



Teoria social e compreensão da realidade social para uma práxis revolucionária

Social theory and understanding of social reality for a revolutionary praxis

JOANA VALENTE SANTANA*

BENEDITO DE JESUS PINHEIRO FERREIRA**



RESUMO – Este artigo apresenta uma discussão sobre os conceitos fundamentais e o contexto de emergência histórica da teoria social marxiana, no período de constituição da sociedade moderna. Como contraponto, discute-se a constituição e o caráter das “ciências sociais”, particularmente da sua vertente positivista, que, por um processo de segmentação da análise da sociedade, acaba por se afastar das possibilidades de apreensão, para além do nível fenomênico, da essência dos processos sociais, na perspectiva de uma totalidade articulada e historicamente constituída. O estudo, baseado em pesquisa bibliográfica, ratifica que o método marxiano articula-se profundamente a um projeto de transformação revolucionária da sociedade, que não prescinde do conhecimento cientificamente fundado da vida social.

Palavras-chave – Teoria social. Ciências sociais. Produção do conhecimento.

ABSTRACT – This article presents a discussion on the fundamental concepts and the context of historical emergence of Marxian social theory, in the inception of modern society. As a counterpoint, discuss the constitution and character of the "social sciences", particularly the positivist aspect, which in a process of segmentation of analysis of society ends up moving away from possibilities of apprehending, beyond the phenomenal level, the essence of social processes from the perspective of an articulated and historically constituted totality. The study, based on a bibliographic research, ratifies that the Marxian method is deeply linked to a revolutionary transformation project of the society, which cannot be done without the knowledge scientifically founded on social life.

Keywords – Social theory. Social Sciences. Knowledge production.

* Doutora em Serviço Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professora Associada II, Vice-Coordenadora do PPGSS da Universidade Federal do Pará (UFPA), Pesquisadora e Docente em nível de Graduação e Pós-Graduação em Serviço Social na UFPA, Belém – PA/Brasil. CV: <http://lattes.cnpq.br/1192736573759096>. E-mail: joanavalente@ufpa.br.

** Doutor em Engenharia de Computação pela COPPE da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professor Titular, Pesquisador e Docente em nível de Graduação e Pós-Graduação (PPGED/UFPA) na Universidade Federal do Pará, Belém – PA/Brasil. CV: <http://lattes.cnpq.br/7709951222407913>. E-mail: ferreira@ufpa.br.

Submetido em: março/2010. Aprovado em: junho/2010.

A questão de saber se ao pensamento humano corresponde uma verdade objetiva não é uma questão da teoria, mas uma questão *prática*. É na práxis que o ser humano tem de comprovar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o caráter terreno do seu pensamento. A disputa sobre a realidade ou irreabilidade de um pensamento isolada da práxis é uma questão puramente *escolástica* (KARL MARX).

O conhecimento não garante em si que o que se deseja se realize – pois essa realização não é inevitável –, mas não se pode prescindir dele para que a prática que se coloca em jogo com isso não seja uma simples aventura. (ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ).

Após aproximadamente dois séculos desde a consolidação do capitalismo, e dos notáveis desenvolvimentos das forças produtivas, que sob esse modo de produção ocorrem ininterruptamente, a humanidade se defronta com um verdadeiro “decifra-me ou te devoro”. Ao lado das clássicas questões do pensamento humano (acerca da gênese do universo e da humanidade, da dinâmica da história, etc.) coloca-se a perplexidade da constatação de que os avanços nas forças produtivas não foram acompanhados da garantia de acesso generalizado aos bens necessários sequer à satisfação das necessidades básicas, muito menos aos bens culturais mais elevados, próprios da esfera especificamente humana. Muito ao contrário, as indagações dizem respeito à própria sobrevivência da humanidade, em face à crescente degradação ambiental, ao descomunal acervo de armas de destruição em massa, às tensões cada vez maiores, em nível planetário, ligadas a uma intensa e duradoura crise global de uma economia com crescente predomínio do denominado capital fictício ou parasitário.

É cada vez mais imperiosa a máxima formulada por Marx na 11ª Tese sobre Feuerbach: “Os filósofos têm se limitado a *interpretar* o mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é *transformá-lo*”. Contudo, a última parte desta máxima não se desvincula da primeira, que diz respeito à interpretação, à correta compreensão do mundo, como condição indispensável para transformá-lo. Compreensão correta – objetiva, comprometida com a verdade –, porém jamais neutra. Sendo assim, este é um campo de inúmeras dificuldades, já que permeado pela posição de classe dos sujeitos envolvidos (NETTO, 2011).

A partir do século XIX, duas grandes linhas-mestras vêm predominando nas concepções acerca da produção do conhecimento e nas análises sobre a vida social: as inspiradas no legado marxiano e aquelas inspiradas na tradição positivista; vertentes distintas e antagônicas no que se refere à concepção de mundo, aos aspectos teórico-metodológicos e aos relativos à intervenção na realidade social.

Cabe reconhecer que o positivismo surge historicamente alinhado a um movimento progressista: ao se colocar no campo da ciência, portanto em oposição às concepções teológicas do período medieval, onde prevalecia a autoridade como critério de verdade, irá postular o critério da verificação, da constatação positiva, na realidade, de hipóteses metodicamente estabelecidas. Sendo assim, opera a transposição dos princípios e métodos já elaborados das ciências naturais, onde se supunha que os valores não interferem na produção do conhecimento verdadeiro, isto é, onde deve reinar a neutralidade.

Outro aspecto que cabe salientar é relativo à concepção de sociedade vinculada ao positivismo. Tal concepção não ultrapassa os limites da sociedade burguesa, naturalizando formas de ser dessa sociedade, e concebendo-a intrinsecamente harmônica, o que a leva a ver nos problemas e tensões sociais meros desajustes possíveis de serem superados em busca da suposta harmonia. Nestes elementos combinados reside o traço conservador dessa vertente: a práxis histórica demonstrará que o processo de conhecimento da realidade social diferencia-se daquele voltado ao mundo natural, na medida em que no primeiro “o sujeito está implicado no objeto” (NETTO 2011, p. 23).

Os limites do positivismo serão superados teoricamente pelas elaborações marxianas, uma vez que estas resultam de uma síntese original a partir do ponto de máximo desenvolvimento do idealismo alemão (em Hegel), de onde trazem a concepção filosófica da atividade; do materialismo, do qual retirarão seu caráter metafísico; e do ímpeto transformador oriundo do socialismo utópico, que cumpria transformar em científico.

Tal síntese, dessa forma, será portadora do “método científico exato” (MARX, 2008, p. 258), capaz de revelar o caráter da sociedade burguesa para além das suas formas fenomênicas, e irá apontar, de acordo com o conhecimento científico da realidade social, o caráter necessariamente revolucionário da transformação da sociedade.

Vale registrar, muito sucintamente, que, desde o período da consolidação da modernidade, as promessas do Iluminismo, apoiadas na ciência e na técnica, já eram confrontadas com um conjunto de problemas que pareciam se agudizar na própria medida do desenvolvimento da ciência e da técnica.

Vázquez (2007) atribui a Rousseau a originalidade em apontar que o contínuo desenvolvimento das forças produtivas – isto é, da capacidade de transformar o mundo pelo trabalho material – também se refletia como transformação do próprio ser humano, e segundo a ótica rousseauiana, apenas de forma negativa, apenas como degradação. Esse “mal-estar” antecipa questões elaboradas por Marx, que, entretanto, não se limitará à face negativa do desenvolvimento das forças produtivas, mas, ao contrário, revelará que tal desenvolvimento é antes pressuposto da emancipação humana; porém assume, de fato, o caráter de degradação na forma histórica específica da sociedade burguesa:

Observamos que [a] maquinaria dotada do maravilhoso poder de encurtar e de fazer frutificar o trabalho humano, o leva à fome e a um excesso de trabalho. As novas fontes de riqueza transformam-se, por estranho e misterioso encantamento, em fontes de carência (MARX, 2016, [s.p.]).

As relações entre o desencanto com as esperanças típicas da modernidade, ligadas aos desenvolvimentos da ciência e da técnica, e o desenvolvimento da filosofia e das ciências que buscam a compreensão da sociedade são bastante complexas e extrapolam o escopo deste estudo. Porém, cabe assinalar alguns aspectos interagentes: o processo de decadência ideológica do pensamento burguês a partir das primeiras décadas do século XIX (conforme será discutido adiante); a intensificação do sentimento de frustração com o projeto da modernidade ao longo do século XX, que assistiu a uma “era da catástrofe” (HOBSBAWN, 1995) no próprio centro da civilização moderna; o desenvolvimento e posterior decadência de uma experiência de transição ao socialismo que envolveu parte significativa da população humana, e cujo colapso trouxe consequências notáveis na ofensiva do pensamento conservador que não tardou em vincular tal colapso ao próprio marxismo e à possibilidade mesma de superação da sociedade capitalista.

Todos esses elementos combinam-se de maneira complexa no desenvolvimento das elaborações teórico-metodológicas, ocorridas desde as últimas décadas do século XIX até os dias de hoje. Ao longo desse período, as controvérsias manifestaram-se de forma intensa. Sobre tais controvérsias, Ianni (2011a, p. 37) chega a afirmar que elas “tendem a predominar sobre a produção científica original. (...) Mesmo autores que trabalham com os ensinamentos dos clássicos sentem-se obrigados e dialogar com as novas propostas de teorias e paradigmas”. Um traço central dessa produção, que marcará diversas propostas teórico-metodológicas, é o ceticismo em relação às (assim chamadas) “metanarrativas” ou aos “grandes relatos”, e o surgimento com forte vitalidade de um grande número de “paradigmas indiciários” ou “epistemes de circunstância” (IANNI, 2011b), sejam estas novas perspectivas de reflexão ou reelaboração de perspectivas conhecidas:

Esse é o contexto em que florescem teorias e paradigmas como os seguintes: estruturalismo, hermenêutica, teoria sistêmica, teoria da ação comunicativa, interacionismo simbólico, marxismo analítico, individualismo metodológico, escolha racional, método genealógico, morte do sujeito, declínio do indivíduo, bricolagem, método aforístico e outros; sem esquecer ressurgências como o neoevolucionismo, o neofuncionalismo, o neopositivismo (IANNI, 2011b, p. 101).

A diversidade dessas abordagens, que se afastam dos estudos globalizantes e de alcance histórico (que buscam a explicação e sentido da realidade social), para colocar em foco as singularidades por si, as contingências e os sentidos do discurso, é algo que merece atenção. Contudo, para além dessas

diversidades, cabe reconhecer a atualidade da disputa entre positivismo e dialética (IANNI, 2011b). A base explicativa da persistência dessa disputa é a própria persistência de uma sociedade dividida em classes antagônicas. Se o sujeito do conhecimento da sociedade, que no limite é um coletivo, ou seja, a própria sociedade, sujeito e objeto se implicam e se constituem mutuamente. Sendo assim, a perspectiva de classes determinará, ora a busca da explicação do movimento contraditório da realidade, ora das causalidades mais imediatas, desprovidas de caráter estruturante, embaladas pelo “ascetismo metodológico” positivista.

Este trabalho tem por objetivo resgatar, no seio da produção do conhecimento, em particular no período de ascensão e desenvolvimento do pensamento moderno, a concepção teórico-metodológica presente na teoria social de Marx, com enfoque no conhecimento do ser social, em contraponto às chamadas ciências sociais, em especial ao positivismo.

Os argumentos deste artigo serão apresentados em três seções que tratam: da teoria social de Marx e a discussão acerca do ser social; do debate teórico-metodológico entre a teoria social e as ciências sociais; do conhecimento do ser social na perspectiva da teoria social, seguida das conclusões.

Teoria social – uma abordagem crítica do ser social

A teoria marxiana foi desenvolvida no contexto do pensamento moderno do século XIX, em momento já de relativa consolidação de uma revolução sem precedentes no campo histórico e das ideias, levada a efeito pela burguesia, em frontal oposição ao regime feudal predominante na Europa Ocidental, baseado no trabalho servil. Tal revolução – que tem na Revolução Francesa de 1789 o seu ápice – trazia como um dos seus princípios a “liberdade”: os homens deveriam ser livres para desenvolver o seu próprio trabalho e para desenvolver seu pensamento longe das amarras do teocentrismo.

A revolução burguesa vincula-se à constituição de um programa sociocultural que tinha como princípio a potencialização da produção social e o livre desenvolvimento dos indivíduos, com base no movimento da Ilustração: a Razão Moderna ou modernidade. Este movimento, de fundamentação na racionalidade e na independência de qualquer força sobrenatural, põe centralidade no indivíduo, que tem a capacidade de manipular a natureza a partir de seus interesses (dimensão instrumental); ao mesmo tempo, como pré-condição dessa dimensão instrumental, sustenta que o homem é livre para desenvolver seu pensamento (dimensão emancipatória da Razão Moderna).

Rouanet (1993) afirma que o projeto da modernidade tem como pontos fundamentais os conceitos de universalidade, individualidade e autonomia. A universalidade incorpora todos os seres humanos, sem barreiras ou distinções nacionais, étnicas ou culturais; a individualidade resgata que esses seres humanos são concretos, com especificidades, não sendo apenas membros de uma coletividade; a autonomia demonstra que os seres individualizados são capazes de exercitar seu pensamento, sem o jugo da religião ou da ideologia, sendo, portanto, capazes de atuar na esfera pública e de sobreviver com o fruto de seu próprio trabalho. Na Ilustração, o homem ganha um caráter individualizante, na medida em que não é considerado apenas como parte do coletivo (clã, genes, pólis, feudo, nação).

Nos termos de Rouanet (1993, p. 16):

O individualismo ilustrado gera consequências importantes. O indivíduo passa a ser titular de direitos e não apenas de obrigações, como nas antigas éticas religiosas e comunitárias. (...) O todo existe para o indivíduo e não este para o todo. Além disso, libertando os homens da inserção comunitária, a Ilustração os coloca em posição de exterioridade com relação ao mundo social, o que permite transformá-los em observadores e juizes de sua própria sociedade. O individualismo da Ilustração teve, portanto, o mérito de colocar no centro da ética o direito à felicidade e à autorrealização e o de valorizar o indivíduo descentrado,

o homem que se liberta dos vínculos 'naturais' e pode situar-se na posição de formular juízos éticos e políticos a partir de princípios universais de justiça, independentemente de quaisquer lealdades locais.

O programa sociocultural da modernidade permitiu a constituição da ordem burguesa, cujo pensamento indica que a ação dos homens produz a sociedade e que esta é distinta da natureza; ou seja, o sujeito não é somente parte da natureza, ele tem a capacidade de modificá-la. Por isso, somente nesse momento pode-se falar em construção da teoria social, pois o pensamento distingue a sociedade da natureza, quando associa a produção da sociedade à ação dos homens. O pensamento moderno indica que há uma processualidade no ser social, pois este pode ser apreendido/percebido (como objeto) ao mesmo tempo em que age sobre a natureza (como sujeito). Tem-se, assim um momento de progresso no que se refere à construção da teoria social e à possibilidade de percepção do homem como sujeito da história.

Por todos esses pontos, o ideário burguês, contrapondo-se àquele próprio do mundo feudal, tem nítido conteúdo revolucionário. Entretanto, em seu desenvolvimento histórico, ocorrerá uma inflexão, expressando o que Lukács (1968) denominou de “decadência ideológica do pensamento burguês”.

Coutinho (1974, p. 07) igualmente apresenta uma excelente contribuição a essa discussão:

Na história da filosofia burguesa, é possível discernir – com relativa nitidez – duas etapas principais. A primeira, que vai dos pensadores renascentistas a Hegel, caracteriza-se por um movimento progressista ascendente, orientado no sentido da elaboração de uma racionalidade humanista e dialética. A segunda – que se segue a uma radical ruptura, ocorrida por volta de 1830-1848 – é assinalada por uma progressiva decadência, pelo abandono mais ou menos completo das conquistas do período anterior, algumas definitivas para a humanidade: as categorias do humanismo, do historicismo e da Razão Dialética.

Hegel, que fez parte do período ascendente do pensamento burguês, representa um momento fundamental na constituição da tradição progressista. A Hegel deve-se a síntese daquilo que de mais desenvolvido produziu o pensamento burguês, a saber, os conceitos de *humanismo*, cuja teoria compreende que o homem é um produto de sua própria ação; do *historicismo concreto*, ou seja, “a afirmação do caráter ontologicamente histórico da realidade, com a consequente defesa do progresso e do melhoramento da espécie humana” (COUTINHO, 1974, p. 14); e da *razão dialética*, que discute o desenvolvimento da realidade e as categorias que permitem a apreensão dessa realidade para além do saber imediato.

Com o progressivo abandono dessas categorias, em toda a sua radicalidade,

[...] em lugar do humanismo, surge ou um individualismo exacerbado que nega a socialidade do homem, ou a afirmação de que o homem é uma ‘coisa’, ambas as posições levando a uma negação do momento (relativamente) criador da práxis humana; em lugar do historicismo, surge uma pseudo-historicidade subjetivista e abstrata ou uma apologia da positividade, que transformam a história real (o processo do surgimento do novo) em algo ‘superficial’ ou irracional; em lugar da Razão dialética, que afirma a cognoscibilidade da essência contraditória do real, vemos o nascimento de um irracionalismo fundado na intuição arbitrária, ou um profundo agnosticismo decorrente da limitação da racionalidade às suas formas puramente intelectivas (COUTINHO, 1974, p. 17).

A modificação do pensamento burguês está atrelada aos acontecimentos históricos ocorridos no período compreendido entre 1830-1848, pois é nesse período que o antagonismo burguesia/proletariado, característico da era burguesa, ocupa, tanto na teoria quanto na prática, centralidade na cena histórica (LUKÁCS, 1968).

Marx (2010, p. 24), já em 1873, afirmava que a luta de classes:

Soou o dobre de finados da ciência econômica burguesa. Não interessava mais saber se este ou aquele teorema era verdadeiro ou não; mas importava saber o que, para o capital, era útil ou prejudicial, conveniente ou inconveniente, o que contrariava ou não a ordenação policial. Os pesquisadores desinteressados foram substituídos por espadachins mercenários, a investigação científica imparcial cedeu seu lugar à consciência deformada e às intenções perversas da apologética.

Nessa nova etapa, os apologetas da burguesia desviam-se da apreensão das contradições inerentes ao desenvolvimento social do capitalismo, isto é, não interpretam ou interpretam de forma supra-histórica, as contradições referentes à luta de classes entre burguesia e proletariado.

Nas palavras de Lukács (1968, p. 62):

Que a decadência ideológica não coloque nenhum problema substancialmente novo, eis um fato que decorre de uma necessidade social. Suas questões fundamentais são, tanto como aquelas do período clássico da ideologia burguesa, respostas aos problemas colocados pelo desenvolvimento social do capitalismo. A diferença reside 'apenas' em que os ideólogos anteriores forneceram uma resposta sincera e científica, mesmo se incompleta e contraditória, ao passo que a decadência foge covardemente da expressão da realidade e mascara a fuga mediante o recurso ao 'espírito científico objetivo' ou a ornamentos românticos. Em ambos os casos, é essencialmente acrítica, não vai além da superfície dos fenômenos, permanece na imediatividade e cata ao mesmo tempo migalhas contraditórias do pensamento, unidas pelo laço do ecletismo¹.

Coutinho (1974) aponta que a atitude dos ideólogos burgueses não tem um caráter imediato de classe. Apoiado em Marx, o autor demonstra, de forma aguda, que o problema está em que esses teóricos não ultrapassam os limites existentes na sociedade capitalista; mais particularmente, não se dedicam a apreender as categorias econômicas inerentes à produção da vida humana no âmbito da divisão capitalista do trabalho. Nas contradições próprias dessa específica divisão do trabalho encerra-se a questão fundamental, pois, "ao lado da contradição entre liberação do trabalho e transformação do trabalhador em mercadoria, desenvolve-se também a contradição – essencial ao modo de produção capitalista – entre socialização do trabalho e apropriação individual dos seus produtos" (*Ibid.*, p. 21).

Não obstante esta presumida não intencionalidade, a forma que assume o pensamento burguês serve aos interesses da nova classe hegemônica, inserindo-se no esforço de preservação da ordem social a ela conveniente.

Assim, ocultando-se a constituição da sociedade capitalista e os processos econômicos inerentes ao seu desenvolvimento, o período de progresso do pensamento burguês é substituído pelo pensamento conservador. Os elementos que compunham o arcabouço da teoria social da modernidade serão decompostos nas ciências sociais particulares e autônomas, ocorrendo um processo de deseconomização e desistoricização da análise social, com o conseqüente surgimento da sociologia (LUKÁCS, 1968).

De acordo com esse norte, não cabe às nascentes ciências sociais discutir determinadas questões inerentes à produção capitalista, tais como a exploração do trabalho pelo capital e as contradições aí inseridas. O pensamento conservador pós-1848 trata de separar, então, a vertente de explicação dos problemas sociais da que estuda os problemas econômicos.

Como contraponto a esta tendência à análise segmentada, a teoria social, segundo o método marxiano, visará à processualidade contraditória do ser social, em seus condicionantes histórica e estruturalmente articulados. Somente segundo essa diretriz será possível a correta apreensão do processo de humanização que se realiza, de maneira reificada, no interior da sociedade burguesa².

Como afirma Coutinho (1974, p. 23-24):

Um traço essencial do capitalismo consiste em impor a completa sujeição da produção às leis anárquicas do mercado. Essa mercantilização da práxis tem uma clara consequência sobre a consciência dos homens: a atividade deles tende a se ocultar à sua própria consciência, a converter-se na essência oculta e dissimulada de uma aparência inteiramente reificada. Todas as relações sociais entre os homens aparecem sob a forma de relações entre coisas, sob a aparência de realidades 'naturais' estranhas e independentes da sua ação. Os produtos da atividade do homem social, desde a esfera da economia à da cultura, revelam-se aos indivíduos como algo inteiramente alheio à sua essência; opera-se uma cisão entre a essência (a práxis criadora) e a existência (a vida social) dos homens. (...) Essa fetichização simultânea do sujeito e do objeto, paralela à ruptura dos laços imediatos entre indivíduo e comunidade, é a mais evidente consequência social da divisão capitalista do trabalho em sua fase madura.

Nesse contexto é que se situa o esforço teórico de Marx em fundar o que se pode denominar de uma nova teoria social, procurando compreender a processualidade do ser social; como se situa o homem no seio das contradições sociais presentes na sociedade capitalista. Para tanto, Marx tem como objeto a gênese, a constituição e a dinâmica de crise da ordem burguesa, o que resulta na elaboração teórica sobre a sociedade burguesa³; resulta em uma *teoria social*, cujos fundamentos são assim explicitados por Netto (1989, p. 92-93):

Nesta teoria social, o traço peculiar, mais pertinente e decisivo refere-se ao seu cariz histórico-ontológico (...). De um lado, a história aparece como o próprio constitutivo da reflexão teórica e a tensão entre razão e história se resolve no seu plano mesmo: a razão se historiciza e a história se torna racional. De outro, esta reflexão teórica não se propõe como matriz ideal, modelo intelectual ou paradigma de explicação do real; ela se instaura como re-produção ideal do movimento real do próprio ser social – instaura-se como re-construção, no nível da razão, do modo de ser do ser social (...). Antes de mais, esta teoria articula-se sobre a perspectiva da totalidade: a sociedade é apreendida como uma totalidade concreta, dinâmica e contraditória, que se constitui de processos que, eles mesmos, possuem uma estrutura de totalidade – de maior ou menor complexidade. A categoria da totalidade, nesta angulação, é simultaneamente a categoria central da realidade histórico-social e a categoria nuclear da sua re-produção teórica.

A definição do objeto da teoria social de Marx foi precedida de larga pesquisa na tentativa de definir como compreender a sociedade burguesa numa perspectiva de totalidade, em interlocução com o idealismo alemão, o socialismo utópico francês e a economia política clássica. Ao longo da década de 1840, Marx realiza vasto estudo de cujos resultados destacam-se a *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel*, *Manuscritos econômicos e filosóficos*, *A miséria da filosofia* e *Introdução à contribuição à crítica da economia política*. Da parceria com Engels são frutos *A ideologia alemã* e o *Manifesto do Partido Comunista*. Nesses textos é desenvolvido e explicitado o objeto que ocupará Marx ao longo de sua vida, assim como os elementos fundamentais para a sua compreensão. Nos anos de 1857-58 tais estudos atingem o ponto mais desenvolvido de elaboração, em especial no aspecto de compreensão da sociedade na perspectiva de totalidade.

O ser social como objeto do conhecimento na perspectiva da teoria social

De acordo com a teoria social marxiana, a produção do conhecimento tem como base a apreensão da produção e reprodução da vida humana material e espiritual. O objeto do conhecimento é, portanto, o modo de ser do ser social visto como totalidade em movimento. Lukács (1979) assinalará que a teoria de

Marx trata de um certo tipo de ser, trata de afirmações ontológicas, ainda que Marx não se tenha dedicado a sistematizar os problemas dessa abordagem. Conforme esse autor, o problema central da teoria marxiana é a produção e reprodução da vida humana, as formas e modos de ser do ser social. À medida que avança o pensamento marxiano, fica clara a intencionalidade de Marx em buscar compreender as formações e conexões do ser social, as quais tendem a ficar mais nítidas nos estudos econômicos feitos por Marx, e mais precisamente nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, onde “pela primeira vez na história da filosofia, as categorias econômicas aparecem como as categorias da produção e da reprodução da vida humana, tornando assim possível uma descrição ontológica do ser social sobre bases materialistas” (LUKÁCS, 1979, p. 14-15). Desde então, o autor ressalta que a centralidade dessas categorias da produção da vida na ontologia materialista não pode ser confundida com o “economicismo”, como entenderão alguns dentro do próprio campo marxista, promotores das reduções metafísicas dessa teoria social (como na escolástica estalinista), assim como os seus detratores (NETTO, 2011).

Levando em consideração a centralidade, na produção do conhecimento, da análise das relações homem/natureza e homem/homem que conformam o ser social, Lukács (1979, p. 35) afirma que há uma distinção (não obstante a unidade) entre a produção mesma do ser social e a forma de conhecê-lo. “Marx separa nitidamente dois complexos: o ser social, que existe independentemente do fato de que seja ou não conhecido corretamente; e o método para captá-lo no pensamento, da maneira mais adequada possível”. Ressalta, assim, a prioridade do ontológico em relação ao gnosiológico: a lógica deve captar o desenvolvimento ontológico do ser social, sendo predominantes as categorias que expressam a produção e reprodução da vida humana. A compreensão da dimensão ontológica requer, por sua vez, a apreensão da categoria marxiana do trabalho, na qual se concebe este como base ineliminável da constituição do ser social: “Não existe reprodução social sem reprodução material” (DE PAULA, 1992, p. 28).

A relação entre o homem e a natureza é mediada pelo trabalho. O “primeiro ato histórico” dá-se exatamente na relação homem/natureza, com a produção dos meios de satisfação das necessidades fundamentais (MARX; ENGELS, 2007, p. 33). Lukács (1979) considera que, em Marx, essa relação apresenta uma dupla determinação: há uma incontornável base natural, isto é, o desenvolvimento humano carece dos elementos naturais e há uma incessante transformação da natureza pelos homens. Assim, o trabalho é a categoria central.

O trabalho, como criador de valores-de-uso, como trabalho útil, é indispensável à existência do homem — quaisquer que sejam as formas de sociedade —, é necessidade natural e eterna de efetivar o intercâmbio material entre o homem e a natureza e, portanto, de manter a vida humana (MARX, 2010, p. 64-65).

O homem, apesar de ser limitado pela natureza, tem a capacidade de subordiná-la, o que lhe diferencia como espécie. A consciência e o conhecimento humanos só podem ser esclarecidos sobre a base do caráter próprio da ação humana, que é o trabalho. Este visa à satisfação de necessidades, mas não de forma imediata e sim através de mediações (MARKUS, 1974). “Antes de tudo, o trabalho é um processo de que participa o homem e a natureza, processo em que o ser humano, com sua própria ação, impulsiona, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza” (MARX, 2010, p. 211).

Pelo trabalho o ser humano transforma a si e a natureza, sendo, pois, a “base dinâmico-estruturante de um novo tipo de ser” (LUKÁCS, 1997, p.15). A transformação dos objetos e forças naturais em meios e objetos de trabalho não modifica a sua propriedade, pois eles existem objetiva e independentemente da consciência humana. É a capacidade teleológica (intencionalidade constituída no plano do pensamento) do ser humano que lhe permite, mediante o conhecimento da natureza, realizar a transformação desta para a satisfação de suas necessidades⁴.

A partir dessas afirmações, Lukács (1979, p. 17) tece considerações sobre o ser social:

Em primeiro lugar: o ser social – em seu conjunto e em cada um dos seus processos singulares – pressupõe o ser da natureza inorgânica e orgânica. Não se pode considerar o ser social como independente do ser da natureza, como antíteses que

se excluem (...). As formas de objetividade do ser social se desenvolvem, à medida que surge e se explicita a práxis social, a partir do ser natural, tornando-se cada vez mais claramente sociais. Esse desenvolvimento, porém, é um processo dialético, que começa com um salto, com o pôr teleológico do trabalho, não podendo ter nenhuma analogia na natureza (...). Com o ato da posição teleológica do trabalho, temos em-si o ser social. O processo histórico da sua explicitação, contudo, implica a importantíssima transformação desse ser em-si num ser para-si; e, portanto, implica a superação tendencial das formas e dos conteúdos de ser meramente naturais em formas e conteúdos sociais mais puros, mais específicos.

Na perspectiva ontológica do ser social tem importante papel a consciência no momento laborativo: o ser humano tem a capacidade de fazer perguntas e de dar respostas em função de suas necessidades, e tanto a pergunta quanto a resposta são produtos da consciência. Entretanto, observa Lukács (1997) que a resposta é o elemento ontológico primário: a consciência (ou o aspecto teleológico), embora seja o guia das atividades, tem como base os elementos causais (as determinações existentes na realidade e que independem da vontade do homem).

O trabalho é formado por posições teleológicas que, em cada oportunidade, põem em funcionamento séries causais. (...) a teleologia é um modo de pôr – posição sempre realizada por uma consciência – que, embora guiando-se em determinada direção, pode movimentar apenas séries causais. As filosofias anteriores, não reconhecendo a posição teleológica como particularidade do ser social, eram obrigadas a inventar, por um lado, um sujeito transcendente e, por outro, uma natureza especial onde as correlações atuavam de modo teleológico, com a finalidade de atribuir à natureza e à sociedade tendências de desenvolvimento de tipo teleológico. Decisivo é aqui compreender que se está em face de uma duplicidade: numa sociedade tornada realmente social, a maior parte das atividades cujo conjunto põe a totalidade em movimento é certamente de origem teleológica, mas a sua existência real – e não importa se permaneceu isolada ou se foi inserida num contexto – é feita de conexões causais que jamais e em nenhum sentido podem ser de caráter teleológico (LUKÁCS, 1997, p. 18-19).

No esforço de compreensão do ser social, Lukács procura explicitar o que lhe é específico e que o determina. Para tanto, compreende, em primeiro lugar, que o trabalho é o fundamento da constituição do gênero humano, é o fundamento da constituição do ser social. Convém registrar, entretanto, que, segundo as elaborações desse autor, a especificidade do ser social é a práxis, entendida como atividade em que o ser humano, de forma consciente e livre, transforma o mundo ao mesmo tempo em que transforma a si mesmo, e onde outras esferas de objetivações se constituem, se diferenciam, se autonomizam. A práxis, portanto, assume centralidade, muito embora sua constituição não seja possível sem o trabalho (LUKÁCS, 1979).

O ser humano, ser prático e social, constitui-se nas suas objetivações em um universo crescentemente complexo e diferenciado. Na processualidade do ser social é necessário considerar várias dessas objetivações, vinculadas decerto ao trabalho (mas que a ele não se reduzem), tais como a estética, a ciência, a arte, a linguagem, a moral.

Possibilidades de conhecimento do ser social: o debate teórico-metodológico entre a teoria social e as ciências sociais

No âmbito da teoria marxiana, é importante frisar que a discussão metodológica realizada por Marx se dá no momento em que a teoria social, legatária do movimento da Ilustração, é substituída pelas ciências

sociais particulares, como assinalado anteriormente, permitindo a deseconomização e a desistoricização da análise social, pela via da compartimentalização do saber entre a economia, a história e a sociologia. Essa divisão impede a análise da sociedade burguesa numa perspectiva de totalidade e sua contradição fundamental, a saber, a contradição entre o caráter social/coletivo da produção e sua apropriação privada pela classe burguesa⁵.

O debate metodológico que Marx desenvolve em três textos fundamentais, *A ideologia alemã* (MARX; ENGELS, 2007), *A miséria da filosofia* (MARX, 1989) e, especialmente, na *Introdução à contribuição à crítica da economia política* (MARX, 2008), contrapõe-se tanto à produção teórica formulada pelas chamadas ciências sociais, que tomam determinadas abstrações como elementos da realidade, quanto ao idealismo que concebe o real como produção da Ideia universal. Horkheimer (1975) apresenta uma discussão importante sobre o debate entre a teoria tradicional (positivista) e a teoria crítica (dialética materialista). Este autor discute sobre “o que é teoria” dentro do quadro da ciência no segundo quartel do século XX. Segundo ele, frequentemente, o conceito de teoria é associado a uma síntese de proposições de um campo particular, que pode ser utilizado para caracterizar os fatos. Em última instância, a teoria pretende formular o sistema universal da ciência, englobando todos os objetos de estudo, e, por conseguinte, não se limitando a uma área do saber. Nessa perspectiva, não há separação das ciências, pois a forma de conhecimento da natureza inorgânica serve também para o estudo da natureza orgânica.

Essa concepção de teoria tem origem no período de construção da filosofia moderna, onde o racionalismo instrumental, com influência das construções matemáticas, possui grande vigor. Ocorre que a influência dessa concepção para as ciências naturais, transpõe-se também para as ciências do homem e da sociedade. Afirma Horkheimer (1975, p. 129):

Os progressos técnicos da idade burguesa são inseparáveis deste tipo de funcionamento da ciência. Por outro lado, os fatos tornam-se fecundos para o saber por meio deste funcionamento, o que tem utilização dentro das relações dadas. Por outro lado, o saber vigente é aplicado aos fatos. Não há dúvidas de que tal elaboração representa um momento de revolução e desenvolvimento constantes da base material desta sociedade. Na medida em que o conceito da teoria é independentizado, como que saindo da essência interna da gnose (...), ou possuindo uma fundamentação a-histórica, ele se transforma em uma categoria coisificada (...) e, por isso, ideológica⁶.

A partir dessa afirmação, Horkheimer tece críticas à teoria tradicional, afirmando que o conhecimento e a aplicação do conhecimento só podem ser “compreendidos em conexão com os processos sociais reais” (HORKHEIMER, 1975, p. 129), devendo ser articulados à história concreta. A ciência não pode ser desvinculada da divisão do trabalho. O autor faz, então, uma análise que é fundamental dentro da concepção marxiana quanto à relação entre indivíduos e sociedade. Para ele, a teoria tradicional infere que o sujeito faz parte da sociedade (burguesa). Contudo, diz o autor que “entre indivíduo e sociedade, existe uma diferença essencial” (HORKHEIMER, 1975, p. 133). O homem é ao mesmo tempo um produto da sociedade e uma construção referente ao processo da vida social.

Os fatos que os sentidos nos fornecem são pré-formados de modo duplo: pelo caráter histórico do objeto percebido e pelo caráter histórico do órgão perceptivo. Nem um nem outro são meramente naturais, mas enformados pela atividade humana, sendo que o indivíduo se auto percebe, no momento da percepção, como perceptivo e passivo (HORKHEIMER, 1975, p. 133).

Nessa direção, a práxis humana determina o lado subjetivo da percepção e também o próprio objeto. Daí a impossibilidade de estudar os processos da vida social sob a ótica da percepção da natureza inorgânica⁷.

Um dos autores mais representativos da teoria tradicional é Émile Durkheim. Em sua obra *As regras do método sociológico* (DURKHEIM, 1999) observa que a subjetividade do indivíduo é definida

exteriormente e coercitivamente a despeito de sua vontade, isto é, a conduta individual segue as regras definidas pela sociedade. Nessa direção, diz o autor: “Podemos assim representar-nos, de maneira precisa, o domínio da sociologia. Ele compreende apenas um grupo determinado de fenômenos. Um fato social se reconhece pelo poder de coerção externa que exerce ou é capaz de exercer sobre os indivíduos (...)” (DURKHEIM, 1999, p. 10).

Ao definir as regras metodológicas para observação dos fatos sociais, Durkheim (1999, p. 29) afirma, inicialmente, que esses devem ser considerados como coisas; o objeto da sociologia são os dados que devem ser observados. Essa observação, contudo, deve ser realizada de forma neutra, com o abandono de todas as pré-noções, pois o objeto é exterior ao sujeito e deve ser estudado em si mesmo. “Portanto, considerando os fenômenos sociais como coisas, apenas nos conformaremos à sua natureza”. Assim, seguindo o método que garanta a máxima percepção objetiva do fenômeno, o sociólogo deve definir o objeto de seu estudo, elemento fundamental da verificação dos fatos, com vistas a sua explicação⁸.

O referido autor chama atenção, ainda, quanto às regras metodológicas, que a ciência não deve partir dos conceitos, mas dos dados objetivos, sensíveis (dado empírico). “Assim, é de regra, nas ciências naturais, afastar os dados sensíveis que correm o risco de ser demasiado pessoais ao observador, para reter exclusivamente os que apresentam um suficiente grau de objetividade” (DURKHEIM, 1999, p. 44). Dessa forma, há uma subordinação do sujeito em relação ao objeto, isto é, a subjetividade é interdita face ao dado objetivo; cabe ao pesquisador tão somente observar, verificar e classificar o objeto. Em contraponto à teoria tradicional, Horkheimer, explicita a construção dialética, a qual relaciona à teoria crítica:

Em regra geral, o indivíduo aceita naturalmente como preestabelecidas as determinações básicas da sua existência (...). Ademais, ele encontra a sua satisfação e sua honra ao empregar todas as suas forças na realização das tarefas (...). Ao contrário, o pensamento crítico não confia de forma alguma nesta diretriz, tal como é posta à mão de cada um pela vida social. A separação entre indivíduo e sociedade, em virtude da qual os indivíduos aceitam como naturais as barreiras que são impostas à sua atividade, é eliminada (...) na teoria crítica, na medida em que ela considera ser o contexto condicionado pela cega atuação conjunta das atividades isoladas, isto é, pela divisão dada do trabalho e pelas diferenças de classe, como uma função que advém da ação humana e que poderia estar possivelmente subordinada à decisão planejada e a objetivos racionais (HORKHEIMER, 1975, p. 138).

Por isso o autor é enfático em afirmar que a teoria crítica tem sua função definida, se a atividade do intelectual levar em conta o antagonismo entre classes e estiver vinculada à classe dominada. Nesse sentido, a atividade teórica deve expor as contradições sociais presentes na sociedade, com vistas à transformação.

Em *História e consciência de classe*, particularmente no texto “O que é o marxismo ortodoxo”, Lukács (1974) trata da importância do método no contexto da obra marxiana, estabelecendo um debate com o positivismo, no sentido de superá-lo. O autor realiza a discussão acerca do que seja o marxismo ortodoxo, revitalizando as principais teses de Marx, tendo em vista as críticas e as distorções sofridas pela obra marxiana. Destaca, fundamentalmente, que a ortodoxia marxista vincula-se ao método dialético, tal como formulado por Marx. De acordo com o autor:

O marxismo ortodoxo não significa, pois, uma adesão sem crítica aos resultados da pesquisa de Marx, não significa uma ‘fé’ numa ou noutra tese, nem a exegese de um livro ‘sagrado’. A ortodoxia em matéria de marxismo refere-se, pelo contrário, e exclusivamente, ao *método* (LUKÁCS, 1974, p. 15).

Levando-se em consideração que todo o arcabouço teórico de Marx possuía uma perspectiva de classe (a proletária), o autor afirma o caráter revolucionário da dialética materialista, na medida em que, para esta, a correta apropriação da realidade não permite a ruptura entre teoria e prática, entre o

conhecimento e a ação. Por isso a teoria tem a função de permitir a uma classe conhecer a si mesma e a sociedade, sendo, portanto, sujeito e objeto do conhecimento, com vistas à transformação social.

Nessa direção é que Lukács (1974) tece críticas quanto à utilização do método das ciências da natureza para a apreensão de “fatos”, especialmente quando se analisa a questão do trabalho como fenômeno.

Os factos ‘puros’ das ciências da natureza surgem, com efeito, assim: um fenómeno da vida é transportado, realmente ou em pensamento, para um contexto que permite estudar as leis a que obedece sem a intervenção perturbadora de outros fenómenos; este processo é ainda reforçado por se reduzirem os fenómenos à sua pura essência quantitativa, à sua expressão em número e em relações de número. Os oportunistas nunca se dão conta de que é próprio da essência do capitalismo produzir os fenómenos desta maneira. Marx descreve de modo muito penetrante esse ‘processo de abstracção’ da vida ao tratar do trabalho, mas não se esquece de realçar, de modo igualmente penetrante, que tal processo é uma característica *histórica* da sociedade capitalista (...) (LUKÁCS, 1974, p. 20).

O método das ciências da natureza não permite a apreensão do carácter histórico dos “fatos”, como produtos de épocas históricas determinadas. Em contraposição a esse método, Lukács aponta o método dialético, segundo o qual

... se se pretender considerar os factos precisamente, convém primeiro captar clara e exactamente esta diferença entre a sua existência real e o seu núcleo interior, entre as representações que delas se formam e os seus conceitos. (...) Trata-se, pois, por um lado, de destacar os fenómenos da sua forma dada como imediata, de encontrar as mediações pelas quais podem ser referidos ao seu núcleo e à sua essência e captados na sua própria essência e, por outro lado, atingir a compreensão deste carácter fenomenal, desta aparência fenomenal, considerada a sua forma de manifestação *necessária*. Esta forma de manifestação é necessária em razão da sua essência histórica porque eles se desenvolveram no campo da sociedade capitalista. Esta dupla determinação, este reconhecimento e esta superação simultânea do ser imediato é precisamente a relação dialéctica (LUKÁCS, 1974, p. 22-23)⁹.

Nisso consiste o método científico elaborado por Marx, absolutamente atual para a busca da compreensão das contradições produzidas na sociedade burguesa, com vistas a superá-la. A teoria social distingue-se das ciências sociais justamente pela sua dimensão de que não é possível recortar um campo particular do saber, separá-lo da realidade e analisá-lo de forma a-histórica. Qualquer fenômeno se articula a uma dimensão de totalidade e só pode ser compreendido no seu próprio movimento marcado por condições históricas. Nesse sentido, Netto (2000, p. 60) afirma que se deve afastar a identificação errônea entre teoria social e ciência¹⁰, compreendendo no plano teórico que “*o método é questão da teoria social e não problema particular desta ou daquela ‘disciplina’*”¹¹ (itálico no original, tradução nossa).

No âmbito da teoria social, Guerra (1999, p. 32) afirma:

A reflexão que busca extrair dos processos sociais suas determinações concretas, seu carácter ontológico, considera que os processos sociais possuem uma racionalidade objetiva; um núcleo fundante por meio do qual se torna possível à razão apreender tanto sua legalidade tendencial (...) quanto suas possibilidades internas.

Nesse aspecto, prossegue a autora, o carácter histórico dos processos sociais é formado no movimento do ser, e podem ser apreendidos e reconstruídos pela razão. “É a regularidade dos fenômenos,

processos e práticas sociais e sua historicidade que os tornam compreensíveis, permitindo à razão apreendê-los nas suas manifestações dinâmicas” (*Ibid.*, p. 32).

Na acepção marxiana, a teoria é a reprodução, em nível ideal, do movimento real do objeto, não sendo uma projeção da própria realidade, mas a representação desta, tendo em vista que a realidade é muito mais rica e saturada de determinações do que a capacidade de apreensão pela razão (GUERRA, 1999). A teoria demonstra que o objeto investigado não é um produto do intelecto humano; ele pré-existe, antecede ao sujeito, mesmo quando seja efetivo resultado da produção de sujeitos, donde a noção de autoimplicação entre o sujeito e o objeto do conhecimento¹². Com relação à prioridade ontológica do ser em relação à consciência, refere Lukács (1979, p. 40-41):

Do ponto de vista ontológico, isso significa simplesmente que pode existir o ser sem a consciência, enquanto toda consciência deve ter como pressuposto, como fundamento, algo que é. Mas disso não resulta nenhuma hierarquia de valor entre ser e consciência. Ao contrário, toda investigação ontológica concreta sobre a relação entre ambos mostra que a consciência só se torna possível num grau relativamente elevado do desenvolvimento da matéria. (...) O mesmo vale, no plano ontológico, para a prioridade da produção e da reprodução do ser humano em relação a outras funções. Quando Engels, no discurso pronunciado junto à tumba de Marx fala do ‘fato elementar [...] de que os homens devem primeiro de tudo comer, beber, ter um teto e vestir-se, antes de ocupar-se de política, de ciência, de arte, de religião, etc.’ (...), está falando precisamente de uma relação de prioridade ontológica.

O sujeito não apreende a essência do objeto de forma imediata, e sim sua aparência. Por isso é necessário que o sujeito, no plano do pensamento, busque a essência do fenômeno. Como afirma Kosik (1985, p. 09) a “dialética trata da ‘coisa em si’. Mas a ‘coisa em si’ não se manifesta imediatamente ao homem. Para chegar à sua compreensão, é necessário fazer não só um certo esforço, mas também um *détour*”. O desvio (*détour*) de que trata o autor está relacionado ao método apresentado por Marx, para apropriação da essência.

Diferentemente do modo de compreensão das ciências sociais, onde o sujeito investiga o objeto de forma a classificá-lo, captando apenas a sua expressão aparente, a teoria social procura apreender a estrutura e o movimento do objeto, e suas determinações, sendo que o sujeito que investiga, mesmo sendo um sujeito individual, é constituído socialmente, do que se deduz a necessária perspectiva de classe, na sociedade atual, na construção teórica. Por outro lado, o objeto, que não é produzido idealmente pelo sujeito, mas que pré-existe a ele, é construído na vida social, inclusive pelo próprio sujeito. Contudo, a relação sujeito-objeto é mediada. Há mediações *políticas*; há concepções *ideológicas, de classe*; há mediações *culturais (valores, instituições)*; mediações *científico/teóricas* (quando o pesquisador não tem ou tem pouco conhecimento teórico, este fato interfere na apreensão do objeto). Todas essas mediações permeiam a compreensão do objeto pelo sujeito.

Vale destacar ainda que o objeto, ao anteceder o sujeito que busca conhecê-lo, indica o caminho que permite esse conhecimento. Assim, “é a singularidade do objeto que determina o encaminhamento metodológico, do mesmo modo que a escolha do método não se reduz ao arbítrio do sujeito, mas constitui-se na angulação mais adequada à apreensão da estrutura do objeto pelo sujeito”. (GUERRA, 1999, p. 82)

Kameyama (1995) observa que a teoria marxiana consiste na forma de organização do conhecimento científico, que resulta na sistematização de leis (entendidas como tendências do desenvolvimento histórico), conexões e relações substanciais sobre a realidade e, de forma concomitante, a um conjunto de princípios e exigências que orientam os sujeitos nas atividades referentes ao conhecimento e à transformação dessa realidade. Nesse sentido, o processo de conhecimento está absolutamente ligado à questão da transformação. A esse respeito, afirma a autora:

O conhecimento visa à transformação que é a prática social. A prática social, aqui entendida num sentido mais amplo, não se reduz à prática profissional, pois esta constitui uma dimensão da práxis entendida como totalidade. No entanto, a teoria em si não transforma o mundo. Ela pode contribuir para a transformação desde que seja assimilada por aqueles que, através de atos reais e efetivos, vizem (sic) tal transformação. Esta ação efetiva de transformação é a prática entendida como atividade racional e social dos homens na transformação da natureza e da sociedade. Essa prática se efetiva na produção material, na atividade social e política e na investigação. (KAMEYAMA, 1995, p. 100).

Segundo essa orientação, há uma indissociabilidade entre teoria e prática no processo de produção de conhecimento, que devem ser vistas em sua unidade, pois a teoria nutre-se na prática social e histórica ao mesmo tempo em que indica os caminhos da transformação dessa prática. Ou, nos termos de Ianni (2011c, p. 403): “O pensamento vai impregnando a história. A história se impregna no pensamento”.

Esses elementos, que são centrais no processo de conhecimento, não foram incorporados pelos teóricos das ciências sociais, daí a importância teórico-metodológica do pensamento marxiano no processo de conhecimento e intervenção na vida social.

Considerações finais

A humanidade — para resgatar uma célebre assertiva de Marx — “somente se coloca perguntas que tem possibilidade de responder” (MARX, 1991, p. 15). E esta formulação deve pressupor que as condições objetivas para a sua solução já existem ou estão em processo. Cabe destacar que a formulação e a existência das condições objetivas necessárias ainda não são solução, mas já preparam o caminho para ela.

O pensamento constituído no início do século XIX é um marco no processo de busca de conhecimento da humanidade. Este se situa em um momento em que já se encontrava amadurecido um novo modo de produção econômica, que vinha (e continua, sem cessar) revolucionando a capacidade social de produzir os meios para o atendimento das necessidades fundamentais humanas. A razão assume novo caráter, na medida em que teoria e prática se encontram na técnica. A humanidade tem a possibilidade de, como nunca antes, subordinar a natureza, modificá-la de acordo com as suas necessidades.

Entretanto, desde alguns precursores de Marx (como Rousseau e Hegel), já se evidenciava que se a atividade prática material transformava a natureza, tornando-a natureza humanizada, ela também transformava os seres humanos. A economia clássica inglesa já reconhecera as consequências negativas do trabalho para os seres humanos no novo modo de produção, mas isso não configurava, para aquele ramo de investigação, uma questão a ser elucidada; tal negatividade apresentava-se como incontornável. Isso mostra que não importava o trabalhador como ser humano, mas apenas como fonte do valor, como fator de produção de riquezas.

Marx, entretanto, colocará em destaque a questão ocultada pelos economistas clássicos: por que o trabalho, origem do valor e da riqueza da sociedade, reveste-se como fator de opressão para o trabalhador? E desta indagação emergirão, por via de longa investigação, as contradições fundamentais do capitalismo, das quais a fundamental é a que se dá entre uma produção necessariamente (e crescentemente) social e uma apropriação individual, isto é, entre as forças produtivas e as relações de produção (ENGELS, 2015).

Em Marx e Engels, a concepção filosófica da práxis atinge seu ponto mais desenvolvido (VÁZQUÉZ, 2007) na medida em que nesta concepção são explicitadas as contradições da sociedade burguesa, e a resolução dessas contradições se coloca como elemento indispensável para a realização da liberdade humana, de superação da “pré-história” da humanidade. Nesta concepção, de um lado, o desenvolvimento

das forças produtivas é condição para a liberdade humana, não se admitindo qualquer romântico retorno às forças produtivas pré-capitalistas; e de outro lado, coloca-se como imperiosa a superação das formas alienadas de que se reveste a produção material e espiritual na sociedade capitalista.

Por outro lado, Marx, de forma aguda, percebe que se o pensamento moderno traz elementos fundamentais para o conhecimento da natureza e da sociedade (e é desses elementos que ele parte, criticamente), o amadurecimento do antagonismo entre as classes fundamentais do capitalismo irá se expressar na “decadência ideológica da burguesia” (na expressão lukacsiana), o que não deixa de ser a penetração da luta de classes no interior do pensamento moderno. Essa percepção só se faz possível pela articulação radical, para Marx, entre método e objeto pesquisado, entre teoria e prática: toda a elaboração marxiana vincula-se a um projeto de transformação radical da sociedade; portanto, parte desse projeto e retorna a ele. Nesse sentido, tal elaboração não pode abrir mão do conhecimento objetivo da realidade, em seu movimento contraditório, em suas múltiplas vinculações de totalidade.

Essa é a questão fundamental que distingue a tradição da teoria social das chamadas ciências sociais, que, pela via da compartimentalização do pensamento, inserem-se, embora mediante contradições, em uma lógica de naturalização (e, portanto, de manutenção) das formas de ser da ordem burguesa. A desistorização e a negação da perspectiva da totalidade são mecanismos fundamentais desse processo de naturalização. O pensamento marxiano, ao contrário, buscou articular a compreensão das formas de produção e reprodução da vida na ordem capitalista, das suas leis inelutáveis, com as possibilidades de compreensão da sociedade, do processo contraditório de humanização/desumanização que lhe é próprio. Essa é a condição fundamental para a formulação científica da indispensabilidade de um projeto de superação revolucionária da referida ordem, e das condições objetivas e subjetivas para sua realização. Se ainda vivemos hoje sob a égide do capital, essa referência permanece válida para o enfrentamento dos impasses agudos por que passa a humanidade.

A teoria social de Marx constitui a referência mais adequada para o conhecimento e enfrentamento desses impasses na medida em que parte

[...] da preliminar de que a realidade social não se dá a conhecer a não ser pela reflexão demorada, reiterada, obstinada (...) para desvendar no objeto, dimensões que não são visíveis, que não são dadas. (...) Daí esse percurso contínuo entre o que é a aparência e a essência, entre a parte e o todo, entre o singular e o universal (IANNI, 2011c, p. 398-399).

Esse laborioso movimento da aparência à essência é a marca da radicalidade (entendida como “ir às raízes”) no pensamento; é a superação das representações colocadas no plano do imediato, sem a qual é impossível um projeto de emancipação radical. Sobre esse percurso dialético, assinala Kosik (1985, p. 15-16):

A dialética é o pensamento crítico que se propõe a compreender a ‘coisa em si’ e sistematicamente se pergunta como é possível chegar à compreensão da realidade. Por isso, é o oposto da sistematização doutrinária ou da romantização das representações comuns. O pensamento que quer conhecer adequadamente a realidade, que não se contenta com os esquemas abstratos da própria realidade, nem com suas simples e também abstratas representações, tem de *destruir* a aparente independência do mundo dos contactos imediatos de cada dia. O pensamento que destrói a pseudoconcreticidade para atingir a concreticidade é ao mesmo tempo um processo no curso do qual sob o mundo da aparência se desvenda o mundo real; por trás da aparência externa do fenômeno se desvenda a lei do fenômeno; por trás do movimento visível, o movimento real interno; por trás do fenômeno, a essência.

Esses elementos indicam a importância de uma teoria que busque radicalmente não só apreender as contradições fundamentais inerentes ao capitalismo, mas elucidar as razões pelas quais esses elementos

precisam ser ocultados pelo pensamento alinhado à ordem burguesa. Esse é o caminho indispensável, no âmbito de uma teoria que não se desvincula da práxis social e histórica, para a libertação do ser social, devido à perspectiva revolucionária da teoria. Esta é a perspectiva capaz, como lembra Lukács, de valorizar o homem que produz a riqueza, a história, e que, no entanto, não consegue perceber o seu papel devido, entre outros, ao caráter da alienação presente no processo produtivo. A teoria pode, assim, continuar alimentando a capacidade teórico-crítica daqueles que se voltam a compreender a atual sociedade e que buscam perspectivas de transformação para uma nova sociabilidade em que a liberdade seja efetiva para todos.

Referências

- COUTINHO, Carlos Nelson. **O estruturalismo e a miséria da razão**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1974. 286p.
- DE PAULA, João A. A produção do conhecimento em Marx. **Cadernos ABESS**, n. 05. São Paulo: Cortez, 1992.
- DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ENGELS, Friedrich. **Anti-Dühring: a revolução da ciência segundo o Sr. Eugen Dühring**. São Paulo: Boitempo. 2015.
- FERNANDES, Florestan (Org.) **Marx e Engels**. São Paulo: Ática, 1989.
- GORENDER, Jacob. Introdução: o nascimento do materialismo histórico. In: MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- GUERRA, Yolanda. **A instrumentalidade do serviço social**. São Paulo: Cortez, 1999.
- HOBBSAWN, Eric. **Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. 598 p.
- HORKHEIMER, M. Teoria tradicional e teoria crítica. In: BENJAMIM, W. *et al.* **Textos escolhidos**. São Paulo, Abril, 1975. (Coleção Os Pensadores)
- IANNI, Octávio. A tentação metodológica. In: **A sociologia e o mundo moderno**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011a. p. 35-49.
- IANNI, Octávio. Positivismo e dialética. In: **A sociologia e o mundo moderno**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011b. p. 99-119.
- _____. Construção da categoria. **Revista HISTEDBR On-line**, Campinas/SP, v. 11, n. 41e (número especial), p. 397-416, abr. 2011c.
- KAMEYAMA, Nobuco. Concepção de teoria e metodologia. **Cadernos ABESS**, n. 3. São Paulo: Cortez, 1995.
- KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- LUKÁCS, Georg. Marx e o problema da decadência ideológica. In: LUKÁCS, G. **Marxismo e teoria da literatura**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968.
- _____. O que é o marxismo ortodoxo? In: LUKÁCS, G. **História e consciência de classe**. Porto, Escorpião, 1974.
- _____. **Ontologia do ser social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx**. São Paulo: Livraria Ciências Humanas, 1979.
- _____. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. In: NÚCLEO DE ESTUDOS E APROFUNDAMENTO MARXISTA. **Caderno Ontologia social, formação profissional e política**. São Paulo. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, n. 1, maio 1997.
- MARKUS, Gyorgy. **Teoria do conhecimento no jovem Marx**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.
- MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política: livro I**. 27. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2010. 571p. v.1.
- _____. **Contribuição à crítica da economia política**. Tradução e Introdução Florestan Fernandes. 2.ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008. 288 p.
- _____. **A miséria da filosofia**. São Paulo: Global. Coleção Bases, n.46, 2.ed., 1989.
- _____. **A questão judaica**. São Paulo: Moraes, 1991.
- _____; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo. 2007. 614 p.
- _____. **Discurso no aniversário de "The People's Paper"** – Proferido em Londres a 14 de abril de 1856. Disponível em <https://www.marxists.org/portugues/marx/1856/04/14.htm>. Acesso em: 16 set. 2016.
- NETTO, José Paulo. O serviço social e a tradição marxista. **Serviço Social e Sociedade**, São Paulo: Cortez, ano X, n.30, abr. 1989.
- _____. Método y teoría en las diferentes matrices del Servicio Social. In: BORGIANI, E; MONTAÑO, C. (Orgs.). **Metodología y servicio social**. São Paulo: Cortez, 2000.
- _____. **Introdução ao estudo do método de Marx**. São Paulo: Expressão popular, 2011. 64 p.
- ROUANET, S. P. **Mal-estar na modernidade**. São Paulo: Cia. das letras, 1993.
- VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Filosofia da práxis**. São Paulo: Expressão popular, 2007.488 p.

¹ Em sua *Ontologia do ser social*, Lukács (1979, p. 30) afirma que: “Depois de 1848, depois do colapso da filosofia hegeliana e sobretudo a partir do início da marcha triunfal do neokantismo e do positivismo, os problemas ontológicos deixaram de ser compreendidos. Os neokantianos eliminam da filosofia até mesmo a incognoscível coisa em-si, enquanto para o positivismo a percepção subjetiva do mundo coincide com a sua realidade (...)”.

² Kosik (1985, p. 11) realiza uma aguda análise sobre a alienação dos homens dentro da divisão do trabalho na sociedade capitalista. Diz o autor que o homem, ao relacionar-se com outros homens e com a natureza, exerce uma atividade prático-sensível, de onde surge uma ação prático-utilitária em que exerce o seu trabalho. Essa práxis permite ao homem familiarizar-se com o mundo, mas não permite que este homem compreenda o mundo. Forma-se assim o que o autor chama de mundo da pseudoconcreticidade. “O complexo dos fenômenos que povoam o ambiente cotidiano e atmosfera comum da vida humana, que, com a sua regularidade, imediatismo e evidência, penetram na consciência dos indivíduos agentes, assumindo um aspecto independente e natural, constitui o mundo da pseudoconcreticidade. A ele pertencem: o mundo dos fenômenos externos, que se desenvolvem à superfície dos processos realmente essenciais; o mundo do tráfico e da manipulação, isto é, da práxis fetichizada dos homens (a qual não coincide com a práxis crítica revolucionária da humanidade); o mundo das representações comuns, que são projeções dos fenômenos externos na consciência dos homens, produto da práxis fetichizada, formas ideológicas de seu movimento; o mundo dos objetos fixados, que dão a impressão de ser condições naturais e não são imediatamente reconhecíveis como resultados da atividade social dos homens”.

³ Importante registrar que o interesse de Marx em estudar a ordem burguesa ocorre, sobretudo, pela sua inserção política no movimento operário na Europa Ocidental. As reivindicações e questionamentos desse movimento em relação à sociedade burguesa são fundamentais para as reflexões empreendidas por Marx no sentido de superação dessa ordem. A esse respeito, Gorender (1989, p. XIII) afirma que: “Ainda que não pertencessem a nenhuma organização revolucionária, pois somente em 1847 é que ingressaram na Liga dos Justos (...), Marx e Engels já atuavam em estreito contato com numerosas entidades e correntes do movimento operário de vários países da Europa Ocidental. Assim, o surgimento do marxismo não se dá, conforme tem sido costume afirmar, de fora do movimento operário, mas de dentro dele. (...) Marx e Engels submetem à crítica a mais avançada cultura do seu tempo e extraem dela algo contrário a ela, ou seja, a expressão teórica dos interesses de classe do proletariado. Não se trata de acontecimento puramente intelectual, mas também de acontecimento sócio-político de significação histórico-mundial”.

⁴ “No fim do processo do trabalho, aparece um resultado que já existia antes idealmente na imaginação do trabalhador. Ele não transforma apenas o material sobre o qual opera; ele imprime ao material o projeto que tinha conscientemente em mira, o qual constitui a lei determinante do seu modo de operar e ao qual tem de subordinar sua vontade” (MARX, 2010, p. 212).

⁵ Fernandes (1989, p. 10) analisa que a especialização do conhecimento levou à fragmentação na investigação em todos os campos da ciência. “Marx e Engels trabalharam numa direção oposta, defendendo uma concepção unitária de ciência e representando a história como uma ciência de síntese”.

⁶ Horkheimer (1975) faz referência a alguns pensadores do movimento moderno, como Descartes, que compreendia que a dedução, da mesma forma que usada na matemática, deveria ser utilizada por todos os ramos das ciências; e Husserl, que afirmava ser a teoria um encadeamento ordenado de proposições de uma dedução.

⁷ A esse respeito, afirma Guerra (1999, p. 15): “Ao negar a tradição ontológica da filosofia clássica, ao equalizar a compreensão entre natureza e sociedade, ao se limitar ao conhecimento da aparência imediata, o racionalismo formal acaba por transladar procedimentos do método lógico-experimental para a análise da sociedade, o que lhe permite estabelecer tanto modelos de explicação quanto programáticas de intervenção sobre a realidade social, para a qual oferece um conjunto de procedimentos manipulatórios e instrumentais”.

⁸ Guerra (1999, p. 59) destaca que para Durkheim “o caminho metodológico não pode partir das ideias, valores ou ‘prenoções’, senão das formas objetivas dadas pelas estruturas políticas da sociedade, que, por serem anteriores aos indivíduos, estabelecem formas de convivência entre os homens. Dito de outro modo: as instituições sociais (Estado, família, direito) produzem e reproduzem, por meio da repetição, formas de ser coletivas, que adquirem um significado simbólico para os indivíduos, exercendo lhes ascendência”. Cabe aos indivíduos adaptarem-se às instituições, o que permite a manutenção da ordem burguesa. Segue a autora afirmando que essa forma analítica da realidade social presente em Durkheim é compatível com a necessidade de legitimação do modo de produção capitalista, posto que a realidade passa a ser desistoricizada e deseconomizada.

⁹ Em sua principal obra da maturidade (*Ontologia do ser social*), Lukács (1979, p. 18) afirma, a respeito do método do conhecimento do ser social: “De qualquer modo, o essencial, desse ponto de vista metodológico, continua a ser a exata separação entre a realidade existente em-si como processo e os modos do seu conhecimento”. Assim, chama atenção para o caráter ontológico do objeto a ser conhecido.

¹⁰ Note-se que alguns autores marxistas se referem à teoria marxiana como ciência, mas não o fazem considerando-a como ciência particular, tal como a sociologia (ciência social). Cumpre registrar, ainda, (embora a questão extrapole o escopo deste estudo) que o fato de se estar colocando em oposição a teoria social e as “ciências sociais” não obsta que nessas ciências sejam efetivas diversas influências, dentre as quais a dialética. Ianni (2011a, p. 14), a respeito da sociologia, afirma que as várias

tendências e escolas, em última instância tomam por base “um dos três princípios explicativos: causalção funcional, conexão de sentido e contradição”, esta última tributária das elaborações de Marx, Engels, Lukács, etc.

¹¹ Nesse aspecto, Kameyama (1995) afirma que embora teoria e método configurem-se em aspectos relativamente independentes possuem uma inter-relação e dependência mútua. Os métodos são elaborados a partir de uma perspectiva teórica.

¹² Vale mencionar a observação de De Paula (1992, p. 29) acerca da relação sujeito/objeto na perspectiva da teoria social. Para ele, à medida que há uma tensão entre sujeito e objeto – posto que o ser que se manifesta está sempre em movimento e que a realidade é sempre um vir-a-ser – o método de compreensão dessa realidade tem que acompanhar esse movimento. “A tarefa que a dialética se propõe é extremamente complexa e só pode ter bom êxito se o método que você usa para compreender essa realidade for capaz de, ele próprio, ser dialético. Quer dizer, ele próprio tem que se mover, tem que acompanhar essas sinuosidades, esse movimento do real (...)”.