

Considerações sobre o método de Marx a partir da *Ontologia* de Lukács

João Leonardo Medeiros*
Bianca Imbiriba Bonente*

Resumo: No presente artigo procuramos demonstrar que um resgate dos princípios metodológicos fundamentais contidos na obra de Marx, baseado em apontamentos deixados por Lukács, deve se pautar, em primeiro lugar, pelo reconhecimento de determinações gerais do próprio objeto do conhecimento científico. Em segundo lugar, deve se pautar pelo reconhecimento de que determinações específicas do ser possuem implicações metodológicas decisivas. Tratando do ser social, conferimos atenção especial, neste trabalho, à bipartição do mundo social entre agir individual e estruturas sociais; à dialética entre aparência e essência; à dialética entre universal e singular, mediada pelo particular; bem como o caráter de totalidade da existência social.

Palavras-chave: ontologia; epistemologia; Lukács; Marx; determinações da sociedade.

Abstract: The present paper demonstrates that to resume the methodological principles implied in the work of Marx, taking into account Lukács' reasoning on the subject, one should depart from the general determinations of the object of scientific knowledge itself. Secondly, it should be forgotten that specific determinations of the being have decisive methodological implications. Dealing with the social being, we give particular attention, in this paper, to the bipartition of the social world into the domains of individual action and social structures; to the dialectics between appearance and essence; to the dialectics between universal and singular, mediated by the particular; as well as to the character of totality of social existence.

Keywords: ontology; epistemology; Lukács; Marx; determinations of society.

1. Introdução

Na obra em que vinha trabalhando até falecer, no início dos anos 1970, Lukács defende que a “tarefa atual dos marxistas [cremos, também de hoje] só pode ser a de trazer de volta à vida o método autêntico, a ontologia autêntica de Marx”, como “único caminho teoricamente viável para apresentar intelectualmente, sem qualquer transcendência, sem qualquer utopia, o processo de devir homem do homem, a constituição da espécie humana”. (Lukács, 2010, p. 156) Apesar da diferença de ênfase e linguagem, a menção ao método contido nesse trecho do último escrito de Lukács traz à memória uma das passagens mais conhecidas, mas também mais polêmicas, de sua obra-prima da juventude, *História e consciência de classe* (HCC), aquela em que afirma que “Em matéria de marxismo, a ortodoxia se refere antes e exclusivamente ao método”. (Lukács, 2016a, p. 64) Ainda em 1923, firme na defesa de sua tese, o autor chega a argumentar que “Um marxista ‘ortodoxo’ sério poderia [...] rejeitar todas as teses particulares de Marx, sem, no entanto, ser obrigado, por um único instante a renunciar à sua ortodoxia marxista”. (*ibidem*)

As sentenças contundentes do jovem Lukács, no entanto, causam estranheza a qualquer marxista razoavelmente consciente das implicações epistemológicas da teoria de Marx. O texto, de

* Professores da Faculdade de Economia da Universidade Federal Fluminense e membros de Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisa sobre Marx e o Marxismo (NIEP-Marx/UFF).

fato, irradia uma hipervalorização do método que, tornado alheio ao conteúdo da teoria e ao próprio objeto, seria capaz de definir não apenas uma tradição teórica, mas uma perspectiva político-ideológica. Teríamos aí, à primeira vista, um análogo da filosofia positivista, que demarca o território da ciência única e exclusivamente por um método pretensamente universal e inflexível diante do objeto. Mas só à primeira vista.

Olhando mais atentamente para o argumento como um todo (e não apenas para o fragmento descontextualizado), percebemos que a famosa sentença de Lukács não conflita com a orientação ontológica de seu pensamento maduro, sendo ao contrário um indício prematuro do percurso nessa direção.¹ Considerando a grande influência de *História e consciência de classe* e, em particular, dessa tese sobre a relação entre a ortodoxia marxista e o método, parece-nos necessário abordar preliminarmente essa questão, ainda que de forma breve, na seção a seguir.

Com isso, no entanto, sequer nos aproximamos do objetivo central do presente trabalho. Nossa intenção é tomar a obra ontológica de Lukács como ponto de apoio para discutir uma implicação da conhecida máxima em que Marx define a orientação materialista de seu pensamento: “Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência”.² (Marx, 2008, p. 47) Ora, se é o ser social que determina a consciência, parece claro que toda a discussão sobre método e conhecimento (epistemologia) deve ser baseada e corrigida criticamente por uma concepção geral da existência (ontologia). O que buscamos na obra ontológica de Lukács são argumentos que permitem demonstrar que é possível e necessário fundamentar a epistemologia e, em particular, o método numa explícita “ontologia do ser social”.

Em termos sintéticos, além de demonstrar a existência de um nexo entre ontologia e epistemologia, enfatizando a antecedência da primeira em relação à segunda, procuramos também indicar a forma como ontologia e método se relacionam na obra de Marx, segundo Lukács. Para tanto, o artigo conta com mais duas seções, além da conclusão: na seção 3, serão apresentadas as implicações metodológicas que resultam da distinção ontológica entre agir individual e estruturas sociais; na seção 4, dando continuidade à análise, discutimos as chamadas “abstrações razoáveis”,

¹ Para Coutinho (1996, p. 18-19), “toda a obra marxista de Lukács, desde *História e consciência de classe*, parece ter sido marcada, com maior ou menor rigor e coerência, por preocupações fortemente ontológicas”, não havendo, segundo o autor, uma “ruptura qualitativa” na produção lukácsiana após 1917/18 (período que marca a virada de Lukács em direção ao marxismo e ao comunismo). Ainda que seja possível defender a existência desse fio condutor que aponta para o fim da década de 1910, parece-nos mais correto o entendimento de que a chamada “virada ontológica” no pensamento de Lukács só acontece, na realidade, na década de 1930 (sendo o emprego do termo “ontologia”, em sentido não pejorativo, datado da década de 1960). O próprio Lukács utiliza a expressão “virada filosófica geral” para se referir a essa reorientação. (Lukács, 2016b, p.48) Portanto, quando falamos na “orientação ontológica de seu pensamento maduro”, estamos nos referindo à orientação abertamente ontológica que se expressa, em particular, na *Ontologia do ser social* e nos *Prolegômenos*, sendo já discernível em sua *Estética*. Cf.: (Lukács, 2012 e 2013; 2010; 1966).

² Ver nota 15 abaixo, na qual elaboramos brevemente sobre o correto entendimento de Lukács sobre a categoria da determinação, tal como usada em Marx.

mais uma vez reforçando o vínculo entre a abstração entendida como princípio metodológico e como propriedade ontológica do ser.³

2. Prelúdio: o método e a ortodoxia marxista, segundo Lukács

Há ao menos duas razões para retirar as polêmicas sentenças de HCC, citadas logo acima, da lista de equívocos que, segundo o próprio Lukács, comprometeram irremediavelmente o conteúdo desta sua obra.⁴ Em primeiro lugar, deve-se recordar que, ao publicar sua impiedosa autocrítica de HCC no prefácio da edição comemorativa de 45 anos da primeira edição, Lukács destacou alguns (poucos) de seus elementos como contribuições valiosas para a construção histórica do marxismo. A tese a respeito da centralidade do método na definição da ortodoxia marxista está entre elas.⁵ Não surpreende, por conseguinte, que possamos encontrar em seus derradeiros textos uma passagem como a que reproduzimos no começo desse artigo.

Muito mais importante, no entanto, é a segunda razão, pois até aqui poderíamos concluir apenas que o Lukács de 1967 estava tão equivocados quanto o de 1923. No entanto, e certamente explicando tanto a tese quanto sua defesa pelo Lukács da *Ontologia*, em HCC o método não aparece absolutizado, sendo antes percebido como expressão do ser na consciência. Como ilustração, vejamos apenas um comentário crítico do autor sobre as confusões que giram em torno da caracterização e do uso do método dialético: “Mas o aspecto essencial [...], a *relação dialética do sujeito e do objeto no processo histórico*, não chega a ser mencionado, e muito menos colocado no centro (como deveria sê-lo), das considerações metodológicas. Ora, privado dessa determinação, o método dialético [...] deixa de ser um método revolucionário”. (Lukács, 2016a, p. 67)

Dentre as várias maneiras possíveis de demonstrar a antecendência do ser sobre o método no argumento de HCC, talvez a mais consistente seja aquela que chama a atenção para a ênfase que o autor deposita na categoria da totalidade. Isso porque a totalidade consiste, de acordo com Lukács, na “essência do método que Marx recebeu de Hegel e transformou de maneira original no

³ Há ainda um princípio ontológico fundamental de todo o ser, que possui implicações absolutamente incontornáveis do ponto de vista metodológico: estamos nos referindo à historicidade e à própria dialética (entendida tanto como “motor” da histórica, quanto como procedimento metodológico adequado para compreender e representar um objeto histórico). Considerando a complexidade e a abrangência do tema, no entanto, julgamos que um tratamento adequado da questão ultrapassa os limites do presente artigo e demanda um estudo à parte, a ser realizado em trabalho futuro.

⁴ Nunca é demais recordar o juízo do Lukács de 1967 sobre a obra de 1923: “[...] infelizmente sei que, por razões ligadas ao desenvolvimento social e pelos posicionamentos teóricos por ele produzidos, aquilo que hoje reputo como teoricamente errado pertence aos momentos mais atuantes e influentes da recepção deste livro. Por isso, considero-me obrigado, ao reeditá-lo depois de mais de quarenta anos, a expor sobretudo suas tendências negativas e a alertar os leitores para as decisões equivocadas que, na época, talvez fossem muito difíceis de ser evitadas, mas que hoje e há muito tempo não são mais”. (Lukács, 2016b, p. 31-32)

⁵ “As observações introdutórias ao primeiro ensaio já oferecem uma definição da ortodoxia no marxismo que, segundo minhas convicções atuais, está não apenas objetivamente correta, como poderia ter mesmo hoje às vésperas de um renascimento do marxismo, uma importância considerável!”. Após essa sentença, Lukács cita extensamente a passagem de HCC em que aponta o método como elemento definidor da ortodoxia no marxismo. (Lukács, 2016b, p. 29)

fundamento de uma ciência inteiramente nova”. (*ibidem*, p. 105) Considerando que a concepção do ser como totalidade é, em si, uma tese ontológica, não é possível imaginar que Lukács tenha definido a ortodoxia marxista a partir de uma concepção metodológica absolutizada, mas sim a partir de um método cujo elemento fundante é a orientação do pensamento ao ser. Por essa razão, em sua crítica ao método positivista, que fratura a ciência em ramos ultraespecializados, cuja unidade é estabelecida artificialmente, o autor recomenda a orientação “para a totalidade material e concreta do que pode ser conhecido, do que é dado a conhecer”. Essa orientação para o ser (totalidade) seria a base da remodelagem da ciência “pelo método filosófico interiormente unificador”. (*ibidem*, p. 238)

Para o Lukács de 1967, por conseguinte, o problema de HCC não estava na ideia de que o método possa definir a ortodoxia marxista, mas na fragilidade da ontologia que, em 1923, servia de alicerce ao método marxista. No prefácio mesmo de 1967, Lukács reconhece diversas deficiências da ontologia da sociedade contida em HCC, que seriam superadas na formulação ontológica da maturidade: por exemplo, o hiato estabelecido entre natureza e sociedade, que impedia de perceber a natureza como base insuperável (ainda que cada vez mais distante) do desenvolvimento social; a concepção de sujeito-objeto idêntico, que impregnava sua concepção de traços do idealismo hegeliano; os resquícios da ética kantiana, que afastava sua própria perspectiva ética das considerações sobre a realidade, convertendo-a num moralismo messiânico.

Quando se trata, portanto, de tomar a filosofia de Lukács como ponto de apoio para compreender o método que balizou e estabeleceu a unidade da vasta obra de Marx, é preciso levar em consideração, primeiro, a prioridade da ontologia sobre a epistemologia (e o método) e, segundo, que a ontologia da sociedade de Lukács só é formulada de modo explícito e suficientemente bem-acabado na obra da maturidade. Se, em trabalhos publicados anteriormente⁶, procuramos identificar os elementos que podem ser assumidos como fundantes da ontologia da sociedade que Lukács pretendeu ter extraído da obra de Marx, neste trabalho, como dissemos, procuramos mostrar como aqueles “princípios ontológicos fundamentais” têm como implicação uma determinada perspectiva epistemológica e, obviamente, um método.

A rigor, assim como no caso da ontologia, o esforço do velho Lukács serviria para explicitar a epistemologia (na verdade, a gnosiologia)⁷ contida na obra de Marx. Esse esforço poderia ser igualmente justificado pelo fato de Marx ter escrito poucos textos diretamente dedicados à epistemologia ou especificamente ao método. Nesse caso, no entanto, além da seção esclarecedora

⁶ Cf.: Medeiros (2016); Medeiros (2013, Capítulo 2); Bonente (2016, Capítulo 1).

⁷ Tanto a gnosiologia como a epistemologia podem ser concebidas sucintamente como teorias do conhecimento. A diferença é que a epistemologia é, em geral, tratada como uma teoria do conhecimento *científico*. O uso preferencial da palavra gnosiologia em Lukács se concilia com sua própria abordagem da ciência não como uma forma de conhecimento dissociada das demais, mas em sua articulação na totalidade conformada pela apreensão espiritual do mundo.

(mas insuficiente e portadora de problemas) da famosa “Introdução [de 1857]” (Marx, 2011, pp. 39-64), resta, nas obras e nas cartas, um sem número de anotações pontuais de muito valor, sem contar a própria forma de produzir teoria e crítica como uma ilustração *mobile*. É certo que a ausência de sistematicidade torna necessária uma formulação explícita como a empreendida por Lukács em trechos diversos da *Ontologia* (e dos *Prolegômenos*). Mas, nesse caso, a fartura de fontes permite que o percurso possa se orientar diretamente pela obra de Marx, sobretudo por *O capital*, que é corretamente reconhecido como o produto de uma análise metodológica primorosa e, ademais, contém muitas indicações valiosas sobre epistemologia e método.⁸

Nas próximas duas seções deste artigo, apresentamos alguns elementos que julgamos funcionar como pilares de uma epistemologia inspirada na obra de Marx. Procuramos, em cada passo do argumento, associar as colocações do campo da epistemologia aos “princípios ontológicos fundamentais de Marx”, identificados por Lukács.⁹ Portanto, ainda que não tenhamos a pretensão de realizar uma síntese dos argumentos apresentados por Lukács na *Ontologia*, o resgate de “princípios ontológicos” básicos se fará necessário em determinados momentos, justamente porque nos ajudam a demonstrar que a teoria do conhecimento e a concepção metodológica são implicadas pela ontologia da sociedade (mesmo quando esta não seja tornada explícita).

3. Consequências epistemológicas da distinção ontológica (qualitativa) entre o agir individual e as estruturas sociais

Uma reconstituição dos elementos fundantes da ontologia da sociedade contida na obra de Marx deve partir, segundo Lukács, do reconhecimento da teleologia como determinação distintiva da existência social. Isso porque o que há de específico e característico na forma como a espécie humana se reproduz, em termos materiais, é precisamente a teleologia (o que coloca a *economia*,

⁸ Além da própria apreciação de Lukács sobre o fundamento metodológico de *O capital*, poderíamos produzir uma lista virtualmente infinita e variada de autores que igualmente valorizam esse aspecto da obra de modo muito positivo. Em lugar de oferecê-la, preferimos recomendar um trabalho recente, o de Guido Starosta (2015), que, embora numa perspectiva diversa daquela aqui defendida, contém um conjunto variado de referências sobre o tema. Neste trabalho, pode-se encontrar o seguinte juízo, que consideramos acertado: “Devo demonstrar que *O capital* contém o método dialético de Marx [...], posto concretamente em movimento para a reprodução intelectual das formas sociais capitalistas”. (Starosta, 2015, p. 121).

⁹ Esse é o título dado por Lukács ao capítulo da *Ontologia* dedicado exclusivamente ao exame da obra de Marx. Para além das motivações mais amplas, relativas à busca de uma renovação do marxismo, a necessidade de explicitar os fundamentos ontológicos contidos na obra de Marx se justifica, em parte, pelo fato de não encontrarmos no autor “nenhum tratamento autônomo de problemas ontológicos” (sequer a palavra ontologia se faz presente com frequência nos seus escritos). Todavia, como afirma Lukács, qualquer leitor atento da obra de Marx é capaz de perceber que “seus enunciados concretos, se interpretados corretamente, isto é, fora dos preconceitos da moda, são ditos, em última análise, como enunciados diretos sobre certo tipo de ser, ou seja, são afirmações puramente ontológicos”. (Lukács, 2012, p. 281)

esfera na qual o homem produz e reproduz suas condições de vida, e o *trabalho*, prática concernente a essa esfera da vida social, no centro da ontologia do ser social).¹⁰

Dentre as inúmeras consequências que, ainda no terreno ontológico, resultam da *centralidade do trabalho* acima mencionada,¹¹ interessa-nos particularmente a bipartição da existência social entre um domínio, teleológico, das práticas humanas e um domínio, não teleológico, das estruturas e processos que as condicionam. Ou seja, para o argumento que pretendemos desenvolver adiante, é importante deixar claro, em primeiro lugar, que a teleologia, enquanto princípio fundante do ser social, opera exclusivamente no âmbito do agir humano individual (sendo indevida sua extrapolação para o âmbito social).

Em segundo lugar, vale enfatizar que as estruturas sociais não são criadas pelos sujeitos, embora sejam, evidentemente, afetadas – reproduzidas ou transformadas – pela articulação espontânea, não intencional, de diferentes pores teleológicos. As estruturas se apresentam, portanto, como um pressuposto do agir individual, habilitando e restringindo os campos de possibilidades de ação; uma vez espontaneamente articuladas, as ações humanas singulares, por outro lado, funcionam como elemento dinâmico que atua sobre as estruturas sociais, reproduzindo-as ou modificando-as, eventualmente de modo radical.

Por fim, desde essa perspectiva, a sociedade pode ser caracterizada como um conjunto articulado de relações sociais entre seres humanos singulares (e de relações entre essas relações). Trata-se, em linhas gerais, daquilo que o filósofo Roy Bhaskar (1979, p. 52) viria a chamar de *concepção relacional da sociedade*, concepção segundo a qual a sociedade é uma forma de existência dividida em dois domínios (agir individual e estruturas sociais), que se relacionam dialeticamente. Vejamos como essas teses a respeito do contorno geral da sociedade reverberam no campo epistemológico.

A mais imediata e dramática consequência da caracterização da sociedade em termos das relações sociais é a imediata recusa a qualquer forma de individualismo metodológico. De fato, o individualismo metodológico, em qualquer de suas variantes, tem por pressuposto a concepção (ontológica) atomista da sociedade, pois só faz sentido decompor a sociedade em indivíduos caso o

¹⁰ Em uma das passagens mais conhecidas do Capítulo V de *O capital*, Marx (2013, p. 255-256) estabelece um paralelo entre o trabalho (entendido como uma categoria especificamente humana) e a atividade análoga que resulta do metabolismo entre os animais e a natureza. Além das inúmeras características do trabalho *em geral* (abstraídas as características específicas do trabalho em condições históricas concretas), o contraste com a atividade animal revela que o traço distintivo da atividade humana consiste justamente no seu caráter teleológico (finalístico, intencional).

¹¹ Diga-se de passagem: a afirmação da centralidade do trabalho para a existência social não envolve nenhum tipo de hierarquia ou juízo de valor. Trata-se apenas do reconhecimento de que a atividade que garante a produção e reprodução das condições de existência da espécie humana necessariamente antecede, em sentido ontológico, as demais funções (aquilo que Lukács também chamou de *prioridade ontológica*). (Lukács, 2012, p. 307-308) Dito numa linguagem cotidiana, isso quer dizer apenas que só faz arte, política, tem ideias etc. quem está vivo e em condições de desempenhar essas atividades, e não que produzir as condições de existência seja necessariamente mais importante do que elas ou as subordine.

agrupamento destes possa reconstitui-la.¹² Se se trata de estudar a sociedade, portanto, o ponto de partida não pode ser indivíduos (ou grupos), sua racionalidade, suas ações, mesmo se os indivíduos forem concebidos em termos de tipos ideais ou propriedades comuns emergentes.

Não é difícil reconhecer a maneira como Marx traduziu sua concepção relacional da sociedade em um método capaz de reconstituí-la. Em uma passagem bastante conhecida do Prefácio da 1ª edição de *O capital*, o autor adverte aos leitores que seu juízo negativo das figuras do capitalista e do proprietário de terras não se dirige exatamente a indivíduos concretos, mas a “categorias personificadas”:

De modo algum retrato com cores róseas as figuras do capitalista e do proprietário fundiário. Mas aqui só se trata de pessoas na medida em que elas constituem a personificação de categorias econômicas, as portadoras de determinadas relações e interesses de classes.

Meu ponto de vista, que apreende o desenvolvimento da formação econômica da sociedade como processo histórico-natural, pode menos do que qualquer outro responsabilizar o indivíduo por relações das quais ele continua a ser socialmente uma criatura, por mais que, subjetivamente, ele possa se colocar acima delas. (Marx, 2013, p. 80)

Uma interpretação ligeira e descontextualizada desse trecho poderia alimentar as interpretações (no geral, maliciosas) segundo as quais a obra de Marx abrigaria um desprezo pela condição individual que supostamente marcaria todo o marxismo. Para afastar essa leitura superficial e injustificável, o remédio é justamente compreender aquela colocação no âmbito da concepção relacional de sociedade implícita à obra do autor, que por vezes ele mesmo faz questão de explicitar. Ora, se a sociedade não é uma simples soma de indivíduos, mas ao contrário o todo articulado de relações sociais, a questão decisiva passa a ser como reconstituir teoricamente essas relações. Como fica claro na passagem acima e em outras tantas, a solução metodológica de Marx para o problema está nas “categorias personificadas”.

Há, entretanto, um aparente vazio entre a concepção relacional de sociedade e as categorias personificadas, de modo que questões implicadas pela opção metodológica de Marx são imediatamente suscitadas. Por exemplo, por que e como essas tais categorias seriam a chave para reconstituir as próprias relações sociais? Em que tais categorias se distinguem dos tipos ideais fartamente utilizados em formulações individualistas (por exemplo, em Weber)?

A chave para responder essas questões e compreender a solução metodológica de Marx está na própria maneira como o autor concebe os indivíduos que se apresentam nesta condição (de categorias personificadas) ao engajarem-se em relações sociais. Nas relações sociais realmente importantes para a conformação, reprodução e transformação da sociedade, mesmo em planos prosaicos (a vida familiar, por exemplo), os indivíduos jamais se defrontam como indivíduos abstratos, associais, carentes de determinações (como os das teorias econômicas conservadoras),

¹² Cf.: Medeiros (2013, Capítulo 2); Bhaskar (1979, Capítulo 2).

mas *sempre como ocupantes de posições sociais estabelecidas*. As relações sociais são, portanto, reconstituídas não como relações entre ocupantes contingentes de posições determinadas, mas como relações entre as próprias posições que os indivíduos de carne e osso ocupam num momento determinado: por exemplo, entre capitalista e trabalhador assalariado, entre mãe e filho na família nuclear burguesa, entre professor e aluno, entre general e soldados etc. As relações sociais são, em suma, teoricamente reconstituídas como relações entre categorias que se personificam ao serem ocupadas por sujeitos de carne e osso, ou *categorias personificadas*, no dizer de Marx.

É possível perceber a diferença desta solução metodológica para a solução individualista com um exemplo extremo: o da relação entre um senhor de escravos e os seres humanos escravizados sob seu jugo. É evidente que um senhor de escravos pode ser mais ou menos cruel com os escravos, de acordo com, entre outras coisas, sua própria disposição pessoal, seu caráter, sua formação familiar e religiosa. Mas é igualmente claro que um senhor de escravos não pode alforriar todos os seus escravos sem perder a condição social de senhor que o habilita a ser mais ou menos desumano no trato com os escravos. Do mesmo modo, como Marx aponta diversas vezes, um capitalista, ao personificar o capital, é constrangido pelas determinações sociais (concorrência, por exemplo) a atuar no interior de certos limites não apenas no trato dos trabalhadores assalariados sob seu comando, mas dos concorrentes capitalistas, do Estado, da natureza, do patrimônio histórico etc.

Do ponto de vista estritamente teórico, o reconhecimento das relações sociais decisivas de um período histórico não é em nada distinto da descoberta das categorias personificadas que constituem, em sua diversidade, a personalidade dos indivíduos da época, ao lado de atributos particulares e singulares. Isso porque as próprias relações são conformadas como relações entre aquelas categorias, sendo estas o conteúdo daquelas. Segue-se daí que, como momento de generalização, a reconstituição teórica cobra a abstração do caráter particular e contingente das figuras que ocupam posições teóricas num contexto determinado: o que importa realmente, neste caso, são as próprias categorias definidoras das relações e não os indivíduos que as ocupam.

Não se pode aqui deixar de advertir para o fato de que nenhuma teoria, uma vez formulada, exaure em si e por si a explicação científica. A explicação científica é sempre uma formulação geral e abstrata, pretensamente universal, sobre algo concreto, histórico, determinado. Com efeito, a condição dos indivíduos de carne e osso, da qual se abstrai no momento da construção da teoria deve ser trazida para o primeiro plano em outro momento da explicação científica: naquele em que a teoria formulada é empregada como meio da explicação dos acontecimentos concretos, da chamada história factual.¹³

¹³ Não podemos omitir que esse duplo movimento (do concreto ao abstrato e do abstrato de volta ao concreto) pode ser pensado em termos da dupla via do processo de conhecimento de que fala Marx na famosa “Introdução [de 1857]”. Cf.: Marx (2013, p. 54). Também não podemos perder a oportunidade de citar uma passagem muito ilustrativa de *A ideologia alemã*: “os indivíduos, como não poderia deixar de ser, sempre partiram de si mesmos e que, por isso, os dois

Se se trata de explicar, digamos, a geopolítica na II Guerra Mundial, é preciso estar munido de uma teoria sobre os limites e as possibilidades da ação política naquelas condições particulares e críticas do capitalismo, mas também conhecer e identificar a peculiaridade dos indivíduos que personificaram posições sociais nas relações decisivas reconhecidas pela teoria. A explicação da II Guerra Mundial não pode, portanto, prescindir da maneira como os atributos pessoais de Hitler, Stalin, Mussolini, Vargas etc. e as condições contextuais de sua vida deram forma concreta às relações sociais que conformaram a geopolítica mundial do período da Guerra.¹⁴

É preciso, por outro lado, ter em conta que o estudo da sociedade não é exaurido pela reconstituição das relações sociais a partir as categorias personificadas contingentemente ocupadas pelos indivíduos. A própria maneira como o vínculo entre indivíduos e relações sociais é concebido nessa formulação tem implicações metodológicas que devem ser consideradas atentamente. Como dito anteriormente, a concepção relacional da sociedade, por um lado, caracteriza essa forma de existência como a única bipartida em dois domínios (o do agir individual e o das estruturas sociais) e, por outro, relaciona esses dois domínios dialeticamente. Estruturas sociais são condições duradoras sem as quais as relações sociais e a própria ação individual não poderia ocorrer. Trata-se de objetos e processos como o Estado, a linguagem, o sistema monetário, as taxas de juros etc. que são pressupostos do agir humano e condições para a sua ocorrência: tais condições habilitam e constroem os atos individuais e, assim, os determinam.¹⁵

Essa concepção ontológica da relação entre indivíduos e estruturas sociais tem consequências decisivas no plano epistemológico. Em primeiro lugar, a reflexão e a prática social devem reconhecer o caráter prioritariamente negativo do processo de transformação social. A sociedade não é exatamente criada pelos indivíduos, mas transformada por sua ação, em geral de modo inconsciente e não raramente indesejado. Apenas contingentemente a ação social (coletiva) pode adquirir caráter positivo, isto é, o de pôr no mundo uma condição social planejada. Mas a ação coletiva só atua no sentido historicamente transformador e, portanto, amplo, em condições por

aspectos observados por ele são aspectos do desenvolvimento pessoal dos indivíduos, ambos gerados por condições de vida igualmente empíricas dos indivíduos, sendo ambos apenas expressões *do mesmo* desenvolvimento pessoal dos homens, encontrando-se ambos, portanto, apenas em *aparente* oposição. No que se refere à posição que coube ao indivíduo em decorrência de circunstâncias específicas do desenvolvimento e da divisão do trabalho, se ele representa mais este ou aquele aspecto da oposição, se ele aparece mais como egoísta ou mais como abnegado, isso era um problema totalmente secundário, que de fato só despertaria algum interesse se fosse levantado para determinadas épocas históricas em relação a determinados indivíduos”. (Marx & Engels, 2007, p. 241)

¹⁴ A análise de Marx da figura de Luís Bonaparte ilustra paradigmaticamente essa forma de considerar o papel do indivíduo na história. Por exemplo, podemos citar a seguinte passagem: “Bonaparte, que precisamente por ser um boêmio, um príncipe *lumpem proletário*, levava vantagem sobre o burguês vil porque podia conduzir a luta por meios vis [...]”. (Marx, 1997, p. 89). Lukács, por sua vez, trata do tema tomando como exemplo o Bonaparte “original”: “é correto que, na falta de um Napoleão Bonaparte, a necessidade social teria transformado outro general (talvez Moreau) em ditador. Mas pode-se duvidar, justificadamente, de que ele possuísse as capacidades ‘casuais’ que transformaram Bonaparte naquela figura histórica cuja influência foi sentida em todo século XIX”. (Lukács, 2010, p. 119)

¹⁵ É importante assinalar que Lukács interpreta a determinação em Marx em termos da delimitação de um campo de ação de possibilidades no interior do qual se preserva o caráter de alternativa da atividade humana. Cf.: Lukács (2013, p. 496; 531).

definição excepcionais, as revoluções, que eclodem como formas de negação do curso corrente da vida. Segue-se daí que o projeto de transformação social pode adquirir caráter científico pelo estudo minucioso das condições a serem transformadas e pela demonstração da necessidade da transformação social, uma condição indispensável para dotá-lo de conteúdo ético, dispensando assim uma formulação idealista positiva.

Não é por outra razão que, já em sua juventude, Marx e Engels concebiam o movimento comunista de modo fundamentalmente negativo: “O comunismo não é para nós um *estado de coisas* [*Zustand*] que deve ser instaurado, um *Ideal* para o qual a realidade deverá se direcionar. Chamamos de comunismo o movimento *real* que supera o estado de coisas atual”.¹⁶ (Marx & Engels, 2007, p. 38) Na passagem abaixo, Lukács não apenas põe em destaque a concepção negativa da transformação social de Marx, mas nitidamente a percebe como uma implicação de sua ontologia (e de seu método):

Não é por acaso que Marx caracteriza a práxis da Comuna de Paris do seguinte modo: a classe trabalhadora “não tem ideais a realizar; precisa apenas liberar os elementos da nova sociedade, que já se desenvolveram no seio da sociedade burguesa que está desmoronando”. Essa liberação é um dos pontos centrais da metodologia marxiana. Os utópicos, obedecendo a uma lei da razão, querem colocar no mundo algo melhor do que o existente até então. Marx quer, quanto ao pensamento, apenas contribuir para que aquilo que existe como ente no processo de surgimento da humanidade – como sempre –, seja capaz de realizar no ser social o próprio ser autêntico. Como é natural, isso nem sempre é efetivamente possível. Mas tem de ser precisamente observado e entendido cientificamente, para que, no momento dado, se possibilite, se facilite essa liberação de tendências latentes no ser social. (Lukács, 2010, p. 125)

Em segundo lugar, de modo mais amplo, mas relacionado à questão anterior, é preciso afastar a extensão indevida da teleologia para o plano geral da sociedade. A teleologia é, de fato, o elemento distintivo da existência social, mas sua atuação só pode ser efetivamente regular e universal no campo da prática humana individual. As relações e estruturas sociais são reproduzidas e transformadas pela articulação *não-teleológica* de práticas teleológicas de indivíduos (categorias personificadas) engajados em relações sociais.

O estudo da sociedade, portanto, dispensa a busca por um demiurgo ou relojoeiro que preserve a ordem social, devendo ao contrário reconhecer e expressar a diferença ontológica entre os dois domínios que a fraturam: o das práticas intencionais e o das condições estruturais para a sua existência. Há dois exemplos clássicos dessa diferença contidos em *O capital*. O primeiro é o do Capítulo X do Livro, em que Marx distingue a ação intencional do capitalista individual no sentido do aumento da produtividade em meio ao processo de concorrência e o resultado social não intencional das práticas intencionais em que consiste o aumento do mais-valor relativo. (Marx,

¹⁶ Ou ainda: “para o verdadeiro comunista, trata-se de derrubar o existente”. (Marx & Engels, 2007, p. 46) A natureza prioritariamente negativa de um movimento revolucionário não o torna inconsequente, por um lado, ou menos radical, por outro. Se pensarmos que o abolicionismo, o movimento revolucionário mais importante da história humana, é em si claramente negativo, podemos rapidamente compreender o problema em sua plenitude.

2013, Capítulo X) O segundo é a própria lei de tendência à queda da taxa de lucro. Todos os capitalistas buscam, como capitalistas, elevar a taxa de lucro dos seus negócios, mas o resultado é a conformação de uma tendência no sentido oposto. (Marx, 2017, Capítulo XIII)

Por fim, a relação entre indivíduos e estruturas sociais pressuposta na concepção relacional da sociedade é uma vacina contra as formas diversas de reificação estruturalista. As estruturas sociais só existem como momentos da vida social quando reproduzidas nos e pelos atos individuais. Estruturas sociais que não são ativadas pelas práticas humanas de uma época perdem-se como determinações da vida social e, assim, saem do escopo da teoria, embora possam ser preservadas na memória e na explicação teórica de períodos da história já ultrapassados. Não há estruturas sociais que pairam autônomas sobre a cabeça dos indivíduos, ainda que seja verdade que, como estruturas sociais, essas condições determinem o agir (i.e., estabelecem o campo de possibilidades). A teoria social, portanto, deve sempre perceber as estruturas, processos, tendências e as próprias relações sociais duradoras em sua articulação com as práticas sociais que as ativam como condições sociais vigentes. É justamente o que fez Marx, por exemplo, quando demonstrou o nexo existente entre o capital constante e a conservação do valor no produto durante o processo de valorização. A ação social dos trabalhadores preserva o valor do trabalho passado como condição econômica vigente, presentificando-a. Distante do trabalho vivo, o capital constante se deprecia até que seu valor se esvai com seu valor de uso. (Marx, 2013, Capítulo VI)

Em suma, a chave metodológica para reconstituir teoricamente as relações sociais em meio às quais se processa a ação humana intencional é reconhecer as posições sociais relevantes numa dada conformação histórica. Esse reconhecimento, evidentemente, parte da experiência social imediata e das próprias interpretações vigentes (ou já superadas) a seu respeito, e caminha no sentido da abstração generalizante, antes de retornar ao real reinterprestando-o. Considerando a importância da abstração na formulação da teoria e considerando também que há procedimentos abstrativos muito distintos, nem todos justificáveis ontológica e epistemologicamente, é realmente importante discutir a maneira como Marx (corretamente) procedeu em suas abstrações. É o que passamos a tratar na seção a seguir.

4. Princípios ontológicos como justificativa das “abstrações razoáveis” de Marx

Em muitas das numerosas passagens em que Lukács discute o papel das abstrações na *Ontologia* (e nos *Prolegômenos*), a expressão “abstrações razoáveis” (Marx, 2011, p. 41) é valorizada, certamente para destacar a especificidade do procedimento abstrativo de Marx. Remetendo ao contexto original do emprego da expressão – o texto em que Marx registrou com alguma sistematicidade sua autorreflexão sobre o tema –, fica claro que o critério para distinguir as

abstrações razoáveis das não-razoáveis é a capacidade de empregá-las como método para reconhecer a unidade na diferença dos objetos, relações e processos históricos diversos. Somente quando as determinações comuns são percebidas como o “resíduo” que permanece definindo o objeto em meio ao seu processo de transformação histórica, a abstração desempenha um papel relevante para a correta representação científica da realidade.

Se a abstração é, como diz Marx, necessária “na medida em que destaca e fixa o elemento comum, poupando-nos assim da repetição”, por outro não deve ser “esquecida a diferença essencial”. (*ibidem*) Esse “esquecimento” frequentemente ocorre na ciência econômica (objeto da crítica de Marx nesse trecho específico), que projeta categorias do capitalismo sobre períodos nos quais elas não poderiam ser encontradas ou até poderiam, mas em outra inserção social e/ou grau de desenvolvimento. Conclui-se daí que a questão da abstração (razoável ou não) só pode ser plenamente compreendida quando se discute a historicidade e, portanto, a forma como as transformações na realidade se processam, ainda assim preservando as determinações que definem um objeto como o que ele é.

Apesar da já mencionada impossibilidade de dar um tratamento adequado à questão da historicidade no âmbito do presente trabalho, parece-nos, todavia, frutífero submeter a questão a um tratamento preliminar para oferecer uma justificativa ontológica mais consistente para o uso de abstrações. Iniciemos, portanto, pela seguinte questão: o que justifica, no plano ontológico, os procedimentos abstrativos “razoáveis” de Marx?

Embora haja, na própria “Introdução [de 1857]” de Marx, argumentos que poderiam funcionar como justificativa no plano ontológico do recurso às abstrações, os trabalhos maduros de Lukács são muito profícuos na resolução do problema. Três das justificativas ontológicas para o emprego de abstrações discutidas por Lukács nos parecem suficientes para calçar esse elemento do método de Marx nas determinações da realidade.

Em primeiro lugar, Lukács assinala que Marx percebe o procedimento abstrativo (método; epistemologia) como forma de alcançar determinações abstratas (ser; ontologia) constitutivas da essência do objeto.¹⁷ Central aqui é a dialética entre essência e aparência (ou fenômeno),¹⁸ que

¹⁷ A palavra “abstração” pode ser usada tanto como designação de uma propriedade do ser (o valor como “abstração real”) ou do conhecimento do ser (o “método da abstração”). No último caso, é importante ter em conta a advertência de Sohn-Rethel (1978, p. 18): “o processo de abstração ocorrido na emergência de formas históricas de consciência” deve ser concebido em termos propriamente materialistas, ou seja, sempre levando em conta que as formas de consciência são determinadas pelo ser social. Por conseguinte, “Uma derivação da consciência a partir do ser social pressupõe um processo de abstração que é parte do ser”. Uma interpretação precisa da relação entre abstrato (ser) e abstração (consciência) encontra-se em Musto (2008, pp. 16-18).

¹⁸ Ao diferenciar aparência e fenômeno (no tratamento da produção econômica), Lukács concebe a primeira como uma forma contingente (acidental) e ilusória do ser e o segundo como sua forma essencial: “estamos lidando [...] com um mundo fenomênico produzido pela dialética própria da produção econômica, com um mundo fenomênico que é realidade no seu ser-propriadamente-assim, que não é aparência, já que constitui, no cotidiano prático do capitalismo, o fundamento imediatamente real dos pores teleológicos, sem que estes – em consequência de um embasamento numa aparência não correspondente à realidade – tivessem de suprimir a si mesmos por estarem pondo algo irreal. [...]”

possui um longínquo passado filosófico. Mesmo sem entrar no âmbito da discussão dessas categorias em filosofias que desempenharam influência decisiva sobre Marx, como a de Aristóteles e a de Hegel, é possível defender uma interpretação do modo como Marx as concebeu baseada precisamente nos trabalhos ontológicos de Lukács.

O fundamental, neste caso, é o seguinte: as coisas em si são portadoras de determinações diversas, que se expressam em sua aparência em circunstâncias determinadas (i.e. na relação com outros entes, processos etc.). Portanto, o que define uma forma de existência como aquilo que ela é em si, sua essência, se exhibe ao assumir uma aparência simultaneamente contingente e determinada. Há aqui uma relação reflexiva e, assim, uma dialética entre as categorias, pois dizer que a essência se manifesta na aparência é o mesmo que dizer que a aparência é a aparência de uma essência (em condições determinadas). Nas palavras de Lukács,

Essência, aparência e fenômeno são, portanto, determinações de reflexão na medida em que cada qual expressa essa relação; todo fenômeno é essência que aparece, toda essência aparece de algum modo. Nenhuma das duas pode estar presente sem essa relação dinâmica, contraditória; cada qual existe na medida em que ininterruptamente conserva a sua própria existência e renuncia a ela, na medida em que se esgota nessa relação antitética. (Lukács, 2012, p. 84)

Considerando que a aparência é uma figura externa da essência e, portanto, aquilo que se exhibe aos sentidos, apenas por uma crítica da aparência se pode alcançar a essência dos objetos.¹⁹ Do ponto de vista estritamente metodológico, o importante é perceber que o caminho para buscar a essência na análise crítica da aparência é justamente a abstração. A crítica da aparência exige que se abstraia dela para chegar ao conjunto de determinações essenciais, *em si abstratas*, que se expressam externamente daquele modo nas condições concretas em que o ente se encontra. Esse ir além da aparência na direção da essência marca, naturalmente, uma radical diferença da epistemologia implicada pela ontologia contida na obra de Marx e aquela da tradição positivista. O positivismo, mesmo quando procurou assumir um viés materialista, limitou a alegação de realidade ao campo empírico, empurrando assim a essência dos objetos seja para o incognoscível, seja para o terreno da ficção “metafísica”.²⁰

Em segundo lugar, e em estreita associação com a dialética essência vs. aparência, a relação dialética entre universal e singular, mediada pelo particular, funciona igualmente como pilar ontológico do procedimento abstrativo. As formas diversas de existência são sempre “coletivos” de entes singulares de um determinado gênero que se define por atributos comuns, universais. O

Também nesse caso, só a investigação ontológica-genética da essência pode trazer à tona a verdade sobre o mundo fenomênico [...]”. (Lukács, 2013, p. 380)

¹⁹ É impossível resistir aqui à passagem-clichê de Marx: “Toda a ciência seria supérflua se a forma de manifestação e a essência das coisas coincidissem imediatamente”. (Marx, 2017, p. 880)

²⁰ Na sua tentativa de reconstituição histórica do positivismo, Kolakowski (1968) mostra como o embargo ao universal assume diversas formas e recebe justificativas variadas ao longo da história da tradição, desde suas primeiras formulações mais consistentes, que o autor remonta a David Hume.

comum ou geral, universal, nada mais é do que aquilo que permite estabelecer a relação entre singulares diversos, com seus atributos específicos únicos, permanecendo entre os extremos o particular que medeia a expressão do universal no singular.²¹

Por exemplo, um coelho na cartola de um mágico da Idade Média tem a mesma constituição “coelhal” (o ser-coelho) do coelho criado para o abate numa fazenda capitalista contemporânea. É claro que existem coelhos naturalmente mais dóceis e, dessa forma, mais adaptados ao uso pelo mágico e outros capazes de ganhar peso mais rapidamente e, por isso, mais adequados à criação para abate. De todo modo, são as condições particulares distintas que efetivam ou bloqueiam possibilidades contidas nos singulares, imprimindo-lhes justamente aquilo que faz de um coelho abstrato um coelho concreto, e não outro qualquer: um mais asseado que outro, um mais gordinho que outro, um mais desenvolvido motoramente que outro etc.²²

Acontece que só existem *concretamente* coelhos determinados, singulares, sendo os atributos comuns uma abstração, mas uma *abstração real*, pois de fato os coelhos singulares só são coelhos por possuí-los. É exatamente aqui que a determinação ontológica transborda para o campo epistemológico. Cabe à reflexão científica não apenas reconhecer o universal que estabelece a conexão entre os singulares de um gênero, mas também reconstituir a relação histórica entre as categorias, pois é certo que uma universalidade pode existir em si sem que haja condições favoráveis para sua manifestação.²³ Considerando a dificuldade do tema, vale a pena ilustrar com o conhecidíssimo argumento a respeito da produção em geral que inaugura a “Introdução [de 1857]”. (Marx, 2011, pp. 39-44)

Era da produção em geral que Marx falava quando empregou a expressão “abstração razoável”, aquela que “destaca e fixa o elemento comum”. Também é sobre a produção em geral que Marx diz: “esse *Universal*, ou o comum isolado por comparação, é ele próprio algo multiplamente articulado, cindindo em diversas determinações”. (*ibidem*, p. 41) Aquele “comum isolado” articula-se, então, com determinações específicas das formas particulares de produção, constituindo-as tanto como *produção*, quanto como produção *escravista, feudal, capitalista* etc. É verdade que, por um lado, “não há uma produção em geral”, nem, por conseguinte, “uma produção universal”, porque a produção jamais assume concretamente aquela forma sintética que define sua

²¹ Lukács descreve sucintamente o papel da particularidade como mediadora entre o singular e universal por meio de uma ilustração em que lida com a relação entre indivíduos singulares e a sociedade: “o particular representa aqui, precisamente, a expressão lógica das categorias de mediação entre os homens singulares e a sociedade”. (Lukács, 1968, p. 92)

²² Como diz Marx (2012, p. 32) a respeito dos seres humanos, os indivíduos “não seriam indivíduos diferentes se não fossem desiguais”, sendo certo que “só podem ser medidos segundo um padrão igual de medida quando observados do mesmo ponto de vista”, por exemplo, como trabalhadores. Ou exemplares singulares do gênero humano.

²³ Marx (2011, p. 57-58) mesmo exemplifica com o trabalho em geral, cujo caráter universal só se manifestou com o desenvolvimento da sociedade capitalista: “A indiferença em relação ao trabalho determinado corresponde a uma forma de sociedade em que os indivíduos passam com facilidade de um trabalho a outro, e em que determinado tipo de trabalho é para eles contingente e, por conseguinte, indiferente”.

generalidade, nem se apresenta como algo indefinido, mas sempre como “um ramo *particular da produção*”. (*ibidem*)

Por outro lado, também é verdade que cada forma historicamente específica de produção e cada ramo particular da produção contém, dentre os seus atributos, aquelas determinações que definem a produção em geral, ainda que, como se disse, articuladas com determinações específicas que alteram seu modo de expressão fenomênica. A síntese de Marx pode funcionar aqui não apenas como fecho da ilustração, mas como conclusão do argumento: “para todos os estágios da produção há determinações comuns que são fixadas pelo pensamento como determinações universais; mas as assim chamadas *condições universais* de toda produção nada mais são do que esses momentos abstratos, com os quais nenhum estágio histórico efetivo da produção pode ser compreendido”. (*ibidem*, p. 44)

Duas advertências são necessárias nesse ponto. Em primeiro lugar, é preciso enfatizar que o universal não é menos real que o singular, mesmo quando adquire um caráter pronunciadamente abstrato. O gênero coelho ou a produção em geral são determinações da realidade e é justamente sua existência genérica que nos permite reconhecer o comum que há entre o coelho da cartola e aquele criado para o abate, ou entre as formas diversas de produção, a despeito de todas as conspícuas diferenças que fazem deles exemplares distintos do gênero. O exemplo prosaico do coelho permite perceber que mesmo no pensamento e na linguagem cotidianos somos capazes de transitar do singular ao universal (e vice-versa) e o fazemos todas as vezes em que usamos uma palavra para designar uma forma de existência, natural ou social: tomates, laranjas, animais, a humanidade, formas de vida, a sociedade etc.²⁴

No que se refere à ciência, a ilustração da produção em geral nos parece suficiente, sobretudo se a complementamos com a anotação de Lukács, diretamente baseada em Marx:

Marx considera a universalidade como uma abstração realizada pela própria realidade, e então – só então – ela se torna uma justa ideia, isto é, quando a ciência reflete adequadamente o desenvolvimento vital da realidade em seu movimento, em sua complexidade, em suas verdadeiras proporções. Mas se o reflexo deve corresponder a estes critérios, ele deve ao mesmo tempo ser histórico e sistemático, isto é, deve elevar a conceito o movimento concreto. (Lukács, 1968, p. 89; grifos nossos)

Em segundo lugar, seria um equívoco conceber o universal como o puramente abstrato e o singular como o inteiramente concreto (ou o oposto disso). A vacina contra essa falsa associação está na resolução dialética do problema, ou seja, no entendimento correto da dialética entre o universal e o singular (mediada pelo particular). É a compreensão histórica da relação entre as

²⁴ “É evidente que também a palavra mais simples, mais cotidiana é uma abstração; se dissermos ‘mesa’ ou ‘andar’, nos dois casos só podemos expressar linguisticamente o universal nos objetos, processos etc.; justamente para a especificação precisamos muitas vezes de operações sintáticas extremamente complexas, pois exatamente a mais simples das palavras sempre expressa só uma generalização”. (Lukács, 2012, p. 409) Não é nenhuma surpresa que o gêmeo siamês do positivismo, o idealismo pós-modernista, tenha declarado guerra aos universais. Em ambos os casos, a fixação com a singularidade é determinada e expressa uma perspectiva empirista.

categorias que nos permite compreender como o universal se concretiza no singular ou, no caminho oposto, como os singulares associam-se conformando o universal “como uma abstração realizada pela própria realidade”. Nesse particular, o comentário de Lukács sobre o método de dupla via de Marx é bastante esclarecedor:

a análise simples e direta do ponto de partida concreto em determinações singulares abstrativas é no melhor dos casos uma ação preparatória do conhecer, não o próprio conhecer. Isso porque essas abstrações são, em si, sem determinação concreta, vazias, não dizem nada; por exemplo, classe é uma palavra vazia sem os elementos concretos sobre os quais repousa.²⁵ (Lukács, 2010, p. 326-327)

Podemos agora, enfim, tratar da terceira justificativa ontológica apresentada por Lukács para o emprego de abstrações: o caráter de totalidade da existência.²⁶ Essa determinação ontológica do ser em geral, bem como de qualquer forma de ser específica tomada em seu isolamento abstrato (a esfera da vida, a sociedade), está implicada em todo argumento anterior, mas merece um tratamento isolado. O tema, neste caso, não é dos mais impenetráveis: dizer que a existência tem caráter de totalidade equivale simplesmente a defender a intuitiva tese de que a realidade é uma estrutura de estruturas conformadas por múltiplas determinações, ou como preferia Lukács, um *complexo de complexos*. A sociedade, por exemplo, é o complexo conformado pela articulação entre os complexos da arte, da economia, da política, das ideias etc. O ser em geral pode igualmente ser percebido como a articulação de todos os complexos específicos, a natureza inorgânica, a esfera da vida e a sociedade.

Tão intuitiva quanto a alegação do caráter de totalidade das diferentes formas de existência é a implicação desta alegação para o campo metodológico. Se a realidade é, em si, portadora de múltiplas determinações, se o ser em si é um todo articulado de estruturas diversas conformadas, elas mesmas, por estruturas, é simplesmente impossível apreender na consciência a virtual infinitude de determinações e relações de uma só vez ou de uma vez por todas.

O conhecimento, por conseguinte, sempre tem caráter abstrato e aproximativo, pois registra no pensamento determinados planos da existência abstraindo da totalidade de relações e determinações que possui em si. A impossibilidade de reconstituir integralmente a totalidade constitutiva de uma forma de ser exige que a análise concentre as atenções em momentos da

²⁵ Após dar o exemplo do trabalho em geral, que precisa de desenvolvimento histórico para expressar sua relação com as formas particulares de trabalho, diz Lukács: “Os exemplos citados são suficientes para indicar como é rico e variado o modo pelo qual a dialética de universal e particular se manifesta na realidade histórico-social e como seria falso deduzir antecipadamente desses processos, tão diversos um do outro, um esquema qualquer. A ciência autêntica extrai da própria realidade as condições estruturas e as 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, 1968, p. 88)

²⁶ Lukács discorre extensamente sobre o tema (totalidade e sua relação com as abstrações) em momentos diversos de sua obra ontológica. Um dos mais importantes é aquele do Capítulo IV do volume I: (Lukács, 2012, pp. 303-313). Tomamos esse trecho em particular como referência para os próximos parágrafos.

existência mais proeminentes empiricamente ou que se julga, por alguma prévia razão (teórica ou prática), decisivos para a constituição e reprodução da forma de existência a ser conhecida. Com efeito,

quando se fala, nesse tocante, de abstrações (de isolamento abstrativo), não se pretende jamais colocar em dúvida o caráter de ser dos elementos; nesse caso, abstração é apenas uma forma de espelhamento da realidade, mediante a qual podem ser compreendidos processos abrangentes, que forçosamente permanecem incompreensíveis em sua complexidade imediata.²⁷ (Lukács, 2012, p. 148)

Quando Marx descreveu o “método do ascender do abstrato ao concreto” como “o modo do pensamento de apropriar-se do real”, ele expressou sinteticamente o movimento de abstração pelo isolamento das estruturas constitutivas da totalidade e reconstituição da totalidade concreta como “concreto mental”. (Marx, 2011, p. 54-55) É interessante que Marx fale de *elevantar-se* ao concreto, quando poderíamos pensar em descer do abstrato teórico ao plano mundano da vida concreta. O modo de expressão, no entanto, revela-se acertado porque o caminho de retorno ao concreto após o momento da abstração indispensável para a formulação teórica representa em si o progresso da reconstituição do ser na consciência e, portanto, sua mais elevada apreensão espiritual. O próprio Marx, na passagem citada, preocupa-se em criticar a perspectiva de Hegel, que confunde o processo de representação progressiva do ser na consciência com o próprio processo de gênese da totalidade. O que nos importa aqui ressaltar, para além da ênfase no materialismo de Marx, é justamente o caráter de progresso do conhecimento: a representação da totalidade como “concreto mental” é um processo de superação progressivo da indispensável abstração de cada momento anterior.

Callinicos (2014, pp. 130-138) tem toda razão ao afirmar que o melhor exemplo deste método é o argumento de *O capital*.²⁸ A obra em si opera em alto nível de abstração porque a economia capitalista é tomada, do início ao fim, num isolamento abstrato que toma como pressupostos estruturas inteiras da realidade cuja relação com as categorias, processos e relações econômicas são constitutivas de ambas as esferas: é o caso, por exemplo, da relação entre a economia e a política. Embora o argumento caminhe no sentido do elevar-se ao concreto, ao descobrir a causalidade contida em momentos diversos da economia capitalista e caminhar progressivamente para o decifrar de outras estruturas, o foco de toda a análise continua a ser a

²⁷ Nessa passagem, Lukács está tratando da ontologia de Nicolai Hartmann. Segundo Lukács, este filósofo neokantiano teria formulado uma ontologia com muitas conexões com aquela implicada pela teoria crítica de Marx, ainda que desconhecesse sua obra. A perspectiva da totalidade e o método de dupla via para reconstituí-la, de que fala o autor naquele trecho, seria uma dessas.

²⁸ Não poderíamos deixar de dizer que Callinicos transmite a ideia de *O capital* conter um percurso linear do abstrato ao concreto, como se todos os planos de análise, categorias e relações do Livro I, por exemplo, fossem necessariamente mais abstratos do que os do Livro III. No próprio Livro I, contudo, a análise é obrigada a “ascender ao concreto” por vezes, para dar conta de um problema *teórico* (no Capítulo VIII, a determinação da jornada de trabalho, por exemplo), ou a caminhar no sentido oposto, de um nível mais alto de abstração (como na primeira seção do Capítulo V, em que Marx trata do trabalho em geral). Feita essa ponderação, pode-se admitir que a análise de *O capital* ascende do abstrato ao concreto.

esfera da economia. Isso não impede, no entanto, que a totalidade de relações que vinculam a economia às demais estruturas da realidade compareça na análise.

Isso fica claríssimo, por exemplo, quando Marx explica a determinação da jornada de trabalho na economia capitalista. (Marx, 2013, Capítulo VIII) Em primeiro lugar, o autor demonstra que a jornada de trabalho oscila no interior de um intervalo conformado por limites em si determinados não apenas por condições econômicas, mas também morais, políticas, culturais. Ademais, dados os limites, a jornada de trabalho é determinada pela luta de classes, que opõe no campo da prática social (política, ideológica etc.) as classes de trabalhadores assalariados e capitalista. Se pensarmos que a jornada de trabalho não é determinada exclusivamente pelo econômico; que a determinação do valor da força de trabalho também não é; que o mais-valor é quantitativamente resultante dessas duas categorias (o valor constituído na primeira menos a segunda), podemos concluir que nem mesmo o mais-valor, momento central da economia capitalista, pode ser explicado somente com aquilo que nos oferece o isolamento abstrato da economia. A moral da história é que Marx não confundiu a abstração que isola a estrutura econômica do capitalismo com um presumido isolamento real. Seu argumento deixa a porta aberta para que a totalidade se imponha quando necessário.²⁹

5. Conclusão

Na leitura da *Ontologia* e dos *Prolegômenos* de Lukács, salta aos olhos o número de vezes em que o autor recorre a duas sentenças proferidas por Marx. A primeira, encontrada nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, diz que “um ser não objetivo é um *não ser*” (Marx, 2015, p. 376) – crítica direta ao idealismo hegeliano, dominante na filosofia alemã do início do século XIX.³⁰ A segunda, encontrada na já mencionada “Introdução [de 1857]” (um dos poucos escritos de Marx explicitamente dedicados à questão metodológica), diz que “as categorias” são “formas de ser, determinações da existência” (Marx, 2011, p. 59) – frase com a qual, inclusive, Lukács inaugura o capítulo sobre Marx.

²⁹ A crítica da economia política “tem como ponto de partida um vasto processo de abstração, a partir do qual, por meio da dissolução paulatina das abstrações metodologicamente indispensáveis, abre-se o caminho que conduz, etapa após etapa, à apreensão ideal da totalidade em sua concretude clara e ricamente articulada”. (Lukács, 2012, p. 309)

³⁰ Não poderíamos deixar de mencionar que, no início de sua formação acadêmica e filosófica, Marx esteve diretamente ligado à “esquerda hegeliana”, composta por jovens que retinham da obra de Hegel o método dialético, adequado à apreensão do movimento histórico (em oposição à “direita hegeliana”, que extraíam do seu sistema conclusões idealistas e conservadoras). Como Lukács pretende demonstrar no capítulo em que discute “A falsa e a autêntica ontologia de Hegel” (Lukács, 2012, pp. 181-280), muitos elementos da filosofia hegeliana permanecem presentes e preservados no modo como Marx trata a realidade (em especial, na ênfase dada à categoria trabalho, como princípio fundante do ser social, e alguns desdobramentos daí decorrentes). No entanto, a ruptura com o idealismo hegeliano constitui um dos momentos mais importantes da trajetória intelectual de Marx e da sua aproximação com o movimento comunista.

Certamente não é casual que Lukács tenha recorrido, com tanta frequência, a essas duas passagens: elas expressam de maneira clara as características mais marcantes da ruptura realizada por Marx em relação aos preceitos filosóficos predominantes na sua época. Com efeito, as duas sentenças contribuem para reforçar o núcleo central da “virada” materialista proposta por Marx no início do século XIX: em primeiro lugar, porque afirmam a própria existência do ser enquanto objeto possível do conhecimento humano; em segundo lugar, porque afirmam a prioridade do ser em relação à consciência (ainda que não haja aí uma relação mecânica de determinação, mas sim uma delimitação do campo de possibilidades).

As sentenças servem, portanto, como antídoto contra a filosofia idealista (que entende que há, ao contrário, uma prioridade da consciência em relação ao ser e que enxerga as categorias como conceitos puramente abstratos, produto do pensamento humano); contra as perspectivas ainda hoje dominantes no campo da filosofia da ciência (que negam a possibilidade de um conhecimento objetivo da realidade ou que, no limite, negam a existência da própria realidade); e contra as vulgarizações na interpretação do marxismo promovidas durante o período stalinista (que, do ponto de vista do método, levaram às últimas consequências a noção de que haveria uma relação de determinação direta da superestrutura ideal pela base econômica).

Em sua época, Lukács foi capaz de perceber o predomínio dessas tendências e rechaçou-as com veemência, dirigindo críticas duras ao neokantismo, ao neopositivismo e ao que chamava de marxismo vulgar. Mais importante que isso, no entanto, foi o fato de Lukács ter encarado o combate a essas correntes não como uma questão puramente teórica, mas como uma questão *prática*.³¹

As ideologias burguesas, na opinião de Lukács, atingem seu “auge no capitalismo, com as tendências neopositivistas de uma assim chamada ‘desideologização’ de nossos conhecimentos sobre o mundo”. (Lukács, 2010, p. 156) Por trás do manifesto desideologizante do neopositivismo, difundem-se formas de consciência diversas que têm por pressuposto (mas também trazem como consequência) “apresentar o sistema atual da ordem econômico-socialmente manipulada como perfeição ‘última’ do humanamente possível, e assim atingir uma concepção do ‘fim da história’”. (*ibidem*) Ao se restringirem ao domínio puramente gnosiológico, eliminando completamente o ser da esfera do conhecimento (bem como critérios objetivos da verdade), acabam restringindo o âmbito das práticas possíveis à mera manipulação do socialmente existente.³²

³¹ Tanto na imensa seção final do último capítulo da *Ontologia* (Lukács, 2013, pp. 748-831) quanto em toda a parte final dos *Prolegômenos* (Lukács, 2010, pp. 288-382), Lukács discorre longa e profundamente sobre a temática que abordamos a seguir.

³² Na *Ontologia*, Lukács associa a desideologização neopositivista a uma justificada reação burguesa (liberal) ao nazifascismo: “O mito fascista enquanto forma ideal de uma ideologia é rejeitado com desprezo. Essa rejeição [...] é generalizada num sentido que visa levar à rejeição princípio de toda ideologia, à desideologização como princípio. A intenção disso é precipuamente difamar de antemão toda ideologia, todo dirimir de conflitos sociais com o auxílio de ideologias”. (Lukács, 2012, p. 793) Embora, evidentemente, compreenda a reação ao nazifascismo como autêntica e necessária, Lukács não deixa de assinalar que o “antagonismo ideológico em relação à ideologia fascista dos mitos”,

Por outro lado, “o predomínio exclusivo da deformação tática burocrática do marxismo por meio de Stalin” (*ibidem*) apresenta-se como um entrave ao “renascimento do marxismo”, necessário para que as temáticas da emancipação humana e da transformação social sejam devidamente retomadas. Podemos evitar os detalhes da extensa crítica de Lukács ao marxismo vulgar recolhendo aqui a lacônica conclusão do autor: “Se, pois, o método marxiano deve atingir novamente sua posição e função original, todo esse seu processo de deformação [...] tem de ser criticamente combatido e, até onde for possível, posto fora de circulação”.³³ (*ibidem*, p. 157)

Em seus últimos escritos (incluindo textos, palestras e entrevistas), observamos que Lukács vislumbra a possibilidade (a despeito das inúmeras dificuldades)³⁴ de que o marxismo, despido das deformações stalinistas, volte a funcionar novamente como instrumento de mobilização e intervenção prática na resolução de conflitos sociais (ou seja, como ideologia³⁵). Mas o fato é que, passadas aproximadamente cinco décadas desde a sua morte, a “tarefa atual do marxismo” (de que fala Lukács na passagem citada na introdução desse trabalho e em diversos outros momentos), ainda parece longe de se concretizar, bem como parecemos estar ainda distantes do “renascimento do marxismo” para o qual Lukács dedicou tantos esforços durante os últimos anos de sua vida. O que assistimos hoje, ao contrário, é uma tentativa crescente (que se apresenta como uma tendência no plano mundial, com a expansão de movimentos de extrema direita, ultraconservadores) de apagar figuras como Marx e Lukács dos livros de História e Filosofia, pelo caráter subversivo e potencialmente revolucionário das suas reflexões.

Na contramão dessas tendências, procuramos demonstrar que é possível retornar a Marx com o auxílio de Lukács e, partindo das contribuições deixadas pelos dois autores, oferecer uma alternativa às perspectivas disponíveis hoje nos debates sobre método. Para tanto, mostramos como uma discussão sobre o método correto para a apreensão de determinado objeto (epistemologia), baseada em Marx, deve *sempre* partir de considerações gerais a respeito do próprio objeto (ontologia). Ou seja, são as próprias características constitutivas do ser que determinam a forma adequada de sua apreensão no pensamento.

que assumiu a forma da negação da ideologia pela filosofia burguesa, tinha a vantagem de permitir simultaneamente degradar “à condição de ideologia mítica também todo o socialismo científico [...]”. (*ibidem*)

³³ Cf. também Lukács (2013, p. 786-788; 804-805).

³⁴ É preciso notar, portanto, que não se trata de um otimismo ingênuo, carente de fundamento histórico concreto. Como ressalta Netto (2002, p. 79), “quando visualizava um ‘renascimento do marxismo’, Lukács tomava em conta as conquistas das massas trabalhadoras da Europa Ocidental ao longo das décadas de 1950 e 1960, os êxitos de anos e anos de lutas anti-imperialistas e anticolonialistas no então Terceiro Mundo, o forte movimento pelos direitos civis e pela paz nos Estados Unidos (à época engolfados na covarde agressão ao povo vietnamita), a ampla recusa das gerações mais jovens à manipulação capitalista da vida e, *last but not least*, as tendências renovadoras nas sociedades pós-revolucionárias”. Ao mesmo tempo, não são poucas as vezes em que Lukács chama atenção para o (longo) tempo necessário para que essa renovação aconteça.

³⁵ Ideologia entendida não no sentido de falsa consciência, mas como “meio de tornar conscientes os conflitos lançados pelo ser econômico-social e resolvê-los”. (Lukács, 2010, p. 354)

No início deste trabalho, recordamos que, durante todo o seu percurso intelectual desde o fim da década de 1910 até sua morte em 1971, a despeito de muitas autocríticas e mudanças de opinião, Lukács preservou o entendimento de que o elemento distintivo do marxismo como ciência é o método. Não nos parece ser fortuito que a mesma condição social que confere ao resgate do marxismo o caráter de um trabalho hercúleo é a condição que torna boa parte do marxismo ainda insensível com relação ao debate sobre a conexão entre o método e sua concepção geral de mundo. Não será, naturalmente, apenas com argumentos teóricos que tal sensibilidade será despertada. Mas considerando também que sem argumentos teóricos uma motivação prática facilmente deságua no voluntarismo, julgamos necessário valorizar a discussão teórica e abstrata nesses tempos tão concretamente dramáticos.

Referências bibliográficas

- Bhaskar, R. *The possibility of naturalism*. Brighton: Harvest, 1979.
- Bonente, B. *Desenvolvimento em Marx e na teoria econômica: por uma crítica negativa do desenvolvimento capitalista*. Niterói: EdUFF, 2016.
- Callinicos, A. *Deciphering Capital: Marx's Capital and its destiny*. London: Bookmarks Publications, 2014.
- Coutinho, C. N. Lukács, a ontologia e a política. In: Antunes, R.; Rêgo, W. D. L. *Lukács: um Galileu no século XX*. São Paulo: Boitempo editorial, 1996.
- Kolakowski, L. *The alienation of reason: a history of positivist thought*. Nova Iorque: Anchor Books, 1968.
- Lukács, G. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2016a.
- Lukács, G. Prefácio (1967). In: Lukács, G. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2016b.
- Lukács, G. *Para uma ontologia do ser social – volume II*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.
- Lukács, G. *Para uma ontologia do ser social – volume I*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.
- Lukács, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.
- Lukács, G. *Introdução a uma estética marxista: sobre a categoria da particularidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- Lukács, G. *Estética. I. La peculiaridad de lo Estetico*, Tomos 1 a 4. Barcelona; México D. F.: Ediciones Grijalbo, 1966.
- Marx, K. *O capital – livro III*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.
- Marx, K. *Cadernos de Paris & Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

- Marx, K. *O capital – livro I, volume 1*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.
- Marx, K. *Crítica do Programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.
- Marx, K. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.
- Marx, K. *Contribuição à crítica da Economia Política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- Marx, K. *O 18 Brumário e Cartas a Kugelman*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- Marx, K. & Engels, F. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.
- Medeiros, J. L. “Se Marx tivesse escrito uma ontologia da sociedade, quais seriam seus elementos fundamentais?”. *Revista Outubro*, n. 26, p. 169-194, jul., 2016.
- Medeiros, J. L. *A Economia diante do horror econômico: uma crítica ontológica aos surtos de altruísmo da ciência econômica*. Niterói: Editora da UFF, 2013.
- Musto, M. *Karl Marx’s Grundrisse. Foundations of the critique of political economy 150 years later*. London; New York: Routledge, 2008.
- Netto, J. P. Georg Lukács: um exílio na pós-modernidade. In: Lessa, S.; Pinassi, M. O. (orgs.) *Lukács e a atualidade do marxismo*. São Paulo: Boitempo editorial, 2002.
- Sohn-Rethel, A. *Intellectual and manual labour: a critique of epistemology*. London: The Macmillan Press Ltd., 1978.
- Starosta, G. *Marx’s Capital, method and revolutionary subjectivity*. Historical materialism book series, nº. 112. Leiden; Boston: Brill, 2015.