

DOI: <http://dx.doi.org/10.18764/2178-2229.v26n2p195-215>

MATERIALISMO HISTÓRICO E EXISTENCIALISMO: a totalidade e as particularidades na pesquisa dialética
HISTORICAL MATERIALISM AND EXISTENTIALISM: the totality and the particularities in dialectical research
MATERIALISMO HISTÓRICO Y EXISTENCIALISMO: la totalidad y las particularidades en la investigación dialéctica

Damião Bezerra Oliveira

Professor Doutor do Curso de Graduação em Filosofia da UFPA e do Programa de Pós-graduação em Educação do ICED/UFPA. Belém/PA, Brasil. damiiao@ufpa.br

Waldir Ferreira de Abreu

Professor Pós-Doutor do Curso de Pedagogia da UFPA e do Programa de Pós-graduação em Educação do ICED/UFPA. Belém/PA, Brasil. awaldir@ufpa.br

Resumo

Buscou-se, nesta investigação de caráter crítico-reflexivo, desenvolver um diálogo epistemológico entre marxismo e existencialismo, orientado pelo questionamento central: que sentidos se pode conceder à totalidade dialética em sua relação com as particularidades situacionais e quais as suas repercussões para se pensar o desenvolvimento de uma pesquisa ancorada na dialética? Com base em obras fundamentais de Marx e Sartre, bem como em comentadores desses filósofos, apresentam-se, de acordo com a delimitação e o interesse da pesquisa, categorias ontológicas e epistemológicas, como: totalidade dialética, relação sujeito-objeto, processo histórico e práxis, com o objetivo de explicitar aproximações complementares entre marxismo e existencialismo e as suas possíveis repercussões na compreensão de pesquisa dialética. Entre as conclusões, mostra-se que toda apropriação teórico-metodológica necessita acercar-se do esforço de crítica, a fim de evitar a reificação e o enquadramento do objeto do conhecimento em categorias adotadas *a priori*. Esse tipo de cuidado coaduna-se com o espírito da dialética que é, fundamentalmente, crítico e multilateral. Deve-se explorar, sem temor, as contradições que, não sendo fixas, dependem das situações concretas; que não devem ser simplesmente descritas na sua imediatez aparente, faz-se necessário aprofundar a análise e adentrar, pela mediação teórica, na essência móvel e contraditória da realidade pesquisada.

Palavras-chave: Totalidade dialética. Marxismo. Existencialismo. Pesquisa dialética.

Abstract

In this critical-reflexive research, it was sought to develop an epistemological dialogue between Marxism and existentialism, guided by the central questioning, what meanings can be given to the dialectical totality in its relation to situational particularities and what its repercussions for thinking about the development of a research anchored in the dialectic? Based on fundamental works of Marx and Sartre, as well as commentators of these philosophers, according to the delimitation and interest of research, ontological and epistemological categories are presented, such as: dialectical totality, subject-object relationship, historical process and praxis, with the purpose of explaining complementary approximations between Marxism and existentialism and its possible repercussions in the understanding of dialectical research. Among the conclusions, it is shown that all the theoretical-methodological appropriation needs to approach the critical effort, in order to avoid the reification and the framing of the object of knowledge in categories adopted prior. This kind of care fits in with the spirit of the dialectic that is fundamentally critical and multilateral. We must explore without fear the contradictions which, although they are not fixed, depend on concrete situations, which should not

Artigo recebido em junho de 2018. Aprovado em junho de 2019.

be simply described in their apparent immediacy it is necessary to deepen the analysis and enter, through theoretical mediation, into the mobile and contradictory essence of the researched reality.

Keywords: Dialectic totality. Marxism. Existentialism. Dialectic research.

Resumen

Se buscó, en esta investigación de carácter crítico-reflexivo, desarrollar un diálogo epistemológico entre marxismo y existencialismo, orientado por el cuestionamiento central: ¿qué sentidos se puede conceder a la totalidad dialéctica en su relación con las particularidades situacionales y cuáles sus repercusiones para pensar el desarrollo de una investigación anclada en la dialéctica? Con base en obras fundamentales de Marx y Sartre, así como en comentaristas de esos filósofos, se presentan, de acuerdo con la delimitación e interés de la investigación, categorías ontológicas y epistemológicas, como: totalidad dialéctica, relación sujeto-objeto, proceso histórico y praxis, con el objetivo de explicitar aproximaciones complementarias entre marxismo y existencialismo y sus posibles repercusiones en la comprensión de la investigación dialéctica. Entre las conclusiones, se muestra que toda apropiación teórico-metodológica necesita acercarse al esfuerzo de crítica, a fin de evitar la reificación y el encuadramiento del objeto del conocimiento en categorías adoptadas a priori. Este tipo de cuidado se alía con el espíritu de la dialéctica que es fundamentalmente crítico y multilateral. Se debe explorar, sin temor, las contradicciones, y éstas no son fijas, dependen de las situaciones concretas, que no deben ser simplemente descritas en su inmediatez aparente, pero se hace necesario profundizar el análisis y adentrar, por la mediación teórica, en la esencia móvil y contradictorio de la realidad investigada.

Palabras clave: Totalidad dialéctica. Marxism. Existencialismo. Investigación dialéctica.

1 INTRODUÇÃO

A compreensão do que seria uma pesquisa em um registro dialético marxista¹, exige o entendimento dos componentes fundamentais da ontologia e a epistemologia de Marx, levando-se em conta a origem desse pensamento no século XIX e os seus desdobramentos e avanços críticos posteriores, como o que se constata na obra de Lukács (2010; 2012; 2013) e de Sartre (2002).

Portanto, não interessa aqui buscar realizar uma exegese que vise atingir fidelidade canônica, a recuperação de um sentido original e autêntico de Marx, que garantiria algum tipo de manutenção da ortodoxia² do pensamento desse filósofo. Não se propõe, pois, um procedimento interpretativo que pressuporia uma verdade fixada, a-histórica, o que negaria, por consequência, o próprio espírito do pensamento dialético.

Defende-se que o marxismo, na condição de pensamento vivo e relevante que é, não pode ser compreendido como uma doutrina fixada e pretensamente portadora de verdades definitivas. Encará-lo dessa forma conduziria à traição da atitude crítica, que se opõe a todo tipo de dogmatismo. Assim, faz-se necessário reconhecer a abertura intelectual inerente à dialéctica como condição possibilitadora da existência de uma autêntica atividade de pesquisa.

Assumir o marxismo como um conjunto de verdades a ser defendido a qualquer preço, trairia o vigor da dialéctica e a força constitutiva da sua historicidade, especialmente no que concerne à relação sujeito-objeto no processo de conhecimento. O pesquisador que procede de acordo com a dialéctica, mantém a disposição de buscar motivos para refutar as verdades instituídas, mesmo aquelas que integram o seu referencial teórico-metodológico.

Neste sentido, o pesquisador dialético deve ser, concomitantemente, crítico e autocrítico, porque do contrário transformará o seu referencial interpretativo em arma demolidora da alteridade e escudo protetor de si. Esse tipo de combinação favorece o

¹ Não se fará distinção entre o pensamento marxiano, definido como o que está contido nos escritos de Marx, e o pensamento marxista, entendido como comentários e apropriações de seus seguidores. Contudo, o foco da análise serão as obras fundamentais e com densidade filosófica do próprio Marx. Como ilustração da impossibilidade de abarcar, nas dimensões de um artigo, a diversidade do pensamento marxista, observe-se que Boucher (2015) fala-nos de Marx antes do marxismo, do marxismo clássico, de marxismo hegeliano, marxismo da Escola de Frankfurt, marxismo estruturalista, marxismo analítico, teoria crítica e pós-marxismo.

² Aproximamos aqui os conceitos de ortodoxia e dogmatismo tendo como inspiração o pensamento de Stein (2001).

cultivo e a manutenção do dogmatismo paralisante que pode acometer as comunidades ou os grupos de pesquisadores.

O marxismo, como qualquer outro pensamento, pode “congelar-se”, perder a fluidez, ou até transformar-se em fundamento de práticas instituídas de indivíduos, grupos, e mesmo de Estados. Ao institucionalizar-se, perde a sua dimensão heurística, estabiliza-se como um corpo de verdades, ganha um conjunto de intérpretes autorizados que pretende garantir a ortodoxia (STEINER, 2001).

No caso do pensamento marxista, a sua indiscutível influência sociocultural e econômica, teórica e prática, na segunda metade do Século XIX e na maior parte do Século XX, o transformou em candidato a ser visão de mundo, teoria geral explicativa da realidade, particularmente dos mecanismos e do funcionamento do modo de produção capitalista (RÜHLE, 2011). Não por acaso, Sartre irá reconhecer no Marxismo a filosofia insuperável do nosso tempo³, e que continuará significativa pelo menos até o momento em que a realidade que o engendrou for superada (SARTRE, 2002).

Contudo, um pensamento influente, adotado como arma de guerra por muitos descontentes com um determinado estado de coisas, tende, inevitavelmente, a se transformar em senso comum, a se simplificar, perdendo o seu caráter de *corpus* teórico-interpretativo intrinsecamente rigoroso e exigente. Isso poderá ocorrer com mais razão ainda, com um pensamento como o marxista, que reivindica para si o estatuto de filosofia da *práxis* que pretende superar-se como mera prática interpretativa ao se propor a sustentar a ação revolucionária (KONDER, 1992; VÁZQUEZ, 2007; LUKACS, 1960).

Como pensamento do “nosso tempo”, o marxismo passou por variadas “transposições didáticas” até alcançar o “mundo da vida” e se popularizar. Neste movimento, conquistou defensores entusiastas e atraiu inimigos apaixonados. Embora assuma a condição de conhecimento científico e/ou de pensamento filosófico, há um discurso marxista que permeia as relações cotidianas e se constitui como visão de mundo a ser acolhida ou rejeitada. Assim, torna-se inviável o controle ortodoxo do marxismo, tendo-se, ao contrário, a proliferação de interpretações desse pensamento.

Entre as interpretações, tem-se o discurso pós-moderno que vê o marxismo como uma “grande narrativa” que ambicionaria explicar a totalidade. Neste sentido, toda teoria que cultiva tal desejo, correria o risco real de entregar-se à nostalgia do absoluto (LYOTARD, 1988; STAINER, 200). Contudo, o recair nesse sonho metafísico pode ser remediado, no caso de se fazer da totalidade uma categoria histórica, aberta, inacabada e fluida, em movimento constante de totalização.

Se a história tiver um telos ou finalidade, um sentido inexorável, então os homens não poderiam ser livres, e os condicionamentos e situações existenciais assumiriam o estatuto de determinações (SARTRE, 2002). Para representar a temporalidade da existência, cabe bem a imagem do horizonte no qual as ações humanas ocorrem nas suas possibilidades criativas, sem a supressão de riscos, involuções, regressões e tensões não acomodáveis numa síntese definitiva.

Assim, a totalidade só pode funcionar como uma espécie de horizonte em deslocamento. O movimento dialético que a nutre não se confunde com uma progressão lógica, linear, ordenada e encadeada por um fio condutor necessário. O conhecimento se encontra em processo de totalização, de modo que as pesquisas orientadas dialeticamente só permitem atingir verdades parciais, contingentes e precárias. Neste sentido, o existencialismo pode convergir com o marxismo e mesmo complementá-lo, sob certo aspecto, pelo destaque que concede à liberdade, à agência do sujeito nas diversas situações existenciais.

Partindo-se do conjunto de considerações precedentes, efetuar-se-á um diálogo entre marxismo e existencialismo, no qual se tomará como interrogação fundamental a

³ Pode-se conferir esta tese de Sartre em “Questão de método”, publicado juntamente com a “Crítica da razão dialética”, em português (SARTRE, 2002).

ser desenvolvida, o questionamento do sentido que pode ter a totalidade dialética em sua relação com as particularidades situacionais, assim como se indagará de que modo essa discussão pode contribuir com a pesquisa ancorada na dialética.

2 PRESSUPOSTOS ONTOLÓGICOS E EPISTEMOLÓGICOS DO MARXISMO

Ao se falar de ontologia marxista, não se pode deixar de mencionar os reconhecidos esforços envidados por Lukács (2010; 2012; 2013) na construção de uma ontologia do ser social de base marxista. Partindo das obras de Marx, o filósofo húngaro tentou escrever uma história da ontologia anterior e posterior a Marx. Tal ontologia se inicia com os filósofos pré-socráticos e chega ao tempo em que Lukács escreve.

Curiosamente, a ontologia seria um empreendimento prévio que Lukács julgava necessário ao desenvolvimento de uma Ética que o pensador não chegou a escrever. Aqui não se discorrerá sobre esta longa e complexa história, e nem se irá acompanhar Lukács e as suas interpretações muito questionáveis de autores como Kant, Nietzsche, Heidegger, Scheler, Husserl, Carnap, Wittgenstein e Sartre, entre outros, mas nos ateremos em escritos do próprio Marx e de seus comentadores, colocados em diálogo com o existencialismo sartreano, particularmente em *A Crítica da razão dialética*.

No entanto, não se poderia deixar de apresentar aqui, mesmo que em linhas gerais, a interpretação de Lukács da ontologia marxista. Na quarta parte de “Ontologia do ser social I”, Lukács (2012), na sua leitura, apresenta o que seriam “os princípios ontológicos fundamentais de Marx”. É preciso concordar com o intérprete que o pensamento marxista possui um caráter fortemente ontológico, ao pretender partir sempre do real, em um primeiro momento, considerado como independente da consciência. O ser social define-se pela sua relação com a natureza que é condição de produção e reprodução da vida, com a mediação do trabalho, meio teleológico de constituição do homem, no chamado metabolismo entre natureza e sociedade:

O trabalho dá lugar a uma dupla transformação. Por um lado, o próprio ser humano que trabalha é transformado por seu trabalho; ele atua sobre a natureza exterior e modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza, desenvolve “as potências que nela se encontram latentes” e sujeita as forças da natureza “a seu próprio domínio”. Por outro lado, os objetos e as forças da natureza são transformados em meios de trabalho, em objetos de trabalho, em matérias-primas etc. (LUKÁCS, 2010, p. 199).

Pode-se constatar que a ontologia como é aqui compreendida afasta-se da definição consagrada de ser como algo imóvel, imutável, eterno e independente das ações humanas. Trata-se, agora, de um ser movimentado por contradições e tensões, afetado pela presença social e histórica dos homens na condição de produtores das suas condições de existência. Não se entende o ser, igualmente, como aquilo que se dá e se revela ao homem.

O sentido que o trabalho adquire em Marx mostra-se suficiente para desfazer toda interpretação materialista vulgar ou empirista da ontologia marxista. O trabalho abre a possibilidade de os homens exercitarem a sua criatividade, na medida em que eles interferem na natureza, transformando-a em função das suas necessidades, segundo fins humanos pensados e planejados previamente, levando-se em conta na ação e produção, o conhecimento que os sujeitos têm da realidade natural.

No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na imaginação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente. Isso não quer dizer que ele opera apenas uma alteração de forma do elemento natural; ele efetiva no elemento natural, ao mesmo tempo, seu propósito, que fornece a lei de seu modo de agir e ao qual ele tem de subordinar a sua vontade. [...] o ser social pressupõe, em seu conjunto e em cada um dos seus processos singulares, o ser da natureza inorgânica e da natureza orgânica. Não se pode considerar o ser social como independente do ser da natureza. (MARX *apud* LUKÁCS, 2010, p. 199).

Entretanto, não se pense que o ser humano age unilateralmente sobre a natureza. Ele produz e, no ato mesmo de produzir, se autoproduz, transforma-se como ser social e histórico. Tem-se uma ontologia que se define pela inter-relação entre o ser humano na sua corporeidade, animalidade e racionalidade, e a natureza “exterior” com a qual ele se “integra” dialeticamente.

Não se deve interpretar, pois, que o reconhecimento do lugar do ser humano nesta relação, transforma o ponto de partida do pensamento marxista em uma antropologia humanista. O que aparece em primeiro lugar é o seu caráter propriamente ontológico.

Quem procura resumir teoricamente a ontologia marxiana encontra-se diante de uma situação um tanto paradoxal. Por um lado, nenhum leitor imparcial de Marx pode deixar de notar que todos os seus enunciados concretos, se interpretados corretamente, isto é, fora dos preconceitos da moda, são ditos, em última análise, como enunciados diretos sobre certo tipo de ser, ou seja, são afirmações puramente ontológicas. Por outro lado, não há nele nenhum tratamento autônomo de problemas ontológicos; ele jamais se preocupa em determinar o lugar desses problemas no pensamento, em defini-los com relação à teoria do conhecimento, à lógica etc. de modo sistemático ou sistematizante. (LUKÁCS, 2010, p. 196).

A interpretação de Lukács orienta-se pela sua própria tese dessa precedência do ontológico no pensamento marxista, o que se coaduna com a atribuição, secundária para o intérprete, mas amplamente reconhecida, de que na obra de Marx se encontra uma epistemologia realista. Entretanto, o obscurecimento do ontológico deu-se exatamente pelo excesso de atenção à teoria do conhecimento, por exemplo, sem esquecer que o próprio Marx não desenvolveu, sistematicamente, uma ontologia.

Torna-se necessário evitar certos mal-entendidos derivados de leituras unilaterais e não dialéticas do pensamento marxista. O trabalho enfatiza a atividade humana, o seu poder de modificar a natureza em função de fins humanos, trazendo ao mundo novos entes que antes não existiam. Contudo, isso não provoca uma alteração no ser da natureza como tal no sentido de lhe retirar a precedência ontológica:

Os objetos naturais, todavia, continuam a ser em si o que eram por natureza, na medida em que suas propriedades, relações, vínculos etc. existem objetiva e independentemente da consciência do homem; e tão somente através de um conhecimento correto, através do trabalho, é que podem ser postos em movimento, podem ser convertidos em coisas úteis. Essa conversão em coisas úteis, porém, é um processo teleológico. (LUKÁCS, 2010, p. 201).

O ser da natureza, os entes produzidos pelo trabalho, o ser do próprio homem, não se dissolvem e desaparecem nas relações, que só podem existir como tal, no caso de se admitir certa diferenciação entre os elementos envolvidos nas interações. O mundo natural não passa a funcionar como humano e nem vice-versa. Ora, se ontologicamente não há identificação e equiparação entre esses dois domínios, então, epistemologicamente, perderia legitimidade buscar no ser social e histórico leis idênticas às que operam no ser natural. Não seria o caso, no entanto, de negligenciar a importância da própria relação ontológica de natural e social:

De modo igualmente enérgico, a ontologia marxiana do ser social exclui a transposição simplista, materialista vulgar, das leis naturais para a sociedade, como era moda, por exemplo, na época do “darwinismo social”. [...] As formas de objetividade do ser social se desenvolvem à medida que a práxis social surge e se explicita a partir do ser natural, tornando-se cada vez mais claramente sociais [...]. (LUKÁCS, 2010, p. 201).

Esse é um ponto crucial a ser observado, porque não é raro se fazer da ontologia marxista, um tipo de materialismo vulgar, mecanicista, associado, epistemologicamente, a um realismo ingênuo ou a um empirismo contemplativo e naturalista, de que se encontraria ausente a práxis (MARX; ENGELS, 1986).

Outro ponto a esclarecer se relaciona à interpretação “economicista” do marxismo que na conhecida metáfora da estrutura e superestrutura faria da economia o sustentáculo prioritário de todas as demais dimensões do ser social. Sem desmentir inteiramente a “prioridade ontológica da economia” em certo nível de realidade, Lukács deixa claro que a posição de verdadeira base ontológica, em última instância, deve ser concedida à natureza.

[...] Mesmo sem analisar mais a fundo, neste contexto, tal conjunto de problemas, já podemos afirmar de modo sintético: a virada materialista na ontologia do ser social, provocada pela descoberta da prioridade ontológica da economia em seu âmbito, pressupõe uma ontologia materialista da natureza. (LUKÁCS, 2010, p. 201).

Em vista do que se expôs precedentemente, infere-se que a ontologia marxista não se coaduna com uma epistemologia que deixe de considerar a dialética e a práxis. O “fundamento metodológico” de conhecimento do ser social, por não ser a dimensão epistemológica a base originária, precisa observar e se subordinar à dimensão ontológica. “Historicidade, processualidade, contraditoriedade dialética” são princípios ontológicos, e nessa condição, dão sustentação a uma metodologia dialética.

[...] aqui, porém, foi necessário sublinhar simplesmente que a fundação de uma ontologia materialista da natureza, que compreenda em si a historicidade e a processualidade, a contraditoriedade dialética etc., já está implicitamente contida no fundamento metodológico da ontologia marxiana. (LUKÁCS, 2010, p. 201).

Saliente-se que a ciência não deve ser vista como surgindo de uma atitude de estranhamento e cisão com a existência. Ainda que de modo inconsciente, o homem exhibe, na sua espontaneidade, um adequado comportamento ontológico. O realismo do senso comum, a pressuposição, nas ações, de uma precedência do real é um indicativo seguro do lugar de que deve partir o conhecimento. No trecho abaixo pode-se encontrar evidências do que antes se mostrou com relação a essa indissociabilidade entre conhecer e viver.

[...] A ciência brota da vida, e na vida mesma – saibamos ou não, queiramos ou não – somos obrigados a nos comportar espontaneamente de modo ontológico. A transição para a cientificidade pode tornar mais consciente e mais crítica essa inevitável tendência da vida, mas pode também atenuá-la ou até mesmo fazê-la desaparecer. A economia marxiana está impregnada de um espírito científico que jamais renuncia a essa tomada de consciência e de visão crítica em sentido ontológico, acionando-as, muito antes, na verificação de todo fato, de toda conexão, como metro crítico permanentemente operante. (LUKÁCS, 2010, p. 204).

Não se poderia afirmar que essa visão ontológica espontânea é suficiente. A ampliação da consciência e a capacidade de crítica epistemológica podem ser um passo necessário no caminho do refinamento do sujeito cognoscente. Neste percurso, há riscos, como o de perda da espontaneidade ontológica em nome de concepções epistemológicas idealistas que se assentam em pressupostos falsos.

É desejável que as práticas de pesquisa não abandonem os seus laços com a “vida cotidiana”, pelo menos no que diz respeito ao seu “bom senso” ontológico. Com isso não se sustenta que, em si, o saber do homem comum é suficiente e exhibe explicação adequada da realidade. Faz-se necessário “superar” o conhecimento cotidiano, “depurá-lo”.

[...] Falando de modo bem geral, trata-se aqui, portanto, de uma cientificidade que não perde jamais o vínculo com a atitude ontologicamente espontânea da vida cotidiana; ao contrário, o que faz é depurá-la de forma crítica e desenvolvê-la, elaborando conscientemente as determinações ontológicas que estão necessariamente na base de qualquer ciência. É precisamente nesse ponto que ela se contrapõe a toda filosofia construtivista – em termos lógicos ou outros quaisquer. O repúdio crítico das

Muito embora a ontologia marxista possa se vincular, como quer Lukács, às evidências cotidianas, ela não deixa de exigir uma “elaboração consciente das suas determinações”. Levando em conta o que já se mostrou, ir-se-á tratar, em seguida, das relações entre categorias ontológicas e alguns pressupostos epistemológicos do marxismo, de modo a preparar um horizonte teórico de comparação com o existencialismo.

Pode-se partir do conceito de totalidade, pois ele permite abordar um aspecto importante da ontologia marxista. Totalidade pode se referir à realidade, a tudo o que existe, sejam os entes cuja existência independe da vontade ou da ação humana, sejam os que são engendrados pelos sujeitos nas suas relações de construção da existência sociocultural e histórica. Aproxima-se da noção de unidade, de uma realidade que se dispõe de tal modo que, as suas diversas partes se estruturam e se relacionam, dramática e contraditoriamente, sem, no entanto, instaurar-se um campo caótico.

Essa realidade unitária e totalizante é definida por seu movimento, seja em função da sua configuração natural em constante transformação, seja em função da ação dos homens, que agem uns em relação aos outros, bem como em suas conexões com a natureza, que é afetada por esta ação, em menor ou maior grau, a depender do desenvolvimento científico-tecnológico possibilitador do aumento e intensificação do poder das ações humanas sobre a natureza, particularmente sobre a sua própria.

Poder-se-ia interrogar se a dialética é uma força que atua somente nas ações e produções dos homens, ou se ela se encontra, também, nas relações dos componentes que constituem a matéria estudada pela física e no sistema vivo tratado pelas ciências da vida. Engels tentou sustentar a tese de que haveria uma dialética na própria natureza (ENGELS, 1961).

A tese de Engels explica-se pela crença cultivada de que só as ciências naturais teriam atingido a cientificidade. Sendo assim, o pensamento dialético só iria superar a sua origem especulativa, caso pudesse mostrar-se compatível com esse padrão de ciência, de modo que tanto a história como a natureza estariam atravessadas por uma ontologia dialética.

O reconhecimento da natureza como comportando processos dinâmicos seria o passo indispensável a ser dado no campo das ciências naturais. Para Engels elas precisariam superar as posições ontológicas fixistas, pois, na verdade, tanto a realidade física inorgânica quanto a orgânica estão em movimento, em contínua transformação, mesmo que isso ocorra em diferentes ritmos.

Admitir a dialética na natureza implica grande mudança na concepção de realidade natural. Significa ir além da compreensão que a reduz à espacialidade, às suas propriedades geométricas, introduzindo-se a temporalidade no seu interior, e por consequência, a possibilidade efetiva de se postular, com sentido, a aproximação entre história e natureza. Restaria evitar que essa relação se tornasse unilateral, seja pela naturalização da história, ou pela historicização da natureza. A solução antirreducionista precisa ser, ela mesma, dialética. Engels retorna ao conceito grego de *physis*, de acordo com o qual tudo está em devir, em movimento de tensão, e o interpreta como uma antecipação filosófica daquilo que só nos tempos modernos apareceu enquanto conhecimento amparado em provas científicas (ENGELS, 1961).

Como parte dessa visão ontológica, uma antropologia materialista dialética não descarta dos aspectos racionais e espirituais do homem. Contudo, não se pode deixar de ressaltar o corpo, a sensibilidade e a vitalidade dos entes humanos, o seu contato com o mundo material, natural e sociocultural. Não seria legítimo reduzir o homem a uma essência espiritual escondida, ele é, também, real e objetivo, age sobre o mundo, e ao mesmo tempo sofre a ação dele (BEDESCHI, 1989).

Pode-se dizer que, de uma perspectiva dialética, o homem é natureza espiritualizada e espírito naturalizado. Se se separar uma dimensão da outra, cair-se-á em reducionismo, em unilateralidade, e mesmo em dualismo abstratizante. Deve-se evitar identificar o homem a uma coisa, como se ele fosse mera exterioridade passiva; do mesmo modo não é razoável tomá-lo como consciência ativa, pura interioridade.

Há certa simetria entre a ontologia e a teoria do conhecimento marxista. A dialética define a essência da própria realidade, mas é igualmente uma característica do conhecimento, que traduz, se for verdadeiro, a dinâmica, as tensões e contradições constitutivas do real representado. Tal compreensão de realidade em sua relação com o conhecimento fornece pressupostos para que se configure uma concepção marxista de ciência, bem como de metodologia.

Como se pode caracterizar o marxismo como ciência? Em que aspectos uma ciência presidida por uma possível “lógica” dialética converge e/ou diverge da visão canônica de ciência?

Há certa ambiguidade em torno da compreensão marxista de ciência. Ficou famosa, como lembra Giannotti (2000, p. 99), a comparação realizada por Engels, de Darwin com Marx, em discurso fúnebre em homenagem ao último. O fio condutor da aproximação entre os dois seria o fato de terem descoberto “leis fundamentais”, as da evolução da espécie (darwinismo) e as do desenvolvimento da história (marxismo).

A homenagem de Engels não deve ser vista como expressão retórica do delicado momento em que proferiu o seu discurso. Encontra apoio em textos fundamentais do próprio Marx. Giannotti lembra que no *Prefácio* à edição inaugural de *O Capital* assume-se o “[...] desenvolvimento da formação econômica da sociedade como um *processo histórico natural* [...]” (MARX *apud* GIANNOTTI, p. 99, itálicos acrescentados).

Em texto anterior, Marx desenvolvera com mais detalhes o que poderia ser esse “processo”:

Na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral da vida social, política e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência. (MARX, 1985, p. 129-30)⁴.

Pode-se enxergar aqui a ressonância da concepção moderna e canônica de cientificidade, pelo menos no que concerne à pressuposta existência de certo reino da necessidade em cujo funcionamento atuaria uma causalidade sem telos ou objetivos determinantes alheios à lógica interna dessa conexão.

Como entender a relação entre base e superestrutura? Estar-se-ia diante de um determinismo causalista, condizente com o modelo monológico de ciência predominante nos tempos modernos? Pode-se questionar se a dimensão dialética do pensamento marxista autorizaria filiá-lo a um causalismo unilinear e unidirecional.

Haveria uma “lógica” objetivadora do processo histórico que contrapõe estrutura e agência humana, dialeticamente. Toda história é obra do ser genérico do homem, mas o mundo econômico e sociocultural instituído, não aparece objetivamente como obra de sujeitos identificáveis, mas antes como resultado da ação de uma espécie de “coletivo anônimo”, desprovido de vontade ou de intencionalidades. Ocorreria, pois, um tipo de reificação, de alienação dessa realidade social e histórica que a apresenta como “processo histórico natural”.

⁴ “Prefácio à crítica da economia política, 1959”.

Essa possível interpretação da visão marxista da realidade social minimiza os efeitos de uma compreensão construtivista, que apoia o relativismo vigente em certa sociologia do conhecimento. Embora sejam os seres humanos que, por atos de vontade e decisão, criam a realidade sociohistórica, ela se objetiva e ganha autonomia em relação aos seus criadores.

No entanto, se os indivíduos e grupos se colocarem apenas como reprodutores do mundo existente, ou mesmo como atores que desempenham um papel recebido, tornar-se-á impossível o necessário reconhecimento de que a realidade “feita” pode ser compreendida na sua “objetividade”, mas também transformada pela ação efetiva dos sujeitos que se assumam como tal, e ao fazerem isso, poderão se transformar em força consciente e livre.

A realidade humana instituída não poderá ser transformada por uma negação meramente intelectual ou por qualquer gesto voluntarista somente. O homem, sujeito da práxis, precisa interferir efetivamente na realidade que, embora seja em parte obra sua, se lhe impõe como exterioridade. Ainda que se possa conhecer com alguma segurança a estrutura econômica e a realidade sociocultural, não há como prever o futuro e assegurar qual será o curso das ações.

Qual seria o peso da consciência, da subjetividade e da liberdade do homem na compreensão das suas ações? Como se pode pensar o alcance da ação dos sujeitos em um mundo contingente ou orientado pela dialética entre a liberdade e a necessidade?

Sob a orientação desses questionamentos pode-se, concomitantemente, adensar as aproximações entre marxismo e existencialismo, e indicar, mesmo que brevemente, alguns dos pressupostos ontológicos e epistemológicos do existencialismo. Há, deve-se lembrar, muitas críticas de representantes do marxismo ao existencialismo, como se pode apreender, por exemplo, da exposição do próprio Sartre (1984), mas também em Lukács (2010, 2012)⁵.

Sartre (1997) reconhece a relevância filosófica de tematizar a ontologia, dialogando fortemente com Husserl e Heidegger. Prova de tal interesse é o próprio subtítulo de *O Ser e o nada*, expressivamente intitulado “Ensaio de ontologia fenomenológica”. Nos conceitos de *Ser e Nada*, como enfatiza Bornheim (2000), encontram-se as bases metafísicas do pensamento de Sartre.

Os fundamentos ontológicos e epistemológicos do existencialismo de Sartre podem ser identificados, para falar de modo apenas indicativo, na fenomenologia de Husserl, de modo particular na versão hermenêutica dessa filosofia, configurada no pensamento de Heidegger, mais precisamente na denominada ontologia fundamental (BORNHEIM, 2000).

Embora em Heidegger essa ontologia do *Dasein* não seja a questão principal a ser pensada, o mesmo não ocorre com Sartre que toma a existência do homem como o grande tema de toda sua filosofia. Assim, ele irá explorar radicalmente a fenomenologia em função da preocupação com o desvelamento do ser como “em si” e “para si”. Acerca do ser em si, apesar da sua grande relevância, o autor não se estende, parecendo se inspirar na reflexão acerca dessa questão na ontologia de Parmênides. O “em si” é resignificado ao se colocar em relação com o ser para si, o qual ocupa intensamente o pensamento sartreano, e é nesse ponto que se pode situar a questão da liberdade (SARTRE, 1997; BORNHEIM, 2000).

O existencialismo identifica o homem com a liberdade. Essa posição se expressa, implicitamente, na célebre formulação sartreana de acordo com a qual [...] a existência precede a essência [...] (SARTRE, 1984, p. 5). Nesse sentido, a liberdade não deve ser compreendida como livre arbítrio ou faculdade interna e substancial cuja função seria a de permitir ao homem escolher. O sentido assumido pela liberdade compromete a

⁵ Não é possível tratar aqui, com a devida profundidade, dos temas e conceitos evocados acerca do existencialismo de Sartre em função de não ser exatamente esse o objetivo da presente investigação; e mais ainda, pela impossibilidade de realizar tal tarefa no espaço de um artigo. Assim, remetemos o leitor às obras citadas.

totalidade do ente humano compreendido como sujeito, ser para si (BORNHEIM, 2000; MORAVIA, 1985).

Ao se dizer que a liberdade não é um predicado, uma propriedade do ente humano, algo que se localiza na consciência, não se quer sustentar a despreocupação da filosofia de Sartre com a subjetividade. Pelo contrário, o filósofo declara que o ponto de partida do existencialismo é a subjetividade do indivíduo (SARTRE, 1984).

A subjetividade não se identifica com a consciência, mas essa ocupa um lugar indiscutivelmente importante no existencialismo de Sartre. Nega-se um ser substancial à consciência ao se enfatizar o seu caráter intencional, contraposto à plenitude e opacidade do ser em si. Comentando Sartre, Bornheim (2000, p. 54) afirma que “[...] a consciência não passa de um vazio transparente que se alimenta da sua intencionalidade, e isso de modo tão radical que o tema da intencionalidade ostenta uma dimensão ontológica”.

Esse tipo de proposição do existencialismo irá motivar severas críticas de marxistas para os quais o existencialismo, entre outras coisas, isolaria os homens um dos outros, favoreceria o individualismo, o aprisionamento na consciência e a inação. Em sua defesa, Sartre argumenta que a admissão da subjetividade não leva, necessariamente, a uma posição solipsista. A decorrência de uma subjetividade livre é a necessidade de ação, de exercício de uma vida prática responsável. O existencialismo considera a alteridade, a intersubjetividade e a necessidade de um existir com o outro, de compartilhar um mundo.

Bornheim (2000, p. 18) observa que “Já sabemos que Sartre não é tão radicalmente anticartesiano, já que não abandona e nem sequer pergunta pela legitimidade dos pressupostos do pensamento de Descartes. Mas ele aceita [...] a expressão “ser-no-mundo”. E mais adiante, cita-se o próprio Sartre (*apud* BORNHEIM, 2000, p. 18-19) “O concreto é o homem no mundo com esta união específica do homem ao mundo que Heidegger, por exemplo, chama de ser-no-mundo”

Desse modo, o homem-liberdade é levado a se aventurar, angustiado e desamparado, em um universo contingente que se lhe apresenta sem sentido prévio, engajando-se no mundo e na história, projetando-se no futuro como criador de si mesmo, cômico de que é um existente condenando a fazer e refazer o seu próprio ser, na dialética da interiorização e exteriorização da consciência (MORAVIA, 1985).

De acordo com Bornheim (2000) as teses fundamentais do existencialismo, como as que foram aqui sumariamente destacadas para atender ao objetivo da presente reflexão, irão se manter, em grande parte, desde *O Ser e o nada* até *A Crítica da razão dialética*. Ainda que seja essa última a obra principal para se pensar a pesquisa dialética na aproximação do existencialismo com o marxismo, as outras fontes citadas mostram a sua pertinência, como *O Existencialismo é um humanismo*, que apresenta um interessante debate de Sartre com marxistas e comunistas, no qual o filósofo mobiliza conceitos de *O Ser e o nada*.

Nesse debate, Sartre contrapõe o reino da liberdade, olhado da perspectiva existencialista, ao reino das necessidades e objetificações, como esse seria visto por certos marxistas. Ao falar dos conceitos de desamparo e desespero, manifestações proeminentes da condição dos homens nas décadas de 1940 e 1950, Sartre (1984, p. 12-13) esforça-se por refutar o ideal ético-político e epistemológico que se apoiaria em supostas leis da história.

[...] o desamparo implica que somos nós mesmos que escolhemos o nosso ser. [...] quanto ao desespero [...] Ele significa que só podemos contar com o que depende da nossa vontade ou com o conjunto de probabilidades que tornam a nossa ação possível. [...] Antes de mais nada devo dizer que contarei sempre com meus companheiros de luta, na medida em que esses companheiros estão engajados comigo numa luta concreta e comum, na unidade de um partido ou de um grupo que eu posso, em linhas gerais, controlar [...] não sei qual será o futuro da revolução russa; posso admirá-la e tomá-la como exemplo, na medida em que tenho provas, hoje, de que o proletariado

desempenha, na Rússia, um papel que ele não desempenha em nenhuma outra nação. Mas não posso afirmar que tal situação irá forçosamente conduzir ao triunfo do proletariado.

Não é dada ao ente humano a possibilidade de abolir a contingência. Ele pode procurar aumentar a eficácia das suas ações e meios de diminuir as incertezas, mesmo assim não deixará de se constituir como projeto (BORNHEIM, 2000; MORAVIA, 1985). Tem-se, pois, já nesse momento, argumentos para contrapor a uma interpretação do pensamento marxista que enfraqueceria a dialética, ao se apoiar na suposição de que o processo histórico seguiria um curso necessário que, por sua vez, conduziria os homens ao atingimento de sua humanização (SARTRE, 1984).

Mesmo admitindo a força da liberdade na vida humana, o existencialismo reconhece o caráter contingente do mundo, o que torna o fracasso das ações uma possibilidade sempre presente. Contudo, nada dispensa o homem de agir, e mesmo a má-fé não é uma tentativa válida de escapar à liberdade (SARTE, 1984).

O marxismo e o existencialismo reconhecem a necessidade da ação, definem a relevância da práxis, de a filosofia tornar-se força existencial. Ambos os pensamentos enxergam a necessidade de o homem assumir a sua condição de sujeito, de repelir o assujeitamento, de recusar tudo que tenta reduzir o ente humano a um objeto.

Apesar das diferenças inegáveis, busca-se enfatizar as aproximações entre o materialismo histórico e o existencialismo de Sartre, a fim apreender a compreensão que ambos sustentam dos entes humanos como autores da história, na medida em que tal condição indica o exercício de liberdade.

A interpretação sartreana da dialética marxista busca refutar compreensões mecanicistas, causalistas e reducionistas, que esquecem o verdadeiro sentido da ação dos sujeitos no mundo, como entes corporais, históricos e socioculturais. Embora não se negue a existência de condicionamentos, esses não se constituem em determinismo.

Assim, talvez se faça necessário minimizar a força de críticas dirigidas ao marxismo, como a de Popper (1987), que interpretaram a tese de proeminência das estruturas produtivas como uma evidência de que a filosofia materialista da história recairia em determinismo, porque sustentaria um tipo de legalidade pela qual o processo histórico seria previsível, admitindo-se a existência de leis objetivas que regeriam a existência e se imporiam aos sujeitos a despeito da sua vontade.

Aqui se teria, mais uma vez, de lembrar o ponto de partida ontológico do marxismo. A liberdade dos entes humanos se dá no interior de um conjunto de relações, que inclui forças e resistências aos seus desejos e vontades, portanto, ocorre em um processo dialético que confronta liberdade e necessidade (VÁZQUEZ, 2007). Com essa ressalva em mente, talvez seja mesmo inegável, na teoria marxista da história, a admissão de certa objetividade das relações de produção.

Parece plausível pensar, que nas duas filosofias, marxismo e existencialismo, em graus diferentes, as estruturas se impõem resistência à agência humana, particularmente a base econômica, o modo de produção, no caso do marxismo. Haveria objetividade das relações de produção, elas se desenrolariam seguindo a sua própria dinâmica, obedecendo a um tipo de lógica que não passaria pelo controle subjetivo dos indivíduos, que estariam em alguma medida, inconscientes da sua agência. Identifica-se, pois, a possibilidade de certo assujeitamento, de alienação do sujeito, de um não saber pleno de si mesmo.

A consciência alienada constitui-se de ideias, valores, teorias, e de um senso prático que suportam determinada visão de mundo. No entanto, seria um erro querer compreender a existência material, a vida concreta, partindo-se desse “universo espiritual, ideal e teórico”. Ele é derivado, é uma superestrutura que, sem a sua base, flutuará no ar.

Numa inversão do idealismo, Marx deixará claro, de um ponto de vista ontológico, que o “ser social”, a existência, na sua materialidade, precede as nossas ideias, representações e conhecimentos. A consciência é posterior, não pode ser vista como fonte originária ou inata das ideias. Contudo, mesmo as ideias adventícias, podem ser lidas como expressões sintomáticas da realidade. Este seria o efeito da ideologia, que não pode ser vista como mera ilusão, ficção ou invenção sem qualquer proveniência exterior. Por isso, em última instância, a verdade das ideias não se resolve no plano meramente teórico, mas exige que se considere o âmbito da *práxis* (MARX e ENGELS, 1986).

Porém, seria simplificação inaceitável interpretar a tese ontológica de precedência da realidade como manifestação de uma correspondente posição epistemológica realista ingênua, mecanicista. O realismo marxista é dialético, pressupõe que o sujeito do conhecimento é ativo, e que, portanto, relaciona-se com o objeto em um processo de inter-relação. Em face disso, não há separação e cisão entre sujeito e objeto e ambos só podem ser entendidos para além de todo dualismo, como o que opõe e separa interior e exterior, consciência e mundo.

3 MARXISMO, EXISTENCIALISMO E A PESQUISA DIALÉTICA

Tomando como referência o que anteriormente foi analisado, passa-se a explorar alguns desdobramentos da relação entre marxismo e existencialismo para se pensar de que modo a dialética entre a totalidade e as particularidades pode indicar possibilidades epistemológicas de fundamentação da pesquisa.

Traz-se para este diálogo, Azanha (1992) e a sua significativa apreciação crítica da pesquisa, particularmente a educacional. Esse campo de investigação é aqui emblemático, porque tem cultivado, historicamente, entre os seus valores epistemológicos, as possibilidades “tecnológicas” e aplicabilidade do conhecimento. Em contraposição a tal tendência toma-se como desejável as pesquisas dirigidas às práticas políticas que denunciam determinado estado de coisas.

Nesse movimento, uma concepção mais tecnicista, vinculada ao empirismo baconiano, vem cedendo espaço, por exemplo, a um referencial epistemológico que buscaria fundamentação no materialismo histórico marxista. Aqui aparece também a dialética como categoria teórico-metodológica assumida como orientadora da pesquisa.

Faz-se necessário observar que nem o produtivismo técnico nem o “praticismo” encarnam devidamente o vigor dialético do conceito de *práxis* (KONDER, 1992). Uma pesquisa dialética configura-se, em algum grau, como um tipo de *práxis* que põe os sujeitos do conhecimento e a realidade conhecida em inter-relação de modo a superar o “produtivismo” técnico e o praticismo como formas unilaterais e abstratas de vincular teoria e prática, consciência e mundo.

Portanto, as pesquisas que se justificariam fortemente pela busca de resultados práticos imediatos, ou em razão da urgente aplicabilidade tecnológica, em detrimento da elaboração de sólida teoria, ignoram ou interpretam mal os pressupostos ontológicos e epistemológicos do marxismo, entendido como pensamento dialético e filosofia da *práxis*. Note-se, pois, que a centralidade concedida à produção e à prática nas pesquisas merece ser criticada pela sua unilateralidade, e não em nome de uma mais sublime atitude contemplativa e supostamente desinteressada.

Em todo caso, o reconhecimento da precedência ontológica da natureza, como defende Lukács (2010, 2012, 2013), não justifica a preferência por posições empiristas e indutivistas, que sacralizam a observação dos fatos particulares, das experiências diretas, as quais levariam à universalidade do conhecimento.

No entanto, um caminho a ser considerado por uma pesquisa orientada epistemologicamente pela dialética deve se colocar equidistante tanto do indutivismo mencionado quanto do que Azanha (1992) chama de “abstracionismo pedagógico”,

presente na história da pesquisa educacional, e constatável em autores brasileiros consagrados de diferentes filiações teóricas⁶, incluindo marxistas.

No caso do que se poderia chamar mais amplamente de “abstracionismo epistemológico”, adotam-se as categorias e generalidades teóricas como um quadro *a priori*, desconsiderando, na dinâmica da pesquisa, o real lugar das situações concretas investigadas como fontes de construção e reconstrução do conhecimento.

O diálogo entre marxismo e existencialismo pode fornecer contribuições relevantes para se rever esta relação entre a totalidade e as particularidades na pesquisa dialética. Sartre investe-se da atitude de intérprete da “razão dialética” marxista e nela enxerga o reconhecimento da presença significativa das situações particulares, dos eventos singulares, na constituição das verdades sociais e históricas, o que é, muitas vezes, minimizado ou esquecido por interpretações dogmáticas do pensamento de Marx.

A recuperação do vigor dialético na pesquisa exige o abandono de uma apropriação dogmática do referencial teórico-metodológico. Precisa-se evitar que as experiências, informações e dados da pesquisa sejam simplesmente “enquadrados” na teoria, deixando-se de lado como insignificantes o que escapa à “lógica da pesquisa”. Assim, a chamada “investigação de campo” se prestaria a ilustrar, a ser um caso de confirmação da justeza da teoria e adequação do método adotado pelo pesquisador. A pesquisa passa a ser uma atividade de “conceituação”, de preenchimento de categorias *a priori* com os dados.

O pesquisador despenderia em um “universalismo abstrato”, e todo o esforço de pesquisa prestar-se-ia a mostrar e reforçar uma verdade já conhecida, a apresentar um caso a mais em que a teoria “funcionou”, confirmando-se. A questão a se colocar é se o procedimento seria capaz de enxergar “dados” potencialmente refutadores dos referenciais dos quais se partiu.

Marx e Engels (*apud* BEDESCHI, 1989, p. 68) chamam a atenção para o mecanismo de abstracionismo, ou do “moderno platonismo”, que consistiria em se pensar o processo de conhecimento iniciando com a “transcendência do empírico”, e posteriormente, o “empírico transcendido” aparece como dado inicial não visto como derivado do primeiro lance de transcendência.

[...] ‘o mistério da construção especulativa’ consiste apenas no seguinte: das espécies singulares empíricas (maçãs, pêras, morangos, amêndoas, segundo um engraçado exemplo de Marx) é extraída uma representação mais geral, abstrata (“a fruta”), e esta representação abstrata concebe-se como essência, por si subsistente, que constituiria a *verdadeira* essência dos frutos singulares reais, que seriam apenas “modos” daquela.

Nota-se nesta crítica ao “método especulativo”, a preocupação clara com a apreensão do objeto de pesquisa nas suas reais especificidades. Não se trata de deter-se na aparência, mas de buscar a “essência do real na sua singularidade”, e não uma essência abstrata que subsume e apaga toda diferenciação.

Sartre (2002) interpreta essa ênfase marxista no situacional como um ponto de aproximação relevante do pensamento de Marx da filosofia existencialista, para a qual a existência precede a essência. A crítica aos procedimentos cognoscentes idealistas leva à valorização do singular, da realidade concreta (“existência real”), de modo que nenhuma universalização ou generalização pode legitimar-se a menos que se assente em tal base.

Pode-se ver, também, na crítica marxista ao “método especulativo”, uma variação epistemológica de intelectualismo, que mesmo valorizando a experiência, os objetos particulares, procura extrair deles as determinações essenciais, sem a necessidade de duplicar a esfera ontológica em duas dimensões hierarquizadas: a sensível, inferior; e a inteligível, superior (HESSEN, 1987).

⁶ São citados por Azanha (1992) na sua análise do abstracionismo pedagógico, entre outros: Anísio Teixeira, Fernando de Azevedo e Saviani.

Marx não se cansa de expressar o seu anti-idealismo e apreço pelo “real” como ponto de partida legítimo do conhecimento. Em *A ideologia alemã*, considerada por ele mesmo um escrito em que presta contas com a sua anterior consciência filosófica, o pensador escreve:

Os pressupostos de que partimos não são arbitrários, nem dogmas. São pressupostos reais de que não se pode fazer abstração a não ser na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas, como as produzidas por sua própria ação. Estes pressupostos são, pois, verificáveis por via puramente empírica. O primeiro pressuposto de toda história humana é naturalmente a existência de indivíduos humanos vivos. (MARX; ENGELS, 1986, p. 26-27).

Um procedimento histórico-dialético precisa impedir qualquer reificação metodológica, permitindo, desse modo, que o pesquisador se aventure a olhar para além da zona de iluminação metodológica instituída, embrenhe-se nos terrenos “escuros”, ande, também, fora dos caminhos desbravados, correndo o risco de perder-se, de chegar a um lugar não previsto nos mapas conhecidos.

Metodologicamente, a categoria da totalidade ganha em relevância à medida que se constitui como “totalidade singular” e não pensa [...] o processo histórico com esquemas universalizantes e totalizadores (SARTRE, 2002, p. 33). Com essa afirmação não se quer efetuar o elogio da mera descrição empirista da situação; a análise e interpretação teórica são essenciais aos procedimentos materialistas históricos e dialéticos.

A interpretação realizada por Sartre (2002) do método a partir da compreensão de razão dialética traz elementos preciosos para a “*desfetichização*” metodológica. Recorre ao próprio Marx, no “*18 Brumário*”, por exemplo, para mostrar como esse analisa dialeticamente uma “totalidade singular”, sem perder de vista as categorias, em um processo de agregação de novas determinações.

São criticadas as práticas reificadas que transformaram a “análise de situação” em “simples cerimônia” (SARTE, 2002, p. 34):

[...] Já não se trata de estudar os fatos na perspectiva geral do marxismo para enriquecer o conhecimento e para iluminar a ação: a análise consiste unicamente em se desembaraçar do detalhe, em forçar a significação de alguns acontecimentos, em desnaturar fatos ou, até mesmo, em inventá-los, para reencontrar, por baixo deles, como sua substância, “noções sintéticas” imutáveis e fetichizadas. Os conceitos abertos do marxismo fecharam-se; já não são *chaves*, esquemas interpretativos: apresentam-se para si mesmos como saber já totalizado [...]

Na crítica ao idealismo, Lênin (1990) sustenta com excessivo vigor um realismo materialista, que faz do conhecimento a reprodução, na consciência, dos objetos externos. Estes são reapresentados, refletidos na consciência com se esta fosse um espelho. Concretamente, pela a análise de Sartre, tal realismo foi deixado de lado, em função da supervalorização do fechamento categorial, que fetichiza a teoria, as ideias. Parece que se sai do realismo extremado, à moda de Lênin, e se volta a cair, em um tipo de idealismo não originário, mas que padece do esquecimento de como as categorias foram inicialmente constituídas.

Os dois extremos são incapazes de indicar uma solução metodológica dialética. A concreticidade das situações, exagerada por Lênin, continua, fora de um contexto de unilateralidade, tendo grande relevância no processo de produção do conhecimento. No entanto, o sujeito do conhecimento possui uma consciência ativa, dispõe de uma história, de informações e de teorias constituídas que podem servir de “chaves” interpretativas e se relacionar, dialeticamente, com as situações, de modo a se produzirem sínteses nas quais as categorias podem sofrer mudanças, agregar determinações, e a própria realidade adquirir novas significações não contidas em qualquer visão isolada dos fatos.

A crítica é um termo teórico-metodológico central no marxismo. Aparece no título da sua primeira obra, “*Crítica da filosofia hegeliana do direito público*”, de 1842-1843, considerada por Marx como seminal, embora não tenha sido publicada antes de 1927 (BEDESCHI, 1989). Recusa o idealismo hegeliano pela sua incapacidade de compreender a importância da realidade situacional na sua concreticidade e finitude.

O ideal, em Hegel, assume o protagonismo, a posição de sujeito, e a existência concreta aparece como derivada (predicado). Seria o típico caso de inversão idealista que remonta a Platão, mas que tem em Hegel o seu representante mais recente e a ele Marx dirige diretamente a sua crítica.

O pensamento de Marx esforça-se por refutar a distinção metafísica entre fenômeno e essência, de acordo com a qual o mundo sensível e a sensibilidade, apenas indicariam algo da essência que os transcende e guarda o autêntico ser das coisas. Sem cair no empirismo, o marxismo não despreza, de nenhum modo, a realidade apreendida por meio dos sentidos.

Não se define a sensibilidade humana como estado passivo de apreensão, mas antes enquanto atividade sensível (MARX; ENGELS, 1986). O idealismo não chega a ignorar a empiria, porém transforma o seu significado, ao apresentá-la travestida pela idealidade que se constitui em mediação da realidade sensível.

Para que haja uma ontologia sensível, materialista e realista, porém, livre de mecanicismo, faz-se necessário ressaltar o movimento, a dinamicidade, e até a historicidade do “mundo sensível”, bem como das “faculdades” sensíveis do sujeito do conhecimento. Os sentidos têm uma história, e por isso não se vê e ouve da mesma forma, inclusive porque as novas tecnologias podem ampliar o poder de percepção dos sujeitos.

As situações particulares prestam-se a contrastar as criações teóricas e idealizadas. Muitas universalizações e generalizações não encontram correspondência nas situações concretas e funcionam como mascaramentos ideológicos, construções conceituais e discursivas que prometem efetivar-se como um movimento de emancipação em um plano intelectual.

O movimento de separação, oposição e contradição resolve-se, na perspectiva idealista hegeliana, no interior do conceito. Contudo, a dialética deve ser entendida, no contexto de uma filosofia da *práxis*, não como mera atividade intelectual de análise e síntese, no plano discursivo, mas como ação efetiva, confronto e enfrentamento nas relações dos homens entre si e com a natureza no processo de produção da existência.

Deve-se evitar pensar, contudo, que o marxismo defende o retorno ao empirismo raso, e despreza a teoria, os conceitos ou a categorização. Dialoga com a teoria existente, inclusive efetuando exigente crítica da ciência burguesa em busca de superá-la:

[...] Depois de se apropriar do conceito ricardiano de valor, Marx reforma o conceito de capital, inventa os conceitos de mais-valia e de composição orgânica do capital mostrando então como a linguagem da mercadoria transforma-se, no modo de produção capitalista, numa gramática do capital que estrutura as categorias com que lidam os agentes num plano expressivo onde a contradição de cada termo gera um termo subsequente. A dialética hegeliana do Espírito converte-se em dialética do capital. [...], Mas em vez de exprimir o movimento de um Espírito que pensa a si mesmo [...] a dialética do capital exprime o movimento das forças produtivas [...]. (GIANNOTTI, 2000, p. 84-5).

Marx estudou profundamente as fontes mais importantes da economia política, da filosofia alemã e do socialismo francês. Efetuou a sua crítica tendo em vista a realidade que se desdobrava no seu tempo, e, em grande parte, participou da movimentação da sociedade da sua época. Por isso, como diz Giannotti (2000, p. 85), o pensamento de Marx se constitui da articulação dialética de teoria e de prática: “[...] o real é simultaneamente *práxis* e pensamento”.

Mesmo em face da proclamada pretensão de Marx de superar a ciência burguesa, o marxismo posterior e mesmo Engels não deixaram de flertar com certos valores epistemológicos caros à concepção canônica de ciência. Falava-se da necessidade de excluir os valores dos juízos a respeito da realidade social, de suprimir o finalismo e a teleologia da ontologia, em nome da afirmação de relações causais.

Aos recortes e atomizações constitutivos dos objetos de estudo nas ciências canônicas, o marxismo contrapõe a investigação do objeto em sua totalidade e globalidade, em relação dialética com o sujeito. Não se chegaria à totalidade por qualquer processo de recomposição do todo por mera agregação das partes. A unidade e organicidade reivindicada pelo materialismo histórico, representa uma inovação epistemológica em relação à tradição científica moderna.

Contrariamente a essa mesma tradição que pensa o progresso do conhecimento de maneira linear, de modo a só preocupar-se com o momento mais recente de onde o pesquisador deve partir, a epistemologia marxista considera o processo histórico, a gênese e desenvolvimento do objeto de pesquisa, as suas mediações e contradições constitutivas. A proveniência essencialmente temporal do objeto de pesquisa é uma marca relevante na investigação nas ciências humanas e sociais.

A realidade só pode aparecer ao sujeito do conhecimento na sua verdade, caso não se separe o ser, com as suas qualidades objetivas, e o tempo. Cindir espaço e tempo leva à abstração falseadora, metafísica, cega à relação dialética entre: interior e exterior, sujeito e objeto, subjetividade e objetividade, essência e existência, abstrato e concreto, identidade e diferença, mesmidade e alteridade, geral e singular, universal e particular, unilateralidade e totalidade, estrutura e agência.

Outro aspecto a ressaltar diz respeito à separação entre teoria e aplicação, comumente presente na epistemologia tradicional. O materialismo dialético proclama a inseparabilidade entre teoria e prática, fazendo da “aplicação” um momento constitutivo da própria ciência, definida como práxis a serviço da transformação revolucionária da sociedade capitalista.

A filosofia dialética de Marx e Engels (1986) não pode ser compreendida sem esse componente “práxico”. Epistemologicamente, parece tomada por um impulso de apreensão da realidade, que só escaparia às armadilhas do idealismo por um ir direto “às próprias coisas” que lembra a divisa fenomenológica. Esse aspecto da teoria do conhecimento marxista não foi esquecido por Sartre (1986), por isso, parte dele para estabelecer convergências entre o materialismo histórico e existencialismo.

O realismo de Marx centra-se no primado ontológico dos entes particulares, nos homens existentes em “carne e osso”. Há aqui um componente situacional incontornável como pressuposto de todo conhecimento da realidade. Ao referir-se a esse fato, Collin (2008) ressalta que o materialismo marxista é nominalista e não se confundiria, portanto, com o materialismo naturalista.

Sabe-se da impossibilidade de construção de conceitos, categorias e teorias, sem a necessidade de generalização, de certa concentração da diversidade das determinações sensíveis da realidade na unidade conceitual. Todavia, não se pode perder de vista o ponto de partida ao qual se precisa retornar, de modo que o jogo dialético entre sensível e inteligível não pode aniquilar o concreto.

A subsunção e dissolução da realidade viva e diversa na idealidade do conceito, nas formas da lógica, é uma possibilidade permanente a ameaçar o processo de pesquisa, os métodos e as teorias que servem de instrumento ao pesquisador e iluminam a busca da verdade, que é uma tarefa que deveria ser vista, para não perder o seu vigor crítico, como esforço aberto e nunca concluído.

Entretanto, a priorização ontológica do particular, dos indivíduos vivos, em relação ao geral, e à espécie humana, não significa qualquer tipo de apologia ao empirismo

ou ao naturalismo. Marx (1986) deixa claro que pensa o ente humano como “atividade humana sensível” que produz a sua vida em relação com os outros e com a natureza.

Pensar o homem fora das suas relações seria realizar uma operação de abstração, não partir da realidade. Este é o homem de “carne e osso”, realidade particular, que por se encontrar em processo de constituição, não pode, legitimamente, coagular-se em categorias teóricas de qualquer pensamento antropológico que tente enquadrá-lo numa estrutura ou dispô-lo como componente de determinada ordem necessária da realidade sociohistórica.

O indivíduo de “carne e osso” não pode ser definido como consciência, animal racional ou qualquer outra determinação que desconsidere as condições concretas de existência. Por isso, toda pesquisa que queira compreender algum aspecto dessa existência, deve partir do fato de que o homem é um organismo natural, portador de necessidades que precisam ser satisfeitas para se manter vivo. Tais necessidades são condicionadas historicamente, dependem das relações sociais e culturais, portanto, não se ligam, de modo fixo, a uma essência humana. O próprio componente espiritual, racional, relaciona-se e integra-se, dialeticamente, às determinações naturais. Desse modo, os instintos humanos só podem ser compreendidos como “natureza humanizada”.

Da perspectiva ontológica, os objetos das ciências humanas são produzidos pelos homens, emergem da atividade transformadora dos sujeitos que se efetua em um mundo pré-existente na sua materialidade cultural, social e histórica. A produção e a reprodução, como processo vivo de ação, não prescindem do produzido, do objetivado.

[...] ao modificar suas relações com a natureza, o homem modifica também suas relações com os outros homens e modifica-se a si mesmo. Se o homem tem uma natureza humana na medida em que é um ser natural – o que nunca se deve esquecer –, ao mesmo tempo é inútil buscar uma “essência humana” não temporal. Os homens são como manifestam a sua vida [...] “como os indivíduos exteriorizam a sua vida, assim eles são”. O que eles mesmos são, “no interior”, não é senão aquilo que exteriorizam. O interior e o exterior coincidem (COLLIN, 2008, p. 92).

Como ente de relação, o homem é sujeito da ação e do conhecimento a um só tempo. Sem separar-se do mundo, o toma como um objeto a conhecer, que se define, ontologicamente, pela mudança e a dinamicidade, vistos não apenas como aspectos aparentiais da realidade, mas na qualidade de atributos constitutivos do mundo.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Qualquer pesquisador que queira orientar a sua pesquisa pelo materialismo dialético precisa abandonar todo dogmatismo. Tal abandono é uma disposição subjetiva indispensável à realização de um trabalho de investigação. Faz-se necessário desfazer-se da crença em um marxismo essencial, que teria emergido num momento de iluminação, e por isso deveria ser protegido por fiéis seguidores ortodoxos, que, por sua vez, preservariam a pureza da doutrina contra os revisionistas e críticos descompromissados com ela.

Toda apropriação teórico-metodológica necessita acercar-se do esforço de crítica, a fim de evitar a reificação e o enquadramento do objeto do conhecimento em categorias adotadas *a priori*. Esse tipo de cuidado coaduna-se com o espírito da dialética que é fundamentalmente crítico e multilateral. Deve-se explorar sem temor as contradições, e essas não são fixas, dependem das situações concretas, que não devem ser simplesmente descritas na sua imediatividade aparential, porém faz-se necessário aprofundar a análise e adentrar, pela mediação teórica, na essência móvel e contraditória da realidade pesquisada.

Os próprios exemplos deixados por Marx são emblemáticos para a compreensão do seu processo de investigação. O ofício de jornalista o colocava em situações cotidianas geradoras de informações que, em um primeiro momento seriam narradas e

dadas a conhecer. No conhecido caso do furto de lenha, publicado na Gazeta Renana, Marx não se contentou em mostrar, por exemplo, que os camponeses estavam sendo processados pelo Estado, por juntarem lenha em determinada área, como estavam habituados a fazer. Procurou ir além do fato imediato, embora o tendo em vista, e se ancorou em um referencial legal e teórico para compreender a ocorrência cotidiana como concreticidade pensada (BEDESCHI, 1989).

A situação e a sua análise teórica constituem-se em um novo nível de conhecimento pela ação da racionalidade dialética: o que era um importante fato do cotidiano perderia muito da sua densidade significativa se permanecesse uma mera narrativa. Sem a apreciação teórica não avançaria para além de uma apreensão imediata do concreto (KOSIK, 1995).

A síntese de empiria e teoria gera, portanto, um tipo de conhecimento que não é a simples justaposição da descrição da situação concreta e da explicação teórica: trata-se de um tipo de conhecimento concreto-teórico ou do “concreto-pensado”. Uma pesquisa que fica na mera descrição não avança além da pseudoconcreticidade. Entretanto, uma pesquisa com base no materialismo dialético tem por objetivo um nível de concretude que só se constitui em virtude da explicitação das mediações.

Se não se deixar emergirem as contradições da situação concreta em seu vigor, e as possíveis dissonâncias entre a situação e a teoria, a síntese enfraquece-se, a dialética é domada, de modo que dificilmente ir-se-á produzir conhecimento novo e significativo que é um dos objetivos de toda pesquisa acadêmica.

O artigo, a dissertação ou a tese não cumprem, antes de qualquer outro objetivo, o de servir aos propósitos imediatos. Não é um texto de combate, algo como um manifesto ou panfleto. Por isso, o pesquisador precisa cercar-se da autocrítica, e mesmo os princípios da sua ação devem ser questionados em face das situações vivenciadas coletivamente.

Entretanto, as fontes escritas, como documentos oficiais, livros e artigos, não podem ser tomadas na qualidade de evidências e provas sem antes serem submetidas ao crivo da crítica, a fim de se proceder à necessária “depuração ideológica” desses registros de ideias:

[...] Para Marx, a classe operária não pode apoderar-se da cultura burguesa, das suas teorias e respectivas concepções, assim como são. Também quando essas teorias e concepções contêm elementos de grande importância para o proletariado (basta pensar na filosofia de Hegel, na economia política clássica, etc.), tais elementos devem, pois, ser depurados de toda a escória “ideológica” que os obscurecem e deformam: devem transplantar-se para o âmbito de uma concepção totalmente nova [...]. (BEDESCHI, 1989, p. 119).

Ao tomar os dados da pesquisa como representações possivelmente invertidas da realidade, o pesquisador deverá analisar as informações como sintomas e signos que carregam sentidos e significados que, para serem apreendidos corretamente, necessitam passar por uma análise crítica, atenta à realidade concreta a que os dados se referem a partir de uma perspectiva de totalidade.

Portanto, a valorização das particularidades situacionais não significa a adoção de uma atitude ingênua de adesão e reprodução da realidade tal como se manifesta aos sujeitos ou é registrada como dados de pesquisa. Não se trata, como se observou antes, de assumir como fundamento epistemológico o indutivismo empirista, mas de procurar apreender adequadamente a dialética entre a totalidade e a particularidade.

Mesmo abandonando os dualismos metafísicos, a epistemologia dialética admite que há níveis de apreensão da realidade, que esta possui superfície e profundidade. Daí se falar de pseudoconcreticidade como um concreto “ilusório” (KOSIK, 1995). Por isso, a pesquisa não pode ser somente a narrativa e descrição da concreticidade empírica imediata ou das meras impressões do pesquisador.

Observe-se, também, que a ênfase nas particularidades situacionais e a crítica ao abstracionismo não representam a defesa ou apologia ao descritivismo particularista, ou ao relativismo pluralista que admitiria concomitância de verdades díspares fora de um contexto de totalização dialética. A citação a seguir é esclarecedora do posicionamento epistemológico do pensamento dialético:

A produção em geral é uma abstração, mas uma abstração razoável [...] certas determinações serão comuns à época mais moderna e à mais antiga. Sem elas não se poderia conceber nenhuma produção, pois se as linguagens mais desenvolvidas têm leis e determinações comuns às menos desenvolvidas, o que constitui seu desenvolvimento é o que os diferencia destes elementos gerais e comuns. As determinações que valem para a produção em geral devem ser precisamente separadas, a fim de que não se esqueça a diferença essencial por causa da unidade, a qual decorre já do fato de que o sujeito – a humanidade – e o objeto – a natureza – são os mesmos. (MARX, 1985, p. 104-5, itálicos no original).

Pode-se flagrar na citação a preocupação do método marxista em apreender a totalidade do movimento histórico de constituição da categoria, porém, sem perder os momentos, as diferenciações essenciais, responsáveis por conceder um sentido situado e concreto à categoria, de modo a estabelecer a indispensável conexão dialética entre universalidade e particularidade.

Ao tratar do “método da economia política”, Marx (1985, p. 116) ressalta qual seria o ponto de partida na investigação de determinado país, dentro dos parâmetros dos procedimentos canônicos da ciência política.

Parece que o correto é começar pelo real e pelo concreto, que são a pressuposição prévia e efetiva; assim, em Economia, por exemplo, começar-se-ia pela população, que é a base e o sujeito do ato social de produção como um todo. No entanto, graças a uma observação mais atenta, tomamos conhecimento de que isto é falso. A população é uma abstração, se desprezarmos, por exemplo, as classes que a compõem. Por seu lado, estas classes são uma palavra vazia de sentido se ignorarmos os elementos em que repousam, por exemplo: o trabalho assalariado, o capital, etc. Estes supõem a troca, a divisão do trabalho, os preços, etc. O capital, por exemplo, sem o trabalho assalariado, sem o valor, sem o dinheiro, sem o preço, etc., não é nada.

A realidade na sua imediatez, no âmbito da pseudoconcreticidade, limita-se à verdade empírica, que apreende as determinações superficiais e fragmentadas de uma realidade supostamente dada. A *população* só poderia ser realmente compreendida em conexão com outros componentes que constituem uma totalidade contraditória e dialética. Não se apreende a essência da *população*, a menos que ela seja relacionada às classes sociais, por exemplo, que, por sua vez, remetem, ao capital, ao trabalho assalariado etc.

A ideia de totalidade, organicidade e estrutura se exibem nesta citação na sua relevância, a um só tempo, ontológica e epistemológica. A totalidade não pode ser confundida, no entanto, com qualquer absoluto metafísico, porque ela se constitui por um conjunto de relações historicamente situadas, de acordo com a materialidade do mundo econômico e sociocultural, em suas conexões com a materialidade da realidade natural: tudo isso forma uma totalidade dialética.

Observa-se que o materialismo histórico e dialético difere fortemente do denominado materialismo mecanicista; combate a especulação metafísica, mas também a concepção dogmática e empirista-natural de matéria, que não apreende adequadamente a realidade do processo, a dinâmica do devir e a transformação como determinações de tudo o que existe.

Mesmo admitindo que existem reais e importantes diferenças entre marxismo e existencialismo, há que se reconhecer na leitura sartreana de Marx uma interpretação plausível, ao reconhecer que a “razão dialética” não se interessa apenas pela totalidade,

mas também pelas particularidades existenciais, pela ação situada dos sujeitos nas suas relações com os outros e com a natureza.

Se ainda é possível falar de essência humana, esses conceitos já não mantêm os seus antigos significados metafísicos e só fazem sentido em um horizonte histórico no qual os indivíduos fazem e refazem a sua vida em suas relações sociais e com a natureza. De algum modo, essa visão marxista permite uma aproximação com a tese existencialista de que primeiro o sujeito existe e só depois constrói a sua essência e que nesta construção há que se considerar a presença dos outros.

Apesquisa pode encontrar reais possibilidades de produção de conhecimento, caso recuse as reificações metodológicas e adote, crítica e criativamente, uma epistemologia dialética que, sem negligenciar a força de categorias como totalidade, mantenha-se aberta à força e vitalidade das situações existenciais das quais pode emergir a práxis criativa do conhecimento.

REFERÊNCIAS

AZANHA, José Mário Pires. **Uma ideia de pesquisa educacional**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992.

BEDESCHI, Giuseppe. **Marx**. Tradução de João da Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.

BORNHEIM, Gerd. **Sartre: metafísica e existencialismo**. 3. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

BOUCHER, Geoff. **Marxismo**. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

COLLIN, Denis. **Compreender Marx**. 2. ed. Tradução de Jaime Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

ENGELS, F. **Dialéctica de la naturaleza**. Tradução de Wenceslao Roces. Cidade do México: Editorial Grijaldo S.A, 1961.

GIANNOTTI, José Arthur. **Marx: vida e obra**. Porto Alegre: L & PM, 2000.

HESSER, Johannes. **Teoria do conhecimento**. Tradução de António Correia. Coimbra: Arménio Amado Editora, 1987.

KONDER, Leandro. **O futuro da filosofia da práxis: o pensamento de Marx no século XXI**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

KOSIK, Karel. **Dialéctica do concreto**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

LÊNIN, V. **Materialismo e empiriocriticismo**. Tradução de Maria Paula Duarte. São Paulo: Edições mandacaru, 1990.

LYOTARD, Jean-François. **O Pós-moderno**. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1988.

LUKACS, Georg. **Histoire et conscience de classe: essai de dialectique marxiste**. Tradução de Kostas Axelos e Jacqueline Bois. Paris: Éditions de Minuit, 1960.

LUKÁCS, Györg. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível**. Tradução de Lya Luft e Rodnei Antônio do Nascimento. [S. l.]: Boitempo editorial, 2010.

_____. **Para uma ontologia do ser social I**. Tradutor: Carlos Nelson Coutinho; Lya Luft; Mario Duayer; Nélio Schneider e Rodnei Antônio do Nascimento. [S. l.]: Boitempo editorial, 2012.

_____. **Para uma ontologia do ser social II**. Tradução de Ivo Tonet; Nélio Ronaldo Vielmi e Ronaldo Vielmi Fortes. [S. l.]: Boitempo editorial, 2013.

MARX, Karl. Para a crítica da economia política. In: **Manuscritos Econômicos-Filosóficos e outros textos escolhidos**. 3 ed. Tradução de José Arthur Giannotti e Edgar Malagodi. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

MARX, K.; ENGELS, F. **A Ideologia alemã (Feuerbach)**. 5. ed. Tradução de José Carlos Bruni e Marcos Aurélio Nogueira. São Paulo: HUCITEC, 1986.

MORAVIA, Sergio. **Sartre**. Tradução de José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1985.

RÜHLE, Otto. **Karl Marx: vie et œuvre**. Tradução de Alexandre Vialatte. Genève: Entremonde, 2011.

POPPER, Karl. **A sociedade aberta e seus inimigos: a preamar da profecia: Hegel, Marx e a colheita**. 3 ed. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Ltda, 1987. (Tomo II.)

SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica**. 6. ed. Tradução de Paulo Perdiggão. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

_____. **O existencialismo é um humanismo**. Tradução de Rita Correia Guedes. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. **Crítica da razão dialética**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP& A, 2002.

STEINER, George. **Nostalgia del absoluto**. 4. ed. Tradução de María Tabuyo y Agustín López. Madrid: Ediciones Siruela, 2001.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **A Filosofia da práxis**. Tradução de Maria Encarnación Moya. São Paulo: Expressão Popular, 2007.