

O MÉTODO DE MARX: DIMENSÕES FILOSÓFICA, POLÍTICA E TEÓRICO-CIENTÍFICA¹

EL MÉTODO DE MARX: DIMENSIONES FILOSÓFICA, POLÍTICA Y CIENTÍFICO-TEÓRICO

THE METHOD OF MARX: PHILOSOPHICAL DIMENSIONS, POLITICS AND SCIENTIFIC-THEORETICAL

Manoel Gonçalves dos Santos²

Luiz Bezerra Neto³

Resumo: o presente artigo visa discorrer sobre o método de Marx, no sentido de buscar perscrutar, problematizar e apresentar suas dimensões filosófica, política e teórico-científica, entendendo-as como faces que, no método marxiano, se apresentam de forma imbricadas e inseparáveis. A discussão empreendida sustenta que, numa época em que o meio acadêmico está eivado de tendências teórico-epistemológicas que encaminham pesquisas e produção de conhecimento de caráter pulverizado, mistificado e acrítico, reconhecer e registrar a consistência do método de Marx enquanto orientação teórico-epistemológica constitui procedimento que se pode qualificar de revolucionário, pelos desdobramentos que tal ação pode vir a proporcionar no curso da vida dos homens em sociedade. Explicitadas e problematizadas as dimensões supramencionadas do método marxiano, conclui-se que o mesmo reveste-se de inquestionável potencial e operacionalização factível para geração de conhecimento qualificado e engajado com as necessárias lutas que são requeridas pelas conjunturas que cercam as sociedades regidas pelo capital.

Palavras-chave: Método de Marx. Filosofia. Política.

Resumen: el presente artículo intenta reflexionar sobre el método de Marx, en el sentido de indagar, problematizar y presentar su dimensión filosófica, política y teórico científica, entendiéndolas como faces que, en el método marxiano, se presentan de manera entrelazada e inseparable. La discusión encarada sustenta que, en una época en que el medio académico está contaminado por tendencias teórico epistemológicas que se basan en investigaciones y producción del conocimiento de carácter pulverizado, mistificado y acrítico, es reconocer y registrar la consistencia del método de Marx como orientación teórico epistemológica constituyendo un procedimiento que podemos calificar de revolucionario por los desmembramientos que tales acciones puedan proporcionar para el curso de la vida de los hombres en sociedad. Explicitadas y problematizadas las dimensiones antes mencionadas del método marxiano, se concluye que el mismo se reviste de un incuestionable potencial y operacionalización factible para la generación del conocimiento calificado y ocupado con las luchas necesarias que son requeridas por las coyunturas que cercan a las sociedades regidas por el capital.

Palabras clave: Método en Marx. Filosofía. Política.

Abstract: This article aims to discuss Marx of method, in the sense of seeking to explore, problematize and present its philosophical, political and theoretical-scientific dimensions, understanding them as faces that in the Marxian method are presented in a way that is intertwined and inseparable. The discussion undertaken argues that, at a time when the academic milieu is fraught with theoretical-epistemological tendencies that lead to research and production of knowledge of pulverized, mystified and uncritical character, to recognize and record the consistency of Marx of method as a theoretical-epistemological orientation a procedure that can be described as revolutionary, by the developments that such action can bring in the course of the life of men in society. Once the above-mentioned dimensions of the Marxian method have been explained and problematized, it is concluded that it has an unquestionable potential and feasible operationalization for the generation of qualified knowledge and engaged with the necessary struggles that are required by the conjunctures that surround the societies governed by capital.

Keywords: Marx method. Philosophy. Politics.

Após 135 anos da morte de Karl Marx (1818-1883), a sua teoria social continua suscitando acalorados e profícuos debates no âmbito acadêmico. Tal presença neste espaço, embora ainda numa posição não hegemônica enquanto perspectiva teórico-epistemológica orientadora de pesquisas, por si só, evidencia a atualidade do pensamento marxiano, o que, conjugado à perspicácia do estudo que ele empreendeu sobre a dinâmica do modo de produção capitalista, bem como à agudeza de sua crítica direcionada às relações sociais características da sociedade burguesa, permite-nos afirmar que tal pensamento constitui, hoje, o que há de mais avançado para se utilizar como lente para se investigar e pensar o atual estágio de desenvolvimento do capitalismo e suas reverberações na vida social em geral e, em particular, no campo da educação.

Marx não produziu um método de pesquisa propriamente dito, pelo menos não como nos moldes referendados pela concepção moderna e positivista de ciência. Entretanto, é possível depreender do conjunto de sua produção teórica, orientações que constituem um arcabouço teórico-metodológico com irrefutável coerência interna e factível de ser usado para operacionalizar investigações científicas que se debruçam sobre os variados objetos de pesquisa que compõem o espectro das chamadas ciências sociais, orientações que podem, nestes termos, ser denominadas como o método de Marx. A partir desta constatação, o presente artigo visa discorrer sobre o método de Marx, no sentido de buscar perscrutar, problematizar e apresentar suas dimensões filosófica, política e teórico-científica, entendendo tais dimensões como faces que, no método marxiano, se apresentam de forma imbricadas e inseparáveis, mas que, para efeito de uma organização didática, as abordaremos em momentos distintos neste texto.

Dimensão filosófica

Neste tópico, tencionamos situar o pensamento marxiano no campo do conhecimento filosófico em geral, compreendendo tal conhecimento enquanto aquele filiado ao objetivo de se compreender e explicar as relações que os homens estabelecem entre si e com a natureza em suas experiências de vida. A ideia, aqui, é verificar como Marx se coloca, no conjunto da tradição filosófica e de seus pensadores, na busca desse intento, entendendo que a forma como ele se porta nesse sentido corresponde à nuance filosófica do seu método de pesquisa. De partida, cumpre mencionar que a tradição filosófica, como a conhecemos, tem sua gênese com a refutação feita pelos primeiros filósofos da maneira de explicar a vida sob o viés mágico e místico que caracterizou o pensamento das formações sociais primitivas, que a tudo explicavam remetendo ao sobrenatural. Do rompimento com essa forma de explicar a vida pode-se dizer que nascem, esquematicamente, duas grandes tendências filosóficas: o idealismo e o materialismo, que vão marcar toda a história da filosofia até os dias atuais. O idealismo, originado no contexto social da Grécia Antiga, sociedade que era dividida entre homens livres e escravos – cabendo aos últimos a execução dos trabalhos para a manutenção e ócio dos primeiros – nasce conformando uma concepção de mundo funcional à essa base material, à medida que servia para justificar o caráter hierárquico e pretensamente imutável que caracterizava aquela formação social. Nessa perspectiva, o foco do conhecimento era a busca da ordem universal, e dos valores mais sólidos, universais e imutáveis, a

exemplo de verdade, bem, justiça, belo etc. Por meio desses valores entendia-se que se poderia encontrar estruturas mais firmes que garantissem maior estabilidade à organização da polis e da sociedade (TONET, 2013). O que se desejava era um conhecimento voltado para a transcendência, e acreditava-se que o automovimento da razão, guiado pela lógica, era o principal instrumento para atingi-lo. Se explicava, por esse raciocínio, a autonomia e proeminência das ideias frente à realidade objetiva como meio de se chegar ao conhecimento verdadeiro. Tal forma de conceber o conhecimento tem seu nascedouro entre os gregos, mais precisamente em Platão, tendo sido continuada por Aristóteles – não obstante o pensamento deste apresentar diferenciações significativas em relação ao de Platão –, e chega à modernidade pelas costas dos discípulos e herdeiros do pensamento desses dois principais nomes da filosofia clássica.

Enquanto o idealismo defende que a base válida para se conhecer está no âmbito do espiritual, no mundo das ideias, o materialismo, já em sua origem, propugna que a base de tudo o que existe, e que pode ser conhecido, encontra-se na natureza, na experiência sensível e na matéria em geral. Esta primeira formatação do materialismo nasce com o pensamento de Demócrito e Epicuro, conhecidos como filósofos pré-socráticos, embora uma concepção materialista de mundo já houvesse sido defendida e vivida pelos povos antigos do Oriente, os chineses, egípcios, babilônicos, entre outros. Foi a partir do interesse pela investigação das teorias desses dois filósofos, que também foram considerados físicos, que Marx insere-se no mundo da filosofia. Isto se dá com a elaboração de sua tese de doutoramento, intitulada “Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro”, defendida em 1841, na Universidade de Jena, Alemanha.

Pode se dizer que a tese sobre Epicuro é o ponto de partida para o materialismo de Marx (COLLIN, 2006). O simples fato de Marx, no curso do século XIX, ter à sua disposição todo o conhecimento que integra, em seu contexto histórico de vida, de forma consideravelmente valorizada e consolidada nos filósofos que o precederam, a tradição filosófica idealista, ter ido buscar nos estudos de dois físicos antigos gregos a inspiração e fundamentação para a sua tese de doutorado já indica a sua tendência pela adesão e defesa de uma concepção materialista de mundo, que caracterizava o pensamento desses dois físicos, o que se confirmará com os estudos que ele desenvolverá em sua fase madura. Trata-se de dois físicos que deram base para o que se chama de atomismo (primeiro Demócrito, depois Epicuro enquanto seu discípulo), tradição que, em linhas gerais, explica a natureza ou a realidade por meio das interações dos átomos no vazio. O termo átomo, que significa indivisível, designaria, para eles, uma espécie de chave para a decifração do mistério do Ser. O átomo, neste raciocínio, seria o princípio e constituição de todas as coisas. Sobre esta conclusão, Marx (1972, p. 195), citando Lucrecio, aponta: “os átomos constituem a substância da natureza, aquela de onde tudo sai e onde tudo se dissolve”.

Ao estudar esses dois físicos, o objetivo de Marx foi compreender não apenas as convergências, mas, principalmente, as divergências entre as concepções de mundo de ambos. Em sua visão, eles têm tanto práxis científicas quanto estilos de vida discrepantes. Mesmo não sendo intenção desse texto se debruçar de forma aprofundada sobre o estudo que Marx fez da física de Demócrito e Epicuro, cumpre aqui esboçar, mesmo que brevemente, algumas das conclusões a que Marx chegou nessa empreitada

investigativa, tendo em vista que ele veio a incorporar aspectos significativos dessas conclusões em seu constructo filosófico, donde decorreu, em última análise, o seu método.

Após evidenciar a divergência entre o método de Demócrito e Epicuro, Marx se identifica com a visão de Epicuro. Num primeiro momento, Marx observa que, de um ponto de vista mais geral, as físicas de Demócrito e Epicuro são praticamente idênticas: os átomos e os espaços, tais são os dois princípios. Contudo, conclui que os dois filósofos têm posições diametralmente opostas no que se refere à ideia de verdade, certeza, aplicação da ciência e à relação entre pensamento e a realidade em geral. “Enquanto Demócrito reduz a realidade sensível à aparência subjetiva e parece se conduzir por certo ceticismo, para Epicuro, pelo contrário, nada pode eliminar as percepções sensíveis; e esta certeza conduz a um dogmatismo de método típico do ‘sábio’” (COLLINS, 2006, p. 18). Nesse sentido, a convergência teórica entre Demócrito e Epicuro se transforma em oposição prática. Marx (1972, p. 199-200), ao fazer, em sua tese, um balanço do pensamento dos dois autores, aponta algumas de suas divergências nos seguintes termos:

Tiram-se dessas considerações algumas conseqüências: Epicuro faz da contradição entre a matéria e a forma o caráter da natureza fenomênica, a qual se torna deste modo aquilo para que tende a natureza essencial do átomo. Isto deve-se ao facto de o tempo ser considerado em oposição ao espaço e a forma activa do movimento em oposição à forma passiva. Em segundo lugar, só em Epicuro podemos encontrar o fenómeno concebido como fenómeno, isto é, como uma alienação da essência que se afirma, enquanto alienação, na sua realidade efectiva. Em Demócrito, pelo contrário, que pensa a composição como única forma da natureza fenomênica, o fenómeno não se apresenta na sua qualidade de fenómeno, de algo diferente da essência. Assim, se considerarmos o fenómeno a partir da sua existência, a essência confundir-se-á totalmente com ele; e se o considerarmos de acordo com o seu conceito, aquela separar-se-á dele apesar de o fenómeno ter descido a um estágio de aparência subjetiva. A composição mostra-se indiferente e material relativamente aos seus fundamentos essenciais; pelo contrário, o tempo é o fogo da essência que consome eternamente o fenómeno e lhe imprime as marcas da independência e da inessentialidade. Finalmente, na medida em que para Epicuro o tempo é a mudança enquanto mudança, a reflexão do fenómeno sobre si mesmo, é lógico que a natureza fenomênica seja considerada objectiva e que a percepção sensível seja tomada para critério real da natureza concreta, se bem que o seu fundamento, o átomo, só seja contemplado pela razão (MARX, 1972, p. 199-200).

Ainda na análise empreendida em sua tese, Marx mostra como, ao atribuir qualidade aos átomos (grandeza, forma e peso), Epicuro se afasta ainda mais da física democritiana. Interpretando Epicuro segundo as categorias hegelianas, ele mostra que, pelas suas qualidades, o átomo adquire uma existência que está em contradição com seu conceito; ele é definido como uma realidade alienada, diferenciada em sua essência. Marx afirma que é somente em Epicuro que o fenómeno é concebido como tal, não como ilusão puramente subjetiva dos sentidos do homem, mas como “alienação da essência, que se afirma na realidade como alienação mesma”, afirmação que Marx tomará como fundamento da sua própria concepção.

Segundo Marx (1972), Epicuro objetivou a contradição, incluída no conceito de átomo, entre essência e existência, criando, dessa forma, o atomismo. Para ele, em Demócrito não se encontra nenhuma realização do princípio, e, sim, a mera defesa do lado material e a produção de hipóteses empíricas. São, pois, estes elementos da filosofia de Epicuro que Marx incorporará no seu pensamento filosófico e em sua

concepção de mundo. Assumirá, por exemplo, que a realidade sensível é o ponto de partida da consciência, “esse pressuposto real do que não se pode abstrair senão em imaginação”. Não se trata da percepção sensível empírica, que nos confunde; é, antes, o conjunto das ideias teóricas que formamos e construímos, pela percepção sensível, mediadas pela abstração, em nossas relações com os outros homens. Destacam-se, assim, como decorrente da teoria de Epicuro na concepção marxiana, a primazia da realidade sensível sobre o pensamento enquanto critério de verdade e a dialética entre aparência e essência. Além desses elementos, a filosofia de Marx preservará a ideia epicuriana de liberdade, atribuída por este ao movimento dos átomos na constituição das coisas, quando estes, em queda nesse processo de constituição das coisas, desviam da linha reta, o que não era admitido por Demócrito. Os homens agem em condições determinadas, condições que eles não escolhem, mas nas quais eles agem com relativa liberdade, é o que está suposto no pensamento marxiano. É esta liberdade essencial que Marx estima em Epicuro, e é por causa dela que o atomismo epicuriano é considerado um atomismo não determinista; ou, mais exatamente, é por causa dela que é possível delimitar um domínio das determinações e um domínio da liberdade na realidade social, posicionamento que aparecerá mais nitidamente na produção teórica marxiana mais madura.

Esse foi, em linhas gerais, o percurso trilhado por Marx em sua inserção na filosofia, que mostra claramente a sua adesão à concepção materialista de mundo. É posteriormente à escrita de sua tese, entre os anos de 1843 e 1844, quando se confronta com a filosofia de Hegel, sob a influência materialista de Feuerbach, que Marx começa a revelar o seu perfil de pensador original (NETTO, 2011). Tendo percebido o caráter limitado da elaboração feuerbachiana, Marx vê-se instado a empreender um “acerto de contas” com essa que foi uma de suas fontes filosóficas inspiradoras, a qual, na verdade, representou um “movimento”, e, sendo assim, esse “acerto de contas” deverá ser com toda a tradição filosófica alemã pós-hegeliana, o que ele, tendo se aproximado de Engels, em 1845, inicia com este amigo e parceiro de produção intelectual, resultando, inicialmente, na produção conjunta de um livro intitulado “A sagrada família” ou “Crítica da crítica crítica”. Cumpre informar que este movimento, com o qual Marx começa a se colocar contra, diz respeito a um círculo de intelectuais formado por jovens pensadores, do qual Marx também fazia parte, que se pretendia continuador da obra de Hegel. Eles entendiam que o filósofo alemão havia construído uma filosofia crítica. Bruno Bauer, principal nome do grupo, e seus seguidores julgavam que, para o contexto alemão de 1841/1842, tratava-se de levar essa crítica ao limite, ou, em outras palavras, de se constituir uma filosofia crítica crítica. Seguindo esse intento, operaram um salto especulativo que desconsidera qualquer realidade concreta. Como consequência desse movimento especulativo, sobrepuseram o que eles chamavam de “revolução no pensamento” à luta daqueles que, naquele momento, questionavam a prática governamental da então monarquia prussiana. Foi justamente sobre o ideário defendido por estes jovens intelectuais que Marx e Engels se posicionaram contrários. No livro “A sagrada família”, o contraponto direcionado a esta intelectualidade pode ser observado nas palavras que seguem:

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

e verdadeiro, coloca a “autoconsciência” ou o “espírito” e ensina conforme o evangelista: “o espírito é que vivifica, a carne não presta”. Resta dizer que esse espírito desencarnado só tem espírito em sua própria imaginação. O que nós combatemos na Crítica baueriana é justamente a especulação que se reproduz à maneira de caricatura. Ela representa, para nós, a expressão mais acabada do princípio cristão-germânico, que faz sua derradeira tentativa ao transformar a crítica em si numa força transcendental (MARX e ENGELS, 2003, p. 15).

Nota-se que a crítica de Marx estava direcionada ao caráter essencialmente especulativo da filosofia então hegemônica na Alemanha. No que se refere especificamente a Feuerbach, que desenvolveu um pensamento mais próximo do materialismo, dada a sua influência sobre o desenvolvimento intelectual do Marx filósofo, cabe tangenciar, em linhas gerais, em que sentido se deu essa influência. Vejamos: os estudos de Feuerbach centraram-se na compreensão dos fundamentos e desmistificação do fenômeno religioso. O contexto de sua crítica circunscreve-se na Alemanha que ainda se encontrava sob o domínio de um Estado cristão, no qual a política era justificada teologicamente. Nesse sentido, ele se propõe a explicar a história do homem como um processo de humanização, entendendo o homem como sujeito de sua história, e não como teodiceia. Em sua visão, o homem, ao professar a fé num ser supremo, aliena a sua essência a este ser estranho, uma vez que não considera sua consciência genérica, expressa na razão, vontade e coração. Nesse sentido, todos os predicados tidos como divinos, quer enfatizar Feuerbach, são humanos. Um sujeito sem predicados não existe. O seu ateísmo quer, portanto, ser esta necessidade de atribuir os atributos humanos ao próprio homem, e não a um ser transcendental. É, pois, essa perspectiva de pensamento de Feuerbach que Marx vai usar para pensar e desmistificar outras estruturas de alienação presentes na sociedade. Para ele, a tarefa imediata da filosofia seria a de desmascarar a autoalienação nas suas formas não sagradas, já que ela foi desmascarada na sua forma sagrada. E é esse caminho que ele abraça, cuja expressão, nesse momento, é o rompimento com próprio Feuerbach, na medida que considera o seu pensamento como representativo do pensar filosófico que não se insere praticamente na realidade material e concreta dos homens a fim de transformá-la. Em sua visão, Feuerbach abstrai-se do curso histórico, porquanto considera o espírito religioso como expressão autônoma da vida dos homens, descolada das determinações sociais. Tal entendimento, na leitura de Marx (2007), decorre da compreensão feuerbachiana de caracterizar o homem como generalidade interna, muda, que une muitos indivíduos de modo meramente natural; ou seja, encara o ser do homem em sociedade como algo natural, e, com isso, desconsidera ou secundariza a historicidade que delinea os seres humanos nas relações sociais que estes estabelecem entre si no intercâmbio com a natureza. É sustentando essa crítica que Marx (2009, p. 119) afirma, na primeira tese sobre Feuerbach,

O defeito fundamental de todo materialismo anterior – inclusive o de Feuerbach – está em que só concebe o objeto, a realidade, o ato sensorial, sob a forma do objeto ou da percepção, mas não como atividade sensorial humana, como prática, não de modo subjetivo. Daí decorre que o lado ativo fosse desenvolvido pelo idealismo, em oposição ao materialismo, mas apenas de modo abstrato, já que o idealismo, naturalmente, não conhece a atividade real, sensorial, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis, realmente diferentes dos objetos de pensamento; mas tampouco concebe a atividade humana como uma atividade objetiva. Por isso, em *A Essência do Cristianismo*, só considera como autenticamente humana a atividade teórica, enquanto a prática somente

é concebida e fixada em sua manifestação judia grosseira. Portanto, não compreende a importância da atuação "revolucionária", prático-crítica.

Na exposição dessa tese fica evidenciada a oposição entre o pensamento de Marx e o de um dos grandes influenciadores do seu pensamento, Ludwig Feuerbach, oposição que se expressa, principalmente, na compreensão da realidade humana em seu caráter essencialmente objetivo e voltado para a práxis revolucionária defendida por Marx, e que destoa do horizonte explicativo feuerbachiano, na medida que este, não obstante considerar a potência da atividade humana no curso da vida, a apreende apenas em seu aspecto abstrato.

Apesar das divergências enunciadas, a influência de Feuerbach sobre a constituição do viés filosófico do pensamento marxiano só não foi maior do que a que teve sobre ele o pensamento de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Essa influência de Hegel se deu, notadamente, sobre a definição do adjetivo “dialético” no materialismo de Marx. A fim de caracterizar, sinteticamente, o pensamento hegeliano, pode se dizer que esse autor elabora uma proposição teórica na qual compreende-se o pensamento e a realidade como processo, como movimento que se desenvolve por meio da contradição, a qual se expressa na ideia de que o Ser, tido como a Tese, se transforma num Não-ser, que será a Antítese. Da junção entre esses dois contrários (ser e não-ser) advirá a Síntese, ou o vir-a-ser. Em outras palavras, trata-se de um círculo que começa pela afirmação, passa pela negação e culmina na negação da negação. O princípio da contradição em Hegel (movimento imanente de elementos contraditórios que operam transformações nos diversos seres) se circunscreve ao mundo do espírito, das ideias, do pensamento. É este aspecto da dialética hegeliana que Marx (2009, p. 125) vai reinterpretar para desenvolver a sua própria dialética, a partir da qual ele vai propugnar que o movimento da história humana deriva da base material sobre a qual os homens vivem, e não do movimento do pensamento na esfera da razão pura. E, neste sentido, ele afirma, que:

Para Hegel, portanto, tudo o que ocorreu e que ainda ocorre é precisamente o que ocorre em seu próprio raciocínio. Assim, a filosofia da história não é mais que a história da filosofia, da sua própria filosofia. Já não há a história segundo a ordem temporal: há, apenas, “a sucessão das ideias no entendimento”. Ele acredita construir o mundo pelo movimento do pensamento, enquanto, somente reconstrói, de forma sistemática e ordenando segundo o método absoluto, as ideias que estão na cabeça de todo mundo (MARX, 2009, p. 125).

A tese fundamental da filosofia de Hegel é a identidade do ser e do pensamento, o que significa que, em sua visão, o mundo real se constitui em manifestação do espírito, da ideia absoluta, aspecto que foi mencionado no excerto anterior. Nesse sentido, ele afirma que “o espírito é a substância e a essência universal, igual a si mesma e permanente: o inabalável e irredutível fundamento e ponto de partida do agir de todos, seu fim e sua meta, como o Em-si pensado de toda consciência de si” (HEGEL, 2005, p. 305).

Não obstante as críticas que direcionou à dialética hegeliana – especialmente por entender que a mesma, da forma que Hegel a conduzia, tendia a mistificar o movimento da história humana, a distanciando dos homens reais –, Marx não deixou de exaltar o legado dessa dialética para o seu desenvolvimento intelectual. É ilustrativo desse tributo a Hegel a passagem que aparece no “Posfácio à segunda edição do primeiro tomo de O Capital”, quando Marx (1976, p. 15-16) assevera: “a mistificação

que a dialética sofreu nas mãos de Hegel de forma nenhuma impede que ele tenha sido o primeiro a expor, de modo amplo e consciente, suas formas gerais de movimento. Nele, ela se encontra de cabeça pra baixo. É preciso desvirá-la, a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico”. E tratando de explicitar textualmente em que concerne essa inversão, Marx afirma, neste mesmo texto, o seguinte:

Meu método dialético não difere apenas fundamentalmente do método de Hegel, mas é exatamente o seu reverso. Segundo Hegel, o processo do pensamento, que ele converte, inclusive, sob o nome de ideia, em sujeito com vida própria, é o demiurgo do real, e o real a simples forma fenomenal da ideia. Para mim, ao contrário, o ideal não é senão o material transposto e produzido no cérebro do homem (MARX in MARX & ENGELS, 1976, p. 15-16)

A discussão até aqui apresentada tratou de elementos que se constituíram em referências para a formação do viés filosófico do pensamento marxiano, aos quais Marx direcionou críticas, algumas bem contundentes, mas que, em larga medida, os incorporou por um processo de superação. Ou seja, reinterpreto-os e os inseriu em seu edifício teórico. Tais elementos, presentes em sua tese de doutoramento e em proposições de Feuerbach e Hegel, se mostrarão, implícita ou explicitamente, no delineamento de sua concepção e práxis política, bem como na estruturação do seu “método de pesquisa”. No que toca especificamente ao legado de Hegel, no que se refere à valorização do princípio da contradição que reveste a sua dialética, Marx a incorporou, mas acrescentou-lhe um conteúdo político. É nesse sentido que ele é reiterativo ao definir seu próprio empreendimento como uma teoria dos “conflitos”, das contradições da sociedade em que está imerso. Sempre reafirma que as especificidades do modo de produção capitalista não podem ser compreendidas sem a análise de suas contradições, porquanto é da elucidação dessas contradições que depende o entendimento do seu caráter perecível e a possibilidade de uma luta revolucionária que leve à sua transformação numa nova formação social. Tal posicionamento e intencionalidade, assim, sinalizam características da dimensão política do pensamento e do sujeito Marx, aspectos que pautaremos no próximo tópico.

Dimensão política

Entende-se, aqui, por dimensão política do pensamento marxiano, o lugar ao lado do qual Marx se coloca no contexto de realidades humanas cindidas em classes sociais. Não é preciso muitas palavras para afirmar que o lugar no qual ele se coloca é ao lado das classes exploradas e aviltadas em contextos da produção e distribuição de bens materiais e intelectuais. Marx atesta isto expressamente quando afirma: “assim como os economistas são os representantes científicos da classe burguesa, os socialistas e os comunistas são os teóricos da classe operária” (MARX, 2009, p. 141). Feita tal constatação, cumpre, então, verificarmos de que forma ele justifica seu posicionamento político, o qual está subjacente em toda a sua produção teórica, no seu método e em sua práxis enquanto ser social e sujeito individual.

A compreensão da categoria trabalho em Marx é iluminativa para se entender esse posicionamento. Analisando o processo de vida e desenvolvimento do homem em sociedade, Marx conclui que o primeiro pressuposto de toda a existência humana, e, portanto, de toda a história, é que os homens devem estar em condições de viver. Estar em condição de viver significa ter atendidas as suas

necessidades de comer, beber, ter habitação, vestir-se etc. Desse modo, ele afirma, em sua obra intitulada a “A ideologia alemã”, escrita em parceria com Engels, que “o primeiro fato histórico é, portanto, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material” (MARX e ENGELS, 2009, p. 41). O trabalho se torna, assim, uma categoria fundante no pensamento marxiano. Conceituando trabalho em sua obra “O Capital”, Marx (2013, p. 327) assevera que:

O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como com uma potência natural [*Naturmacht*]. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio (MARX, 2013, p. 327).

É por meio do trabalho que os homens se constituem enquanto humanos, transformam a natureza para a satisfação de suas necessidades básicas, e, neste movimento, transformam-se a si mesmos, delineiam seu ser social, ao mesmo tempo em que produzem cultura. É dessa forma que o homem se produz enquanto ser genérico, isto é, que, conscientemente, se identifica e se relaciona com os membros de sua espécie como iguais. Para Marx (2001, p. 117) “a edificação prática de um mundo objetivo, a manipulação da natureza inorgânica, é a ratificação do homem como ser genérico lúcido, ou seja, um ser que avalia a espécie como seu próprio ser ou se tem a si como ser genérico”. Nestes termos, é por meio do trabalho que o homem se manifesta como verdadeiro ser genérico. “Em consequência, o elemento do trabalho é a objetivação da vida genérica do homem: ao não se reproduzir somente intelectualmente, como na consciência, mas ativamente, ele se duplica de modo real e percebe a sua própria imagem num mundo por ele criado”.

Esse caráter genuíno do trabalho na vida do homem começa a ganhar uma conotação negativa no momento em que, ainda na Antiguidade, e em razão das contingências históricas desse tempo, emerge a divisão social do trabalho entre trabalho manual e trabalho intelectual, em que se reserva para um grupo de indivíduos a execução do primeiro, tendo em vista a produção dos recursos materiais necessários à existência de todos, enquanto um outro grupo dispõe de tempo livre para produção intelectual e a fruição estética, processo que tem como corolário a instituição da propriedade privada e, por conseguinte, a separação dos seres humanos em classes sociais. Essa forma de divisão do trabalho, que difere daquela em que os homens se ocupavam de tarefas diferentes apenas com a finalidade precípua de garantir a existência de todos, situação na qual manifestavam o seu ser genérico, se complexifica ao longo do desenvolvimento da história da humanidade, vindo a dar lugar ao trabalho alienado, em que o produto do trabalho se torna estranho ao produtor, se distancia do seu alcance. É nesse sentido que Marx afirma que, “na medida em que o trabalho alienado tira do homem o elemento da sua produção, rouba-lhe do mesmo modo a sua vida genérica, a sua objetividade real como ser genérico, e transforma em desvantagem a sua vantagem sobre o animal, então lhe é arrebatada a natureza, o seu corpo inorgânico” (*Ibidem*, p. 117).

Nessa perspectiva, ao invés de servir de meio de potencialização das possibilidades criativas e humanas dos homens, o trabalho acaba por se constituir em um meio de aniquilamento dessas possibilidades, se convertendo, portanto, em desumanização. Desse modo, para Marx (2001, p. 111),

O trabalhador torna-se tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador torna-se uma mercadoria tão mais barata, quanto maior número de bens produz. Com a *valorização* do mundo das coisas aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens. O trabalho não produz apenas mercadorias; produz-se também a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e justamente na mesma proporção com que produz bens.

O trabalhador, nesse caso, acaba ficando apartado do objeto de sua produção. Mas o problema não acaba aí, porquanto a alienação não se dá apenas no resultado, mas também no processo da produção, no interior da própria atividade produtiva. Ao alienar-se do objeto do trabalho, o trabalhador aliena-se na própria atividade do trabalho. Isso quer dizer que o trabalho, nesse processo, se traduz em algo exterior ao indivíduo, não pertence à sua característica. Logo, “ele não se afirma no trabalho, mas nega-se a si mesmo, não se sente bem, mas, infeliz, não desenvolve livremente as energias físicas e mentais, mas esgota-se fisicamente e arruína o espírito” (*Ibidem*, p. 114). O trabalho, portanto, se traduz em sacrifício para o trabalhador, do qual ele quer se afastar e o qual ele encara como não pertencendo a si. Além disso, a perspectiva marxiana percebe uma outra consequência deste tipo de trabalho, qual seja: o fato de, no mesmo, o trabalhador apresentar-se alienado (separado) do produto do trabalho e não sentir o trabalho (a ação produtiva) como pertencendo a si o leva a alienar-se, a um estranhamento com a sua própria espécie (os seus semelhantes), na medida em que o trabalho, nesse caso, se mostra apenas como um meio de satisfazer uma necessidade que garanta a existência física individual, perdendo, desse modo, a intencionalidade, que lhe é genuinamente inerente, de servir de meio para propiciar a ratificação do ser genérico do homem, que se traduz no reconhecimento de si e dos seus semelhantes enquanto espécie. Ademais, diante do trabalho alienado, o trabalhador cria a relação de outro homem, que não trabalha e se encontra fora do processo, com o seu trabalho, isto é, aquele que se apropria dos produtos do seu trabalho. Tais consequências do trabalho alienado são sintetizadas por Marx (*Ibidem*, p. 116) da seguinte forma:

Já que o trabalho alienado aliena a natureza do homem, aliena o homem de si mesmo, o seu papel ativo, a sua atividade fundamental, aliena do mesmo modo o homem a respeito da espécie; transforma a vida genérica em meio da vida individual. Primeiramente, aliena a vida genérica e a vida individual; depois, muda esta última na sua abstração em objetivo da primeira, portanto, na sua forma abstrata alienada.

Essa percepção do caráter alienado do trabalho na sociedade burguesa, e das consequências decorrentes dessa forma de trabalho para a classe produtora de mercadorias (os trabalhadores) é um indicativo claro do posicionamento político de Marx em favor dessa classe. Para ele, a classe trabalhadora, pela função e condição vivenciada na sociedade burguesa, é a que tem o potencial para operar a transformação da formação social capitalista numa sociedade nova. Entretanto, demarca que para isso se

materializar os trabalhadores precisam reconhecer as características sociais que lhes aproximam e, nesse sentido, se entenderem enquanto classe para si. Em suas palavras,

As condições econômicas, inicialmente, transformaram a massa do país em trabalhadores. A dominação do capital criou para essa massa uma situação comum, interesses comuns. Essa massa, pois, é, já, face ao capital, uma classe, mas ainda não o é para si mesma. Na luta, de que assinalamos algumas fases, essa massa se reúne, se constitui em classe para si mesma. Os interesses que defende se tornam interesses de classe. Mas a luta entre classes é uma luta política (MARX, 2009, p. 190).

O escopo da produção intelectual marxiana não era alçar a classe trabalhadora à condição de classe dominante, mas, antes, desvelar as contradições moventes do modo de produção capitalista e contribuir para a emergência da emancipação humana, para a edificação de uma formação social onde não houvesse a exploração do homem pelo homem, sem classes, sem propriedade privada, e na qual se suprimiria o poder político, o Estado, entendido como a expressão da oposição entre classes, sob o domínio dos donos dos meios de produção. Corroborando essa ideia, Marx (2009, p. 191) assevera que “a classe laboriosa substituirá, no curso do seu desenvolvimento, a antiga sociedade civil por uma associação que excluirá as classes e seu antagonismo, e não haverá mais poder político propriamente dito, já que o poder político é o resumo oficial do antagonismo na sociedade civil”.

Essa nova formação social é denominada por Marx de comunismo. Em sua acepção, esse novo modo de produção será forjado a partir da supressão das enunciadas características da sociedade burguesa, mas a forma como emergirá não pode ser previamente definida. Desta feita, ele conceitua a sua proposta de comunismo nos seguintes termos: “o comunismo não é para nós um estado de coisas que deva ser estabelecido, um ideal pelo qual a realidade terá de se regular. Chamamos comunismo ao movimento real que supera o estado atual de coisas. As condições desse movimento resultam do pressuposto atualmente existente” (MARX, 2009, p. 52).

Eis, pois, de modo geral, a dimensão política do constructo teórico marxiano. Dimensão que não ficou apenas no campo da análise teórica, visto que Marx a expressou em sua militância concreta na organização e participação nos movimentos de contestação da exploração burguesa sobre os trabalhadores capitaneados pelo proletariado do seu tempo, vindo, inclusive, a criar, nos idos de 1864, em Londres, a Associação Internacional dos Trabalhadores, que posteriormente ficou conhecida como Primeira Internacional.

As proposições nessa vertente implicam, no desvelamento das contradições que permeiam o modo de produção capitalista, para o quê se torna imprescindível uma investigação rigorosa do seu *modus operandi*. Ao efetivar essa empreitada, Marx nos legou um conjunto de princípios teórico-científicos e metodológicos que, reunidos, podem ser considerados o seu método de pesquisa, como veremos no próximo tópico.

Dimensão teórico-científica

Em matéria de método de pesquisa, “Marx não nos entregou uma lógica, deu-nos a lógica d’O Capital”. É o que nos lembra José Paulo Netto (2011, p. 52) ao referir-se a essa constatação feita muito

antes dele pelo revolucionário soviético Vladimir Lenin. Com isto, Netto quer nos mostrar que Marx não elaborou um tratado de metodologia de pesquisa científica, como fez, por exemplo, Émile Durkheim (1858-1917), com a escrita do seu livro intitulado “Regras do método sociológico”. No caso de Marx, ao investigar o seu objeto de estudo, qual seja, a sociedade burguesa (ou o modo de produção capitalista) – enfocando a sua gênese, desenvolvimento e consolidação –, ele fez emergir, pela mediação da abstração, a estrutura e a dinâmica reais do capital. Ele não atribuiu ou imputou a este uma lógica; antes, extraiu da efetividade do seu movimento a sua lógica imanente. Ao assim proceder, legou-nos a teoria do capital: a reprodução ideal do seu movimento real (NETTO, 2011).

Eis esboçado, o princípio mais importante do “método de Marx”, que é a constatação por ele feita de que é a estrutura e a dinâmica do objeto que comandam os procedimentos do pesquisador, cabendo a este, na sua relação com o seu objeto, extrair dele as suas múltiplas determinações. Tal princípio sintetiza, de modo geral, o viés metodológico do arcabouço teórico marxiano – o qual, não obstante ter abrangido um objeto específico (a sociedade burguesa) – constitui parâmetro seguro para se encaminhar investigações sobre qualquer objeto que se mova dentro dessa sociedade ou que com ela possua alguma conexão –, e está, portanto, diretamente relacionado com as principais categorias explicativas que o permeiam, quais sejam, as categorias de totalidade, contradição e mediação.

Antes de nos debruçar sobre a forma e o conteúdo em que essas categorias se expressam na análise marxiana, cumpre sublinhar que a motivação de Marx em estudar a sociedade burguesa, e a maneira como ele o faz, encerra uma determinada visão de mundo, uma concepção política, que se alinha com os interesses da classe produtora da riqueza social, os trabalhadores. Nessa perspectiva, as investigações e apontamentos feitos por Marx se contrapõem àqueles feitos pelos chamados economistas clássicos, principalmente Adam Smith e David Ricardo, precursores dos estudos que se detiveram sobre a dinâmica do modo capitalista de produção no seu nascedouro e em sua primeira fase de desenvolvimento.

Da visão desses estudiosos deriva a ideia de que as relações de produção burguesas são naturais e eternas; logo, a modificação da estrutura social desigual que ela engendra não é objeto de discussão; interessa-lhes apenas, lançando mãos de categorias abstratas, demonstrar como se forma a riqueza no modo de produção capitalista. Nesse sentido, para Marx, esses economistas “representam uma burguesia que, lutando ainda contra os restos da sociedade feudal, trabalha apenas para depurar as relações econômicas das marcas feudais, para aumentar as forças produtivas e para dar um novo impulso à indústria e ao comércio”. No caso do proletariado, na visão deles essa classe aparece somente como sendo parte do processo produtivo, e que tem, neste processo, apenas sofrimentos passageiros e acidentais. Desse modo, conforme Marx (2009, p. 140),

Os economistas como Adam Smith e David Ricardo, que são os historiadores dessa época, não têm outra missão que a de demonstrar como a riqueza se adquire nas relações de produção burguesa, de formular essas relações em categorias, em leis e de demonstrar como essas leis, essas categorias são, para a produção de riquezas, superiores às leis e às categorias da sociedade feudal. A miséria, a seus olhos, é apenas a dor que acompanha toda gestação, tanto na natureza quanto na indústria.

Conforme vimos, a visão marxiana apresenta-se de forma diametralmente oposta ao pensamento destes economistas clássicos, tanto no que se refere à concepção política subjacente ao seu pensamento e ao de Marx, quanto, conseqüentemente, ao caminho investigativo que ambos (Marx e os economistas clássicos) se apegam para estudar a sociedade burguesa; os segundos por meio de categorias abstratas e descoladas da materialidade da vida dos homens em sociedade, e, o primeiro, considerando categorias concretas e que efetivamente expressam o movimento do real.

Ao seguir, e ultrapassar, os passos dos economistas clássicos Marx opera uma inflexão em seu pensamento, à medida que se desloca da crítica da filosofia para a crítica da economia. É se assentando sobre esta última que ele empreende o seu maior e mais audacioso projeto de estudo, qual seja, o estudo da sociedade burguesa, cujo resultado aparece, de forma mais completa, na sua obra intitulada “O Capital: crítica da economia política”. Foi por meio da execução deste estudo, reitera-se, que Marx constituiu e nos legou o que se convencionou chamar de seu “método científico”.

A questão central de Marx ao levar a cabo essa empreitada foi, portanto, a análise das relações sociais de produção que caracterizam a estrutura material da sociedade capitalista, isto é, a maneira como os homens se organizam para produzir sua existência no interior da sociabilidade capitalista. Sobre a apreensão dessas relações, Marx (2008, p. 47) conclui, no Prefácio de sua obra “Contribuição à crítica da economia política”, que,

na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência.

Perseguindo esse fio condutor, Marx desenvolveu o seu materialismo histórico e, assim, pôde superar as concepções idealista e a materialista que lhe precederam. Esse salto qualitativo operado por Marx em relação aos padrões de conhecimento anteriores à teoria social por ele elaborada é destacado por Tonet (2013, p. 78). Nas palavras deste pesquisador,

Marx constata que materialismo e idealismo, as duas grandes concepções acerca da realidade, têm uma lacuna fundamental. Ambas reduzem a realidade a determinados elementos, que certamente a integram, mas que são tomados abstratamente. Para o materialismo, a realidade é vista apenas como algo exterior ao homem, como algo despido de subjetividade. Para o idealismo, ao contrário, a verdadeira realidade é a realidade da ideia, do espírito. Ambos foram incapazes de identificar o princípio que confere unidade a estes dois momentos. Para Marx, este princípio é a práxis, a “atividade humana sensível”, a “atividade real, sensível”. Espírito e matéria, consciência e realidade objetiva, subjetividade e objetividade são dois momentos que constituem uma unidade indissolúvel. E a práxis é esta atividade mediadora que faz com que da conjunção desses dois momentos se origine toda a realidade social. Deste modo, o defeito do materialismo está sanado quando a objetividade é captada como objetividade social (objetivação da subjetividade). Do mesmo modo, o defeito do idealismo está superado quando a realidade é capturada como resultado da “atividade real, sensível”. É Marx, e não Kant, quem verdadeiramente supera as unilateralidades do racionalismo e do empirismo, quem realiza a síntese superadora entre razão e dados da sensibilidade.

Este excerto corrobora a perspectiva ampla e crítica sobre a qual o pensamento marxiano apreende a realidade dos homens na forma histórica capitalista, considerando a relação dialética entre razão e os elementos sensíveis abarcados pela vida natural e social, a qual expressa a práxis humana, ou, dizendo de outro modo, uma perspectiva de totalidade da realidade social. Vale salientar, aqui, que, para compreender e explicar a totalidade da sociedade burguesa, Marx lançou mãos dos seguintes procedimentos metodológicos: analisou vasta documentação histórica, percorreu praticamente toda a bibliografia já produzida da economia política, acompanhou os desenvolvimentos da economia mundial, levou em conta os avanços científicos que rebatiam, na época estudada, na indústria e nas comunicações, e considerou as manifestações das classes fundamentais (burguesia e proletariado) em face do contexto histórico por ele estudado. A adoção de tais procedimentos evidencia, além da perspicácia do Marx pesquisador, a nuance de rigor metodológico com o qual ele desenvolveu o seu estudo.

Para proceder à execução desse estudo, Marx delimitou como objeto de investigação, a produção material, que, em sua visão, só pode ser produção de indivíduos produzindo em sociedade, descartando, portanto, figuras isoladas de indivíduos nas atividades econômicas. Com base neste raciocínio, Marx considera que a “produção em geral” é uma abstração, que encerra apenas um fenômeno que é comum à todas as épocas históricas, qual seja, o fenômeno de, em qualquer época, a produção implicar sempre um mesmo sujeito (a humanidade, a sociedade) e um mesmo objeto (a natureza) (NETTO, 2011). Na concepção marxiana este fenômeno confere unidade à história da humanidade – unidade aqui não equivale a identidade, tendo em vista que existem diferenças entre as determinações que se aplicam à produção em geral (de qualquer época) e aquelas que dizem respeito à épocas específicas, diferenças que, em não sendo consideradas, leva à perda da historicidade na análise e a se conferir caráter de eternidade às categorias econômicas. No caso de Marx (2008, p. 264), o seu interesse enquanto estudioso se direcionou, como já referido, para uma determinada forma histórica de produção material: a produção burguesa moderna. E por que especificamente esta produção? Porque Marx está convencido de que “a sociedade burguesa é a organização histórica mais desenvolvida, mais diferenciada da produção”. E ele tinha convicção que é pelo estudo do mais desenvolvido que se conhece o menos desenvolvido. Convicção que se materializa, de forma ilustrativa, em uma de suas célebres frases, quando ele afirma que “a anatomia do homem é a chave da anatomia do macaco”, e quando, referindo-se diretamente à questão da história da produção material do homem em sociedade, assevera que,

a economia burguesa fornece a chave da economia antiga etc. Porém, não conforme o método dos economistas, que fazem desaparecer todas as diferenças históricas e veem a forma burguesa em todas as formas de sociedade. Pode-se compreender o tributo, o dízimo, quando se compreende a renda territorial. Mas, não se deve identificá-los. (Ibidem, p. 264)

Em sua empreitada investigativa, Marx elege a análise da produção como ponto de partida. Contudo, entende que as condições materiais da vida social não incluem apenas a produção, mas, também, a distribuição, a troca e o consumo. Sua opção por começar pela produção é justificada pelo seu entendimento de que estes momentos (produção, distribuição, troca, consumo) não são idênticos, mas todos “são elementos de uma totalidade, diferenças dentro de uma mesma unidade”, considerando,

entretanto, que, sem prejuízo da interação entre esses elementos, é dominante o momento da produção, uma vez que a forma como esta se dá é determinante para o delineamento da feição assumida pelos demais momentos do processo produtivo citados, os quais, juntamente com ela, constitui uma totalidade.

A categoria totalidade, ao lado da produção, aparece, nesse sentido, como sendo nuclear no método marxiano enquanto veículo de produção de conhecimento. A importância dessa categoria no método dialético é referendada por José Chasin (*Apud* TONET, 2013, p. 116) quando este autor afirma que “o conceito de totalidade é absolutamente decisivo. Em última análise o método dialético é a pretensão de reproduzir na cabeça a totalidade do objeto inquirido. E do ponto de vista da dialética só a totalidade contém e revela a verdade. Fora da totalidade não há verdade”.

Tal princípio (a totalidade) implica, em se considerar metodologicamente que a realidade de uma determinada formação social é composta de partes, sendo cada uma delas um complexo de maior ou menor amplitude, cabendo ao pesquisador chegar àquelas partes de menor complexidade, visto que são elas os componentes fundamentais do objeto. Num segundo momento, implica em se ter claro que a realidade é dinâmica e, portanto, está sempre se transformando; cabendo ao pesquisador captar este movimento de transformação e as mediações que lhes se circunscreve. E, num terceiro momento, reclama do pesquisador que se detenha no fato de que há conexões entre as partes, cabendo-lhe, nesse sentido, o desvelamento dessas conexões (ou mediações), condição *sine qua non* para a apreensão da concreção da realidade em sua totalidade.

É importante mencionar que caminho (ou método) Marx julgou como sendo mais adequado para conhecer o objeto de pesquisa que lhe interessava (a produção burguesa). Para Marx (2008, p. 257-258),

Quando estudamos um país determinado do ponto de vista da Economia Política, começamos por sua população, a divisão desta em classes, seu estabelecimento nas cidades, nos campos, na orla marítima; os diferentes ramos da produção, a exportação e a importação, a produção e o consumo anuais, os preços das mercadorias etc. Parece mais correto começar pelo que há de concreto e real nos dados; assim, pois, na economia, pela população, que é a base e sujeito de todo o ato social da produção. Todavia, bem analisado, esse método seria falso. A população é uma abstração se deixo de lado as classes que a compõem. Essas classes são, por sua vez, uma palavra sem sentido se ignoro os elementos sobre os quais repousam, por exemplo: o trabalho assalariado, o capital etc. Esses supõem a troca, a divisão do trabalho, os preços etc. O capital, por exemplo, não é nada sem trabalho assalariado, sem valor, dinheiro, preços etc. Se começasse, portanto, pela população, elaboraria uma representação caótica do todo e, por meio de uma determinação mais estrita, chegaria analiticamente, cada vez mais, a conceitos mais simples; do concreto representado chegaria a abstrações cada vez mais tênues, até alcançar as determinações mais simples. Chegado a esse ponto, teria que voltar a fazer a viagem de modo inverso, até dar de novo com a população, mas dessa vez não como uma representação caótica de um todo, porém como uma rica totalidade de determinações e relações diversas.

Marx faz referência ao procedimento analítico, preponderante na orientação dos estudos da economia em seu nascedouro, no qual se parte do todo para, por meio da análise, se chegar a conceitos e abstrações que remetam a determinações as mais simples. Entretanto, não obstante considerar que esta forma de operar o conhecimento foi necessária na emergência da economia política, Marx (2008, p. 258-259) a considera insuficiente para reproduzir idealmente (teoricamente) o real e o concreto, e orienta ser

mais adequado, para a efetivação da elaboração teórica, que, alcançadas aquelas determinações mais simples “teria que voltar a fazer a viagem de modo inverso, até dar de novo com a população, mas dessa vez não como uma representação caótica de um todo, porém como uma rica totalidade de determinações e relações diversas”. Tal posicionamento de Marx (2008, p. 258-259) se mostra de forma mais contundente quando ele afirma que,

O último método é manifestamente o método cientificamente exato. O concreto é concreto, porque é a síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso. Por isso, o concreto aparece no pensamento como o processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida, embora seja o verdadeiro ponto de partida e, portanto, o ponto de partida também da intuição e da representação. No primeiro método, a representação plena volatiliza-se na determinação abstrata; no segundo, as determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto por meio do pensamento.

Fica evidenciado que, na acepção marxiana, a apreensão da concretude da realidade (da totalidade) se dá no nível do pensamento. Para se chegar a essa concretude (ao concreto pensado) é imprescindível isolar e analisar, por meio da abstração, as determinações mais simples dos elementos que formam a totalidade, a realidade concreta, que só é concreta porque, justamente, se constitui na síntese de múltiplas determinações. Neste sentido, o elemento (cada elemento) isolado da totalidade que compõe, e examinado por meio da abstração, pelo processo intelectual, se torna “abstrato” no pensamento, condição que não assume no interior da totalidade de que foi extraído, já que esta, por ser síntese de múltiplas determinações, é concreta, ou, dito de outro modo, é o concreto pensado – depois, obviamente, de se ter chegado a ela seguindo o “caminho inverso” descoberto/proposto por Marx no seu estudo da sociedade burguesa. Seguindo-se esse raciocínio conclui-se que, para Marx, o conhecimento concreto do objeto é, ao fim e ao cabo, o conhecimento das suas múltiplas determinações. “Tanto mais se reproduzem as determinações de um objeto, tanto mais o pensamento reproduz a sua riqueza (concreção) real” (NETTO, 2011, p. 45). E o conhecimento do concreto no método marxiano, lembra este autor, opera-se envolvendo três níveis de apreensão: a universalidade (nível que abrange as determinações as mais simples – e gerais), a singularidade (que expressa essas determinações na imediatez do real) e a particularidade (elemento de mediação em que se materializa o singular e o particular).

No pensamento marxiano, a sociedade burguesa constitui uma totalidade concreta, difere, portanto, da ideia de um todo constituído por partes funcionalmente integradas, visão que é característica do pensamento positivista. Na visão marxiana, essa totalidade concreta reveste-se de máxima complexidade e é constituída por totalidades de menor complexidade, como já referido neste texto. Conforme Netto (2011), interpretando a teoria de Marx, nenhuma dessas totalidades é “simples”, sendo que o que as distingue é o seu grau de complexidade, não obstante o fato de que há totalidades mais determinantes que outras, cujo exemplo principal é a produção, que, no conjunto da produção das condições materiais da vida social, determina a distribuição, o consumo e circulação de bens materiais e intelectuais como um todo.

No seu estudo, Marx constatou que a totalidade concreta e articulada que a sociedade burguesa encerra é uma totalidade dinâmica, e que seu movimento é decorrente do caráter contraditório de todas as totalidades que a compõe. São as contradições que lhes são inerentes que promovem as transformações

nas totalidades em geral, cujas feições e mediações envolvidas cabe ao pesquisador descobrir. No caso da totalidade concreta que é a sociedade burguesa, Karl Marx descobriu que a sua principal contradição é a contradição entre capital e trabalho, entre o caráter social da produção e o caráter privado da apropriação. É, pois, esta contradição que, segundo Marx (2008, p. 48), compreendida de forma crítica, propositiva e consequente pela classe trabalhadora, levará à transformação do modo de produção capitalista numa outra formação social, na qual o ser genérico do homem possa triunfar. Essa é uma das conclusões do seu estudo, a qual transparece nos seus escritos quando ele assevera:

Em uma certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes, ou, o que não é mais que sua expressão jurídica, com as relações de propriedade no seio das quais elas se haviam desenvolvido até então. De formas evolutivas das forças produtivas que eram, essas relações convertem-se em entraves. Abre-se, então, uma época de revolução social. A transformação que se produziu na base econômica transforma mais ou menos lenta ou rapidamente toda a colossal superestrutura.

A partir dos apontamentos feitos neste tópico, consideramos apresentada – mas não esgotada – a dimensão teórico-científica do método de Marx, dimensão que, como evidencia o veio argumentativo até aqui enunciado, está indissociavelmente imbricada com as dimensões filosófica, política e teórico-científico-metodológica do ser social, do indivíduo e do teórico Karl Marx.

Considerações finais

Numa época em que o meio acadêmico está eivado de tendências teórico-epistemológicas que encaminham pesquisas e produção de conhecimento de caráter pulverizado, mistificado e acrítico, reconhecer e registrar a consistência do método de Marx enquanto orientação teórico-epistemológica constitui procedimento que se pode qualificar de revolucionário, pelos desdobramentos que tal ação pode vir a proporcionar no curso da vida dos homens em sociedade. E esse método é revolucionário, independentemente de se adjetivá-lo ou não com este termo. É revolucionário pela consistência dos seus fundamentos filosóficos. É revolucionário pela sua pertinente e necessária concepção política, e é revolucionário pela originalidade e coerência da formulação teórico-metodológica que lhe é subjacente. Portanto, o método de Marx reveste-se de inquestionável potencial, de operacionalização factível, para geração de conhecimento qualificado e engajado com as necessárias lutas que são requeridas pelas conjunturas que cercam as sociedades regidas pelo capital, tendo em vista a inadiável necessidade de se forjar uma realidade social em que os homens possam, ao mesmo tempo, se relacionar e viver como iguais, aqui e alhures. Demonstrar tal finalidade desse método, por meio da explicitação das características e imbricamento de suas dimensões filosófica, política e teórico-científica, foi o principal escopo deste texto.

Referências

- COLLIN, Denis. Epicuro e a formação do pensamento de Karl Marx. In: **POLITEIA: História e Sociedade**. Vitória da Conquista, v. 6, n. 1, p. 15-27, 2006.
- HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, 2005.

- MARX, K. **Diferenças entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro**. Trad. Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1972.
- MARX, K & ENGELS, F. **A sagrada família ou Crítica da crítica crítica**. São Paulo, Boitempo, 2003.
- MARX, K. **Contribuição à crítica da economia política**. Trad. Florestan Fernandes. 2. ed. São Paulo: Expressão popular, 2008. (Livro que eu trabalhei na disciplina)
- MARX, K. ENGELS, F. **A ideologia alemã**. Trad. Álvaro Pina. São Paulo: Expressão popular, 2009.
- MARX, K & ENGELS, F. **Textos**. Volume 2. São Paulo: Edições sociais, 1976.
- MÉSZÁROS, I. **O conceito de dialética em Lukács**. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, K. **Miséria da filosofia**: resposta à Filosofia da miséria, do Sr. Proudhon. São Paulo: Expressão popular, 2009.
- NETTO, J. P. **Introdução ao estudo do método de Marx**. São Paulo: Expressão popular, 2011.
- TONET, I. **Método científico**: uma abordagem ontológica. São Paulo: Instituto Lukács, 2013.

Notas

- ¹ A produção desse artigo circunscreve-se ao processo de uma pesquisa mais ampla com vistas à confecção de uma tese de Doutorado por um dos seus autores junto ao Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de São Carlos.
- ² Doutorando em Educação na Universidade Federal de São Carlos. Possui graduação em Licenciatura em Pedagogia pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB (2003), graduação em Licenciatura em História pela Faculdade de Tecnologia e Ciências (2011), Especialização em Metodologia do Ensino Superior pela UESB (2005), Especialização em Leitura pela UESB (2007) e Mestrado em Educação pela Universidade Estadual de Feira de Santana (2014). Entre março de 2014 e junho de 2016 atuou como professor supervisor no Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência - PIBID/UESB/CAPES. Atualmente, é professor de História em turmas de 6º ao 9º ano do Ensino Fundamental, coordenador pedagógico, sócio da ANPED e Coordenador da APLB - Núcleo Sindical de Jitaúna/BA. É membro do Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação no Campo - GEPEC/HISTEDBR/UFSCar e pesquisador na área de Educação, com ênfase em problemáticas relativas à Educação do Campo, Formação de Professores, Práticas Pedagógicas na Educação Básica, Leitura e Ensino de Leitura. Email: manoelgoncalves320@gmail.com
- ³ Graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas, especialista em Economia do Trabalho e Sindicalismo com mestrado e doutorado em Educação pela Universidade Estadual de Campinas, pós doutorado pela Universidade Federal da Bahia - UFBA. Professor da Universidade Federal de São Carlos atuando na graduação e na pós-graduação. Membro de corpo editorial da Revista Eletrônica de Ciências da Educação ? RECE e da Revista de Educação - REVEDUC. É coordenador do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Educação no Campo ? GEPEC e coordenador do curso de pedagogia da terra da UFSCar. Tem experiência na área de Educação, com ênfase em Fundamentos da Educação. Atuando principalmente nos seguintes temas: educação rural, escola normal rural, movimento dos trabalhadores rurais sem-terra, ruralismo pedagógico. Email: lbezerra@ufscar.br

Recebido em: 03/04/2018

Aprovado em 13/05/2018