

**DOSSIÊ MARX: ITINERÁRIO
DE UM GRUPO DE PESQUISA**

Ester Vaisman^[1]

Nada mais adequado para apresentar um conjunto de artigos resultantes de dissertações de mestrado defendidas junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG, do que iniciar pela contribuição do grande mentor do grupo de pesquisa que ali se organizou: J. Chasin. Morto prematuramente no final do ano de 1998, deixou, infelizmente, obra inconclusa no auge de sua maturidade intelectual.

O leitor encontrará, portanto, nessa Apresentação o fruto de trabalho de coleta e organização de materiais utilizados por Chasin e por seus alunos em seu último curso no Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Foram encontrados em seus arquivos pessoais esquemas e anotações que serviam de base para exposições em sala de aula, mas também para seus trabalhos de pesquisa e para futura redação de artigos ou mesmo livros.

Assim sendo, o texto a seguir está redigido em estilo que difere profundamente daquele que encontramos nos textos publicados pelo autor; isso não significa, no entanto, que sejam menos rigorosos, talvez um tanto menos precisos e redigidos em linguagem semi-coloquial. Além disso, podem-se observar lacunas analíticas que muito provavelmente seriam preenchidas ao longo do processo de reflexão e pesquisa, que com certeza teria resultado em obra clássica e decisiva entre os intérpretes de Marx e para a história da filosofia em geral, não fora sua súbita e trágica interrupção.

*

Em seus últimos cursos sobre o tema, Chasin insistia em afirmar que, a despeito da valiosa colaboração lukácsiana para o desvendamento da contextura ontológica do pensamento marxiano, havia todo um enorme e complexo campo teórico a ser devidamente explorado, o que demandaria, com certeza, intenso trabalho de pesquisa a ser realizado ao longo de vários anos. Assim é que suas colocações se caracterizavam como esboços expositivos, isto é, afloramentos introdutórios, passíveis, portanto, de vários tipos de correções posteriores.

O que deve ser salientado nessa ocasião é justamente a coragem e a desenvolturas teóricas com que Chasin lidava com o assunto em sala de aula, procurando, mais do que qualquer outra finalidade, estimular seus alunos a compartilharem dessa empreitada, onde cada um contribuiria, desse modo, para um esforço de pesquisa que, dada sua envergadura, só poderia assumir caráter coletivo.

Assim é que depois da publicação de *Marx - Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica* em 1995^[1] que foi a primeira sistematização de resultados de pesquisa levada a cabo durante quase uma década sobre a obra marxiana, notadamente seu período formativo, e o desenvolvimento de vários trabalhos de pesquisa - tanto no plano do mestrado quanto no doutorado por ele orientados, parte deles publicados no presente tomo - Chasin chega a esboçar um esquema de trabalho que teria "a obra de Marx, tanto como ponto de partida, quanto por ponto de chegada" e visava dar conta de uma verdadeira história da ontologia. Este ambicioso programa de trabalho acabou se impondo como inevitável, na medida em que a devida compreensão da obra de Marx assim o exigia. Em outras palavras, de início a pesquisa que se voltava ao pensamento marxiano e algumas incursões na obra de Lukács, acabou demandando, pelo próprios resultados obtidos, o seu alargamento para praticamente todo o conjunto da história da filosofia. Além do resgate da contraposição metafísica

versus ontologia desde o renascimento até Kant, o plano de pesquisa incluía a análise das posições ontológicas dos pré-socráticos até Heidegger, bem como um conjunto de glosas a E. Husserl, N. Hartmann, E. Gilson, E. Cassirer, G. Lukács e E. Bloch.

Mas os desafios teóricos que o tema da ontologia acarreta implicaram que a atenção de Chasin também se voltasse àquilo que teria sido a sua grande descoberta original - como veremos a seguir - o traço distintivo da história da ontologia: a sua dissolução e seu colapso.

Na abertura de seu último curso no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG asseverou: "Creio que possa ser transposto à ontologia o que Heine afirmou a propósito do cristianismo: ainda não há nenhuma história da ontologia porque, até agora, não foi compreendido claramente no que consiste a *posição ontológica*, e porque superficialidades foram tomadas pelo essencial.

Antecipo, sob essa analogia, que superficial em ontologia é pressupor que ela se caracterize e resolva por andamentos autônomos e *a priori* da razão, o que tem induzido a conferir grande importância às *querelas da fundamentação*, isto é, que a ontologia por natureza seja um movimento cognitivo desenvolvido por via de alguma forma de *razão auto-sustentada*. Superficialidade que se manifesta porque a ontologia, por caráter, propósitos e até mesmo por definição clássica, tem por alvo o reconhecimento do *por-si* das coisas, ou, em versão já reduzida e desnaturada pela ótica gnoseológica, do *em si*, uma vez que o *para-nós* só pode ser um conseqüente ou resultante em toda e qualquer ordem de representação, um derivado que, sob diapasão gnosiológico, é afetado ou condicionado pela própria relação cognitiva, ou seja, por uma operação que redunde na perda do atributo fundamental do *por-si*, isto é, de sua prioridade em face de qualquer relação com o sujeito prático e teórico.

De outra parte, a história real da ontologia é a parte mais antiga e intrincada da filosofia, pois esta nasceu por demanda de uma questão de caráter

ou espírito ontológico: de que é feito o mundo, perguntavam os pré-socráticos, qual é o elemento primordial do universo?

Nascida como ontologia, sem que tivesse esse nome, sem que tivesse outro nome que não o de filosofia, esta foi por cerca de dois milênios e meio, antes, de tudo, ontologia (metafísica), ou, explicitamente desde Platão e Aristóteles até Leibniz-Cristian Wolff, a ontologia foi a atmosfera e o andaime da reflexão. Seja como base e norteamento do conhecimento, seja, como alicerce movediço e desorientador, em sua história imanentemente contraditória, a um tempo auto-constituente e auto-dissolutora de si própria. Numa palavra, parece que a aproximação dos seres ou entes, vale dizer da realidade pura e simples em sua complexa efetividade, tem se mostrado como a mais difícil e penosa de todas as tarefas do homem. Paradoxal, sob o prisma de que os homens não vivem a não ser no próprio mundo real, essa dificuldade não é tão imprópria ou inocente, na medida em que se considera:

1) que o homem só muito lentamente constitui seu próprio mundo e a si mesmo, e em ritmo semelhante destes se apropria objetiva e subjetivamente;

2) que essa dupla constituição/apropriação do mundo e de si tem sido operada sob processos infinitamente complexos e contraditórios, geradores de matizados e superpostos níveis de esclarecimento e ocultação."

Para além dessas dificuldades de fundo, é necessário levar em conta também que nos dias atuais, a pesquisa ontológica, em especial nos seus lineamentos mais evoluídos - o estatuto ontológico marxiano -, se dá em contexto histórico amplamente desfavorável, tanto no que diz respeito à história das formações reais quanto àquela das formações ideais.

De tal modo, que "poder-se-ia dizer, agora parafraseando Marx de *A Sagrada Família*, a propósito de Szeliga, que as proposituras ontológicas dominantes no século XX 'convertem em mistérios o que são verdadeiras

trivialidades. Sua arte não consiste em revelar o oculto, mas ocultar o revelado^[iii].

Em suma, para dar início ao delineamento da história da ontologia é preciso, em primeiro lugar, abandonar sua pretensão infantil à atemporalidade, e se dar conta de que seja compulsoriamente histórica, de que se faz no tempo tão contraditoriamente quanto a própria entificação de seu histórico agente."

Em segundo lugar, Chasin considerava inadiável reprocessar a decifração ou o entendimento de Marx em determinação recíproca com as vicissitudes da história da ontologia, "na tentativa de ultrapassar as derrotas sofridas ao longo dos últimos 150 anos e, principalmente, a partir do entendimento efetivo do pensamento marxiano, e também do atual desenvolvimento do capital, redimensionar a perspectiva dos alvos e rumos teóricos e práticos a exercitar no presente e levar a efeito no futuro."

O debate dito ontológico do século XX girou em torno de conhecido conjunto de fontes. "Enquanto Hartmann com o volume I de sua *Ontologia*, de 1934, é uma contraposição à desontologização em geral e às novas tendências do século, principalmente Heidegger, feita do ponto de vista fenomenológico/neokantiano, É. Gilson é a resposta neotomista, no interior da filosofia francesa, ao desafio posto por *O Ser eo Nada* (1943) de Sartre, cujo sub-título, 'ensaio de ontologia fenomenológica', logo aponta para a sua afiliação a Husserl e o tributo pago, de toda a maneira, a Heidegger, que o conduziram a inviabilizações definitivas e irremissíveis, que não desobriga, todavia, de distinguir radicalmente seu propósito e sua personalidade do autor de *Ser e Tempo* (1926), dedicada a Edmund Husserl, 'Em testemunho de Admiração e Amizade'."

De acordo com a posição que Chasin veio assumir nos seus últimos anos de vida, "nas múltiplas dívidas, contraídas pelo marxismo no século XX, figura precisamente esta, ter entrado muito tardia e restritamente nessa

discussão, vale dizer, só quando a vitória temporária já havia pendido para o outro lado, não apenas por sua exclusiva presença na arena, mas porque condicionado e impulsionado pelo próprio caráter de nossos tempos. Os arautos que se impuseram são muito conhecidos, tomaram o espaço sem ter que enfrentar o adversário efetivo, único capaz de contraditar e oferecer alternativa. Este, em vez disso, perdeu-se sem luta, sucumbiu à linha dominante do cientificismo e acabou junto com os melhores também perdido nesse campo. Nem é preciso referir o leste europeu, mas com o politicismo generalizado, o marxismo se perdeu, inclusive com os melhores que o século produziu.

Apenas em fins da década de 60, quando tudo estava desabando, Lukács de través, se deu conta do mistério. É muito significativo que nesse despertar oblíquo tenha tido que se voltar à refutação, entre outros, de Heidegger, quando este escrever seu livro principal, no mínimo em parte, em oposição a *História e Consciência de Classe* (textos de 1919-22). É igualmente sintomático que só tenha retomado deliberadamente a preocupação ontológica ao final da vida e sucumbido ao objeto em obra inconclusa, motivada acima de tudo pelo viés excêntrico de conferir poder regenerador à ética. Mas é sabido que junto com seu mérito não pereceu sozinho. Por exemplo, onde estão Hartman, Gilson e até mesmo Sartre?"

As dificuldades para o devido enfrentamento da questão ontológica hoje são enormes e já eram conhecidas por Lukács, muito embora o filósofo húngaro, morto em 1971, não tenha assistido o pleno triunfo de concepções que consagram o homem derrelito, denominação essa empregada por ele mesmo ao se reportar a Heidegger, por exemplo.

Tais dificuldades, grosso modo, poderiam ser atribuídas inicialmente às tendências que têm como ponto de partida o criticismo kantiano, que se impuseram na viragem do século XIX para o XX, com a redução da filosofia ao circuito da problemática do conhecimento.

Embora se possa, assim, considerar o criticismo kantiano como uma espécie de divisor de águas, não se deve obliterar o fato de que com a metafísica clássica, ou qualquer uma de suas variantes antecedentes ou subseqüentes, "sob o pretexto de alcançar *a priori* a certeza cognitiva, gera-se uma grave distorção no plano teórico pela qual o *ente* é perdido para sempre". Para evitar tal descaminho, Chasin propõe o designativo *posição ontológica*, pois com ela "pretende também, pelo menos, precaver contra a unilateralidade decorrente da postura gnoseológica (sempre uma forma meramente especulativa a respeito da morfologia do funcionamento, ou seja, da organização e atividade da subjetividade), instigando e, se rigorosamente praticada, orientando com rigor a pensar as coisas em seus próprios nexos, em direção a uma totalidade mais plena de determinações. A expressão pretende, pois, sinalizar e induzir à prática intelectual de caráter ontológico, concebida em sua forma mais consistente e conseqüente."

Chasin, pois, pretendeu recuperar o sentido de "*ontologia* enquanto consideração daquilo que é em sua efetividade. Não alguma distorção ou dissolução do *ente enquanto ente*, seja sob sua forma do 'sentido do ente', do 'ser da aparição', ou qualquer outra variável do tipo, que, embora, possam incluir dimensões do sensível, sempre compreendem, implicam ou têm por condição de possibilidade um sujeito, mesmo que este seja o observador da produção de representações de caráter racional. Estudo, pois, das coisas em sua independência, em sua 'exterioridade' em face de possíveis relações práticas e teóricas em que estão ou possam vir a estar presentes, inclusive aquelas pelas quais, em gênero superior de entificação, as coisas são *postas* ou engendradas.

De tal sorte que, ainda e mesmo que todo o plano cognitivo possa ou tenha de ser impugnado, que toda ciência possa ou tenha que ser posta em dúvida e considerada simples ilusão ou equívoco, ou ter seu âmbito reduzido à pura convenção, resta o fundamental, o universo da prática ou da vida vivida em sua qualidade de confirmação da dupla certeza da existência do mundo e dos homens, e enquanto tal tem de ser reconhecido como ponto de partida da

intenção ontológica, cujo propósito é se constituir em *base* conceitual de sua dilucidação."

Ainda no contexto da afirmação da *posição ontológica* e rejeição, seja do viés gnosiológico ou cientificista, seja das concepções reinantes ditas ontológicas, Chasin, de modo provocativo, indaga: "Por que a fórmula simples do *cogito* é mais evidente ou funcional para efeito de fundamentação do que a evidência do complexo sensível do *gozo*? Por que a evidência do *cogito* - o pensamento do indivíduo isolado - é superior à evidência do existir, que inclui a presença e a relação viva dos outros e das coisas?" Chasin continua, na mesma direção, no questionamento da pretensa superioridade do *cogito*, indagando o quê se esconde sob ela, e acrescenta: "O *cogito*, o truque cartesiano, é a conquista da certeza à custa de três absurdidades: o *cogito* desencarnado, a encarnação divina da perfeição e o mundo reduzido à extensão." A essas três "conquistas", digamos assim, Chasin denomina de *verdade alienada*, isto é, verdade emergente da subjetividade na forma da alienação.

A exercitação ontológica, ao contrário, assume como critério analítico "a determinação de que o objeto maturado é a chave do esclarecimento de suas formas precedentesⁱⁱⁱⁱ, desde as embrionárias até as mais elaboradas que antecedem, no tempo, sua fisionomia acabada. Portanto, a determinação marxiana do *objeto maturado* é produto desse espírito teórico, pois só faz sentido em *posicionamento ontológico*, ou seja, em reconhecimento do grau constitutivo em que se encontra *a coisa* examinada."

Segundo Chasin ainda, Aristóteles teve grande mérito em sua propositura de uma "*filosofia primeira* - base ou fundamento para a constituição das ciências 'particulares' - mas que por sua resolução (de caráter platônico, conforme já demonstrara É. Gilson) e por seus pretendidos atributos ahistóricos - categorias eternas e absolutas, imutáveis e perenes - constitui um modo involuntário de elaboração especulativa, apesar de seu intento originário de conhecer o efetivamente existente, *o ente enquanto ente*." Tais limites do intento

aristotélico, numa linha de argumentação que confere prioridade à realidade sócio-histórica na produção de viabilidades ou inviabilidades teóricas e de sua conseqüente explicação, eram vistos por Chasin como "limites produzidos pelo próprio tempo grego", sumariados a seguir:

"1) prática humano-societária incipiente e acanhada", que ganhou no artigo *O Futuro Ausente* belíssima caracterização inspirada no Marx das *Formen*: "Imaturação natural e característica das remotas formas sociais em que a propriedade da terra e a agricultura constituíam a base da atividade material, tendo por objetivo a produção *valores de uso*, ou seja, a *reprodução dos indivíduos*, em peculiares e bem determinadas relações com a comunidade"^[iv], onde, por via de conseqüência, "indivíduo e gênero são imediata e transparentemente inseparáveis e suas relações traduzem essa unidade fundamental, tornando desconhecida e impensável qualquer tipo de cissura que contraponha ou, menos ainda, torne excludentes entre si as figuras de sua polaridade"^[v]. Mas a essa dimensão positiva - sintomaticamente tão atraente nos dias atuais! - corresponde uma negativa, que Chasin esclarece na seqüência: "todas as formas em que a comunidade pressupõe sujeitos em determinada unidade objetiva com as condições da atividade produtiva, ou, reciprocamente, nas quais uma específica existência subjetiva faz com que a própria comunidade seja pressuposta como condição de produção, todas elas, diz Marx 'correspondem necessariamente e por princípio a um desenvolvimento limitado das forças produtivas'."^[vi]

2) Conseqüentemente, "impossibilidade para conceber a historicidade e a contraditoriedade como categorias fundamentais do ser - que estrangulam a mais precisa e universal, por isso mesmo válida hoje e para sempre, das formulações atinentes à natureza e ao propósito da ontologia.

Méritos e limites da *filosofia primeira* que apenas serão realizados e superados depois de um longo itinerário, repleto de contraposições internas,

pelos lineamentos perfilados por Marx, que também herda, criticamente, dimensões da *filosofia moderna - do renascimento ao neohegelianismo*."

Desse modo, com o objetivo de sumariar preliminarmente os conteúdos dessa trajetória que Marx assimila por via crítica, Chasin indica alguns deles, sem pretensão alguma de esgotá-los:

1) Do Renascimento - "a infinitude do universo e o espírito da concepção do homem como o único *ser aberto* - existente e conhecido, capaz, na potência de seus atributos, de conhecer e configurar a si e a seu mundo, ambos entendidos e tomados em sua naturalidade, objetividade, e o primeiro na infinitude de sua essência ativa;"

2) Do materialismo francês e inglês e do Iluminismo - "a ruptura com a conduta especulativa, metafísica, e com o *espírito de sistema* em filosofia, que é concebido como freio e obstáculo à razão. Por meio dessa desobstrução, o iluminismo pode universalizar a filosofia como meio de toda verdade - natural e espiritual - e ela passa a se voltar às tarefas práticas, donde a possibilidade e o escopo de estabelecer a vida humana de modo racional. Em outros termos: 'reconhece no pensamento o poder e o papel de organizar a vida; o pensamento deve ter papel analítico, mas também fazer nascer a ordem cuja necessidade ela concebeu'^[viii]. Em contrapartida, os limites do pensamento iluminista são sinteticamente os seguintes: "acentuação unilateralizante da racionalidade herdada do renascimento e distorcida pelo racionalismo do século XVIII". Além disso, tem-se "o naturalismo, vale dizer, a ontologia do social demasiadamente colada à ontologia da natureza, embora não se possa deixar de reconhecer que, frente ao abstracionismo metafísico, trata-se de um mérito pretender uma ontologia ligada à natureza, que, em verdade, é idealizada. Talvez o melhor exemplo dessa tradição seja justamente Feuerbach."

3) Do criticismo - "a impossibilidade de uma ontologia como saber do em si, ou seja, do *ente enquanto ente* pela via do absolutismo racional

dedutivista. Em Kant, em verdade, tem-se a impossibilidade de uma ontologia, em Marx, ao revés, tem-se apenas tal recusa à especulação, mas não a impossibilidade de conhecer o *ente enquanto ente*; vale dizer, Marx aceita o espírito da crítica kantiana ao conhecimento absoluto, mas não sua resultante sistemática: a sua vedação ao conhecimento das coisas enquanto tais."

4) Do hegelianismo - "a concepção histórica do ser, portanto de sua contrariedade, bem como a natureza aproximativa do processo de conhecimento, ao mesmo tempo em que recusa o 'invólucro místico' do pensamento hegeliano - a dialética autônoma da razão como demiurgo do real ou da efetividade sensível, ou seja, refuta decididamente seu caráter especulativo."

5) Do neohegelianismo - "a problemática do homem, e muito especificamente duas contribuições de Feuerbach: a crítica à especulação e os lineamentos mais gerais do ser só enquanto ser sensível ou objetivo (dimensões de uma ontologia geral em seu nível mais abstrato)." Mas, ao lado desse aspecto positivo do pensamento feuerbachiano, não é possível deixar de assinalar "a objeção fundamental dirigida a ele por Marx: sua concepção naturalista do homem, vale dizer, sua incapacidade de o determinar como ser social. Assim, em Feuerbach, o homem é sensível objetivo/natural e não objetivo-social - a grande descoberta marxiana."

Grande descoberta que é mais amplamente avaliada "quando se considera o conjunto das linhas manifestas pelos principais representantes do neohegelianismo: B. Bauer, formulador de uma concepção do homem como auto-consciência racional; M. Stirner, com a elevação do egoísmo à condição de essência humana; Feuerbach, com a concepção naturalista do homem, centrada no amor. Nesse cenário somente Marx comparece com a descoberta da sociabilidade como substância constitutiva do homem - e não meramente uma essência imutável, mas histórica e contraditória, produzida e reproduzida pela própria atividade sensível dos homens.

De sorte que do *ente enquanto ente* aristotélico, determinado por sua forma substancial eterna, ao ser social marxiano, compreendido em suas mudanças categoriais - é do que consiste a história - se vai de uma *filosofia primeira*, que terminou por sua resolução originária na forma de um saber absoluto, a um saber histórico de base que se desenvolve pela infinitude de aproximações, empreendidas em direção ao absoluto, entendido pura e simplesmente como completude ou totalidade, que praticamente, nunca se realiza, porque desnecessário para o saber, ao qual bastam completudes mais modestas, e, ainda mais, como saber para a prática."

De modo que "a *filosofia primeira* de configuração marxiana é antes de tudo a afirmação da objetividade do mundo e a possibilidade ser conhecido, possibilidade que é sócio-historicamente determinada, exercendo a função de base e guia para a ciência da história, especificamente como ontologia regional do ser social, e que nutre das ciências e a elas responde, tanto quanto elas mesmas tem de responder aos lineamentos ontológicos pelos quais se guiam, mas aos quais não tomam como coágulos de saber imutável. De sorte que ontologia e ciência se potencializam e se criticam recíproca e permanentemente."

Também de acordo com Chasin, por essas razões, "a ontologia marxiana não é uma resolução de caráter absoluto, nos moldes do sistema convencional, mas a condição de possibilidade de resolução do saber. É, em outras palavras, um estatuto movente e movido de cientificidade, orienta e é orientado pela ciência e pela prática universal dos homens. Orienta e é orientada, guia e é guiada, corrige e é corrigida. Ou seja, não é um absoluto inquestionável, uma certeza estabelecida por dedução a partir de axiomas, de uma vez para sempre. Mesmo porque a certeza cognitiva não pode estar no ponto de partida, mas compreendida como alvo de uma busca permanente; procura intensiva e extensiva, cuja infinitude é posta a cada momento entre parênteses, no qual o grau de certeza alcançado é assumido como realização máxima, tendo por limites as possibilidades do tempo ou cenário histórico, grau

a ser confirmado ou ampliado ou, ao invés, restringido na parte ou descartado no todo, posteriormente, com todas as suas implicações correlatas."

Em suma, quando se utiliza a expressão *posição ontológica* e não perspectiva, ótica, prisma ou ponto de vista, pretende-se "remeter a lugar e às coisas, ou seja, o reconhecimento do mundo como multiverso de entes reais, objetivos e que, por isso mesmo, faceiam o observador prático ou teórico, não dependendo deste para existir, em face do qual, são independentes. É, finalmente, o reconhecimento da prioridade das coisas nas relações cognitivas, sem desconhecer, é claro, o caráter ativo do investigador."

Quando Chasin procura enfatizar o *reconhecimento*, noção imediatamente conexa a de *posição ontológica*, é por que aquela tem a vantagem de "colocar em 'primeiro lugar o caráter não puramente teórico, contemplativo, mas sobretudo prático^[viii] da aproximação ao ente", além da natureza da operação mental que designa - constatação ou reconhecimento, vale dizer a admissão de algo a respeito do qual o discurso se pronuncia como forma imediata de representação.

Relevar o caráter prático de aproximação ao ente, ou em outras palavras "partir ou dar prioridade à prática significa, por seu turno, partir do caráter essencial do ser do homem por sua exteriorização operativa no mundo, que confirma sua forma de vida ou modo de existência. Quer dizer, é um ponto de partida desde logo sob critério ontológico, ou seja, que considera a efetividade ôntica do homem e do mundo, de tal sorte que ambos são reconhecidos enquanto *atividade sensível*. Caminho que tem o mérito de evitar as 'vias reflexas'^[ix], como também "os engenhos e supostos dos encantamentos especulativos como *cogito, sujeito transcendental* ou os *arquétipos*; generalizando uma expressão marxiana: os *misticismos lógicos*, que nunca deixam de mostrar sua condição de artifícios, por mais rigorosos e envolventes que sejam, tanto que podem sempre ser contestados de algum modo, ao passo que 'os indivíduos vivos e ativos', os pressupostos dos quais Marx parte em A

Ideologia Alemã, não podem nunca ser recusados, a não ser na fantasia e sob pena de cancelar todo e qualquer andamento reflexivo."

Em suma, "reconhecimento ontoprático, significa, pois, tomar como ponto de partida a prática - desde a prática cotidiana à prática científica de ponta - de um tempo dado."

O plano ontoprático, já bem delineado no texto de 1995, ganha nos anos seguintes sucessivas correções por parte do autor, a ponto de se tornar o eixo a partir do qual Chasin faz a crítica das Teorias da Fundamentação, ou como ele as denomina ironicamente: *A Querela da Fundamentação*.

A esse respeito, costumava ele indagar: "O que é um fundamento? Uma Teoria da Subjetividade ou Uma Teoria da Objetividade?"

Se o fundamento for considerado a partir de uma teoria da subjetividade, por onde começar? "Pelo aparato sensorial, como no empirismo? Ou pela consciência, ou coisa que o valha, como o *cogito* cartesiano, a autoconsciência, a razão, ou as formas *a priori* do entendimento? Ou ainda, uma teoria da mente?"

Ainda no plano do fundamento subjetivo, poder-se-ia partir da experiência, da vivência, do vivido? Neste caso "o vivido seria o pré-teorético, mas enquanto experiência existencial, isto é, as vivências do indivíduo isolado em experiência aleatória, fortuita, acidental."

Mas se o "fundamento for uma Teoria da Objetividade, por onde começar? Pelos fenômenos empíricos? Mas, nesse caso não terminaríamos apenas no fundamento psicológico, isto é, teríamos o psicologismo como fundamento da verdade?

E se partíssemos do *todo concreto*? Não findaríamos numa visão caótica e abstrata de conjuntos indeterminados, desamparados na companhia de um punhado de abstrações razoáveis e irrazoáveis?"

Feitas tais indagações, Chasin conclui de modo enfático: "Toda petição de fundamento, todo discurso por um fundamento está encerrado na esfera teórica. Além do mais, todo discurso de fundamentação pretende e implica uma certeza, ou seja, de um modo ou de outro, a suposição de um saber absoluto, ainda que um simples momento do saber absoluto. Vale dizer, o discurso da fundamentação desemboca de algum modo na razão especulativa. Em outras palavras, implica algo que transcende a própria natureza do saber, que é um processo infinito de aproximações."

Para Chasin, o reconhecimento do ontoprático tem a vantagem de escapar à querela da fundamentação na medida em que "parte da experiência real, melhor dizendo, da prática real, não de uma experiência isolada arbitrariamente; não da experiência aleatória, da suposta existência *existencial* dos indivíduos isolados, dos indivíduos em *derrelição*."

O universo ontoprático é o necessariamente vivido para que qualquer pergunta possa se dar. É, portanto, a esfera pré-teorética, esfera que antecede qualquer teoria. Esfera sem a qual não há vida humana e, portanto, sem a qual não pode haver qualquer pergunta teórica.

A reflexão que tem como ponto de partida o ontoprático estabelece, assim, um pressuposto concreto (e não uma verdade ideada) do qual não posso me afastar, a não ser na imaginação."

Em síntese, a esfera ontoprática representa "o *complexos dos homens vivos e ativos*". A partir dessa abstração razoável - o ontoprático - "pode-se encontrar, já numa analítica de desentranhamento desse complexo real, o devido lugar da ontologia, da epistemologia e da ciência da história, que compreende dois grandes ramos: natureza e sociedade."

Em outras palavras, "sem a consideração do ontoprático, torna-se aleatória a localização que se confere tanto ao ontológico quanto ao epistêmico. A opção por um deles se torna uma arbitrariedade teórica e é, justamente, isto que gera a *querela da fundamentação*, pois a decisão fica submersa ao plano teórico, ao jogo dos argumentos, à ambivalência do *logos*, que é irresolutivo.

Sem a consideração do ontoprático, parte-se, assim, de imediato da teoria e não do ser que faz da teoria ou deste como uma abstração da inteligibilidade, ou seja, de uma faculdade abstraída do ser que a possui, gerando com isso um absurdo ontológico.

É, portanto, a partir da analítica do ontoprático, pelo reconhecimento de seus traços categoriais que tem início a elaboração ontológica. Ou seja, a ontologia nasce como reflexão, conscientização, conceituação do ontoprático, enquanto primeiro objeto da ontologia, que a partir daí, se encaminha em direção à crítica - em termos de sua necessidade e lógica específica - do próprio ontoprático, isto é, do complexo dos objetos reais, aí incluído o homem."

Resta ainda, em relação à problemática geral em tela, aflorar a questão da *adequatio*, tal como era tematizada também em seus cursos.

Polemizando com a denominação de *realismo*, comumente utilizada para denominar proposituras que conferem prioridade ao mundo objetual, Chasin afirmava que "há realismo - antigo - quando é suposto que a ordem da razão à idêntica a ordem do real, e que a partir de axiomas, por meios racionais-dedutivos, embuídos do espírito de sistema, se possa estabelecer a verdade do mundo."

Em Marx, entretanto, "a ordem das coisas e da razão são distintas (um exemplo expressivo desta postura marxiana pode ser encontrada na famosa 'Introdução de 57'), ambas mutáveis e processuais - unidade da desidentidade entre *ser* e *saber*. Assim, o mundo não pode ser deduzido racionalmente, mas reproduzido sob forma de idéia por meio de aproximações - empírico, abstrato,

concreto - num processo intensivo e extensivo historicamente condicionado, possibilitado ou impedido - na dependência que fica da maturação do objeto e do posicionamento do sujeito. O processo mimético é, portanto, reprodução conceitual de efetividades, donde se lida com duas ordens de formações: real e ideal. A reprodução conceitual apresenta, portanto, sua própria lógica, mas no interior da determinação sócio-histórica do pensamento, de modo que uma teoria do conhecimento (morfologia e dinâmica da subjetividade *in abstractu* e imutável) é incapaz de explicar o processo cognitivo, pois a faculdade humana da 'força da abstração' depende das possibilidades oferecidas pela determinação social do pensamento que, por sua vez, se manifesta e se configura pelo desenvolvimento dos objetos e da prática humana que sobre eles tem incidência.

Donde a franca afirmação marxiana da possibilidade de conhecer não se confunde com a simplicidade e facilidade da concepção realista, nem mesmo no plano da 'ingenuidade cotidiana', desde logo porque a atividade cotidiana - que está para além da ingenuidade, ou lança os sujeitos para além da ingenuidade - é em si um complexo rico e desafiador, matrizador inclusive da *intentio recta*, atitude natural e necessária da esfera ontoprática."

Há, portanto que distinguir as grandes diferenças ontológicas entre o estatuto marxiano e a ontologia realista. Na primeira a "*adequatio*", digamos assim, é correlação entre formação real e formação ideal, duas ordens distintas de configuração. Em outras palavras, é correlação conceitual entre entificação concreta e reprodução conceitual. Em suma, a reprodução conceitual nada mais é do que transposição à cabeça, ordenada pelos nexos do real, na forma e pelos meios da própria atividade mental.

Considerando como ponto de referência as considerações desenvolvidas por Marx em *O Capital*, especificamente sobre a dificuldade encontrada pela humanidade na compreensão do *valor*, ao longo de dois milênios - de Aristóteles a Ricardo -, pode-se sustentar, segundo Chasin, que um fenômeno muito similar a este se produziu no que tange à determinação do *ser*, ou seja, da(s) matriz(es) da(s) realidade(s), ou seja, da efetividade.

Tomemos as passagens em questão que se encontram no "Prefácio à Primeira Edição" de *O Capital*: "Todo começo é difícil; isso vale para qualquer ciência./.../ A forma do valor, cuja figura acabada é a forma do dinheiro, é muito simples e vazia de conteúdo. Mesmo assim, o espírito humano tem procurado desvendá-la (*ergrüden*) em vão há mais de 2.000 anos, enquanto por outro lado, teve êxito, ao menos aproximado, a análise de formas muito mais complicadas e repletas de conteúdo. Por quê? Porque o corpo desenvolvido é mais fácil de estudar do que a célula do corpo. Além disso, na análise das formas econômicas não podem servir nem o microscópio nem reagentes químicos. A força da abstração deve substituir a ambos./.../ Para o leigo, a análise parece se perder em pedantismo. Trata-se, efetivamente, de pedantismo, mas daquele de que se ocupa a anatomia microscópica."

De acordo com Chasin, é necessário reter os seguintes nódulos significativos da citação acima:

"1) todo início de uma ciência é difícil, donde, o princípio da ontologia, o princípio da ciência, deve ser o mais difícil de todos;

2) há grande dificuldade na compreensão da forma do valor, que é um objeto simples e vazio de conteúdo;

3) há êxito maior na análise de formas mais complicadas e repletas de conteúdo."

Na mesma citação, Marx enuncia os motivos de tal dificuldade:

"1) o corpo desenvolvido é mais fácil de estudar do que a célula do corpo;

2) métodos experimentais não são aplicáveis a esse tipo de forma;

3) a análise dessa forma pela força da abstração deve tomar o lugar da observação empírica e experimental;

4) análise voltada à anatomia microscópica da forma estudada."

A partir dessas indicações colhidas no texto de Marx, Chasin elabora um esboço para fins unicamente didáticos, em que busca transpassá-las para a própria questão ontológica, afirmando o que se segue:

"1) o 'início difícil' da ontologia perdurou também por mais de 2000 anos," trajetória em que se observa "tateios imprecisos" caracterizados por um movimento simultâneo de 'constituição/dissolução' até chegar em Marx." Tal movimento simultâneo de constituição/dissolução "revela, por seu rumo imanentemente contraditório, por seus caminhos e descaminhos históricos, a dificuldade e a longa incapacidade na formulação precisa de seu objeto e alcance, ou seja, de sua natureza e propósito - de sua função orientadora e sustentadora no plano teórico e de sua origem prática, pré-teorética;

2) reconhecimento ontoprático das formas dos seres e analítica da forma do ser apenas por meio da força da abstração; no reconhecimento ontoprático, os seres são reconhecidos como substantivos e, nesse caso, até certo ponto vale para a observação espontânea e observação comum, pois o desvendamento completo exige força de abstração; como verbo (o ato de ser de Gilson), só a força da abstração, daí a facilidade para se cair no abstrativismo."

É nesse preciso momento da exposição chasiniana que surgem as primeiras referências a É. Gilson, assim como a N. Hartmann, momentos mais à frente. Evidentemente que esse procedimento não ocorre por acaso, pois o que está em questão agora são as tentativas contemporâneas de resgate da tematização ontológica.

É. Gilson afirma que "o mais fundamental dos problemas da filosofia" - a relação entre essência e existência, que, por seu turno, diz respeito à distinção de ser como nome, isto é, como substantivo, em latim *ens* (ente) e como verbo *esse*. É sabido que o *esse* tomista é concebido como ato de ser - *actus essendi* - , significando, portanto, existência, ato de existir, ato de ser.

Chasin comenta a ambigüidade da noção de ser, para qual Gilson chama atenção, afirmando o que se segue:

"1) *Ens* é um nome que significa *um ser* (determinado), ou seja, a natureza e a essência de qualquer existente, ou então, - o ser mesmo - *uma propriedade comum* a tudo aquilo que se pode dizer que é (que pertence a).

Em suma *enquanto nome ou substantivo*, *ser* designa um existente qualquer ou uma propriedade comum a todos os existentes, designa o que verdadeiramente é, ou uma propriedade geral: é um *ente* ou uma *entidade*.

2) Enquanto *verbo*, *ser* designa a ação ou o ato de ser exercido pelo ente. Assim, como verbo, não significa que algo é, nem a existência em geral, mas o *ato mesmo pelo qual qualquer realidade dada é de fato ou existe*. Precisamente a este ato, Gilson chama de 'ser' em contraposição a 'ente'."

De todo modo, feita a distinção, Chasin considera existir um sério problema ao tomar em separado *ens* e *esse*, indagando "é possível pensar em duas figuras no isolamento? Será que essa configuração é de fato o mais fundamental dos problemas ou é o mais antigo, o mais remoto e o mais cultuado dos equívocos da história da filosofia?"

De um lado "a compreensão da forma de ser enquanto verbo, como pura significação verbal de existir, de estar presente, enquanto significação de ato ou presença, o verbo é forma simples e vazia de conteúdo, pois, reduzida ao predicado mais geral e comum das coisas, denota apenas sua existência. De outro lado, ocorre o mesmo problema com o substantivo ser - *ens* - pois redundando em essência imutável." Em outras palavras, na história da filosofia, nesses dois caminhos, houve de longa data polêmica sobre o que existe, em que plano se dá a existência e assim por diante. No caso do ser como verbo, o ser é muito parcamente categorial, reduzido à presença no tempo e no espaço, só possui o predicado abstrato da existência; no caso do substantivo, tomado sem o ato de existir, se converte em complexo de propriedades ou entidades perenes.

A resolução para tal questão reside, segundo Chasin, em tomar o ser enquanto complexo categorial, daquilo que é como ente, que existe. Nesse sentido, "o desvendamento tem êxito maior, como mostra a ciência, que toma para análise formas mais complicadas e repletas de conteúdo, vale dizer, uma vez que tem por alvo o ser por sua efetividade e determinado por suas qualidades, não apenas pelo reconhecimento de sua presença, mas pelo seu *complexo categorial*."

"Ora, arremata Chasin, a *forma sensível* do ente compreende o *ens* e o *esse*, ou seja, a plena riqueza do complexo categorial."

- Lógica e Ciência

Neste item, Chasin defende a tese de que "na medida em que pretendeu e pretenda ser uma disciplina ou ciência 'de chegada', isto é,

conclusiva, autônoma e sistemática, a ontologia acaba por ser transmutada em lógica ou ciência.

Talvez possa ser dito que nas ontologias onde predomine, unilateralmente, o *ser* como *verbo* ou o *ente* como *essência* terminem por ser uma lógica que, de alguma forma, acaba por ter a pretensão de constituir o ser, a lógica é então o segredo último do ser ou sua base cognitiva e, por essa via, sua base ontológica - que assim nega a ontologia, ou seja o reconhecimento do ser por si.

De outra parte, predominando o *ser* como *substantivo*, o fim da ontologia acaba por ser uma forma de ciência, ou seja, a ontologia é novamente negada como ocorreu com a ciência moderna, donde sua pretendida auto-suficiência, que apenas admite por fundamento uma forma qualquer de gnosiologia, isto é, uma forma *a priori* da operatividade subjetiva, desaparecendo, assim, a regência do objeto, o que, ao contrário, caracteriza o espírito e o propósito ontológicos, ou seja, o reconhecimento do ente enquanto ente, o *ón qua ón*, ou ser por si.

Em suma, a ontologia quando centrada no *ser* como *verbo*, rarefeita pelo vazio de sua forma, termina por ser lógica; por outro lado, quando centrada no *ser* como *substantivo*, às voltas com gêneros formados por complexos qualitativos, termina por se constituir em ciência particular e autônoma. Assim, ao pretender ser tudo, concludente, sistemática e independente, por sua forma mais vazia, ou por suas categorias abstratas e perenes, a ontologia acaba por ser negada, pela lógica ou pela ciência. Pretendendo ser tudo, acaba por desaparecer.

Ora, ao tomar o *ser* como *verbo*, a ontologia tem de compreender que não pode ser mais do que a anatomia de uma propriedade do ser - de sua propriedade mais geral e vazia - a propriedade de sua presença enquanto corpo real ausente, ou presença de um complexo categorial abstraído. O ser aqui é

reduzido à forma mais vazia, a simples propriedade de um todo que escapa completamente à sua jurisdição. Donde seu desenlace em lógica.

De outra parte, quando o ser é tomado em sua denotação substantiva, ou seja, na multiplicidade de suas propriedades qualitativas em interconexão específica, transborda em ciência, na medida em que a ontologia pretenda a condição de disciplina ou ciência sistemática.

Donde a impossibilidade de a ontologia ficar adstrita à forma do verbo, nem se realizar como dilucidação concreta do substantivo. Assim, deve-se reconhecer que a ontologia não pode se realizar em nenhum desses dois pólos: nem simples tematização do ato genérico da presença - que redundaria em simples compósito tautológico, nem tematização do ser substantivo concreto, pois aí se desnaturaria em ciência específica.

Conclusivamente, a ontologia nem é simples tautologia do ser em ato, nem efetivação científico-concreta do desvendamento do ser como substantivo. Enquanto tal, a ontologia é uma realização necessária no espaço que antecede aqueles dois pólos; em verdade a plataforma que leva da constatação mais abstrata do ser (tanto como substantivo quanto verbo) à sua reprodução científica como substantivo. Enquanto tal é um *estatuto* - uma filosofia primeira, o cânon da legalidade do ser matizado pelos traços ou vetores categoriais fundamentais do ser por si, que matriza a cientificidade tanto em sua forma mais abstrata - lógica - quanto em sua forma mais concreta - ciência.

O problema fundamental da filosofia primeira - *philosophia prima* - é o problema das categorias mais gerais do ser, aí incluso o 'ato de ser', donde em sua plenitude o 'ato sensível de ser' - *ens* e *esse*, o *ens essendi*: complexo categorial pleno no ato de existir.

Essa plataforma estatutária não é uma *disciplina* situada entre outras *disciplinas*, entre a lógica e a ciência, como um campo intermediário entre o verbo e o substantivo, entre a máxima abstratividade e a efetividade concreta.

Essa distribuição topográfica confere à abstração a condição de fundação (determinação originária/ontológica) e fundamento (ponto de partida epistemológico). Se assim fosse, perderia a condição de filosofia primeira.

Enquanto filosofia primeira é o reconhecimento do *substantivo verbal*, do substantivo que é, do *ens essendi*, não de uma substantividade qualquer em abstrato, mas da substantividade que existe por todas as modalidades categoriais, isto é, reais (sensíveis); não apenas um substantivo pensado, que dependeria para ser do pensamento, mas do substantivo que é por-si, independentemente se ser pensado, o que requer o complexo categorial da sensibilidade; por isso é que só é ser o *ser sensível*. Vale dizer, o ser como verbo é resultado do ser substantivo, só um sujeito (em suas diversas formas na cadeia do ser) é, (só um sujeito existe, é faz, sente, pensa etc. de acordo com seu grau na cadeia do ser).

A ontologia do puro verbo ser, ou das puras essências (complexo categorial abstrativante e eterno) é a autonomização das categorias ou da existência em relação ao ser e existir reais, às formas reais de ser e existir, são as categorias e a existência sem corpo ou sujeito, mais do que isso, são as categorias (essência) e existência em geral, universal e abstrata, tornadas sujeito, *a essência ou a existência abstratas personificadas* - e isso são puramente figuras do pensamento, o que já é especulação, não ontologia.

Marx, à semelhança de Feuerbach, só admite como ente, ou melhor, como entificação o *ens essendi* - o ente sendo, o ente no ato de ser, o ente revestido de existência atual - objetivo, o ente no exercício da ação ou ato de ser, é, portanto, um ente existente, ou seja, o ente que está sendo, *o ente no ato de existir*.

Donde, do mesmo modo que em Feuerbach, o ser é inseparável de sua existência. Ser e existir constituem uma unidade indissolúvel, complexo

categorial no ato de ser pela atualização do complexo categorial, essência determinada e mutável na mutabilidade de ser e ir sendo (*essendi*)."

É chegada a hora, depois desta etapa analítica, de vislumbrar qual é o cenário em Marx que esse conjunto de questões se coloca. Com esse objetivo, e como é típico de seu procedimento investigativo junto aos textos daquele autor, Chasin toma para análise o item 1. "O Processo de Trabalho" do capítulo V de *O Capital*. Nele pode-se identificar, em primeiro lugar, a natureza geral (universal) da atualização da força de trabalho que se encontra em potência nos indivíduos: "A produção de valores de uso ou bens não muda sua natureza geral por se realizar para o capitalista e sob seu controle. Por isso, o processo de trabalho deve ser considerado de início independentemente de qualquer forma social determinada"^[x].

Por que "o processo de trabalho deve ser considerado de início independentemente de qualquer forma social determinada?", indaga Chasin. A resposta é formulada em estilo direto: "Para não ser perdida a natureza do trabalho, sua positividade enquanto atividade humana vital".

Tem-se nessa passagem, segundo Chasin, "um exemplo do exercício de uma ontologia estatutária - a positividade (sua efetividade ou operosidade) universal do trabalho enquanto atributo vital e inalienável do homem, independentemente de suas formas concretas, que se apresentam na forma do trabalho alienado.

É a determinação universal do trabalho, o traço de sua legalidade última, sua determinação mais geral e essencial, dimensão que não desaparece nem mesmo sob suas formas concretas mais negativas.

A ontologia estatutária registra o traço ou rastro dessa dimensão permanente, que atravessa as formas concretas em sua efetividade contraditória e especialmente desfavorável para o homem enquanto maioria subjugada ao longo de toda a pré-história da humanidade.

Permanente, mas permanente processual, mutável, diversamente positivo, quantitativa e qualitativamente, em cada uma das formas concretas em que o trabalho aparece nas configurações sociais determinadas.

Nesse sentido abstratamente permanente, abstratamente positivo, mas onde essa abstratividade não corresponde a uma simples determinação conceitual. Corresponde a uma efetividade em sua figura própria em cada forma social determinada.

À ontologia estatutária compete o reconhecimento dessa dimensão mais geral, base para a decifração científica concreta dos casos efetivos, que por sua vez confirmam ou não criticamente a determinação mais geral, ontológica. Não há, portanto, um abismo separando ontologia de ciência, mas a continuidade de momentos distintos de uma mesma unidade de conhecimento, que interagem e se medem reciprocamente, se apóiam, estimulam e criticam um infinito processo constitutivo das certezas."

Continuando a análise do texto marxiano, tem-se a descrição do trabalho e o reconhecimento analítico de sua natureza: "Antes de tudo" [aqui Chasin faz uma pequena observação, assinalando: "ou seja, na raiz, em seu fundamento, diria uma linguagem mais convencional e ciosa de suas pretendidas atribuições"], "o trabalho é um processo entre o homem e a natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula, controla seu metabolismo com a natureza. Ele mesmo se defronta com a matéria natural. Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de se apropriar da matéria natural numa forma útil para a sua própria vida. Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências nela adormecidas e sujeita o jogo de suas forças a seu próprio domínio^[xii]."

Observe-se que, diz Chasin, "ao trabalhar, ao mudar a forma da natureza, ao construir sua própria mundaneidade, o homem, ele próprio, por meio de seu próprio trabalho, transforma a sua própria natureza. Ou seja, de ser natural para social; eis um novo exemplo de lineamento reconhecido e recolhido à ontologia estatutária."

Prosseguindo na especificação, Marx afirma: "Pressupomos o trabalho numa forma que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colméias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente. Ele não apenas efetua uma transformação da forma da matéria natural; realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina como lei, a espécie e o modo de sua atividade e ao qual tem de subordina sua vontade. E essa subordinação não é um ato isolado. Além do esforço dos órgãos que trabalham, é exigida a vontade orientada a um fim, que se manifesta como atenção durante todo o tempo de trabalho, e isso tanto mais quanto menos esse trabalho, pelo próprio conteúdo e pela espécie modo de sua execução, atrai o trabalhador, portanto, quanto menos ele o aproveita como jogo de suas próprias forças físicas e espirituais"^[xiii].

Chasin chama atenção para as seguintes observações:

"1) a prévia-ideação do resultado (do fim), a existência ideal do mesmo na imaginação; donde o objeto ou um complexo categorial *in mente* e *ante res*"^[xiii].

Prévia-ideação e teleologia são ou podem ser momentos confluentes, mas não são idênticos: a prévia-ideação está no começo e é um desenho ideal que implica o conhecimento da espécie e do modo da atividade a realizar,

conhecimento das malhas causais; teleologia é simplesmente finalidade, fim, objetivo, podendo se apresentar de modo meramente volitivo e bem abstrato, não mobilizante dos ou sem os meios de sua realização, ou seja, ter teleologia sem prévia-ideação não conduz a nenhum processo de trabalho. Quero assinar que o termo teleologia pode ser demasiado vago, no sentido de mero conceito filosófico convencional, nesse sentido apenas alusivo e não instrumentador de operações na esfera da atividade sensível. Pode ser entendido mais como manifestação de espírito do que como exigência de efetuação, de mudança de forma da matéria natural e objetivação de propósito. E de toda forma indica antes de tudo que o fim, o realizado, está no fim do processo; fala do obtido ou do a ser obtido, nada nos diz da travessia que realiza, da travessia que passa do ideal para o real, não nos fala da mobilização ideal e material necessárias. Quando a teleologia se manifesta como resultado, já não é preciso dizer mais nada a respeito. Basta saudar e usufruir de sua aparição que nada tem de mágica ou misteriosa, mas antes de reconhecê-la como produto das metamorfoses de subjetividade e objetividade. Ou seja, em suas distintas naturezas, inconfundíveis enquanto tais, objetividade e subjetividade são entificações na mundaneidade humana e nessa qualidade estados ou momentos do ser social, momentos regidos pela atividade ideal e sensível do mesmo.

Penso que Lukács ao transpor a questão para a linguagem filosófica tradicional pode ter dissociado demais fins e meios, o que não é o caso dos textos de Marx. Por isso Lukács se vê obrigado depois a buscar a rearticulação entre teleologia e causalidade, e nisso encontra não poucas dificuldades (como uma passa para outra e vice-versa; parecendo que lida ao limite com substâncias comunicáveis, não as compreendendo em suas metamorfoses) e deixe que se perca certa substância da questão, antes de tudo o interfluxo entre objetividade e subjetividade com seus distintos *momentos preponderantes* em cada um dos passos dos momentos embricados dos processos. Creio que as duas esferas ficam sempre, tradicionalmente, um tanto estranhas uma em

relação à outra, seja para preservar a objetividade, e aí se torna objetivista, seja para ressaltar a subjetividade, e aí desliza para o subjetivismo.

2) No fim do processo tem-se seu resultado, que é a transformação da forma de uma dada matéria natural, e a realização do objetivo do trabalho, que existiu antes como preconfiguração ideal. Portanto, o trabalho transforma imagem ideal em ente real, complexo categorial *in rebus*.

Em suma, no pensamento de Marx, as categorias ou complexos categoriais são reconhecidos sob as três formas: *in mente* (existem idealmente na imaginação, ou como reprodução mental das coisas, categorias da representação), *ante res* (prévia-ideação) e *in rebus*, como efetividades, quando estão na 'forma de ser'." Como confirmação tome-se mais esta passagem do mesmo capítulo: "No processo de trabalho a atividade do homem efetua, portanto, mediante o meio de trabalho, uma transformação do objeto de trabalho, pretendida desde o princípio. O processo extingue-se no produto. Seu produto é um valor de uso; uma matéria natural adaptada às necessidades humanas mediante transformação da forma. O trabalho se uniu com seu objeto. O trabalho está objetivado e o objeto trabalhado. O que do lado do trabalhador aparecia na forma de mobilidade aparece agora como propriedade imóvel na forma do ser^[xiv] do lado do produto. Ele fiou e o produto é um fio"^[xv].

Como arremate analítico dessa famosa, mas muitas vezes mal compreendida passagem de *O Capital* Chasin conclui, ao mesmo tempo em que visualiza uma nova tarefa: "Se assim é, se as categorias podem aparecer nas três formas - *in rebus* - *in mente* - *ante res* - há então que determinar o que são cada uma dessas formas."

Esquemáticamente, Chasin propõe o seguinte:

"1) se estão *in rebus* (nas coisas), estão na 'forma do ser';

2) se estão *in mente* (na cabeça), estão na forma da reprodução ideal das coisas. Trata-se da *subjetividade receptora*^[xvii] que reproduz 'as coisas', não captando apenas seus dados empíricos, superando, pois o empirismo e elabora, portanto, a reprodução ideal dos entes, e onde a subsunção aos objetos é a atividade de sua elaboração ideal.

3) se estão *ante res* (antes das coisas), estão na forma da finalidade, da prévia mentalização de objetivos e meios."

Porém, no segundo e terceiro casos "as categorias estão na forma de espécies de pensamento: representações e projeções do ser, do vir-a-ser, dos meios materiais, instrumentais, processuais e dinâmicos de entificação dos seres".

Concluindo essa parte: "dizer, pois que o homem e o mundo são atividade sensível, que por criar seu mundo cria a si mesmo, é determinar o homem como a *criatura criadora de seres*."

No entanto, na medida em que apenas na configuração histórica regida pela lógica do capital, ou seja "na plenitude da produção da riqueza, entendida por sua essência subjetiva que é o trabalho", que se atinou para determinação do homem como a criatura criadora de seres, foi possível à "reflexão pode se dar conta, potencialmente da verdadeira problemática do ser."

Em outras palavras, "é pela crítica ao criador de criaturas na forma da alienação - crítica marxiana à sociedade capitalista - é que a ontologia pode atinar com seu verdadeiro objeto e modo de determinação. Não é casual que tenha emergido pela crítica feuerbachiana ao sistema hegeliano (a criação especulada dos entes) e ganho seus contornos efetivos no advento de uma nova forma de pensamento e concepção de prática - a doutrina de Marx."

Resumindo, "no caso de Marx, ontologia é estatuto ou filosofia primeira do ser social que, enquanto tal, norteia a concreção científica do mesmo, cuja

realização corrige e enriquece o próprio estatuto, donde a sinergia e a recíproca dimensão crítica entre estatuto ontológico e ciência da história em seus diversos departamentos possíveis, estabelecidos já por critério ontológico, ou seja, que respeita a integridade das coisas em suas qualidades e processos interconexos, que as constituem em seu ser por si e enquanto tais são reproduzidas teoricamente.

Enquanto estatuto, código ou plataforma da legalidade objetiva (material e espiritual) do ser social, ou seja, enquanto malha de asserções ou determinações de seu complexo categorial, enquanto o *permanente na forma de processo*, a ontologia estatutária tem de reconhecer e expor a *sociabilidade* como *substância* desse grau máximo da cadeia do ser.

Mas, *substância* como *complexo categorial*, como síntese de categorias essenciais que denota uma forma específica, determinada de presença ou existência plenamente qualificada.

Por isso é *estatuto* ontológico, pois a plataforma canônica do ser é o código do *substantivo verbal* como substância substrato); assim o estatuto ontológico do complexo substantivo do ser social deve reconhecer a *sociabilidade* como substância. A sociabilidade como substrato dos homens, seja na forma da alienação, seja na forma de sua latência de substancialidade em vir-a-ser no caminho infinito de sua realização."

Trata-se, portanto, em Marx de *estatuto* e não sistema, pois como sistema seria "um agregado de abstrações, uma filosofia que, uma vez obtidas noções fundamentais, passa a se edificar por si, ou seja, as noções seriam coágulos inteligíveis que passam por auto-sustentação a configurar dedutivamente o mundo. Ao passo que estatuto é uma ordem, *a legalidade do ser sensível - o ser na plenitude de seus atributos: tempo* (história/processo/duração/mutabilidade), *lugar* e sensibilidade, especificamente a legalidade do ser social, imanente a si, em sua específica

objetividade. O ser sensível é a forma do ser porque é a plenitude das categorias possíveis."

E as formações ideais?

Segundo Chasin, as formações ideais do mesmo modo que as formações reais - *formas do ser* - têm lugar e tempo como categorias, - o tempo e o espaço das formações sociais que são engendradas, mas estão privadas de sensibilidade.

"O sensível só é predicção, inerência, à forma do ser, que contém a plenitude dos predicados possíveis (sensibilidade, espaço, tempo...).

Essa forma de conceber o ser é reconhecer substancialidade ao *complexu*, à unidade totalizada, ou seja, ao conjunto pleno de atributos em ato."

Em outras palavras, "ser é complexo categorial - tem a forma de ser - completude ou forma conferida pelo sensível, que se desdobra em múltiplos atributos e se condensa de infinitas maneiras no gradiente do ser."

Em suma, segundo Chasin, tomando Marx como base e ponto de referência permanentes, ser é *plenitude categorial*, ou seja, a plenitude categorial é sua forma e, por ser sensível, compreende lugar e tempo.

"Donde, se admitido o princípio metódico de Marx, *saber é saber do ser*, que antes de tudo é um complexo sensível - tudo que é, existe, é sempre um complexo, não uma substância ou essência pura e cristalina. E a cadeia do ser é o conjunto de graus do ser - do menos ao mais complexo.

O preceito metodológico marxiano é pois ontológico: sabe-se o que é, como se formou, se desenvolveu e como deperecerá."

Por via de conseqüência e diante das vicissitudes da história da ontologia, "de seu processo constitutivo e dissolutor, diante da penosa rota da

conquista teórica do real, homóloga ou equivalente à necessidade humana de produzir a sua mundaneidade e a si mesmo, a ontologia é o que pode ser - o que não é pouco - a esfera teórica da incerteza propulsora, positiva afirmativamente organizada. O patamar do incerto ordenado como plataforma da busca infinita da certeza. Impulsão incontornável, que não pode ser eludida pela presença imperativa dos circuitos ontopráticos."

Talvez, agora, o estatuto ontológico marxiano possa ser enunciado do seguinte modo: "é o estudo das categorias fundamentais - em traços essenciais abstratos, em suas determinações mais gerais - da existência social historicamente constatada e reconhecida, sendo possível exemplificar com as seguintes categorias: historicidade, (processualidade ou mutabilidade), concreticidade ou objetividade, atividade sensível e ideal (trabalho e reprodução), subjetividade (receptiva e proponente), valor, individualidade, gênero (sociabilidade). Tudo isso perfilando o complexo de complexos da auto realização do ser humano-societário, entendido que o fim dos fins é a infinitude da realização do humano - do autopor-se do aberto ser humano-societário."

Estatuto que, em outros termos, "é a ordem do reconhecimento ou reprodução teórica da identidade, natureza e constituição das coisas por si, por seus complexos categoriais decisivos, independentemente, em qualquer plano, de se tornarem objetos de prática ou reflexão."

Enquanto tal "é a teoria do *reconhecimento* da objetividade histórico-social imanente em suas distintas formas de apresentação (natureza e sociedade). Em termos muito breves: é o momento mais abstrato do reconhecimento da identidade das coisas por si, enquanto tal um dos momentos distintos da unidade do saber, do qual participa um segundo, sob forma concreta, que é a ciência."

Pela própria natureza histórica, processual do ser "a ontologia marxiana não corresponde, nem poderia corresponder, por simples imperativo de

coerência, à forma de um *saber universal* plantado sobre uma racionalidade auto-sustentada, ou seja, fundado na *razão universal*, nada mais a versão laica ou profana de Deus no dizer de Feuerbach. Ou seja, trata-se, enfim, de uma forma de ontologia sem parentesco com o saber absoluto e que recusa qualquer tipo de fundamento especulativo, pois absolutização de uma teoria da fundamentação é simplesmente a afirmação especulativa da razão autônoma ou de um princípio de inteligibilidade situado para além das coisas, que garante a presença e o conhecimento do sagrado e a vitória antecipada do idealismo. Não correspondendo à qualquer forma de saber universal, a ontologia marxiana sustenta a possibilidade efetiva, como já vimos, de um saber real.

Por sua prática teórica e por um conjunto de lineamentos explícitos, Marx deixou o legado de um específico *estatuto ontológico*, não um ontologia de talhe convencional ou tradicional, e não apenas por que careceu de tempo necessário para a realização de uma obra desse tipo, mas fundamentalmente pela distinção de natureza de seu estatuto ontológico, radicalmente oposto ao tratamento especulativo da matéria.

Esse estatuto é constituído a partir do universo prático onticamente referido, ou seja, é um estatuto ôntico-ontológico, pois evolve da efetividade histórica das coisas, de suas relações e processos para sua reprodução conceitual, no plano de uma trama categorial em sua expressão mais abstrata."

Reconhecimento e Determinação da Sociabilidade como Substância:

Vimos que segundo Chasin, "enquanto estatuto, código ou plataforma da legalidade do ser social, em sua materialidade e espiritualidade[pode-se dizer também em sua objetividade sensível e supra-sensível], ou seja, enquanto malha de asserções ou determinações de seu complexo categorial, a ontologia

estatutária tem de reconhecer e expor a *sociabilidade* como *substância* desse grau máximo do ser."

Embora Chasin não tenha desenvolvido plenamente a questão da objetividade supra-sensível, como também a da sociabilidade como substância, julgo conveniente transcrever também algumas notas e comentários feitos em sala de aula, dada a importância do tema.

Em relação à noção de substância, Chasin retoma sua noção mais geral e tradicional. Ou seja, "deixando de fora qualquer conotação relativa a formas de idealidade, o que existe por si é um auto-engendrado, a última instância de um dado gênero de entificação; enquanto tal, na medida em que é uma efetividade, é um complexo, que a noção de substância refere no mais alto grau de abstração. Vale, pois, como abstração razoável, tal como todo conceito marxiano nesse nível de generalização, a partir do qual, pela via dos processos de concreção, são determináveis as formas concretas de substância, correspondentes às formações sociais reais.

Dessa forma, a substância é um complexo histórico, não uma idealidade, não um construto da razão auto-sustentada, mas o resumo de uma extração justificada."

Naturalidade e Sociabilidade

Sempre que se põe a questão da naturalidade e da sociabilidade, essa última "tende a ser examinada *in statu nascendi*, ou de um 'estado original imaginário', não se parte, portanto, de fatos, pois os desconhecemos, se é que

tenham existido, mas de um mito. E do mito se quer saltar para o quadro de uma realidade complexa.

Mas, acompanhando Marx, lembremos das 'pobres robinsonadas do século XVIII' referidas logo às primeiras linhas da 'Introdução de 57': a) 'O caçador e o pescador, individuais e isolados de que partem Smith e Ricardo'; b) 'o *contrat social* de Rousseau, que relaciona e liga sujeitos independentes por natureza, por meio de um contrato'. Essas robinsonadas não 'repousam sobre (o) naturalismo'. E a argumentação prossegue: Trata-se, ao contrário, de uma antecipação da 'sociedade' (*bürgerlichen Gesellschaft*), que se preparava desde o século XVI, e no século XVIII deu larguíssimos passos em direção à sua maturidade. Nesta sociedade da livre concorrência, o indivíduo aparece desprendido dos laços naturais que, em épocas históricas remotas, fizeram dele, um acessório de um conglomerado humano limitado e determinado. Os profetas do século XVIII sobre cujos ombros se apóiam inteiramente Smith e Ricardo, imaginam o indivíduo do século XVIII /.../ como um ideal que teria existido no passado. Vêem-no não como um resultado histórico, mas como ponto de partida da História, porque o consideram como um indivíduo conforme à natureza - dentro da representação que tinham da natureza humana -, que não se originou historicamente, mas foi posto como tal pela natureza"^[xvii].

Segundo Chasin, tomando Marx novamente como ponto de referência, os equívocos que aparecem ao se tratar a relação naturalidade sociabilidade são os seguintes:

1) procurar deduzir em graus diferentes em cada caso, o ser social do natural, esquecendo que se trata da emergência do novo, de uma configuração ontológica nova, e que o novo nunca é um simples desdobramento do estágio anterior, no caso - do grau de ser antecedente, ou seja, que entre os dois níveis ocorre o que se chama de salto, um intervalo em que a potência causal do antecedente não contém a capacidade, a potência, ou a potencialidade para gerar o novo. Um intervalo que fica, assim, indeterminado.

2) o procedimento acima abre para a mera especulação, pois, tende a deduzir a indeterminação, a querer estabelecer nexos onde eles inexistem, tende a preencher o que de fato é um vazio. A rigor não se trata de um não-sabido, mas da ausência factual de um objeto ou processo, em outros termos, se trata de um vazio ontológico, de uma ausência de nexos ontológicos.

O correto segundo o *modus operandi* marxiano não é partir da semente ou do embrião, mas do complexo real maturado, uma vez que, especialíssimamente na esfera social, a lógica do gerado é diversa da lógica de sua gênese, além de que, nesse âmbito, as entificações configuradas apagam a rota e a lógica de sua formação.

Desse modo, partindo do já configurado, e considerando que se trata de uma configuração infinita, que compreende mutações qualitativas muito importantes, e não esquecendo que permanecemos no estágio pré-histórico (em momento especialmente desequilibrado e contraditório), podemos e devemos reconhecer, por meio de algumas abstrações razoáveis, o seguinte:

1) A formação do ser social é um processo da animalidade à hominidade, o andamento da naturalidade à sociabilidade; o caminho infinito da naturalidade dada à sociabilidade não-dada, em produção e reprodução perenes.

2) Trata-se, pois, de uma entificação processual entre dois níveis ou pólos da escala do ser; sendo processo é intrinsecamente uma contradição e só enquanto tal se move: eliminada a contradição, cessaria a possibilidade do processo. Com isso é dito algo muito importante, pois, ao reconhecer a contraditoriedade entre naturalidade e sociabilidade, não é mais possível pensar as mesmas, a propósito do ser social, como um simples conjugado de fatores, mas obrigatoriamente como uma conjugação contraditória de legalidades. Isso vai na esteira do que é compreendido desde Hegel, - que o ser é uma unidade contraditória -, todavia com o acréscimo do problema da dupla legalidade. De

que modo ou feição chega cada uma delas à unidade contraditória do ser? Pois há que pensar na unidade ou síntese, a não ser que se queira desenhar o ser social como uma aberração híbrida, pode ser esta a fisionomia do grau mais elevado do gradiente dos seres? Assim, tomada na devida consideração essa determinação ontológica, sem a qual a reflexão perde o rumo, trata-se de compreender a dinâmica específica dessa contradição peculiar. Vejamos.

3) Em primeiro lugar, esse processo contraditório gera novas contradições, agora predominantemente contradições da sociabilidade em formação; de sorte que se trata de um processo cumulativo de contraditoriedades, no qual as novas contradições, progressivamente, vão tomando o lugar predominante e decisivo; vale dizer, a contradição originária, cada vez mais coabita com contradições de outro gênero, diante das quais sua presença vai mudando de força e configuração, não desaparece, mas sua qualidade vai mudando, na proporção mesmo do desenvolvimento da apropriação societária da natureza, cada vez mais puramente social, - é no que consiste de acordo com as palavras de Marx o 'progressivo afastamento das barreiras naturais';

4) Ou seja, a matriz e a medida do 'afastamento' é a forma cada vez mais social de produzir e reproduzir as bases materiais da vida, pela qual é gerado o novo ser em direção à sua potência ampliada de se auto-por, de ir em direção a si mesmo, um si mesmo que não é dado mas gerado na progressão da auto-posição, do auto-assentamento ou da auto-enformação, que inclui a própria dação de forma e resolução ao predicado natural ou biológico; dação de forma que, em suma, é dação de forma social ao predicado natural.

5) Essa possibilidade de dação de forma é afirmação e realização da essência social que é o 'conjunto de relações sociais', configuradas em cada momento pelo modo de produzir da base material, modo, por sua vez, que é determinado pelo desenvolvimento das forças produtivas, entre as quais figura o próprio modo de organização do conjunto das relações sociais.

6) Dação de forma é alteração do lugar resolutivo, e todo ente que muda de lugar muda de natureza, sem alterar uma célula de sua composição material. Vale dizer que a contradição originária entre naturalidade e sociabilidade é resolvida por uma nova contradição - a da naturalidade que só se realiza na forma e por meios sociais - no 'afastamento' que é superação da naturalidade (processo histórico), a legalidade natural é submetida à legalidade social (diferentemente em cada modo de produção e de acordo com o desenvolvimento das forças produtivas), o fator natural não é suprimido, suprimida é sua capacidade de autodeterminação, resta, portanto, simplesmente, o que não é pouco, como um predicado do ser humano, um predicado insuprimível, mas apenas como predicado biológico de um ser de outra natureza e essência. A naturalidade é retida como predicado imprescindível, mas não como essência. Onde, não são mais duas legalidades ontológicas que coexistem, mas a legalidade superior, mais complexa, subsume a legalidade natural, que não mais se autodetermina, mas é resolvida pela e do interior da outra. Assim, o predicado natural do homem recebe forma e resolução sociais, ou seja, o predicado natural é subsumido à legalidade social.

Não resta mais o choque de duas legalidades contrapostas na contradição originária. A legalidade natural vai sucumbindo na ruptura e progressivamente à legalidade social; em sua efetividade no ser social a legalidade natural não mais atua por si, é dependente do social, não é mais a legalidade de um ser, pois não há mais aí um ser natural, mas um atributo natural dependente da essência social. O homem é um ser social que compreende sua essência específica (variável), suas contingências e seu predicado biológico. Na entificação do ser social, último grau da cadeia do ser, a legalidade natural é subalternizada à social, por mais rústica e restrita que seja a essência social primitiva, e por mais precária que seja essa subalternização de início. O processo de 'afastamento das barreiras naturais' é assim o curso dessa subalternização, que desponta no início, na ruptura com a legalidade natural, e por mais longo e contraditório em avanços e recuos que seja esse processo.

7) de outra parte, a lógica do predicado biológico não soluciona, não tem resposta para o complexo problemático da sociabilidade, enquanto que esta dá solução aos imperativos daquela. Como diz Marx nos *Manuscritos de 44*, 'o homem contempla a natureza e a si mesmo com um produto social '[dos homens interativos], com pleno direito, mesmo que não com elevada consciência ou altos valores.

8) Donde, a fórmula lukácsiana da dupla base é falsa, pois a plataforma é a sociabilidade, enquanto a naturalidade é apenas o insuprimível predicado biológico, que passa a vigir na forma e sob a regência da sociabilidade. Não perde, por isso, uma célula de sua composição orgânica, mas na sua efetividade muda de caráter. No interior da esfera societária, o predicado biológico é um outro de si. Se originariamente foi o ponto de partida, agora é produzido e reproduzido pela legalidade de um ser que o ultrapassa e o domina, vive e só pode viver na subjugação de um novo estatuto. Ou seja, ao integrar como predicado o ser de nível mais elevado realiza a sua máxima potência e isso é, ao mesmo tempo, sua desnaturalização ou perecimento. Imperecível como predicado, não é base, pois determina só por seus limites, pelas carências, não pelas determinações resolutivas, nem mesmo em suas forças e sentidos, pois enquanto virtualidades estas só são humanas e superiores em resolução societária. Ademais não é nunca um criador de novas necessidades, o que caracteriza a legalidade social.

9) A argumentação acima diz respeito diretamente ao ser social em sua configuração bipolar (indivíduo e gênero), e desenvolvida em especial no pólo da individualidade, tendo por esteio o andamento do gênero, e ao falar deste se diz do seu metabolismo com a natureza. Esse metabolismo fundamental que é, em suma, a atividade vital do homem, ao gerar produtos sociais (utilidades/mercadorias), sem que se possa transpor a estes, as mesmas determinações que foram feitas para o ser social, desde logo são entes sociais, mas em outro grau da escala do ser social mas também têm mudada a sua natureza de naturais a utilidades (e na forma da alienação/fetichismo, as

mercadorias), de sorte que a apropriação da natureza é igualmente sua desnaturalização, é forçá-las a deixar de ser o que são em sua peculiaridade, para se tornarem um outro de si sob a regência do estatuto societário. Isso é a manifestação do poder e da superioridade do grau máximo do ser. Nenhum outro ser realiza qualquer coisa semelhante nem longinquamente. Repetindo Kant e Hegel, Marx tinha toda razão quando disse que há mais grandeza e mistério na cabeça de um bêbado do que no conjunto do universo.

10) a Sociabilidade imperfeita, substância ainda não realizada enquanto tal, ou seja, ainda incapaz de autonomia, como complexo estruturado, conduz à política. Não compreendida como substância, mas como simples organização, põe o homem no outro pólo, na dicotomia homem/sociedade, ou seja, na representação sociológica ou politológica, o homem é um outro.

Determinada ou compreendida como substância é substância humana (perfeita e imperfeita, com todas as grandezas e misérias produzidas, modificadas, suprimidas e repostas no curso histórico), é a essência mutante do ser auto-engendrado, e enquanto mutante e por ser mutante, distinta, também por essa mutabilidade do predicado biológico, atemporalmente necessário, mas sempre e progressivamente insuficiente do ser social."

*

O tomo IV do primeiro número da Revista *Ensaio Ad Hominem* é composto de seis artigos - além do texto de abertura de autoria de J Chasin - que resultaram de sínteses ou modificação de partes ou capítulos de dissertações defendidas entre os anos de 1998 e 1999 junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG.

O artigo que abre a presente coletânea, intitulado "A Razão como Tribunal da Crítica: Marx e *A Gazeta Renana*" de autoria de Celso Eidt, versa sobre a concepção do jovem Marx sobre o papel da imprensa não apenas como o *locus* privilegiado para o debate filosófico, mas fundamentalmente para os processos educativos, tendo em vista a realização plena da liberdade humana. É bom ressaltar que no período em que tais artigos são redigidos, Marx compartilha de uma visão antropológica racional, em que a natureza humana é concebida como espírito livre e racional, enquanto esteio da própria vida ética, ou seja, da prática humana fundada na razão universal.

Ana Selva Albinati, autora do artigo "A Determinação dos Valores Morais nos textos de Marx de 1841 a 1847", se debruça justamente sobre tal campo de reflexão. Seu trabalho é uma tentativa de sistematização das considerações sobre os valores morais nos textos do período que se inicia com sua tese doutoral, *Diferenças entre as Filosofias da Natureza de Demócrito e Epicuro*, prosseguindo até *A Miséria da Filosofia*. Ana Selva procura demonstrar que esse período, normalmente referido como sendo o da juventude de Marx, é na verdade constituído de dois momentos de sua elaboração teórica, que tem como momento de clivagem a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* de meados de 1843, em que Marx rompe com o referencial teórico do idealismo alemão. Em relação às determinações sobre a moral, essa ruptura se reflete na inflexão radical que diferencia a compreensão da moralidade no primeiro e segundo momentos, de tal forma que a moralidade passa a ser compreendida como um dos modos da consciência socialmente determinada, concepção completamente distinta da primeira fase, em que os valores morais eram compreendidos como expressões da liberdade e da racionalidade humanas idealmente concebidas.

No artigo "A crítica da Especulação nas Glosas de Kreuznach", Milney Chasin analisa o momento inicial e, ao mesmo tempo, decisivo da ruptura que se verifica entre Marx e Hegel no plano das *determinações do ser*. Desse modo, a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* inaugura a crítica marxiana da especulação no seu cerne: o de rejeitar o procedimento especulativo

característico de se provir tudo da *idéia real*, de torná-la *sujeito*, isto é, de capacitar a abstração ou conceito automovido - a partir das metamorfoses hegelianas - de pôr o multiverso sensível. Em outros termos, Milney Chasin, no referido artigo, evidencia como a crítica da especulação permite a Marx ultrapassar os horizontes do idealismo alemão na direção do devido reconhecimento da distinção entre *ser* e *pensar*, de caracterizar a impropriedade ontológica da lógica hegeliana; de apurar os limites gnosiológicos e incongruências de toda ordem. Em suma, permite o desvelamento da *substância mística*, oferecendo a explicitação do método hegeliano - das *diabruras* do conceito autoposto - que articula abstrações e finitude, restando a esta a mera condição de apêndice dissolvido, isto é, momento virtual da realização da idealidade.

O quarto artigo desta coletânea intitulado "A Exteriorização da Vida nos *Manuscritos de 44*" é parte da dissertação de mestrado *As Categorias Lebensäusserung, Entäusserung, Entfremdung e Veräusserung nos Manuscritos Economico-Filosóficos de Karl Marx*, defendida por Mônica H. M. da Costa, em que o interesse era, acima de tudo, averiguar se alienação (*Entäusserung*) e estranhamento (*Entfremdung*) teriam significados distintos. A pesquisa acabou por apontar, no entanto, uma outra categoria como eixo desses manuscritos: *Lebensäusserung*, traduzida por exteriorização da vida. De fato, o fio condutor dos *Manuscritos* é a centralidade do trabalho na produção material e espiritual da vida humana. Tomando para análise crítica, pela primeira vez, os economistas clássicos, Marx explicita sua própria compreensão da forma peculiar de engendramento da existência do homem. A crítica a Hegel completa o quadro desta tematização que não será abandonada até os últimos trabalhos de Marx.

Sabina Maura Silva no artigo "A Fenomenologia do Egoísmo: Stirner e a Crítica Marxiana" tem como objetivo fundamental apresentar a concepção de homem presente na obra *O Único e Sua Propriedade*, de autoria do filósofo neohegeliano Max Stirner e expor a crítica de Marx a este autor contida em *A*

Ideologia Alemã. A autora mostra que para Stirner, o Eu, tomado como individualidade singular, é o fundamento de sua esfera existencial. No entanto, para esse autor, tudo tem determinado a existência dos indivíduos, não tendo sido permitido a eles determiná-la. O objetivo de Stirner é pois remeter ao indivíduo - fundamento último e intransponível - o que dele foi alienado e erigido como algo autônomo. Por seu turno, a crítica de Marx tem como fim explicitar o caráter especulativo da análise stirneana em relação ao homem e ao mundo, bem como salientar o aspecto pseudorevolucionário de suas proposituras. Assim, segundo Marx, Stirner tão somente interpreta "diferentemente o existente", isto é, reconhece o existente "mediante outra interpretação". Transformando as contradições objetivas em contradições subjetivas, Stirner conserva e justifica as condições e estruturas efetivas que esmagam e impedem a autodeterminação das individualidades, ao reconhecer as circunstâncias como determinações dos indivíduos. Acolhendo acriticamente e especulativamente, em suas feições mais aparentes, as manifestações estranhadas de um momento histórico particular da individuação humana, Stirner erige como individualidade um ente que, empobrecido e constrangido pelas condições objetivas engendradas no curso contraditório da interatividade social, pode somente se comprazer com a ilusão de uma potência imaginária sobre si e sobre o mundo.

O último artigo do tomo IV da Revista *Ensaio Ad Hominem* é de autoria de Antônio José Lopes Alves e leva o título de "A Individualidade Moderna nos *Grundrisse*". Neste texto o autor procura demonstrar que a moderna sociabilidade do capital é compreendida por Marx como forma instaurada a partir da dissolução dos liames sociais que uniam em tempos anteriores os indivíduos à comunidade. Além disso, destaca o fato apontado por Marx de que tal processo se constitui numa verdadeira reconversão ontológica, tanto dos indivíduos quanto das condições da atividade vital, ocorrendo uma radical transformação na forma de ser de ambos. Sinteticamente, trata-se de reconfiguração ontológica que determina como entes autônomos os indivíduos

de um lado e as condições de trabalho de outro, vale dizer, do divórcio entre os indivíduos ativos e as condições de sua atividade. Antônio Lopes buscou, em suma, alinhar as determinações mais essenciais dos indivíduos e da sociabilidade modernos no que respeita à forma mesma das relações sociais, da atividade sensível, bem como da respectiva expressão ideal, como por exemplo, a configuração das categorias da igualdade e liberdade.

O leitor encontrará nas páginas que se seguem o resultado do esforço de pesquisa voltado ao resgate da obra marxiana, caracterizado pela busca do rigor na leitura e interpretação do pensamento de um autor cuja herança intelectual conheceu um destino trágico. Não é fácil, portanto, voltar-se a ela "sem os preconceitos da moda" - como já havia advertido Lukács. Não posso afirmar com total certeza que um intento dessa natureza tenha sido plenamente alcançado. Todavia é fácil perceber as diferenças desse tipo de produção teórica com aquela apresentada tanto pelo *marxismo adstringido* e suas dissidências como pelo marxismo vulgar, para utilizar as expressões cunhadas por Chasin no intuito de designar as duas variantes de interpretação da obra marxiana.

Faço aqui ao leitor interessado o convite para participar dessa avaliação.

^[1] Professora do Departamento de Filosofia da UFMG, coordenadora do Grupo de Pesquisa: Marxologia, Filosofia e Estudos Confluentes.

[\[i\]](#) J. CHASIN, "Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica" in Teixeira, F.J.S. *Pensando com Marx*, Editora Ensaio, São Paulo, 1995.

[\[ii\]](#) K. MARX & F. ENGELS, *A Sagrada Família*, Ed. Grijalbo, trad. Wenceslao Roces, México D.F., 1960, p. 120.

[\[iii\]](#) Ver a respeito J. CHASIN, "Marx - Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica" *op.cit.*

[\[iv\]](#) J. CHASIN, "O Futuro Ausente" in *Ensaaios Ad Hominem* 1, tomo III, Estudos e Edições Ad Hominem, São Paulo, 2000, p. 166.

[\[v\]](#) *ib.*, p. 167.

[\[vi\]](#) *Id.*

[\[vii\]](#) E. CASSIRER, *A Filosofia do Iluminismo*, Editora da Unicamp, Campinas, 1992, p. 11.

[\[viii\]](#) G. LUKÁCS, "La Riproduzione" in *Per l'Ontologia delle Essere Sociale*, Roma, Editori Riuniti, tomo II, 1981, pp. 180-81.

[\[ix\]](#) N. HARTMANN, *Ontologia*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., vol. 1, 1986.

[\[x\]](#) K. MARX, *O Capital*, vol. I, Edição Abril Cultural, São Paulo, p. 149.

[\[xi\]](#) *Id.*

[\[xii\]](#) *ib.*, p. 150.

[\[xiii\]](#) (a respeito dessas categorias ver N. HARTMANN, *Ontologia, op. cit.*, vol. I, p. XII.

[xiv] No original alemão 'in der Form des Seins', Dietz Verlag, 1971, p. 195.

[xv] *Ib.*, p. 151.

[xvi] Ver a respeito em J. CHASIN, *Marx-Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*, *op. cit.*

[xvii] K. MARX, *op. Cit.*, p. 126