movimento está ausente em Hegel [...] É porque a dialética marxiana se aventura nas terras do entendimento como entendimento [...] que ela sofre o contragolpe do entendimento e é obrigada a aceitar certos limites. De onde uma dialética que deve prestar contas ao entendimento". (R. Fausto, *Marx: lógica & política*, tomo II (São Paulo: 1987), p. 173; grifos meus.
- ⁴⁰ E. Durkheim, *De la division du travail social* (Paris: PUF, 1967), p. 46.
- ⁴¹ *Ibidem*.
- ⁴² "Desde logo percebemos que Durkheim se situa no espaço desenhado pela imbricação do positivismo e do kantismo. De Comte, se não adota a concepção da história e do progresso, nos termos formulados pelo filósofo, por certo não deixa de tomar a doutrina da ciência e do fenômeno em geral; de Kant aprende a situar o fenômeno social no obscuro plano da moralidade" (José A. Giannotti, "A sociedade como técnica da razão: um ensaio sobre Durkheim", em *Exercício de filosofia* (3ª edição: Petrópolis: Editora Vozes/Cebrap, 1980), p. 45); grifos meus.
- ⁴³ Essa concepção Durkheim é defendida por toda a sua obra. Em *As regras do método sociológico*, por exemplo, ele afirma: "Com efeito, quando se quer conhecer a maneira como uma sociedade é dividida politicamente, como se compõem essas divisões, a fusão mais ou menos completa que existe entre elas, não é com a ajuda de uma inspeção material e por observações geográficas que podemos consegui-lo. Mesmo quando têm uma base qualquer de natureza física, essas divisões são também morais" (E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, cit. p. 13); grifos meus.
- ⁴⁴ E. Durkheim, *Le suicide* (3ª tiragem. Paris: PUF, 1969), pp. 226-227.
- ⁴⁵ E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, cit., p. 29.
- ⁴⁶ "Ora, quando se analisam metodicamente as crenças religiosas primitivas, encontram-se naturalmente em seu caminho as principais dessas categorias. Estas nasceram na religião e da religião; são um produto do pensamento religioso" (E. Durkheim, "As formas elementares da vida religiosa", em *Durkheim*, Os Pensadores (São Paulo: Abril Cultural, 1978), p. 211); grifos meus.
- ⁴⁷ *Ibid.*, p. 212.
- ⁴⁸ "Esse mesmo caráter social permite compreender de onde vem a necessidade das categorias. Diz-se de uma idéia que ela é necessária quando, por um tipo de virtude interna, se impõe ao espírito sem ser acompanhada por nenhuma prova. Portanto, existe nela algo que obriga a inteligência, que arrebatava a adesão sem exame prévio" (*Ibid.*, p. 217); grifos meus.