

Pensamento social da modernidade e ontologia materialista

Ricardo Lara*

Resumo:

A construção do pensamento social é resultado de transformações sócio-históricas. Nos séculos XVIII e XIX, surgem astutos pensadores, que edificam o pensamento social da modernidade. O presente ensaio teórico tem como objetivo apontar elementos introdutórios de uma concepção de mundo em que o pensamento social tem como principal preocupação a análise da realidade social, que necessita ser compreendida para ser transformada. Os procedimentos investigativos no processo de elaboração do saber não são determinados a partir de pontos de vista gnosiológicos ou metodológicos, e menos ainda lógicos, mas a partir da própria coisa, ou seja, da essência ontológica da matéria tratada. Pretendemos realizar um breve diálogo com Kant, Hegel, Feuerbach e Marx e, principalmente, abordar elementos essenciais da ontologia materialista dialética, que se preocupa com a crítica genuína do mundo dos homens. Marx, ao estudar e remeter à crítica o pensamento social da modernidade, constrói uma inteligência de mundo que emerge da realidade social, que investiga a conexão íntima das contradições sociais do movimento real. A edificação teórica marxiana não é um artifício gnosiológico. Sua fundamentação busca luz na própria atividade sensível do homem, nas formas de ser e existir do ser social. Para Marx o sujeito e o objeto não são distinguidos como simples exterioridades: eles são indeterminados sujeitos e objetos na construção do conhecimento. Os sujeitos são os homens ativos diante dos objetos; os objetos são as atividades sensíveis dos sujeitos. Nesse caso, a subjetividade e a objetividade são produtos da autoconstrução humana, ou seja, da prática social humana.

Palavras-chave:

Modernidade; Pensamento Social; Conhecimento Científico.

Social thought of modernity and materialist ontology

Abstract:

The construction of social thought is a result of material and spiritual transformations of sociability. Sly thinkers appeared during 17th and 19th centuries and built the social thought of modernity. The present theoretical essay aims at indicating introductory elements of a conception of world where the social thought has the analysis of the social reality as its main concern, so that it has to be understood in order to be transformed. The research procedures in the process of production of knowledge are not determined by gnosiological or methodological points of view, and even less by logical ones, but by the thing itself, that is, by the ontological essence of the studied substance. We intend to carry through a brief dialogue with Kant, Hegel, Feuerbach and Marx and mainly to approach to the essential elements of the materialistic ontological dialectic whose concern is the authentic critique of the world of men. When studying and referring to the critique of social thought in modernity, Marx constructs an intellection about the world that emerges from the social reality, an intellection that investigates the close connection of the real movement's social contradictions. The Marxist theoretical construction is not a gnosiological artifice. It is based on the own sensible activity of the man, on the forms of being and existing of the social being. Subject and object are not distinguished as simple exteriorities, they are indeterminate subjects and objects in the construction of the knowledge. The subjects are the active men in face of objects; the objects are the sensible activities of the subjects. In this case, the subjectivity and the objectivity are products of the self-construction of the human being, that is, of praxis of the social human being.

Key words:

Modernity; Social Thought; Scientific Knowledge.

* Doutor em serviço social pela Unesp/Franca. Professor-adjunto do curso de serviço social da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Da possibilidade do conhecimento ao conhecimento do real

Serão as necessidades teóricas diretamente necessidades práticas? Não basta que o pensamento procure realizar-se; a realidade deve igualmente compelir ao pensamento (Marx, 2005, p. 152).

Para abordar os fundamentos do pensamento social da modernidade e da ontologia, iniciamos destacando alguns aspectos gerais das concepções francesas do século XVIII. Dentre eles, enfatizamos a confiança na razão como instrumento de obtenção do conhecimento e de modificação da realidade, a ênfase aos dados obtidos por meio da observação e da experimentação, o antidogmatismo e, conseqüentemente, a crítica à religião e a adesão à noção de progresso.

Em relação ao conhecimento científico, o século XVIII toma rumos diferentes daqueles empreendidos pelo século anterior. O século XVII se caracterizou pela construção de sistemas filosóficos baseados na ideia de que só se chegaria ao saber se se chegasse a certezas das quais novos conhecimentos pudessem ser dedutivamente derivados. No século XVIII, entretanto, renuncia-se a este procedimento, com base em Isaac Newton (1643-1727), que propunha a análise (em vez da dedução) como procedimento para obtenção do conhecimento. Assim, a experiência, a observação e o pensamento deveriam buscar a ordem das coisas nos próprios fatos, e não mais nos conceitos. A análise possibilitaria a identificação daquilo que é comum e permanente entre os particulares, conduzindo a princípios gerais. Cabe à razão, partindo dos fatos – recolhidos pela observação – relacioná-los e identificar suas dependências.

Ainda no século XVIII, não podemos deixar de destacar a exclusão de Deus do destino do homem. As ações dos homens deixam de ser explicadas em função de uma finalidade divina. O homem passa a ser dono do seu destino e, como tal, criador da própria sociedade. Deus, quando admitido, é apenas iniciador e mantenedor do funcionamento da máquina newtoniana do mundo, sem nela interferir. De acordo com Andery:

O “Deus todo poderoso” passa a ser substituído pelo “homem todo poderoso”: a crença no poder do homem é intensa e isto se dá em função da crença no poder da razão, seja como instrumento de produção de conhecimento, seja como guia das ações humanas. Inter-relacionada à crença no poder da razão está a ideia de progresso, uma vez que se concebe a própria razão como agente do progresso humano: o progresso ocorre na medida em que existe a aplicação crescente da razão no controle do ambiente físico e cultural (1988, p. 340).

No *Iluminismo*, movimento de ideias precedentes à *Revolução Francesa*, os pensadores perceberam que os resquícios do feudalismo deveriam desaparecer, para dar

lugar a um mundo novo, mais racional. A *Revolução Francesa* permitiu aos filósofos uma compreensão mais concreta da dinâmica das *transformações sociais*. Dentre os pensadores dessa época, destacamos Denis Diderot (1713-1784), que compreendeu o indivíduo como um ser condicionado por um movimento mais amplo, pelas mudanças da sociedade em que vivia; e, ainda, Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), para quem os homens nasciam livres, mas cujo exercício da verdade natural era impedido pela organização da sociedade. A observação da estrutura social do seu tempo e suas contradições permitiu a Rousseau perceber os exageros dos conflitos de interesses entre os indivíduos, a má distribuição da propriedade, o poder concentrado em poucas mãos e a escravização das pessoas ao seu próprio egoísmo (Konder, 1981).

A passagem do século XVIII ao XIX marcou transformações de radical impacto na base material da sociabilidade e, com isso, despontaram reivindicações de uma ainda maior racionalidade no tocante à explicação dos fenômenos naturais e, principalmente, dos sociais. Nesse período, surgiram astutos pensadores, que subsidiaram o pensamento social moderno.

Dentre os principais destes teóricos do pensamento social moderno, destacamos Immanuel Kant (1724-1804), que percebeu que a consciência humana não se limita a registrar passivamente as impressões provenientes do mundo exterior, mas interfere ativamente na realidade. Kant confrontou suas ideias com o racionalismo e o empirismo¹ predominante no seu tempo. Sua discussão se concentra em torno da *possibilidade do conhecimento*; de fato, o maior problema para Kant não era o ser, mas o *conhecimento*. Ele se inquietou com o mundo como objeto da ciência e com o homem como ser capaz de fazer ciência no mundo. Kant preocupava-se com os estudos sobre a *capacidade do conhecimento humano*².

Para Kant, na apreensão do mundo pelo saber humano, é necessária a existência do objeto que desencadeia a ação do pensamento e ao qual todo conhecimento deve se referir. É de fundamental importância a participação do sujeito ativo que pensa, conecta o que é captado pelas impressões sensíveis, fornecendo, para isso,

1 “Partindo da análise do empirismo e do racionalismo, E. Kant vai argumentar que, se por um lado o conhecimento é a síntese ou conexão dos dados que somente a experiência pode fornecer, por outro lado, a síntese é impossível sem os elementos racionais. A análise kantiana revoluciona a posição filosófica tradicional, onde o pesquisador (sujeito) tem que se adequar ao objeto (fatos), e indica novos rumos para a questão do método, propondo o sujeito como ordenador e construtor da experiência, através da ordem que o pensamento impõe aos fenômenos (fatos)” (Pádua, 2004, p. 19).

2 Segundo Manfredo Araújo de Oliveira: “O mundo moderno é marcado por um grande acontecimento epistemológico: o aparecimento da ciência moderna da natureza, que implica um novo modelo de auto-compreensão do homem, cuja explicação filosófica coincide com o longo processo de desenvolvimento dos sistemas filosóficos da época e que vão culminar na filosofia de Kant (...). A filosofia de Kant tematiza com toda clareza aquilo que era a tendência oculta da filosofia moderna: a função construtiva da subjetividade no conhecimento. E nisto consiste, precisamente, a reviravolta copernicana da filosofia, ou seja, que o mundo só é articulável como mundo, ou seja, que o mundo só chega a si mesmo através da mediação da subjetividade” (*apud* Tonet, 2005, p. 17).

algo de sua própria capacidade de conhecer. Ao partir de tal proposição, ele discute a vinculação entre a razão e a experiência e o alcance que cada uma, isoladamente, possibilita, ao descrever a origem do processo do conhecimento. Nesta ocasião, torna-se necessário recorrermos a uma longa citação de Kant, que consideramos de alta envergadura para melhor explicitação da sua contribuição.

Que todo o conhecimento começa com a experiência, não há dúvida alguma, pois, do contrário, por meio do que a faculdade de conhecimento deveria ser despertada para o exercício senão através de objetos que tocam nossos sentidos e em parte produzem por si próprios representações, em parte põem em movimento a atividade do nosso entendimento para compará-las, conectá-las ou separá-las e, desse modo, assimilar a matéria bruta das impressões sensíveis a um conhecimento dos objetos que se chama experiência? *Segundo o tempo*, portanto, nenhum conhecimento em nós precede a experiência, e todo ele começa com ela. Mas embora todo conhecimento comece *com* a experiência, nem por isso todo ele se origina justamente *da* experiência. Pois poderia bem acontecer que mesmo o nosso conhecimento de experiência seja um composto daquilo que recebemos por impressões e daquilo que a nossa própria faculdade de conhecimento (apenas provocada por impressões sensíveis) fornece de si mesmo, cuja aditamento não distinguimos daquela matéria-prima antes que um longo exercício nos tenha tornado atento a ele e nos tenha tornado aptos à sua abstração. Portanto, é pelo menos uma questão que requer uma investigação mais pormenorizada e que não pode ser logo despachada devido aos ares que ostenta, a saber, se há um tal conhecimento independente da experiência e mesmo de todas as impressões dos sentidos. Tais *conhecimentos* denominam-se *a priori* e distinguem-se dos empíricos, que possuem suas fontes *a posteriori*, ou seja, na experiência. Todavia, aquela expressão não é ainda suficientemente determinada para designar de todo o sentido adequadamente à questão proposta. Com efeito, de muito conhecimento derivado de fontes da experiência costuma-se dizer que somos capazes ou participantes dele *a priori* porque o derivamos não imediatamente da experiência, mas de uma regra geral que, não obstante, tomamos emprestada da experiência (...) [Por] conhecimentos *a priori* entenderemos não os que ocorrem de modo independente desta ou daquela experiência, mas *absolutamente* independentes de toda a experiência. A eles são contrapostos aqueles que são possíveis apenas *a posteriori*, isso é por experiência. Dos conhecimentos *a priori* denominam-se *puros* aqueles aos quais nada de empírico está mesclado. Assim, por exemplo, a proposição: cada mudança tem sua causa, é uma proposição *a priori*, só que não pura, pois mudança é um conceito que só pode ser tirado da experiência (1999, p. 53).

Na fundamentação do padrão científico moderno, Kant faz uma afirmação da maior importância. Diz ele que nós não podemos conhecer a “coisa em si”. O que significa que não podemos ter acesso à essência das coisas, que só podemos saber o que as coisas são para nós, uma vez que o único meio pelo qual temos de acesso a elas são os dados que os sentidos trazem. “Ora, o que as coisas são para nós? O resultado do que nós, munidos das formas da sensibilidade (espaço e tempo) e das categorias *a priori* (quantidade, qualidade, relação e modalidade) fazemos delas. Daí porque, conclui ele, nós não podemos conhecer o número (essência), mas apenas o fenômeno (aparência)” (Tonet, 2005, p. 18).

Nas investigações sobre o universo espiritual do homem, entretanto, à procura de seus fundamentos últimos, necessários e universais, Kant construiu um “paradigma filosófico” para o pensamento moderno.

De acordo com José Paulo Netto:

Mesmo correndo o risco de uma excessiva esquematização, creio que, no âmbito do racionalismo contemporâneo, há duas posições fundamentais em face do processo do conhecimento do social. A primeira – que possui inequívocas raízes na tradição kantiana – concebe a análise dos fenômenos a partir de sua expressão empírica, com um andamento intelectual, que conduz à formulação lógico-abstrata (universal) de um modelo ou paradigma compreensivo dos processos que eles sinalizam, das suas tendências e regularidades. Nesta ótica, o trabalho teórico tem na sistematização operada sobre o material empírico (seleção, organização, classificação, tipificação, categorização) um patamar prévio: é sobre ela que a teoria se estrutura, produzindo um *símile* ideal que procura contemplar a organização interna da empiria abordada através de um rigoroso tratamento analítico. A resultante da elaboração teórica, o produto teórico por excelência, é um modelo que a razão elabora e cria a partir do objeto empiricamente dado (*apud* Tonet, 2005, pp. 18-9).

Passamos agora a Friedrich Hegel (1770-1831). Hegel considerava a explicação kantiana a-histórica, porque entendia o conhecimento não apenas como a capacidade de apreensão daquilo que é ou existe, mas também, e principalmente, da apreensão do *processo* pelo qual as coisas vêm a ser, tornando-se isto ou aquilo. Ele afirmava que a contradição era um princípio básico que não podia ser suprimido nem da consciência do sujeito nem da realidade objetiva. Para Hegel, a questão central da filosofia era a questão do *ser em si mesmo*, e não do conhecimento (Konder, 1981).

Outra questão a destacar em relação a Hegel é que ele percebia com lucidez que *o trabalho* é a mola que impulsiona o desenvolvimento do homem; *é no trabalho que o homem produz a si mesmo*; o trabalho é o núcleo a partir do qual podem ser compreendidas as formas complicadas da atividade criadora do ser social (Konder, 1981; Pádua, 2004).

Cabe, neste momento, um espaço para apresentar a importância de Hegel. Devemos entender o seu pensamento sob o ponto de vista de um movimento filosófico que permite a libertação do homem como sujeito autônomo, capaz de dirigir seu próprio desenvolvimento, sob o escudo dos ideais revolucionários de 1789. Para Hegel, o homem é limitado à ordem existente das coisas. A ênfase na razão coloca o homem como livre e capaz de se desenvolver, se estiver dominado por uma vontade racional, possibilitando, assim, a transformação da realidade de acordo com critérios racionais. Este filósofo reivindicava a necessidade de o homem conhecer a coisa-em-si, o que prioriza a razão, mantendo vulneráveis as críticas empiristas. Segundo Hegel:

o conhecimento científico requer o abandono à vida do objeto; ou, o que é o mesmo, exige que se tenha presente e se exprima a necessidade interior do objeto. Desse modo, indo a fundo em seu objeto, esquece aquela vista geral que é apenas a reflexão do saber sobre si mesmo a partir do conteúdo. Contudo, submerso na matéria e avançado no movimento dela, o conhecimento científico retorna a si mesmo; mas não antes que a implementação ou o conteúdo, retirando-se em si mesmo e simplificando-se na determinidade, se tenha reduzido a um dos aspectos de *um* ser-aí, e passado à sua mais alta verdade. Através desse processo, o todo simples, que não enxergava a si mesmo, emerge da riqueza em que sua reflexão parecia perdida (2005, p. 58).

Parafraseando Marcuse, enquanto “as coisas-em-si estiverem fora do alcance da razão, esta continuará a ser mero princípio subjetivo privado de poder sobre a estrutura objetiva da realidade” (1978, p. 35). Se o homem não conseguisse reunir as partes separadas do seu mundo e trazer a natureza e a sociedade para dentro do campo de sua razão estaria para sempre condenado à frustração. O papel da filosofia, neste período de desintegração geral, era o de evidenciar o princípio que restauraria a unidade e a totalidade perdidas.

Para Andery, “o hegelianismo, enquanto sistema filosófico, não pode se separar de seu caráter dialético, na medida em que é a dialética que expressa o movimento constante e complexo a que está submetida toda a realidade” (1988, p. 373). Para apreender o movimento do mundo, o pensamento deve se submeter aos procedimentos que orientam o desenvolvimento das coisas, sendo o próprio pensamento também dialético. A dialética está nas coisas e no pensamento, já que o mundo real e o pensamento constituem uma unidade indissolúvel, submetido à lei universal da contradição. A compreensão da dialética hegeliana envolve a ideia de que toda realidade é essencialmente negativa. A negatividade é a matriz do processo de transformação contínua de toda realidade (Andery, 1988, p. 373).

Em Hegel, a ideia constitui a própria realidade, na medida em que o mundo real nada mais é que a exteriorização deliberada da Ideia. Decorre daí que o pensamento não depende das coisas, mas estas é que dependem dele. Observem-se as próprias palavras de Hegel: “Ainda não se havia percebido, desde que o Sol se fixava no firmamento, os planetas girando à sua volta, que a existência do homem tinha como centro a sua cabeça, isto é, o pensamento, sob cuja inspiração se constitui o mundo da realidade” (*apud* Marcuse, 1978, p. 19).

Lukács comenta que Hegel é o primeiro pensador a colocar no centro de sua lógica a questão das relações entre singularidade, particularidade e universalidade (1970, p. 40); e não como um “problema singular mais ou menos importante ou mais ou menos acentuado, mas como a questão central, como momento determinante de todas as formas lógicas, do juízo, do conceito e do silogismo”. Ainda segundo Lukács, o grande mérito de Hegel é:

o fato de que ele concebe as relações de universalidade, particularidade e singularidade não como um problema exclusivamente lógico, mas como uma parte importante da dialética viva da realidade, cuja mais alta generalização deve produzir uma forma mais concreta da lógica, tem por consequência que a concepção lógica seja sempre dependente da justiça ou do erro da concepção da realidade. Os limites da lógica de Hegel são aqui determinados, igualmente, pelos limites da sua posição em face da sociedade e da natureza, bem como os seus momentos geniais são determinados pela progressividade de sua atitude em face dos grandes problemas históricos de sua época (1979, p. 23).

No século XIX, Karl Marx (1818-1883) reconheceu a acuidade do pensamento de Hegel, mas afirmou que a dialética hegeliana estava de cabeça para baixo. Decidiu, então, colocá-la sobre seus pés. Segundo Marx, o ponto de partida de Hegel é o da economia política. Ele reconhecia o papel e o significado da economia política na estrutura e na reprodução da sociedade burguesa e concebia o trabalho como a essência confirmativa do homem, mas considerava apenas o lado positivo do trabalho, não o seu aspecto negativo. “O trabalho é o vir-a-ser para si (*Fursichwerden*) do homem no interior da exteriorização ou como homem exteriorizado. O trabalho que Hegel unicamente conhece e reconhece é o abstratamente espiritual” (2004, p. 124). Assim, o que acima de tudo constitui a essência da filosofia, a exteriorização do homem que se conhece a si mesmo ou a ciência exteriorizada que a si mesma se pensa, considera-o Hegel a sua essência. Por conseguinte, consegue combinar os elementos individuais da filosofia anterior e apresentar a sua filosofia como a filosofia. “O que os outros filósofos fizeram – que eles concebem momentos isolados da natureza e da vida humana como momentos da consciência-de-si e, na verdade, da consciência-de-si abstrata – isto Hegel sabe como o fazer da filosofia. Eis porque sua ciência é absoluta” (Marx, 2004, p. 124).

Para Marx, a grande importância de Hegel é que ele tomou a história como produto da ação coletiva dos homens, mediante objetivações, ou seja, por meio do trabalho³. Mas a sua concepção abstrata do trabalho o levava a fixar a atenção exclusivamente na criatividade, ignorando as deformações a que o trabalho é submetido em sua realização material e social no interior da sociabilidade capitalista. A consideração do trabalho – material – por Marx, e não do espírito, como produtor da história, é que marca a ruptura entre as duas teorias. Essa ruptura inicia, por sua vez, um elenco de ramificações dessa contraposição primeira que, no decorrer das elabo-

3 Segundo Lukács: “Ao analisar o ato do trabalho, Hegel destaca o fato de que o instrumento é um momento que exerce um papel durável no desenvolvimento social, que representa uma categoria decisiva de mediação através da qual o ato de trabalho singular ultrapassa sua própria singularidade e é elevado a momento da continuidade social. Deste modo, Hegel dá uma primeira indicação a respeito do modo como o ato de trabalho pode tornar-se momento da reprodução social. Marx, ao contrário, considera o processo econômico na sua totalidade dinâmica desdobrada, de modo que o homem não pode deixar de aparecer como o começo e o fim, como o iniciador e o resultado final do conjunto do processo, no meio do qual ele, muitas vezes – e sempre na sua singularidade – parece desaparecer entre as suas ondas e, no entanto, apesar de toda aparência, mesmo fundamentada, ele constitui a essência real deste processo” (s/d, p. 72).

rações marxianas, vão ganhar corpo e transformar-se em categorias que comporão o que se pode chamar de uma ciência social da história original, tanto do ponto de vista do método como do ponto de vista do diagnóstico das crises provenientes do controle e da manipulação por parte do capital (Ranieri, 2001).

Em oposição a Hegel, Marx escreve o seguinte:

Meu método dialético, por seu fundamento, difere do método hegeliano, sendo a ele inteiramente oposto. Para Hegel, o processo do pensamento – que ele transforma em sujeito autônomo sob o nome de ideia – é o criador do real, e o real é apenas sua manifestação externa. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material transposto para a cabeça do ser humano e por ele interpretado. (...) A mistificação por que a dialética passa nas mãos de Hegel não o impediu de ser o primeiro a apresentar suas formas gerais de movimento, de maneira ampla e consciente. Em Hegel, a dialética está de cabeça para baixo. É necessário pô-la de cabeça para cima, a fim de descobrir a substância racional dentro do invólucro místico (2002, pp. 28-9).

Para Hegel⁴ a ideia põe o mundo, ocorre a reprodução intelectual do mundo – um ser imaterial indeterminado determinando o ser natural. Hegel descobriu apenas a expressão abstrata, lógica, especulativa do processo histórico, que não é ainda a história real do homem como sujeito pressuposto, mas só a história do ato de criação da gênese do homem (Marx, 2004).

Na crítica a Hegel, Marx não ignora a contribuição⁵ de Ludwig Feuerbach (1804-1872), apesar de apontar os seus limites. Para Feuerbach, o ser já está dado na natureza. Para o autor, o homem é apenas natural, ele não percebe a dimensão social.

4 Para Hegel o *Espírito Absoluto* é, portanto, o conhecimento do *Espírito* pelo *Espírito*. É igualmente o conhecimento do *Absoluto* pelo *Absoluto*. “Na transição do Espírito objetivo para o absoluto houve uma conquista de maior liberdade. A característica da mente humana é a liberdade. Esta liberdade se tornou maior quando, passando da subjetividade às instituições humanas objetivas, a mente se tornou idêntica ao Estado e às suas Leis. Mas, ainda neste momento, qualquer instituição do Espírito objetivo se coloca diante do Homem como algo distinto dele, como objeto, e portanto como oposto. Mas o Espírito que se conhece em toda a realidade, idêntico a toda realidade, superou os limites do sujeito-objeto e se tornou pura liberdade, autodeterminação, infinitude. É o Espírito absoluto. Resta dizer ainda que o Espírito absoluto e Deus são idênticos, esta é também a esfera da Religião que outra coisa não é senão o conhecimento de Deus, a apreensão do divino e do eterno. Esta apreensão tem três momentos que são subdivisões em momentos outros do Espírito absoluto: a arte, a religião e a filosofia. Estes três momentos são sucessivamente aproximações do Espírito, em busca da plena liberdade e da infinitude. Talvez finitudes ainda passa haver na esfera da arte e da religião. Somente na filosofia o Espírito absoluto é absolutamente livre e infinito” (Nóbrega, 2005, pp. 72-3).

5 Apesar das críticas, Marx diz que Feuerbach demoliu o embrião da velha dialética e da velha filosofia: “Feuerbach é o único que tem para com a dialética hegeliana um comportamento *sério, crítico*, e [o único] que fez verdadeiras descobertas nesse domínio, [ele é] em geral o verdadeiro triunfador (*Übervinder*) da velha filosofia. A grandeza da contribuição e a discreta simplicidade com que F[euerbach] a outorga ao mundo estão em flagrante à atitude contrária. O grande feito (*Tat*) de Feuerbach é: 1) a prova de que a filosofia não é outra coisa senão a religião trazida para o pensamento e conduzida pensada[mente]; portanto, deve ser igualmente condenada; outra forma e [outro] modo de existência (*Daseinsweise*) do estranhamento (*Entfremdung*) da essência humana; 2) A fundação do *verdadeiro materialismo* e da *ciência real*, na medida em que Feuerbach toma, do mesmo modo, a relação social, a ‘do homem com o homem’, como princípio fundamental da teoria; 3) Na medida em que ele confronta à negação da negação, que afirma ser absolutamente positivo, o positivo que descansa sobre si mesmo e positivamente se funda sobre si próprio” (2004, pp. 116-7).

Aqui está a principal crítica a Feuerbach. Na compreensão do ser meramente natural, torna-se impossível capturar as determinações sociais que compõem o mundo, ou seja, os pressupostos ontológicos.

A concepção ontológica materialista e dialética não aparece em Feuerbach. Surge uma dimensão de indivíduo natural dado ao seu caráter antropológico – naturalista. Para Feuerbach:

La esencia del ser en cuanto ser es la esencia de la naturaleza (...). La naturaleza es la esencia que no se diferencia de la existencia, el hombre es la esencia que se diferencia de la existencia. La esencia que no distingue es el fundamento de la esencia que distingue; la naturaleza es, entonces, el fundamento del hombre (1976, pp. 82-83).

Nas afirmações do autor, notamos o caráter antropológico-naturalista de seu pensamento, ou seja, a não-percepção e o trato *ontológico materialista e dialético*. Ele não apreende o homem nas suas formas *de existência, condições de existência determinadas* em que o ser social transforma o seu meio pela sua *atividade humana sensível*. Em sua obra *Principios de la Filosofía del Provenir* (1843), Feuerbach deixa clara a sua concepção: “La filosofía moderna transforma al hombre, incluyendo a la naturaleza como base del hombre, en objeto único, universal y supremo de la filosofía y, en consecuencia, convierte a la antropología, incluyendo a la filosofía, en ciencia universal” (Feuerbach, 1976, p. 167).

Em Marx, o intercâmbio homem e natureza não é sinônimo nem de reflexo na consciência humana da referida relação, nem de condicionamento da atividade humana pela natureza, mas relação ativa entre ambas; “a sociedade é a unidade essencial completada (*vollendete*) do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo da natureza levado a efeito” (Marx, 2004, p. 107). Precisamente, trata-se da socialização da natureza e, ao mesmo tempo, da naturalização do homem. A partir deste princípio, que é o da consideração do objeto por ele mesmo, independentemente de aparatos gnosiológicos exteriores, é que se pode tratar objetivamente dos aspectos da vida social em sua configuração ontológica, na qual ser e pensamento correspondem a uma unidade dual (coexistência dual, relação entre sujeito e objeto) cujo ponto de partida é o ser concreto e dinâmico.

Marx, ao estudar e remeter à crítica os seus predecessores, constrói um método⁶ que emerge da realidade social, procurando investigar a conexão íntima do

6 De acordo com a alerta de Chasin: “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. Em adjacência, se todo método pressupõe um fundamento gnosiológico, ou seja, uma teoria autônoma das faculdades humanas, preliminarmente estabelecida, que sustenta ao menos parcialmente a possibilidade do conhecimento, ou, então, se envolve e tem por compreendido um *modus operandi* universal da racionalidade, não há, igualmente, um problema do conhecimento na reflexão marxiana” (1995, p. 389).

movimento real. A edificação teórica marxiana não é um artifício gnosiológico. Sua fundamentação busca luz na própria atividade sensível do homem⁷, nas formas de ser e existir do ser social. Para Marx o sujeito e o objeto não são distinguidos como simples exterioridades, eles são indeterminados sujeitos e objetos na construção do conhecimento. Os sujeitos são os homens ativos diante dos objetos; os objetos são as atividades sensíveis dos sujeitos. Nesse caso, a subjetividade e a objetividade são produtos da autoconstrução humana, ou seja, da prática humana. “Pensar e ser são, portanto, certamente diferentes, mas [estão] ao mesmo tempo em unidade mútua” (Marx, 2004, p. 108). A subjetividade (atividade ideal) surge como a possibilidade de ser coisa no mundo, e a objetividade (atividade real), como campo de possibilidades. Na compreensão da ontologia materialista evita-se fixar a sociedade contrária ao indivíduo, pois este é a confirmação da vida social e é, ao mesmo tempo, subjetividade e objetividade. Segundo Marx:

Acima de tudo é preciso evitar fixar mais uma vez a “sociedade” como abstração frente ao indivíduo. O indivíduo *é o ser social*. Sua manifestação de vida – mesmo que ele também não apareça na forma imediata de uma manifestação *comunitária* de vida, realizada simultaneamente com outros – *é*, por isso, uma externalização e confirmação da *vida social*. A vida individual e a vida genérica do homem não são *diversas*, por mais que também – e isto necessariamente – o modo de existência da vida individual seja um modo mais *particular* ou mais *universal* da vida genérica, ou quanto mais a vida genérica seja uma vida individual mais *particular* ou *universal* (2004, p. 107).

Ao reconhecer a atividade sensível do homem e sua dependência inseparável entre sujeito e objeto, o conhecimento passa a ser compreendido como a relação específica entre ambos, e nunca isola o saber do fazer. Para Chasin, o mérito marxiano

7 De acordo com Lukács: “Somente no trabalho, quando põe os fins e os meios de sua realização, com um ato dirigido por ela mesma, com a posição teleológica, a consciência ultrapassa a simples adaptação ao ambiente – o que é comum também àquelas atividades dos animais que transformam objetivamente a natureza de modo involuntário – e executa na própria natureza modificações que, para os animais, seriam impossíveis e até mesmo inconcebíveis. O que significa que, na medida em que a realização de uma finalidade torna-se um princípio transformador e reformador da natureza, a consciência que impulsionou e orientou um tal processo não pode ser mais, do ponto de vista ontológico, um epifenômeno. E é essa constatação que distingue o materialismo dialético do materialismo mecanicista. Com efeito, este último reconhece como realidade objetiva tão-somente a natureza em sua legalidade. Ora, Marx, nas suas famosas *Teses sobre Feuerbach*, distingue com grande precisão o novo materialismo daquele antigo, ou seja, o materialismo dialético daquele mecanicista: ‘O defeito principal de todo materialismo até agora (inclusive o de Feuerbach) é que o objeto, a realidade, a sensibilidade são concebidos apenas sob a forma do *objeto* ou da *intuição*; não porém como *atividade humana sensível, práxis*; não subjetivamente. Por conseguinte, o lado ativo foi desenvolvido abstratamente, em oposição ao materialismo, pelo idealismo – que naturalmente não conhece a atividade real, sensível, enquanto tal. – Feuerbach quer objetos sensíveis realmente distintos dos objetos do pensamento, mas ele não concebe a própria atividade humana como atividade *objetiva*’. E Marx acrescenta, claramente, mais adiante, que a realidade do pensamento, o caráter não mais epifenomênico da consciência só pode ser apreendido e demonstrado na práxis: ‘A discussão acerca da realidade ou não-realidade do pensamento – isolado da práxis –, é uma questão puramente *escolástica*’. A nossa afirmação de que o trabalho constitui a forma originária da práxis corresponde inteiramente ao espírito destas afirmações de Marx” (s/d, pp. 22–3).

“foi a precisa identificação ontológica da objetividade social – posta e integrada pelo complexo categorial que reúne sujeito e objeto tendo por denominação comum a atividade sensível”. O homem, ao confirmar seu ser, sanciona, simultaneamente, o seu pensamento, pois “o ser do homem é o ser de sua atividade, assim como o seu saber é o saber de seu ser ativo” (1995, p. 395).

Emerge, portanto, uma concepção de mundo em que o pensamento é sempre pensamento sobre alguma forma de objeto. Os procedimentos investigativos são determinados não a partir de pontos de vista gnosiológicos ou metodológicos, e menos ainda lógicos, mas a partir da própria coisa, ou seja, da essência ontológica da matéria tratada. Todas as representações são extraídas do mundo real, em que “a reflexão, a tomada da realidade concreta como ponto de partida do conhecimento não implica nenhum empirismo, mas ‘caminhos objetivos ontológicos’” (Chasin, 1995, p. 433).

Na ontologia materialista, só é possível apreender o concreto por meio de construções de categorias, ou seja, de determinadas apropriações do “objeto”. De acordo com Marx:

Do mesmo modo que em toda a ciência histórica ou social em geral, é preciso nunca esquecer, a propósito da evolução das categorias econômicas, que o objeto, neste caso a sociedade burguesa moderna, é dado, tanto na realidade como no cérebro; não esquecer que as categorias exprimem portanto formas de existência, condições de existência determinadas, muitas vezes simples aspectos particulares desta sociedade determinada, deste objeto, e que, por conseguinte, esta sociedade de maneira nenhuma começa a existir, inclusive do ponto de vista científico, somente a partir do momento em que ela está em questão (1983, p. 224).

Ao recorrermos a Marx, percebemos que suas afirmações são enunciados ontológicos, *formas de existência, condições de existência determinadas*. Marx descobre na atividade humana de transformar a natureza em meios necessários à sua sobrevivência – o trabalho aparece como categoria central – o principal atributo do ser social, a forma de produção e manifestação da vida social. O trabalho, na *ontologia materialista*⁸, é a base elementar do ser social, “é, antes de mais nada, em termos genéticos, o ponto de partida da humanização do homem, do refinamento das suas faculdades, o processo do qual não se deve esquecer o domínio sobre si mesmo” (Lukács, 1979a, p. 87). Assim, para apreendermos o homem tendo como base elementar da sua existência, o trabalho, devemos compreendê-lo na produção e reprodução da sua

8 Observe as afirmações de Lukács: “[A] Tarefa de uma ontologia materialista tornada histórica é (...) descobrir a gênese, o crescimento, as contradições no interior do desenvolvimento unitário; é mostrar que o homem, como simultaneamente produtor e produto da sociedade, realiza em seu ser homem algo mais elevado que ser simplesmente exemplar de um gênero abstrato, que o gênero – nesse nível ontológico, no nível do ser social desenvolvido – não é mais uma mera generalização à qual os vários exemplares se liguem ‘mudamente’; é mostrar que esses, ao contrário, elevam-se até o ponto de adquirirem uma voz cada vez mais claramente articulada, até alcançarem a síntese ontológico-social de sua singularidade, convertida em individualidade, com o gênero humano, convertido neles, por sua vez, em algo consciente de si” (1978, p. 15).

vida material. Deste modo, o único caminho para apreendermos o homem nas suas relações *mundanas* é compreender a totalidade da existência humano-societária, ou seja, extrair da própria realidade social o verdadeiro sentido do viver do homem, ou melhor, entender como o homem produz e reproduz a própria vida.

Na produção dos meios de vida pelo trabalho é que se manifesta a vida. Na produção da vida, os indivíduos aparecem como eles são, portanto, o ser é o *que* e *como* faz. “Tal como os indivíduos manifestam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, portanto, com sua produção, tanto com o *que* produzem, como com o modo *como* produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção” (Marx; Engels, 1999, p. 28).

No interior do processo de produção e reprodução da vida material do século XIX, foi na indústria que Marx encontrou o local onde o capital, por meio do trabalho humano (exploração da força de trabalho), cria o valor, ou seja, a forma mais avançada de extrair a riqueza da natureza.

Marx e Engels (1999) enfatizam que devemos estudar a história da humanidade⁹ sempre relacionada ao desenvolvimento material. No século XIX, eles acreditaram corretamente que estudar as relações engendradas pela *grande indústria* era a forma mais segura de interpretação da realidade social. Mas por que a *indústria*? Devido à superação da *propriedade móvel* em relação à *propriedade imóvel*. Observe Marx: “A propriedade móvel, por seu lado, aponta para o milagre da indústria e do desenvolvimento; é o filho legítimo e primogênito da época moderna (...). De fato, a vitória civilizada da propriedade móvel é ter descoberto e criado o trabalho como fonte de riqueza, em lugar da coisa morta” (1993, p. 197).

Ao analisar e criticar o pensamento *fisiocrata*, que afirmava que só a agricultura é produtiva e acreditava que “Toda riqueza se reduz à terra e à agricultura”, Marx encontra no capital industrial o modo de produção verdadeiro: “Toda riqueza se transforma em riqueza industrial, em riqueza do trabalho, e a indústria é trabalho acabado, assim como o sistema fabril é a essência desenvolvida da indústria, isto é, do trabalho, e o capital industrial é a forma objetiva acabada da propriedade privada” (1993, p. 165). Com a indústria moderna, a renda da terra foi abolida de fato, “contra o argumento dos fisiocratas, de que o proprietário de raiz é o único produtor verdadeiro, a economia política demonstra antes que o proprietário de raiz enquanto

9 Segundo Marx e Engels: “A produção da vida, tanto da própria, no trabalho, como da alheia, na procriação, aparece agora como dupla relação: de um lado, como relação natural, de outro como relação social – social no sentido de que se entende por isso a cooperação de vários indivíduos, quaisquer que sejam as condições, o modo e a finalidade. Donde se segue que um determinado modo de produção ou uma determinada fase industrial estão constantemente ligados a um determinado modo de cooperação e a uma fase social determinada, e que tal modo de cooperação é, ele próprio, uma ‘força produtiva’; segue-se igualmente que a soma de forças produtivas acessíveis aos homens condiciona o estado social e que, por conseguinte, a ‘história da humanidade’ deve sempre ser estudada e elaborada em conexão com a história da indústria e das trocas” (1999, p. 42).

tal é o único detentor de rendimentos inteiramente improdutivo” (Marx, 1993, p. 219). No entanto, na compreensão marxiana, a indústria é a *economia política ilustrada*, conforme percebemos na seguinte passagem:

quanto mais praticamente a ciência natural, através da indústria, se introduziu na vida humana, transformou e preparou a emancipação humana, tanto mais teve que completar diretamente a desumanização. A indústria é a relação histórica efetiva da natureza, e por isso da ciência natural, com o homem. (Marx, 1993, p.174).

Marx descobre na economia política, portanto, a base material da existência humana, e no capital industrial a sua forma mais elaborada, acabada e eficiente. Sobre a segunda afirmação, observe-se: “a transformação de toda propriedade privada em capital industrial – [foi] o triunfo absoluto da propriedade privada sobre todas as qualidades aparentemente humanas da mesma e a total submissão do proprietário privado à essência da propriedade privada – ao trabalho” (Marx, 1993, p. 183). É sob a forma da indústria moderna que o *metabolismo social* mais interessa, pois foi a partir do capital industrial que a “economia política ilustrada descobriu a essência subjetiva da riqueza” social.

Marx incorpora as categorias econômicas à esfera da filosofia. Marx descobre na economia política como o homem produz e reproduz a vida, o que torna possível, portanto, uma *descrição ontológica do ser social sobre bases materialistas*. Assim, na investigação da realidade social, devemos partir do ser, do existente, da objetividade social. Observe-se um dos mais claros enunciados *ontológicos*:

Os pressupostos de que partimos não são arbitrários, nem dogmas. São pressupostos reais de que não se pode fazer abstração a não ser na imaginação. São indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas, como produzidas por sua própria ação (Marx; Engels, 1999, p. 27).

Esta forma de se debruçar sobre a realidade social não se confunde com o empirismo pragmático propriamente dito, mas destaca o *real* como edificação constituída historicamente e movido por rupturas e continuidades que exigem novas superações no confronto com o *mundo dos homens*. Lukács faz o seguinte comentário: “pela primeira vez na história da filosofia, as categorias econômicas aparecem como as categorias da produção e da reprodução da vida humana, tornando assim possível uma descrição ontológica do ser social sobre bases materialistas” (1979, pp. 14-5).

Marx, ao revisar a economia política clássica e submetê-la à crítica, elabora a *crítica da economia política*, na qual ele mais avançou e tornou o centro do pensamento marxiano, pois nessa crítica confluem a política e a filosofia. Marx diz: “na Alemanha, a autoconsciência, na França, a igualdade, porque se trata de política; na Inglaterra, a necessidade real, material, auto-suficiente, prática” (1993, p. 215). Política,

filosofia e economia – ideologia, saber e ciência –: com essas três críticas, Marx faz a crítica da totalidade da existência humana societária, extrai da realidade social o nexo verdadeiro para compreensão do mundo social. As três críticas estão presentes em seus escritos. A crítica marxiana percorre a *lógica da coisa*, ou melhor, como o homem produz e reproduz a própria vida.

A *ontologia materialista* inaugurada pela crítica de Marx e assegurada por Lukács captura a *lógica da coisa* e, ao contrário do saber apologético, a história deixa de ser *uma coleção de fatos mortos*. Marx procura apreender o procedimento histórico da humanidade para entender a processualidade social na sua concretude.

Esta maneira de considerar as coisas não é desprovida de pressupostos. Parte de pressupostos reais e não os abandona um só instante. Estes pressupostos reais são os homens, não em qualquer fixação ou isolamento fantásticos, mas em seu processo de desenvolvimento real, em condições determinadas, empiricamente visíveis. Desde que se apresente esse processo ativo de vida, a história deixa de ser uma coleção de fatos mortos, como para os empiristas ainda abstratos, ou uma ação imaginária de sujeitos imaginários, como para os idealistas (Marx; Engels, 1999, p. 38).

Ao analisarmos os considerados enunciados ontológicos, percebemos que Marx, com a contribuição de Engels, transformou radicalmente todos os fenômenos da sociedade e do homem em “problemas” históricos, mostrando concretamente o substrato real do desenvolvimento social e tornando-o metodologicamente fecundo. No entanto, o que está em questão não é a vontade de conhecer a verdade, mas a possibilidade de conhecer a verdade que tal concepção de mundo oferece.

Nesse caso, o ponto de partida não é aleatório, muito menos predeterminado, é puramente uma aproximação entre sujeito e realidade sócio-histórica. Para Marx: “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” (2002a, p. 21). A apreensão da realidade social é uma profunda relação entre subjetividade e objetividade. A realidade objetiva, por ser produto da práxis humana, é subjetividade objetivada, ao passo que a subjetividade, pelo mesmo motivo, é a realidade objetiva que adquiriu forma subjetiva.

Lukács destaca que: “o método dialético tende a conhecer todos os setores do ser e da consciência como um processo histórico movido por contradições” (1970, p. 35). Na apreensão do real, devemos exercitar a dialeticidade entre as categorias¹⁰:

10 De acordo com Marx: “Para a consciência – e a consciência filosófica considera que o pensamento que concebe constitui o homem real e, por conseguinte, o mundo só é real quando concebido – para a consciência, portanto, o movimento das categorias surge como ato de produção – que recebe um simples impulso do exterior, o que é lamentado – cujo resultado é o mundo; e isto (mas trata-se ainda de uma tautologia) é exato na

a universalidade, essência dos fenômenos (concreto-de-pensamento); a particularidade, mediações (determinação histórica) e a singularidade, imediatividade do real (fenômeno dado). A *ciência social materialista* autêntica extrai “da própria realidade as condições estruturais e as suas transformações históricas” e, se formula leis, estas abraçam a universalidade do processo, mas de um modo tal que deste conjunto de leis pode-se sempre retornar – ainda que frequentemente através de muitas mediações – aos fatos singulares da vida. “É precisamente esta a dialética concretamente realizada de universal, particular e singular” (Lukács, 1970, p. 35).

A preocupação em percorrer as múltiplas determinações do movimento real (sujeito e objeto, numa coexistência dual) é o núcleo norteador da ontologia materialista. Uma vez que tudo o que aparece e se move na reflexão – construção do conhecimento – é a substância e a lógica do objeto analisado, que é reproduzido pelo cérebro “em sua gênese e necessidade, historicamente engendradas e desenvolvidas”. A identificação da dialeticidade como lógica do real e os movimentos das categorias são apreendidos como formas de existência, que os concretos de pensamentos reproduzem. “Razão pela qual a dialética só é passível de descobrimento, jamais de aplicação” (Chasin, 1996, p. 420).

O saber voltado para o mundo social

Na investigação social, para atender à *ontologia materialista*, o ponto de partida é a *imediatividade* – síntese das determinações sociais. Na construção de categorias (mediações), objetiva-se aproximar-se de uma compreensão que contemple as múltiplas determinações do objeto, na sua totalidade. Segundo Marx:

O Concreto é concreto por ser a síntese de múltiplas determinações, logo, unidade da diversidade. É por isso que ele é para o pensamento um processo de síntese, um resultado, e não um ponto de partida, apesar de ser o verdadeiro ponto de partida e, portanto, igualmente o ponto de partida da observação imediata e da representação (1982, pp. 218-9).

Pensamos, assim, o concreto por meio de construções abstratas que apropriam o real pelo pensamento, e buscam apreender o movimento real como processo dinâmico, heterogêneo e contraditório, mas não como um movimento rígido pré-es-

medida em que a totalidade concreta enquanto totalidade-de-pensamento, enquanto concreto-de-pensamento, é de fato um produto do pensamento, da atividade de conceber; ele não é pois de forma alguma o produto do conceito que engendra a si próprio, que passa exterior e superiormente à observação imediata e à representação, mas um produto da elaboração de conceitos a partir da observação imediata e da representação. O todo, na forma em que aparece no espírito como todo-de-pensamento, é de fato um produto do cérebro pensante, que se apropria do mundo do único modo que lhe é possível, de um modo que difere da apropriação desse mundo pela arte, pela religião, pelo espírito prático. Antes como depois, o objeto real conserva a sua independência fora do espírito; e isso durante o tempo em que o espírito tiver uma atividade meramente especulativa, meramente teórica. Por consequência, também no emprego do método teórico é necessário que o objeto, a sociedade, esteja constantemente presente no espírito como dado primeiro” (1983, p. 219).

tabelecido¹¹. Esse *método de apreensão da realidade social* não se atém a procedimentos de raciocínio apologéticos ou contemplativos, mas tem como premissa a construção de um saber que põe, em primeiro momento, as condições sociais reais do homem e suas formas de existência como possibilidades cognoscitivas. De acordo com Marx: “O modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, é o seu ser social que, inversamente, determina a sua consciência” (1983, p. 24). Portanto, estamos diante de uma *perspectiva teórico-filosófica*, que não só apresenta os caminhos à apreensão do *mundo dos homens* na sua concretude histórica e pelas suas bases objetivas, mas nos proporciona os passos possíveis para a superação da lógica do capital pela lógica *onímoda do trabalho*, que necessariamente passará pela *transformação social* e que, por fim, reivindica uma sociedade verdadeiramente humana, sem classes sociais. O conhecimento pelo “conhecimento”, defendido pela concepção burguesa contemporânea de ciências sociais e humanas, torna-se um procedimento escolástico que, portanto, fica aquém da realidade social, é pensamento pensando “pensamento”, e não a realidade social, a qual, no presente, carece de interpretações seguidas de ações efetivas do homem. Agora, mais do que nunca, o seguinte enunciado é necessário: “Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (Marx; Engels, 1999, p. 14).

A *ontologia materialista* toma como premissa e empreendimento imprescindível a aniquilação do pensamento especulativo e apologético, tal tarefa *é uma das condições para a instauração de um novo saber*. Em relação a esse empreendimento Chasin afirma:

Dar as costas aos *automovimentos da razão* e voltar-se para os *automovimentos do mundo real* (...). Calar o pensamento que só fala de si, mesmo quando deseja ardentemente falar das “pedras”, para deixar que as “pedras” falem pela boca da filosofia. Esganar a especulação filosófica que fala do mundo, para que o mundo possa falar de si pela voz, assim tornada concreta, da filosofia. (...) Descentrado de si mesmo e recentrado sobre o mundo, o pensamento, rompido o hermafroditismo da especulação, pode abraçar a substância que o forma e fortalece. Procedente do mundo, ao mundo retorna. Não para uma tarefa tópica ou para alguma assepsia formal. Volta ao mundo para tomá-lo no complexo de complexos de sua totalidade. Debruça-se sobre ele para capturá-lo pela raiz, colhê-lo pela “*anatomia da sociedade civil*”, pela matriz da sociabilidade (*pela dimensão social fundante*, não por um fator social qualquer, escolhido a talante e conveniente do intérprete). Ou seja, operação ontológica que rastreia e determina o processo de entificação do mundo e da lógica da transformação. Onde é implicada a prática transformadora.

11 Para Netto: “A perspectiva teórico-metodológica instaurada pela obra marxiana – com seu cariz ontológico, sua radicalidade histórico-crítica e seus procedimentos categorial-articulados – é aquela que permite, arrancando dos ‘fatos’ objetivados na empiria da vida social na ordem burguesa, determinar os processos que os engendram e as totalidades concretas que constituem e em que se movem. Esta perspectiva é a que propicia, na dissolução da pseudo-objetividade necessária da superfície da vida capitalista, apreender e desvelar os modos de ser e de reproduzir-se do ser social na ordem burguesa” (2001, p. 37).

Diante do exposto, delinea-se um *novo saber* que se volta para o mundo não com os procedimentos das ciências autônomas e fragmentadas, mas um *saber carente de mundo e mundo carente de transformação* (1988, pp. 44-5).

Toda elaboração teórica exposta desmantela as concepções a-históricas. Nas citações que destacamos no decorrer do texto, notamos uma crítica sem restrição às interpretações abstratas, teológicas e mistificadas do *mundo dos homens*. Ao colocar a produção e reprodução da vida social como objeto central da investigação, a *ontologia materialista* reconhece o homem como produtor de si mesmo e de outros homens, a relação com os outros homens como carência e necessidade humanas, a propriedade privada como produto da atividade *estranhada* do homem e apresenta os *homens ao mesmo tempo como atores e autores do seu próprio drama*. Ao apresentar *os homens como atores e autores da sua própria história*, chegamos ao verdadeiro ponto de partida.

Referências bibliográficas

- ANDERY, M. A. *et al.* *Para compreender a ciência: uma perspectiva histórica*. São Paulo: Educ, 1988.
- CHASIN, J. “Da razão do mundo ao mundo sem razão”. In: CHASIN, J. *Marx Hoje*. São Paulo: Ensaio, 1988.
- _____. Marx – estatuto ontológico e resolução metodológica. São Paulo: Ensaio, 1995.
- _____. “*Ad Hominem*: rota e perspectiva de um projeto marxista”. 1996. (mimeo).
- FEUERBACH, L. Tesis provisionales para la reforma de la filosofia e principios de la filosofia del futuro. Barcelona: Labor, 1976.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- KONDER, L. *O que é dialética*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- LUKÁCS, G. As bases ontológicas do pensamento e da atividade humana. *Temas de Ciências Humanas*. São Paulo: Ciências Humanas, n. 4, 1978.
- _____. *Introdução a uma estética marxista*: sobre a particularidade como categoria da estética. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- _____. *Ontologia do ser social*: os princípios ontológicos fundamentais de Marx. São Paulo: Ciências Humanas, 1979a.
- _____. *Ontologia do ser social*: a falsa e a verdadeira ontologia de Hegel. São Paulo: Ciências Humanas, 1979b.
- _____. *Ontologia do ser social*: o trabalho. Tradução de Ivo Tonet. *Mimeo*, s.d.
- _____. *Per una ontologie dell'essere sociale*. Roma: Riuniti, 1976/1981.
- MARCUSE, H. *Razão e revolução*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- MARX, K. *Obras escolhidas* v. 1. São Paulo: Alfa-Omega, 1980b.
- _____. *Contribuição à crítica da economia política*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1993.

- _____. *Fondements de la critique de l'économie politique*. Paris: Editions Anthropos, 1995.
- _____. *O capital: crítica da economia política* Livro 1, v. 1-2. 19. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002a.
- _____. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.
- _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.
- _____; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. 11. ed. São Paulo: Hucitec, 1999.
- NETTO, J. P. *Crise do socialismo e ofensiva neoliberal*. São Paulo: Cortez, 2001.
- NÓBREGA, F. P. *Compreender Hegel*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- PADUA, E. M. *Metodologia da pesquisa: abordagem teórico-prática*. Campinas: Papirus, 2004.
- ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- TONET, I. A crise das ciências sociais. *Serviço Social & Sociedade*. São Paulo, ano 14, n. 41, pp. 103-117, abr. 1993.
- _____. O pluralismo metodológico: um falso caminho. *Serviço Social & Sociedade*. São Paulo, ano 16, n. 48, pp. 35-57, ago. 1995.
- _____. Modernidade, pós-modernidade e razão. *Temporalis: Revista da Associação Brasileira de Ensino e Pesquisa em Serviço Social, Brasília*, ano 5, n. 10, pp. 5-21, 2005.