

J. Chasin e a crítica do “tríplice amálgama”: explorando origens e consequências

J. Chasin and the critique of the “triple amalgam”: exploring origins and consequences

Alexandre Aranha Arbia*

Resumo: Explorando a crítica do “tríplice amálgama” que J. Chasin desenvolve em *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*, texto de 1995, este artigo procura retomar, em um procedimento expansivo, os textos indicados pelo marxista brasileiro, a fim de verificar a gênese teórica de sua posição crítica. Para tanto, revisita os textos de Kaustky, Lênin e, sobretudo Engels, demonstrando que, na busca por precisar o estatuto da cientificidade marxiana, Chasin fornece as pistas para encontrarmos não apenas a originalidade de Marx, mas a autenticidade do próprio filósofo de Barmen. Neste percurso, não apenas o problema do método, como ainda a reanálise da política, o lugar da determinação econômica e a definição da ideologia encerram o quadrado engelsiano.

Palavras-chave: J. Chasin; Marxismo; Friedrich Engels; método marxista; política; Karl Marx.

Abstract: Exploring the critique of the “triple amalgam” that J. Chasin develops in *Marx: ontological statute and methodological resolution*, text from 1995, this article seeks to resume, in an expansive procedure, the texts indicated by the Brazilian Marxist, in order to verify the theoretical genesis of its critical position. To do so, it revisits the texts of Kaustky, Lenin and, above all, Engels, demonstrating that, in the quest to clarify the status of Marxian scientificity, Chasin provides the clues to find not only the originality of Marx, but the authenticity of the philosopher of Barmen. In this path, not only the problem of method, but also the reanalysis of politics, the place of economic determination and the definition of ideology enclose the Engelsian square.

Keywords: J. Chasin; Marxism; Friedrich Engels; Marxist method; policy; Karl Marx.

Não há dúvidas de que J. Chasin foi um dos mais originais marxistas brasileiros. Suas proposições, nem sempre de fácil assimilação, crivadas de polêmicas, quase sempre virulentas nas críticas, estranhamente não tiveram a mesma repercussão de sua força argumentativa. De qualquer modo, a classe trabalhadora de um país que patina em sua miséria genética, no hibridismo de suas formas sociais excrescentes, nas ideologias pequeno-burguesas que tomam permanentemente de assalto os interesses

* Doutor em serviço social pela UFRJ, professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da UFJF. *E-mail:* alexandre.arbia@ufjf.br.

do trabalho, não pode se dar ao luxo de não examinar rigorosamente cada um dos grandes nomes do pensamento brasileiro, especialmente quando, no seio do marxismo, esses nomes apontam, sem ecletismos ou irracionaisismos, para formas absolutamente inéditas de interpretação (do pensamento e da realidade). Este é o caso de J. Chasin.

Neste artigo, proponho-me a examinar mais de perto algumas afirmações do autor, procedendo a uma “abertura” de suas indicações que, muitas vezes de modo ensaístico, terminam por apresentar demonstrações demasiado condensadas. Parece-me certa afirmação de que J. Chasin deixou um programa de estudos a ser esquadrihado, para ratificação ou retificação. Um programa que, em todas as suas polêmicas – da questão do método à ontonegatividade da politicidade, da recusa das interpretações comuns sobre a realidade brasileira à crítica da esquerda, da revisitação à história do pensamento ocidental à justa recolocação de Marx, da crítica do socialismo de acumulação aos entraves do presente e do futuro (ou da ausência dele) –, traz como fio condutor a mesma preocupação do velho mestre alemão: os caminhos para a *emancipação humana*. Afinal, em *última instância*, é disso que se trata *toda* a obra de Marx: a questão da emancipação humana.

Não é possível, em um artigo, condensar resultados de um estudo que, em verdade, deve ser expandido e não sintetizado. Assim, neste breve trabalho, não tenho por objetivo ficar “seguindo o fio” da obra geral de J. Chasin, escavando onde essa ou aquela questão aparece pela primeira vez e o modo como vai se desenvolvendo no pensamento do autor ao longo dos anos. Este, talvez, o expediente mais apropriado e coerente com o seu legado, e adequado ao leitor que se interessa por seu pensamento¹. Meu objetivo aqui será o de expandir a trilha já aberta nos textos do autor brasileiro – ainda que na apertada síntese de um artigo – revisitando a crítica do “tríplice amálgama”, para compreendê-la em seus fundamentos.

1- Na rota de *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*

Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica (CHASIN, 2009) (doravante, EORM) traz para primeiro plano duas questões que, de certo modo, ocupam boa parte

¹ Ademais, outros intelectuais já o fizeram, seja apresentando o legado do autor, seja desenvolvendo pesquisas a partir do desdobramento de suas ideias. Basta lembrar aqui Ester Vaisman, Antônio Rago, Vera Cotrim, Ivan Cotrim, Sabina Maura da Silva, Ana Selva Albinati, Antônio Lopes Alves, Ronaldo Vielmi Fortes, Mônica Hallak Costa, Vânia Assunção, Vitor Sartori, Claudinei Cássio de Rezende, Lúcia Sartório, Elcemir Paço Cunha, dentre outros.

das energias de Chasin. A *raison d'être* do texto já está impressa no título: uma busca pela virada, de caráter ontológico, que a cientificidade marxiana imprime nas ciências sociais. Já a segunda, *consequência inextricável da primeira*, ocupa boa parte das energias de Chasin desde, pelo menos, o fim dos anos 1970: a questão da ontonegatividade da politicidade.

A questão da ontonegatividade da politicidade, na elaboração de Chasin, não é gratuita ou despropositada; também não se trata de artilharia conjuntural para abater defetos teóricos e políticos. O problema do lugar da política, na elaboração marxiana, surge para Chasin “naturalmente”, em seu processo de seguir cronológica e imanentemente a evolução do pensamento marxiano. E, justamente nessa perseguição febril pelo autêntico desenvolvimento de Marx, livre de imputações ao gosto do observador, que Chasin se depara com uma *crítica do pensamento político hegeliano*.

Mas, se não há ineditismo na constatação da crítica de Marx à politicidade em Hegel (ao contrário, essa verificação pode ser considerada até mesmo trivial), o mesmo não se pode dizer em relação ao peso que dita crítica adquire na leitura do autor brasileiro. Para Chasin, não se trata de simples acidente de percurso, caminho fortuito para o abandono do hegelianismo, determinação temporal e dialógica que impinge a Marx o combate contra o hegelianismo de esquerda, ao qual se filiara em determinado período. Pelo contrário, essa ruptura enquadra-se na reformulação mais profunda – de caráter ontológico – que Marx impõe como clivagem na filosofia².

No caso de Chasin, há sinais bastante claros da consolidação de seu entendimento do problema já nos textos que aparecem em fins dos anos 1970, mais precisamente em dois escritos de 1977: Sobre o conceito de totalitarismo (CHASIN, 1977), publicado no v. 1 da *Temas de Ciências Humanas*, e A “politicização” da totalidade: oposição e discurso econômico (CHASIN, 1977a), publicado no mesmo ano, no v. 2 da mesma revista.

Portanto, da distensão à institucionalização da autocracia burguesa, dos fins de 1970 ao longo de toda a década de 1980, J. Chasin vem “pensando com Marx” a miséria brasileira, os (des)caminhos de seu capital atrofico, o perfil e o projeto de suas

² Em oportunidade anterior, empreendi também essa viagem em busca das posições de Marx a respeito da política. *Salvo melhor juízo*, não existe, ao longo de toda a sua trajetória, uma reformulação de sua avaliação crítico-negativa da politicidade. A síntese dessas conclusões pode ser encontrada em Arbia (2021).

classes e as alternativas (ou ausência delas); insere-se no combate *teórico* e *político*; *sem dissociá-los*, mas também *sem confundi-los*. E é justamente em 1995, em um posfácio aportado à obra de Francisco Teixeira (*Pensando com Marx: uma leitura crítico-comentada de O capital* – TEIXEIRA, 1995), que o autor apresenta de modo mais sistemático ainda que ensaístico, sua elaboração.

Por sua extensão e originalidade, o posfácio de 1995, intitulado *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica* (CHASIN, 1995), posteriormente republicado como obra autônoma sob o mesmo título (CHASIN, 2009), revela um esforço teórico de demonstrar a originalidade específica do pensamento marxiano. Sem tentar esconder a decisiva influência de Lukács – ainda que Chasin se dedique a uma crítica do marxista magiar, no quarto final da obra –, Chasin, ao longo de uma apertada síntese de aproximadamente 100 páginas (nas quais se concentra o núcleo-duro de sua exposição), apresenta, a despeito de possíveis críticas ou louvores, uma leitura inegavelmente original da obra marxiana. Interessa aqui percorrer as indicações da primeira parte – mais precisamente, do capítulo de abertura – às quais me aterei. O capítulo sobre “A resolução metodológica” (CHASIN, 2009, pp. 89 ss), cuja interpretação absolutamente inédita da *Introdução de 1857* (MARX, 2011) merece um estudo à parte, não será objeto de avaliação neste artigo.

Em EORM, Chasin empreende uma leitura imanente e contextual da obra de Marx, mas sem gastar o mesmo espaço para demonstrações exaustivas, como a que nos acostumou em *O integralismo de Plínio Salgado*, por exemplo (CHASIN, 1999). Na tese doutoral, o esforço em acompanhar o *modus operandi* de Lukács em *A destruição da razão* (LUKÁCS, 2020), conferia à análise da ideologia uma justa exposição probante. Aqui, em EORM, o caráter enxuto do texto confere solidez na unidade argumentativa, mas, em alguns momentos, perda na extensão demonstrativa.

Todavia, é interessante, no que diz respeito à estilística, sua pontualidade e precisão. Já de início, destaca-se seu *óbvio* expediente: Chasin lê Marx cronologicamente. E, por meio dessa leitura “cronológica”, consegue estabelecer, sem elaborar uma biografia estrita do autor tratado, a gênese e o desenvolvimento de seu universo categorial, *em estreita conexão com os dilemas de sua vida e sua época*. Chasin elabora, em seu texto enxuto, um inventário do ideário marxiano, tal como nos processos de liofilização, que, ao expelirem a água, conservam as propriedades essenciais.

Assim, antes de entrar propriamente na “Gênese e crítica ontológica” (CHASIN, 2009, p. 39 ss), o marxista brasileiro apresenta, de certo modo, justificativas ou as razões para a retomada de Marx *por Marx*. É nesse prólogo que Chasin, bem ao seu inconfundível estilo, dá boas-vindas ao leitor com uma constelação de polêmicas, que se multiplicam ao longo do livro.

2- A crítica do “amálgama originário”.

O coração da originalidade de EORM não está explícito no capítulo inicial; ele só será encontrado à abertura do terceiro. Todavia, é ele quem orienta a crítica do “tríplice amálgama”. Por essa razão, não haverá qualquer precipitação em evidenciá-lo logo de saída, seguindo as trilhas do próprio texto de “Apresentação” (VAISMAN; ALVES, 2009):

Se por método se entende uma arrumação operativa, *a priori*, da subjetividade, consubstanciada por um conjunto normativo de procedimentos, ditos científicos, com os quais o investigador deve levar a cabo seu trabalho, então, não há método em Marx. Em adjacência, se todo método pressupõe um fundamento gnosiológico, ou seja, uma teoria autônoma das faculdades humanas cognitivas, preliminarmente estabelecida, que sustente ao menos parcialmente a possibilidade do conhecimento, ou, então, se envolve e tem por compreendido um *modus operandi* universal da racionalidade, não há, igualmente, um problema do conhecimento na reflexão marxiana. E essa inexistência de método e gnosiologia não representa uma lacuna (...). Isso equivale a admitir que a suposta falta seja antes uma afirmação teórico-estrutural, do que uma debilidade por origem histórica insuficientemente digerida. (CHASIN, 2009, pp. 89-90)

Na citação, o problema central está posto por Chasin sem maiores rodeios: qualquer empreitada que busque apreender *epistemologicamente* a contribuição de Marx deixará de reconhecer justamente aquilo que ela tem de fundamental: uma *posição ontológica*³. A questão, para Chasin, é que a admissão desta última, em sua profundidade e extensão (em sua radicalidade), termina por obliterar a primeira. Em poucas palavras, a inexistência de um tratado sobre o “método”, em Marx, não significa

³ M. Duayer, cujas posições, neste âmbito, apresentam algum grau de diferença em relação as de Chasin, considerou noutro lugar: “a crítica ontológica (...) visa a refutar os pressupostos estruturais da tradição criticada. Em consequência, tem de ser crítica que refigura o mundo, que põe e pressupõe outra ontologia. É justamente nesse sentido que a crítica de Marx é crítica ontológica – no caso, crítica da sociedade capitalista, da formação socioeconômica posta pelo capital. Figura o mundo social de maneira radicalmente distinta não só das formas de consciência do cotidiano dessa sociedade, mas também de suas formas de consciência científicas. Tanto umas quanto outras são empiricamente plausíveis, uma vez que têm circulação social, interpretam o mundo para os sujeitos e, nessa medida, orientam suas práticas. Razão pela qual sempre se trata de reconhecer a realidade ou objetividade social das ideias criticadas. Como circulam socialmente, são ideias razoáveis e, por isso, o exame crítico não pode se circunscrever a sua estrutura lógica: deve explicar como e por que ideias insubistentes orientam a prática dos sujeitos” (DUAYER, 2016, p. 35).

qualquer lacuna na produção do filósofo alemão, não é casual e nem fortuita; pelo contrário, indica uma posição.

E já aqui, dado o pressuposto, deparamo-nos com o fato de que os defensores inaugurais do “tríplice amálgama” buscaram, de certo modo, corporificar em bases epistemológicas o materialismo histórico-dialético como a doutrina original de Marx. Nessa busca, lançar mão do ambiente teórico (e histórico) no qual estava imerso o pensador alemão terminou servindo mais para baralhar que para pôr a questão em nos termos. Em uma síntese: a posição de Chasin, crítica das proposições de Kautsky e Lênin⁴ sobre o “método”, enforma uma *busca pelos fundamentos do pensamento de Marx a partir dos próprios escritos marxianos*, e não pelo enxerto de construtos exógenos e distintos que, na magistral síntese reflexiva do filósofo alemão, teriam alcançado uma unidade antes incompreensível aos próprios desenvolvedores dessas teorizações parciais.

2.1- Kautsky e o erro inaugural

No caso de Kautsky, a questão está centrada no texto de 1908 (*As três fontes do marxismo – KAUTSKY, s/d*). Cf. Chasin (2009, p. 31), do “naturalismo positivista” de Kautsky aflora a ideia – de modo bastante imediato e empobrecido – de que Marx haveria promovido uma “síntese das ciências naturais e das ciências psicológicas” (*apud* CHASIN, 2009, p. 31), que a dialética ensinaria uma espécie de “evolução catastrófica”, a qual, encontrada na natureza e na história, explicaria, por fim, a própria necessidade da luta entre classes. Em arremate, Kautsky localiza na fusão dos três alicerces do pensamento moderno – a economia política inglesa, a filosofia alemã e o pensamento político francês – o ineditismo da produção de Marx. Na síntese de Chasin (2009, p. 34):

Segundo Kautsky, cada um dos três pensamentos que integram o amálgama é uma formação parcial, quando no interior da malha nacional de positivities e negatividades que o origina. Enquanto produtos isolados (...) são carentes uns dos outros, como que destinados a um *ménage à trois* que os libertaria da hipertrofia originária. De fato, só perdem unilateralidade graças às suas mútuas junções, pretendidamente operadas por Marx, cujo mérito intelectual, altamente enfatizado, então não passaria da habilidade para aglutinar ideias e procedimento preexistentes.

Em resumo: a perspicácia de Marx, para Kautsky, estaria em compilar e aglutinar construtos teóricos que se encontravam geográfica e *epistemicamente* separados. Mas

⁴ ... E, por consequência lógica, de Engels, como veremos em detalhes.

vejamos a coisa de perto.

Em *As três fontes...*, Kautsky enuncia, logo na abertura de sua tese, duas compreensões articuladas: a de que o “método [de Marx] será mais frutuoso do que qualquer outro” (KAUTSKY, s/d/, p. 10) e a de que “encontramos aí [neste método], antes de tudo, a síntese do pensamento inglês, francês e alemão, a do movimento operário e do socialismo e, por fim, a da teoria e da prática” (KAUTSKY, s/d, p. 11). O que se segue no argumento é a defesa de uma ultrapassagem, pelo método de Marx, da cisão entre “ciências naturais e ciências psicológicas” (sociais), de significativa influência positivista⁵.

A crítica que Kautsky estabelece ao materialismo canhestro (crítica de clara influência temática engelsiana) caminha na direção de que faltava à empiria à compreensão articuladora da dialética. E mais, seguindo as trilhas de Engels, ainda que em uma exposição extremamente mais pobre, Kautsky volta a revolver a questão da unidade entre os seres; e, assim como Engels, o faz pela *dialética* e não pela história. As leis “inexoráveis” da dialética ressurgem, em seus escritos, a partir de afirmações extremamente problemáticas: “por mais distinta que possa parecer a sociedade do resto da Natureza, nesta, como naquela, encontramos a evolução dialética, quer dizer: o movimento provocado por uma luta de oposições que surge espontânea e continuamente do próprio meio” (KAUTSKY, s/d, p. 17). E prossegue, atribuindo a Marx a “anulação” do “abismo entre ciências naturais e psicológicas”: “a evolução social foi assim situada no quadro da evolução natural; o espírito humano, mesmo nas suas manifestações mais elevadas e mais complicadas, nas suas manifestações sociais, era explicado como sendo uma parte da Natureza” (KAUTSKY, s/d, p. 17).

Na tentativa de comprovar sua tese, qual seja, imputar a Marx uma superação da cisão entre sociedade e natureza pela dialética materialista, Kautsky, exatamente como demonstra Chasin (2009, p. 31), chegará ao absurdo de constatar que “para Marx (...) *a luta de classes não era mais do que uma forma da lei geral da evolução da Natureza*, que de modo nenhum tem um caráter pacífico” (KAUTSKY, s/d, p. 23 – *itálicos meus*). O autor alemão prossegue o argumento sinonimizando “transformação dialética” e “catástrofe”. Para Kautsky, a “catástrofe”, na Natureza e na sociedade, como lei geral válida para todos os tipos de seres, é a demonstração inequívoca da

⁵ Impossível não lembrar de Auguste Comte e sua hierarquização das ciências, ao observar o modo como Kautsky compreende suas evoluções em relação à “concretização”. Cf. Kautsky (s/d, p. 14).

universalidade da dialética.

Enunciada, no primeiro bloco, sua (peculiar) compreensão da dialética marxista, Kautsky passa a considerar os desenvolvimentos de Marx e de Engels para alcançar finalmente, no terceiro capítulo, sua tese do amálgama. Os termos empregados no resumo de Chasin comparecem, no texto do autor alemão, numa sequência que procura dar conta do desenvolvimento material e ideológico da Inglaterra (KAUTSKY, s/d, pp. 32-34); França (KAUTSKY, s/d, pp. 35-39) e Alemanha KAUTSKY, s/d, pp. 39-43). Kautsky, que abre o capítulo defendendo que

três nações representavam, no século XIX, a civilização moderna. Só quem tinha assimilado o espírito de todas as três e assim armado com todas as aquisições do seu século podia produzir o imenso trabalho que Marx forneceu. *A síntese do pensamento destas três nações, onde cada um perdeu o seu aspecto unilateral*, constitui o ponto de partida da contribuição histórica de Marx e de Engels (KAUTSKY, s/d, pp. 31-32 – itálicos meus).

... encerra-o explicando como foi forjado o amálgama:

[Marx e Engels] reconheceram que a economia e a política, o trabalho de detalhe de organização e o ardor revolucionário se condicionavam uns aos outros, que o trabalho de detalhe é estéril sem o objetivo essencial que lhe serve simultaneamente de estimulante e de razão; que este objetivo é impreciso sem o trabalho prévio de detalhe, o qual fornece a capacidade de luta necessária para o atingir. Eles reconhecem igualmente que um tal objetivo não pode nascer da simples necessidade revolucionária; que deve ser desembaraçado das ilusões e do inebriamento pela aplicação conscienciosa dos métodos de investigação científica e que deve estar na unissonância do conjunto do saber da humanidade. Eles reconheceram, além disso, que a economia é o fundamento da evolução social e que ela compreende as leis que regem necessariamente esta evolução.

A Inglaterra forneceu-lhes a maior parte da documentação econômica que utilizaram e a filosofia alemã o melhor método para deduzir daquela o objetivo da evolução social contemporânea; *a Revolução Francesa demonstrou-lhes de maneira mais clara a necessidade de se conquistar o domínio e, nomeadamente, o poder político, para se atingir o objetivo.*

Foi assim que *criaram o socialismo científico moderno*, pela fusão de tudo o que o pensamento inglês, o pensamento francês e o pensamento alemão tinham de grande e de fértil (KAUTSKY, s/d, pp. 43-44 – itálicos meus).

O fragmento é longo, mas imprescindível aqui. É interessante observar como, daqui, a questão do “socialismo *científico*” desliza com grande agilidade para a de ciência como “ponto de vista” (de classe). O problema científico abandona a exigência

de reprodução fiel da realidade objetiva para recair no campo do “agir interessado”⁶. Ora, mas há enorme diferença entre o fato de a perspectiva científica do proletariado ser a única capaz de reproduzir intelectivamente a realidade *tal como é* (em detrimento das ciências burguesas, que procuram fragmentar, opacitar e/ou hipostasiar a realidade, baralhando a compreensão) e a *instrumentalização* do conhecimento para a mobilização e a ação políticas. A conclusão enviesada é do próprio Kautsky: o socialismo “não é outra coisa senão a ciência da sociedade, encarada do ponto de vista do proletariado” (KAUTSKY, s/d, p. 48).

Chasin acerta, portanto, quando identifica que a leitura epistemológica produzida por Kautsky, cujo resultado é a defesa do “tríplice amálgama”, termina por diminuir a originalidade de Marx, ao reinseri-lo, contra sua vontade, de volta no debate gnosioepistêmico. E aqui evidencio, adicionalmente, que a apreensão da dialética como *recurso heurístico*, metodológico, trouxe consigo, no bojo do conjunto de problemas (e o fragmento de Kautsky o demonstra), uma reorientação na própria teoria da ação (política).

Os argumentos de Kautsky não são totalmente – ainda que em grande medida – criações inusitadas, frutos apenas de um “pitoresco” entendimento do “marxismo”; pelo contrário, eles levam ao paroxismo afirmações do próprio Engels, como veremos a seguir. É muito difícil, para aqueles que conhecem os últimos escritos de Engels a respeito do método dialético, não identificar um diálogo, na letra de Kautsky, ainda que simplificado em demasia, com elementos-chave apresentados pelo filósofo de Barmen. E, para Chasin, Lênin segue a linha, ainda que dentro de sua inquestionável inteligência.

2.2- A respeito do prosseguimento dado por Lênin

As duras condições objetivas em que Lênin realizou suas elaborações são muito conhecidas. Imersas ainda no desconhecimento público geral de boa parte dos escritos de Marx, a qualidade de suas realizações já lhe garante uma inquestionável posição de terceiro grande pilar do pensamento marxista. Justamente por isso, poucos autores tenham adquirido tamanha autoridade, foram tão difundidos, debatidos, assimilados e, por óbvio, produziram tantas consequências. Não erra, portanto, Chasin, quando elege o opúsculo *As três fontes e as três partes do marxismo* (LÊNIN, 1983) para

⁶ Sobre o agir interessado, ineliminável de qualquer forma de ação humana, cf. Lukács (2012, p. 295).

estabelecer a crítica.

Chasin não coloca Lênin no mesmo patamar de Kautsky, mas não o poupa:

Lenin reempunha o centro temático do amálgama; sem dúvida, com uma diferença muito ponderável: a algaravia naturalista de Kautsky desaparece, bem como o feitiço desconjuntado de sua argumentação. Todavia, a tese é idêntica e, porque bem espanada, ressoa ainda mais categoricamente, também pela inclusão de arrimos filosóficos tomados ao *Anti-Dühring* e ao *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* (CHASIN, 2009, p. 35).

Para aqueles que conhecem este escrito de Lênin, sabem que razão assiste a Chasin. Lá encontramos:

A doutrina de Marx é todo-poderosa, porque é justa. É harmoniosa e completa; dá aos homens uma concepção coerente do mundo, inconciliável com toda a superstição, com toda a reação, com toda a defesa da opressão burguesa. É a sucessora legítima de tudo quanto a humanidade criou de melhor no século XIX: *a filosofia alemã, a economia política inglesa e o socialismo francês*. É nestas fontes, nas três partes constitutivas do marxismo, que vamos rapidamente falar. (LÊNIN, 1983, p. 72 – itálicos do original)

Para além dos elementos elencados por Chasin, dentre eles, com destaque para o fato de que Marx “enriqueceu as aquisições da filosofia clássica alemã, sobretudo do sistema de Hegel” (LÊNIN, 1983, p. 73), extraindo como “a principal destas aquisições (...) a dialética” (LÊNIN, 1983, p. 73), destaco aqui o débito explícito que a interpretação de Lênin possui com o último Engels (conforme também atestado acima, no excerto de Chasin). Afirma com clareza o revolucionário russo que

Marx e Engels defenderam resolutamente o materialismo filosófico, e mostraram muitas vezes o que havia de profundamente errôneo em todos os desvios a esta doutrina fundamental. *Os seus pontos de vista estão expostos* com o máximo de clareza e pormenor nas obras de Engels: *Ludwig Feuerbach* e *Anti-Dühring*, que como o *Manifesto do Partido Comunista* são os livros de cabeceira de todo o operário consciente. (LÊNIN, 1983, p. 73 – itálicos meus)

Lênin, aqui, empresta sua autoridade para cancelar duas posições, na melhor das hipóteses, questionáveis: a) de que as conclusões de Marx a respeito da dialética (e, por tabela, de tudo o que envolve sua relação com o espólio de Hegel, com a esquerda hegeliana e a avaliação de Feuerbach) está contida no *Anti-Dühring* (Lênin não o afirma, mas numa leitura apressada é bastante fácil, por este expediente, fazer passar Marx por Engels⁷); b) estabelecer a dialética, tal como exposta pelo último

⁷ Há muitos escritos sobre as tentativas de cancelar as ideias próprias de Engels, tornando-o um mero

Engels, como pórtico de entrada ao conhecimento científico do marxismo para o movimento operário. Em ambos os casos, a admitirmos que Lênin tenha sido bem sucedido, tendo-se em consideração o sucesso editorial de *Anti-Dühring*, ainda durante a vida de Engels, poderíamos arriscar que *o movimento operário do século XX, sobretudo pós-1917, é severamente tributário* – mais, inclusive, do que é costumeiramente admitido – *das posições do último Engels*.

Mas isso não é tudo, e Lênin arremata:

Aprofundando e desenvolvendo o materialismo filosófico, Marx *fê-lo chegar ao seu fim lógico, e estendeu-o do conhecimento do conhecimento da natureza ao conhecimento da **sociedade humana***. O **materialismo histórico** de Marx foi a maior conquista do pensamento científico. (LÊNIN, 1983, pp. 73-74 – itálicos meus; negritos do original)

A influência de Engels (e de Kautsky) é, aqui, inegável e este pequeno texto dispensa mais demonstrações.

No texto (biografia de Marx) que escreveu em 1913, para o *Dicionário Granat*, Lênin não deixa dúvidas a respeito da convicção da correção de sua posição:

O *marxismo* é o sistema das ideias e da doutrina de Marx. Marx continuou e completou as três principais correntes de ideias do século XIX, que pertencem aos três países mais avançados da humanidade: a filosofia clássica alemã, a economia política clássica inglesa e o socialismo francês. (LÊNIN, 1983a, p. 15)

Também aqui são abundantes as referências ao *Anti-Dühring* e ao *Feuerbach*, de Engels. Também aqui, Lênin procura aproximar, demonstrativamente, Engels de Marx, ao grifar que, em relação ao *Anti-Dühring*, Marx havia “lido o manuscrito” (LÊNIN, 1983a, p. 16) e, em relação a *Feuerbach...*, que Engels só enviara o manuscrito para publicação “depois de ter relido uma vez mais o velho manuscrito de 1844-1845 sobre Hegel, escrito em colaboração com Marx” (LÊNIN, 1983a, p. 17).

Finalmente, no capítulo sobre a dialética, a referência é a Engels e a reintrodução de Marx no problema gnosiopistêmico é textual:

Foi este aspecto revolucionário da filosofia de Hegel que Marx adotou e desenvolveu. O materialismo dialético “nada tem a ver com uma filosofia planando acima das outras ciências”. A parte da antiga filosofia que subsiste é “a doutrina do pensamento e das suas leis – a lógica formal e a dialética”. Ora, na concepção de Marx, como na de

repetidor (porta-voz) de Marx. A respeito da originalidade do velho alemão, cf. Paço Cunha (2014, 2014a), Sartori (2015), dentre outros. Para uma biografia de Engels, cf. Mayer (2020).

Hegel, a dialética compreende o que hoje se chama teoria do conhecimento ou gnosiologia, que deve igualmente considerar o seu objeto do ponto de vista histórico, estudando e generalizando a origem e o desenvolvimento do conhecimento, a passagem da *ignorância* ao conhecimento. (LÊNIN, 1983a, pp. 20-21 – itálico do original)

De fato, não é preciso ir muito além para constatar, sem qualquer emoção, que Lênin passa ao largo da ideia de uma *superação ontológica*, por Marx, *de todos os construtos teóricos contra os quais se confrontou*. sua leitura da obra marxiana, neste caso, mantém-se claramente na linha de uma interpretação, sobretudo, *epistemológica*, de confronto no interior da história da filosofia.

Todavia, é necessário anotar que a questão é mais sofisticada em Lênin que em Kautsky, e o revolucionário russo, em que pesem diferenças, está bem mais próximo da riqueza do pensamento de Engels que seu antecessor. No caso de Lênin, o problema gnosiológico já havia sido abordado mais detidamente antes, em 1908, em *Materialismo e empiriocriticismo* (LÊNIN, 1975). Lá, sabemos, a polêmica contra Ernst Mach e seus discípulos colocava Lênin, materialista, em oposição ao neokantismo vulgar. Em sua introdução, aludindo à obra de George Berkeley⁸, Lênin reconhece uma síntese precisa entre as duas filosofias conflitantes. E nessa síntese, está explicitado um dos eixos fundamentais de seu entendimento do materialismo:

Las dos líneas fundamentales de las concepciones filosóficas quedan aquí consignadas con la franqueza, la claridad y la precisión que distingue a los filósofos clásicos de los inventores de “nuevos” sistemas en nuestro tiempo. El materialismo: *reconocimiento de los “objetos en sí” o fuera de la mente; las ideas e las sensaciones son copias o reflejos de estos objetos*. La doctrina opuesta (el idealismo): los objetos no existen “fuera de la mente”; los objetos son “combinaciones de sensaciones”. (LÊNIN, 1975, p. 16 – itálicos meus)

E a questão do reflexo é inequivocamente reafirmada logo à abertura do primeiro capítulo, quando, em oposição ao empiriocriticismo, ancora firmemente sua posição nas aquisições de Engels. O fragmento é longo, mas me parece suficiente para afirmar que, em *Materialismo e empiriocriticismo*, apreendendo com profundidade a posição de Engels, Lênin vincula-se a ela, repondo o problema do conhecer na relação entre objetividade e *método* – e não em um plano *meramente* epistemológico (mas também não em um plano exclusivamente imanente). Afirma:

El materialista Federico Engels – colaborador bastante conocido de

⁸ *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*, de 1710.

Marx y fundador del marxismo – habla invariablemente y sin excepción en sus obras de las cosas y de sus imágenes o reflejos mentales (Gedanken-Abbilder), y es de por sí claro que estas imágenes mentales no surgen de otra manera más que de las sensaciones. Parecerá que esta concepción fundamental de la “filosofía del marxismo” debiera ser conocida por todos los que hablan de ella, y sobre todo por los que intervienen en la prensa *en nombre* de esta filosofía. Pero en vista de la extrema confusión creada por nuestros machistas, habrá que repetir cosas de todos conocidas. Tomemos el primer párrafo del *Anti-Dühring* y leamos: “... los objetos y sus imágenes mentales...”. O el primer párrafo de la sección filosófica: “¿De onde saca el pensamiento esos principios? [se refiere a los principios fundamentales de todo conocimiento]. ¿Los saca de sí mismo? No... Las formas del ser no las puede el pensamiento extraer y deducir jamás de sí mismo, sino únicamente del mundo exterior... Los principios no son el punto de partida de la investigación [como resulta según Dühring, que pretende ser un materialista, pero que no sabe aplicar consecuentemente el materialismo], sino sus resultados finales; estos principios no se aplican a la naturaleza y a la historia humana, sino que son abstracciones de ellas; no son la naturaleza y la humanidad las que se rigen por los principios, sino que los principios son verdaderos precisamente en tanto concuerdan con la naturaleza y con la historia. En esto consiste la única concepción materialista del asunto, ya la opuesta, da de Dühring, es la idealista, que invierte por completo las cosas asentándolas sobre la cabeza y construye el mundo real arrancando de la idea” [...]. Todo el que lea con un poco de atención el *Anti-Dühring* y Ludwig Feuerbach encontrará a docenas los ejemplos en que habla Engels de las cosas y sus imágenes en el cerebro del hombre, en nuestra consciencia, en el pensamiento etc. (LÉNIN, 1975, p. 28)

Este longo fragmento me parece suficiente para demostrar que o caráter *dúplice* da dialética está, antes, em Engels que em Lênin, o qual acompanha de muito perto o entendimento do filósofo de Barmen a respeito do problema. De todo modo, e em resumo, haja vista o fato de que não podemos explorar mais tais questões no revolucionário russo, pode-se afirmar que em Lênin subsiste a *dupla ideia* da dialética: como objetividade e como método. Lênin não sucumbe ao epistemologismo simplista ao perceber a relação entre (o primado da) objetividade e pensamento, mas tampouco abandona a ideia do método como bússola da viagem científica marxista. Devemos, portanto, rastrear a questão em sua gênese, revisitando Engels.

2.3- Uma visita ao último Engels.

Em EORM, Chasin faz referências pontuais a Engels, sobretudo quando aproxima as compreensões sobre dialética de Lênin e daquele. Não é possível identificar as razões da ausência de um tratamento mais dedicado da questão, em Engels, por Chasin, uma vez que, como se sabe, embora o filósofo alemão não possa ser responsabilizado pelas interpretações posteriores, o que foi feito da dialética por seus

sucessores remete a uma interlocução explícita com suas últimas produções. O mais provável é que Chasin tenha optado por centrar a crítica no problema do “amalgama originário” e como Engels jamais se referiu à questão nesses termos, sendo uma inovação introduzida pelos “marxistas” posteriores, tal fato justificaria apenas uma referência *en passant*, mantendo-se a concentração no principal.

De todo modo, as referências a Engels lá estão, como vimos acima. E para que não haja dúvidas, Chasin explicita:

Em suma, para Engels e Lênin, a dialética integra, sabidamente, mais de uma face, já que compreende – a “ideia fundamental” do movimento das coisas naturais e sociais, bem como o próprio pensamento – por isso mesmo, quando falam em *aplicar a dialética* “a cada domínio submetido à investigação”, explicitam de modo enfático um aspecto de grande peso de suas convicções, e, por conseguinte, uma dimensão fundamental que entendem por dialética – a existência suposta de um *método universal de investigação*, devido na íntegra ou em partes *modificadas*, não importa, a Hegel. (CHASIN, 2009, p. 36 – itálicos do original)

Tal citação nos exige, pois, uma rápida visita aos últimos escritos mais importantes do grande *partner* teórico de Marx.

De princípio, não é mais admissível que *tomemos Engels por Marx*. É fato que estabeleceram intenso diálogo, que existem mútuas influências em suas elaborações e que, talvez em toda a história da filosofia, nenhuma colaboração entre dois autores tenha sido tão profunda e harmônica em termos ideais e pessoais. Todavia, isso não pode obscurecer, para nós, a verdade simples e fatural de que se tratam de *dois autores distintos*, intelectuais autônomos e profícuos e que, em alguma medida, apresentam também suas diferenças. E, é claro, não há nenhuma heresia nessa constatação. Para meu propósito, ficarei concentrado nos textos do último Engels, nominalmente: *Anti-Dühring* (1878), *A dialética da natureza* (1883), *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* (1886) e no “Prefácio” a *As lutas de classes na França* (1895).

2.3.1- A concepção de dialética no *Anti-Dühring* (1878) e em *A dialética da natureza* (1883)

É uma característica das elaborações do último Engels o combate duro ao senso comum presente nas análises dos homens ditos “de ciência”; a elas, o autor buscou opor o verdadeiro conhecimento científico, fazendo questão de revolver quase sempre todo o seu enciclopédico conhecimento, seja da filosofia, das ciências sociais e das ciências naturais. Engels apontava, no pensamento por ele denominado pensamento “metafísico” (calcado na lógica formal) uma pobreza intrínseca incapaz de compreender

o caráter relacional das leis objetivas, reduzindo todas as contradições a aspectos primários de “sim” e “não”. Donde o combate bastante pronunciado de sua dupla expressão (na forma cotidiana vulgar e na forma mistificada da especulação). Pode-se demarcar aqui, sem muito receio de erro, as origens da obsessão, na II e III Internacionais, pelo combate virulento ao idealismo (ao fim e ao cabo, o próprio Lênin parece-me decisivamente influenciado por essa questão, sobretudo em 1908).

Encontra-se em Engels um processo de reconhecimento e dissociação entre “dialética” e “Hegel”. Engels consegue ser peremptoriamente dialético e peremptoriamente crítico de Hegel (cf. SARTORI, 2015, p. 125). Sua crítica a Hegel está essencialmente concentrada em dois pontos: 1) a dialética hegeliana apresentaria uma contradição insolúvel ao fechar-se (toda a realidade) em um sistema; 2) e, na mesma via, haveria em Hegel uma generalização indevida, que buscava abarcar toda a ciência da natureza e da história. Mas a própria posição de Engels não está livre de aparentes paradoxos. Em sua busca por dissociar a ideia de método e sistema, separando a virtude do vício, Engels termina por proferir afirmações nebulosas e encriptadas, gerando interpretações que passaram a largo de suas pretensões originais.

Crítico da ideia de “sistema”, Engels é, por outro lado, textualmente insistente na convicção da existência das “leis fundamentais do pensamento dialético”; *de prime abord*, destaco que o procedimento contrasta com a *imanência* da leitura marxiana em relação aos objetos investigados. Suas referências explícitas à “aplicação do método dialético” terminam por contrastá-lo, neste quesito, a Marx. Contra Dühring, sua posição é clara: a dialética da realidade só pode ser corretamente compreendida por um método igualmente dialético.

Essa espécie de *leitmotiv* temático está presente como elemento estruturante em suas últimas obras. Não apenas é o eixo que sustenta suas críticas a E. Dühring, (1878), como abre seu volume sobre *A dialética da natureza* (1883). No *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* (1886), embora menos pronunciada que nas obras anteriores, a questão lá está. Neste último, a ela vem fazer companhia uma (re)valorização da política que toma ares de revisão no “Prefácio” de 1895. Não passa despercebido, portanto, o fato de que, no mesmo momento em que Engels está profundamente convicto a respeito do caráter dúplice da dialética (enquanto movimento e enquanto método; enquanto imanência e enquanto episteme) ele

reavalie, em conjunto, sua própria concepção da política (e, estendendo por conta própria, a de Marx).

Engels denuncia, com a competência que lhe é clássica, a ignorância de Dühring, que, do alto de sua lógica formal, procura excluir a contradição da realidade. A concepção de Dühring é empobrecida; nela comparece uma confusão entre contradição e contrassenso (ENGELS, 2015, p. 151), concluindo pela impossibilidade de existência real da primeira. Para comprovar o erro de Dühring, Engels lança mão de exemplos amplos e transita de uns a outros, no mais das vezes, sem expor os caminhos mediadores. Não só estende a *lei do movimento (contradição)*⁹ da matemática à natureza e desta a sociedade, como ainda toma, por um trânsito bastante direto, a lei da transformação da *quantidade em qualidade* em seres absolutamente distintos:

Citamos ali um dos exemplos mais conhecidos – o da mudança dos estados de agregação da água que, sob condições normais de pressão atmosférica, a 0°C passa do estado líquido para o sólido e a 100°C passa do estado líquido para o gasoso e que, portanto, nesses dois pontos de mutação, a mudança meramente quantitativa da temperatura acarreta um estado qualitativamente modificado da água.

Poderíamos ter citado, como prova dessa lei, mais algumas centenas de fatos como esses extraídos tanto da natureza como da sociedade humana. (ENGELS, 2015, p. 157)

E Engels, nas páginas imediatamente seguintes, nas demonstrações por meio de exemplos, chega ao ponto de transitar, com espantosa imediatez, do universo da química ao exército de Napoleão (cf. ENGELS, 2014, pp. 158-159).

Alcança-se, assim, a polemíssima questão da “negação da negação”. Explorando

⁹ “Se o simples movimento mecânico de um lugar para o outro já contém em si uma contradição, isso é ainda mais verdadeiro em relação às formas mais elevadas de movimento da matéria e, de modo bem especial, a vida orgânica e sua evolução. Vimos anteriormente que a vida consiste sobretudo no fato de que instante, um ser é ele mesmo e, ainda assim, outro. Portanto, a vida também é uma contradição presente nas próprias coisas e processos que continuamente se põem e se resolvem; e, assim que cessa a contradição cessa a vida e instaura-se a morte. Vimos igualmente que, no campo do pensamento, tampouco podemos escapar às contradições e que, por exemplo, a contradição entre a capacidade interiormente ilimitada do conhecimento humano e sua existência real se resolve apenas na forma de seres humanos exteriormente limitados e limitadamente cognoscentes no processo infinito da sucessão das gerações, que, ao menos para nós, é praticamente sem fim” (ENGELS, 2015, p. 152). Para além da extensão da contradição, como lei unitária em todos os tipos de seres – o que a tornará lei absoluta – Engels parece reinserir hegelianamente a teleologia na história. O que significaria, exatamente, a afirmação de que “a vida também é uma contradição presente nas próprias coisas e processos que continuamente se põem e se resolvem; e, assim que cessa a contradição cessa a vida e instaura-se a morte”? A que tipo de “resolução” Engels se refere? Não é possível pensar em “resolução” quando se trata de relações de causa e efeito; resolução tem de pressupor, de algum modo, intencionalidade, teleologia.

o último capítulo do Livro I d’*O capital*, Engels resgata a sucessão histórica de desenvolvimento de modos de produção. Neste argumento, o autor mensura a posição de Marx, concluindo:

Ao caracterizar o processo como negação da negação, Marx nem pensa em querer prová-lo, por essa via, como um processo historicamente necessário. Pelo contrário: depois de ter provado historicamente que o processo, de fato, sucedeu em parte e em parte ainda terá de suceder, ele o caracteriza como um processo que se efetua conforme uma determinada lei da dialética. (ENGELS, 2015, p. 164)

Isso logo após ter considerado, também de modo muito preciso e acertado, contra Dühring, que “o processo é histórico, e o fato de ele ser ao mesmo tempo dialético não é culpa de Marx” (ENGELS, 2015, p. 164). Está clara, aqui e em outras passagens, a dúplici existência da dialética, por parte de Engels: na realidade e no método. Neste aspecto, Engels possui uma compreensão – para bem ou para mal, não importa – distinta à de Marx, mantendo preocupações epistemológicas muito claras. Tanto que conclui:

A lógica formal é, antes de tudo, um método pra encontrar novos resultados, para avançar do conhecido para o desconhecido, e a mesma coisa, só que num sentido mais eminente, é a dialética, que, ademais, por romper o horizonte estreito da lógica formal, contém o embrião de uma concepção de mundo mais abrangente. (ENGELS, 2015, p. 165)

Da duplicidade da dialética, segue-se o argumento de que a “negação da negação” é “um procedimento muito simples, que se realiza em toda parte e cotidianamente” (ENGELS, 2015, p. 165). Engels então recorre ao famoso exemplo do grão de cevada¹⁰, das borboletas e da geologia – em síntese, vai ilustrar seu argumento com demonstrações *a partir da dialética da natureza*. Seu argumento de que “na história não é diferente” (ENGELS, 2015, p. 167) pode dar margem a uma interpretação analógica, mesmo a contragosto do próprio autor. Na exemplificação da lei no desenvolvimento filosófico do materialismo (ENGELS, 2015, p. 168), mesmo sua concepção da *Aufhebung*¹¹ está mais próxima de Hegel que de Marx. E sua conclusão de 1878, finalmente, é inequívoca e marcante, a ponto de permanecer sólida, pelo menos, no quinquênio seguinte à sua elaboração. Finaliza Engels:

Então, o que é a negação da negação? Uma lei sumamente universal

¹⁰ A respeito, cf. Lukács (2010, pp. 167 ss.).

¹¹ “A filosofia foi, portanto, ‘suprassumida’, isto é, ‘tanto superada como preservada’ – superada em sua forma, preservada em seu conteúdo real” (ENGELS, 2015, p. 168).

e, por isso mesmo, de alcance extremamente amplo e de suma importância referente à evolução da natureza, da história e do pensamento; uma lei que, como vimos, vigora no mundo animal e vegetal, na geologia, na matemática, na história, na filosofia e à qual o próprio sr. Dühring, sem o saber, tem de render-se a seu modo, apesar de toda renitência e resistência. (ENGELS, 2015, p. 170 – itálicos meus)

Sabemos que Marx jamais se referiu – a exceção da história – a leis universais da dialética. Mais que isso, a admissão apriorística de uma lei inexorável, válida para todos os seres e em todas as épocas, põe em xeque a própria transmutabilidade do ser. E Engels, de modo autônomo e original em relação a Marx, dá passos decisivos em relação à existência de leis universais (da dialética):

Se digo que todos esses processos são negação da negação, estou sintetizando todos eles nessa lei do movimento e, justamente por isso, desconsidero a peculiaridade de cada processo específico. E a dialética nada mais é que a ciência das leis universais do movimento e da evolução da natureza, da sociedade humana e do pensamento. (ENGELS, 2015, pp. 170-171)

Há uma relação difícil, aqui, entre lógica e história. Ainda que critique Hegel, Engels procura redimensionar o problema da dialética da natureza. Seu objetivo é, certamente, colocar as coisas em termos materialistas; todavia, o que se vê em muitas passagens é uma transmigração direta (sem mediações) entre os fenômenos naturais e sociais, tomados pelas chamadas “leis gerais”. É neste ponto que Engels parece deslocar-se *do campo da práxis para o campo da lógica*. Todo esse arrazoado, muito devido, talvez, ao modo expositivo de Engels – mais “sistemático” que o de Marx (cf. SARTORI, 2015) – produz dificuldades interpretativas ainda maiores do que quando Engels realiza a defesa da ciência da história, ao mesmo tempo em que secciona, no trato do problema, a questão da “lógica” (formal e dialética) por um lado e “ciência positiva da natureza e da história”, por outro. No resumo de Sartori (2015, p. 127): “A ‘ciência da história’ mencionada antes trazia consigo a imanência da dialética, considerada o próprio movimento do real e, agora, a questão parece emergir de modo um tanto quanto distinto, rompendo-se (...) a unidade entre ‘método’ e realidade efetiva”.

A tensão permanece em 1883 e Engels demonstra não nutrir qualquer dúvida em relação às leis da dialética. O prefácio de *A dialética da natureza* (ENGELS, 1976) traz momentos de inspiração singular, que, numa leitura atenta, terminam por comprovar a unidade ontológica entre ser natural e social. Engels reconhece essa unidade, mas prefere explorá-la a partir do marco lógico que estabeleceu previamente.

Suas ilustrações a respeito do desenvolvimento do cosmos até o desenvolvimento da vida e do homem são inspiradoras e foram consideradas por Lukács no desenvolvimento de sua *Ontologia...*; à diferença que o marxista magiar termina por reformular, em bases totalmente novas e ampliadas, um problema corretamente percebido, mas desenvolvido de modo ambíguo por Engels.

Novamente aqui, a exemplo do que vimos no *Anti-Dühring*, Engels transmigra com demasiada fluidez entre as ciências naturais e sociais. Após linhas exemplares e inspiradas a respeito do desenvolvimento da matéria, do cosmos e da vida, deparamo-nos *de súbito* com a constatação de que

Nos países industriais mais avançados, o homem dominou as forças naturais, submetendo-as ao seu serviço. Dessa maneira, se conseguiu multiplicar infinitamente a produção de modo que um menino, hoje em dia, produz mais que cem adultos antes. Qual a consequência daí decorrente? Crescente excesso de trabalho e crescente miséria das massas; e a cada ano um grande *krach* (craque ou crise). (ENGELS, 1976, p. 26)

É de se estranhar a forma sintética e súbita dos saltos. E, sem dúvida, esse modo expositivo produziu controvérsias entre seus intérpretes. Basta que pensemos no destino da dialética a partir de Bernstein, que, como antigo discípulo de Dühring, a considerava um absurdo; do próprio Engels (aqui, seguido de perto por Lênin), que vislumbrava sua duplicidade objetiva e epistemológica; e, por fim, do marxismo ocidental, que atestava sua aplicação ao domínio social, mas não ao domínio natural.

Mas, afinal, qual o significado da dialética da natureza em Engels? Talvez pudéssemos considera-la uma primeira tentativa de unificação ontológica de natureza e sociedade, uma compreensão correta, construída sobre bases temerárias. Tais bases – que geraram inúmeros desdobramentos posteriores, muitos dos quais, com toda certeza, incompatíveis com a grandeza e genialidade de Engels – foram sinteticamente listadas à abertura do livro, no início do primeiro capítulo:

As leis da dialética são, por conseguinte, extraídas da história da Natureza, assim como da história da sociedade humana (...). Reduzem-se elas, principalmente, a três:

- 1) A lei da transformação da quantidade em qualidade e vice-versa;
- 2) A lei da interpenetração dos contrários;
- 3) A lei da negação da negação. (ENGELS, 1976, p. 34)

O que se assiste, a partir daí, é uma elaboração extremamente culta, que explicita o enciclopédico conhecimento de Engels a respeito das ciências naturais de seu tempo. Em muitos casos, diga-se de passagem, Engels consegue, com sucesso,

demonstrar como tais leis “universais” se manifestam nos seres inorgânicos e orgânicos e como vêm sendo descobertas pelas ciências naturais.

No entanto, esse relativo sucesso não esconde os problemas, que, conluo, concentram-se em três pontos-chave: 1) Engels transmigra de modo extremamente direto (*imediato*) entre leis da natureza e da sociedade (tendo por eixo comum uma dialética – *lógica* – universal); 2) Engels reinsere a *lógica* no lugar da *imanência* (no caso engelsiano, a lógica passa a determinar a verificação empírica e explicar seus resultados; lado outro, levada a orientação de cariz epistemológico ao paroxismo por seus continuadores, a lógica terminará, finalmente, por servir de fecho coerente à explicação, justamente nos pontos onde se ignoram os fatos; em poucas palavras: a lógica é chamada a suprir exatamente as lacunas fatuais. Veremos em breve, notadamente no “Prefácio” de 1895, elementos que virão a permitir dita extrapolação); 3) há, por certo, limitações da própria fase de desenvolvimento das ciências naturais no período (final do séc. XIX); ou seja, muitas das explanações de Engels, profundamente científicas na conjuntura da elaboração de *A dialética da natureza*, hoje encontram-se superadas nas próprias ciências naturais.

A aproximação que Engels realiza entre natureza e sociedade, pelas leis da dialética, somadas ao modo como (re)avalia (e combate) Hegel, marcadas pelo profundo materialismo que orienta suas concepções, não resolvem, em uma leitura rápida, questões que se impõe na leitura de suas últimas obras. Quais sejam: em se tratando da dialética, estamos frentes a uma realidade apriorística ou Engels empreendeu uma generalização lógica? A dialética é objetiva ou metodológica? (ao menos neste aspecto, parece-me claro que, para Engels, encontra-se em ambos os momentos: na própria realidade e como método. No primeiro caso, sua posição é idêntica à de Marx; já no segundo, distancia-se do *partner* teórico, que empreende, como defendeu Chasin [2009, pp. 89 ss.], uma *leitura imanente* da realidade objetiva, a partir do que o autor brasileiro definiu como “teoria das abstrações”; já Engels, por seu turno, defende a adoção de uma posição metodológica dialética para a captura da dialética objetiva – essa posição está clara no texto de 1878 e foi certamente ela que impulsionou as discussões posteriores, amplamente difundidas, a respeito do método).

Seguindo o bloco de questões, não há também como negar a arbitrariedade dos exemplos e o modo como estabelecem analogia, muitas vezes de cunho homogeneizante, entre realidades tão distintas. E, por fim, sobre as controvérsias a

respeito da existência (ou não) de uma dialética na natureza, prefiro abster-me, tendo em vista minha ignorância nesta seara.

Logo, é difícil não concordar com Lukács, a respeito da existência de uma tensão entre ontologia e lógica, nos escritos do filósofo de Barmen (LUKÁCS, 2010, p. 155). De todo modo, duas considerações de Lukács me parecem importantes e consoantes ao problema também levantado por Chasin (menos em Engels, é verdade, e mais em seus continuadores):

Na descrição de Engels e mais ainda naquelas que se seguiram, parecia tratar-se da existência, sobretudo de um método dialético unitário que poderia ser aplicado com a mesma justeza na natureza e na sociedade. Segundo a autêntica concepção de Marx, trata-se, em contrapartida, de um processo – em última análise, mas só em última análise – histórico unitário, que se mostra já na natureza inorgânica como processo irreversível da transformação, de complexos maiores (como sistemas solares e “unidades” maiores ainda) passando pelo desenvolvimento histórico de cada planeta até os átomos processuais e seus componentes, em que não existem fronteiras constatáveis para “cima” ou para “baixo”. (LUKÁCS, 2010, pp. 263-264)

E conclui, muitas páginas a frente:

A determinação ontológica marxiana da história como característica fundamental de todo o ser é uma teoria universal, válida tanto na sociedade como na natureza. Mas isso não significa, de modo nenhum, a visão amplamente difundida nas últimas décadas, especialmente entre os comunistas, de que a concepção total de Marx seja uma teoria filosófica abstratamente geral (em sentido antigo), cujos princípios gerais, válidos para todo o ser, agora também fossem “aplicados” à história e sociedade (no sentido mais estreito e burguês). Com essa “aplicação” surge pretensamente a teoria do “materialismo histórico”. Assim Stalin tomou posição em sua descrição desses complexos de problemas no conhecido capítulo IV da *História do partido*. Ele afirma: “O materialismo histórico é a *ampliação* dos princípios do materialismo dialético para a pesquisa da vida social, a *aplicação dos princípios do materialismo dialético* às manifestações da vida em sociedade, à pesquisa da história da sociedade”.

Quanto ao próprio Marx, até onde sei, ele não empregou a expressão “materialismo dialético”; naturalmente, fala com frequência em métodos dialéticos, e a expressão “materialismo histórico”, que aparece com especial frequência em Engels, sempre se relaciona com a totalidade da teoria, e nunca significa uma “aplicação” específica ao “domínio” da história como esfera particular. Para Marx, que via na história o princípio universal de movimento de todo ser, a expressão “aplicação” já seria uma contradição com seus próprios princípios fundamentais. (LUKÁCS, 2010, pp. 330-331 – itálicos do original)

2.3.2- *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* (1886): da interpretação original da dialética à reavaliação da política no “Prefácio” de 1895

Escrito em 1886, a convite de Kautsky e Bernstein, em *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* (ENGELS, 2020), Engels aproveita a oportunidade de comentar a tese de Karl Starcke para revistar os manuscritos de 1845/46 (*Ideologia alemã*), fazendo ainda um balanço de sua relação (e da de Marx) com as ideias de Feuerbach. Engels também se vale da oportunidade para apresentar uma crítica ao neokantismo ascendente. O fato de ter produzido o texto a convite dos dois marxistas, pode ter exercido alguma influência na inflexão analítica sobre a política que se apresenta na última parte (assim como produziu, no “Prefácio” de 1895, a demanda do Partido Social-Democrata Alemão; prova disso são os trechos escritos por Engels sumariamente censurados pelo partido). Todavia, em *Feuerbach...* nada permite essa conclusão liminar, a qual demanda uma investigação mais detida.

Na primeira parte, Engels realiza um formidável balanço sobre a tensão interna do pensamento de Hegel (sistema X método), como ainda situa os debates entre os velhos e jovens hegelianos a partir dessa clivagem fundamental. Na segunda parte, retoma discussões a respeito do materialismo, explicitando suas insuficiências até o séc. XIX, como consequência das próprias limitações das pesquisas no âmbito das ciências naturais. Afinal, mesmo os movimentos mais gerais da matéria eram relativamente desconhecidos neste campo. Na terceira parte, a abordagem é sobre os limites do próprio Feuerbach, creditados ao seu próprio tempo (limitações das ciências naturais) e ao seu isolamento (o modo como produziu sua filosofia), mas também vinculados a sua própria debilidade em superar o idealismo. Para Engels, Feuerbach conserva traços idealistas em sua crítica à religião, na mediada em que não pretende “abolir” a religião, mas superá-la por uma religião “humanista”. Os já conhecidos problemas de Feuerbach, indicados por Marx (em *Ad Feuerbach*), também são resgatados pelo filósofo.

Todavia, é a quarta seção que nos interessa mais diretamente. Na última e mais controversa parte da monografia, Engels retoma alguns temas como as leis universais da dialética (que comparecem com menos destaque do que nos textos anteriores), reorienta sua compreensão da política, reafirma a questão da determinação econômica em última instância e, por fim, trata da ideologia. Vejamos brevemente tais questões, com maior destaque para as duas primeiras.

No que diz respeito às leis universais da dialética, retomadas de modo sutil,

resta claro que a questão não sofreu reformulações. Não há, todavia, uma insistência incisiva no tema, o que pode estar relacionado ao fato de Engels já haver-lhe dedicado tratamento prolongado em textos anteriores. De qualquer modo, aqui não há guinada em sua interpretação neste âmbito. Seu entendimento mais explícito é que a superação científica da filosofia (metafísica) da natureza é justamente a *demonstração científica* da dialética da natureza. Engels não abandona a ideia de uma ciência una, capaz de reconhecer as leis universais do movimento:

O que vale para a natureza, que também é reconhecido por meio disso como um processo de desenvolvimento histórico, vale também para a história da sociedade em todos os seus ramos e para a totalidade de todas as ciências que se ocupam de coisas humanas (e divinas). (...) Na natureza (...) há somente agenciamentos cegos, desprovidos de consciência, que geram efeitos uns sobre os outros e em cuja interação recíproca a lei universal tona-se válida. (...) Em contrapartida, na história da sociedade, os agentes estão nitidamente dotados de consciência, são homens que se propõem a agir com reflexão ou paixão, em determinadas finalidades; nada acontece sem propósito consciente, sem uma finalidade que seja fruto da vontade. Mas essa diferença, por mais importante que seja para a investigação histórica, não altera em nada o fato de que o curso da história é regido por leis universais. (ENGELS, 2020, pp. 99-101)

Algo estranha na afirmação, pela tensão entre práxis e leis férreas universais. E não se está falando de leis, tais como as apresentadas por Marx em *O capital*, por exemplo. Vimos, antes, tratar-se de leis universais que, de algum modo, estão postas, elas mesmas, *sobre a própria história* e que condicionam seres tão distintos como as matérias inorgânicas, orgânicas e o próprio desenvolvimento da consciência – leis *absolutas*. Por outro lado, Engels é um homem de ciência, um racionalista radical. E é nesse espírito que defende a superação científica da filosofia. No entanto, é preciso determinar muito claramente aqui, que Engels está tomando a filosofia pela “especulação”, ou seja, na estrita linha em que ele e Marx haviam estabelecido Hegel como o próprio fim da filosofia. Há absoluta coerência neste aspecto da crítica engelsiana, quando compreendida no quadro de sua afirmação. Todavia, suas palavras terminaram extrapoladas, vindo a desaguar, não por sua responsabilidade, em um *cientificismo* canhestro no marxismo vulgar.

Engels também procurou equacionar o lugar do fundamento econômico na determinação do conjunto macrosocietário. Em uma rápida passagem onde aborda a questão das classes, explicita uma questão aparentemente óbvia, cujo destino foi uma vulgarização terrível. O desenvolvimento histórico das classes, trazido em *Feuerbach...* (cf. ENGELS, 2020, p. 109), encontra um encadeamento absolutamente clássico e

culmina na afirmação de que “a origem e o desenvolvimento de duas grandes classes eram aqui claras e palpáveis a partir de causas puramente econômicas” (cf. ENGELS, 2020, p. 109); disso, segue-se que “na luta entre burguesia e proletariado, o que estava em disputa, em primeiro lugar, eram interesses econômicos, para cuja efetivação o poder político devia servir de mero meio” (cf. ENGELS, 2020, p. 109). Ora, toda luta e toda formação ideal encontra, *em última instância* (Engels deixou apenas de frisar com veemência “*em última instância, mas apenas em última instância!*”), uma carência humana, como determinação material. Isso, todavia, não é mesmo que ratificar que todo e qualquer fenômeno social tenha de encontrar explicações *necessariamente* econômicas. Claro, o problema foi ainda mais embaralhado pelo trânsito fluido de Engels entre natureza e sociedade, nos inúmeros exemplos que traz sobre as leis da dialética, em diversos momentos de sua obra. A relação exposta por Engels entre “leis da dialética” e o fato de que “de acordo com a concepção materialista, o fator decisivo na história é, em última instância, a produção e a reprodução da vida imediata” (ENGELS *apud* SARTORI, 2015 p. 129) abriu as portas para que o marxismo vulgar tomasse a determinação econômica com uma radicalidade literal e esquemática: toda e qualquer análise deveria desaguar, assim, em uma determinação econômica, ainda que por atalhos. O marxismo oficial tornou-se sinônimo de *economicismo*. É evidente que esse expediente é completamente alheio às pretensões do próprio Engels e, inclusive, *não é encontrado nos escritos do autor*¹².

Em continuidade, ao menos em *Feuerbach...*, Engels apresenta ainda uma *definição mais refinada de ideologia*, que terminou unilateralizada. Ao mesmo tempo em que, por um lado, a considera como expressão ideal que impulsiona os homens para ações práticas, termina por abarcar, também, a concepção de “falsa consciência”, sobretudo pelo modo como expõe, sequencialmente, direito, filosofia e religião. Senão,

¹² Pelo contrário, em suas explanações sobre a ideologia, considera Engels (2020, p. 117): “O estado, porém, uma vez que se torna um poder autônomo diante da sociedade, logo em seguida produz uma ideologia ulterior. Nos políticos de profissão, nos teóricos do direito do estado e nos juristas do direito privado, *perde-se, sobretudo, a própria conexão com os fatos econômicos*. Porque em cada caso individual os fatos econômicos têm de tomar a forma de motivos jurídicos para serem sancionados na forma da lei (...). *Ideologias ainda mais superiores, isto é, ainda mais afastadas do fundamento econômico, material, tomam a forma da filosofia e da religião. Aqui, a conexão das representações com as suas condições materiais de existência torna-se sempre mais complexa, sempre mais obscurecida por elos intermediários*. Mas ela existe” (itálicos meus). Bem observado, Engels reafirma a determinação econômica, mas não propõe atalhos para alcançá-la. Todavia, devemos reconhecer que a ampla publicação das obras de Marx e Engels, hoje, torna mais fácil identificar essas nuances – e o sentido – nos escritos do autor.

vejamos. Em sua primeira abordagem, define:

O único caminho que pode nos colocar no rastro das leis que dominam a história, tanto em geral como em períodos e regiões singulares, é averiguar, como fundamentos conscientes de movimento, as causas motrizes que aqui se refletem clara ou obscuramente, imediatamente ou na forma ideológica, por vezes sacralizada na cabeça das massas e de seus condutores, os chamados grandes homens. *Tudo o que põe os homens em movimento tem de passar por sua cabeça*; mas que configuração toma nessa cabeça depende muito das circunstâncias. (ENGELS, 2020, pp. 105-107 – itálicos meus)

Seu argumento percorre, assim, da política (na revisão que estabelece e da qual falarei em breve) ao estado¹³, do direito à filosofia e da filosofia à religião. Este encadeamento é importante, pois ele será simplificado posteriormente e essa primeira acepção será abandonada por seus continuadores. Sua crítica do direito, da filosofia e da religião, como ideologias, produz, assim adicionalmente, a admissão de que a ideologia pode nem sempre refletir fidedignamente à realidade, mas que deve manter sua característica ativa:

Toda ideologia, porém, desde que ela exista, desenvolve-se em conexão com o material da representação dado, dá a ele uma forma ulterior; caso contrário, ela não seria ideologia, isto é, desenvolvendo-se independentemente, submetida apenas às suas próprias leis. O fato de as condições materiais da vida dos homens, em cuja cabeça esse processo de pensamento avança, determinarem definitivamente o curso desse processo, *permanece necessariamente inconsciente para esses homens, afinal, caso contrário, toda ideologia chegaria ao fim*. (ENGELS, 2020, p. 119 – itálicos meus)

Vê-se como, aqui, tratando da ideologia a partir da crítica da religião, o fenômeno adquire uma clara conotação de falsa consciência. Mais precisamente, a interpretação da abordagem engelsiana da religião produziu no marxismo posterior uma concepção “sociológica” do fenômeno, passível de eliminação, sem que se problematizassem seus condicionantes mais profundos nas relações humanas (como, por exemplo, em Marx [2010]). Pôde, dessa forma, o marxismo vulgar produzir um encadeamento ao mesmo tempo simplório e pernicioso: à filosofia (enquanto idealismo) combate-se com o marxismo (ou seu materialismo dialético); à ideologia (como falsa consciência) contrapõe-se à ciência dialética; por fim, contra a religião, o materialismo.

¹³ “No estado, apresenta-se para nós a primeira potência ideológica sobre o homem. A sociedade cria para si um órgão para a salvaguarda de seus interesses comuns diante de ataques internos e externos” (ENGELS, 2020, p. 115).

Finalmente, alcançamos a revisão política. Em *Feuerbach...*, Engels apresenta uma posição absolutamente divergente da de Marx. Afirma literalmente:

Na história moderna, pelo menos, está assim demonstrado que todas as lutas políticas são lutas de classes, e que todas são lutas por emancipação das classes, apesar de sua forma necessariamente política – afinal, toda luta de classes é uma luta política –, e que giram, no fim, em torno da emancipação *econômica*. (ENGELS, 2020, p. 111 – itálicos do original)

Para terminar, páginas à frente, afirmando que “*a luta da classe oprimida contra a classe dominante torna-se necessariamente uma luta política*; uma luta, antes de tudo, contra a dominação política desta classe” (ENGELS, 2020, p. 115 – itálicos meus). É verdade que encontramos em Marx algo parecido; mas “parecido” não é “idêntico” e as palavras não podem nos confundir. Apenas para ficarmos com um exemplo, em *A miséria da filosofia*, seguindo as etapas históricas de consolidação da organização dos trabalhadores, afirma Marx:

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

Encerrasse aqui, teríamos em *A miséria da filosofia*, de 1847, não apenas uma revisão marxiana do problema da política, três anos após seu mais virulento ataque contra a mesma, mas ainda uma oscilação, do próprio Marx, em relação ao problema, que poderia apontar certa fragilidade resolutiva anterior. Mas Marx avança, de forma clara:

A classe laboriosa substituirá, no curso do seu desenvolvimento, a antiga sociedade civil por uma associação que excluirá as classes e seu antagonismo, e *não haverá mais poder político propriamente dito, já que o poder político é o resumo oficial do antagonismo da sociedade civil*.

Entretanto, *o antagonismo entre o proletariado e a burguesia é uma luta de classe contra outra, luta que, levada à sua expressão mais alta, é uma revolução social*. Ademais, é de provocar espanto que uma sociedade fundada na **oposição** de classes, conduza à **contradição** brutal, a um choque corpo a corpo como derradeira solução?

Não se diga que o movimento social exclui o movimento político. Não há, jamais, movimento político que não seja, ao mesmo tempo, social. (MARX, 2009, p. 191-192 – negritos do original; itálicos meus)

As últimas linhas, lidas a partir do elo tônico correto, convergem perfeitamente

com as posições contra A. Ruge, nas Glosas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social, de um prussiano”, de 1844. Aqui, a questão parece sobremaneira clara: a política só faz sentido como *metapolítica*¹⁴ (CHASIN, 2000).

Mas no caso de Engels, ao menos o modo como expõe em *Feuerbach...*, permitiu uma redução de toda a questão à luta política. Vimos, há pouco, que uma má interpretação de sua posição levou por uma busca, à fórceps, de todo fundamento explicativo da ideologia na esfera econômica; agora, também tomando-se a afirmação sem o devido cuidado, podemos concluir que *toda a luta de classes*, que ao fim e ao cabo gira em torno da *emancipação econômica* (ENGELS, 2020, p. 111), encontra sua expressão na *luta política* (ENGELS, 2020, p. 115).

Para não se dizer que forço o traço, convido o leitor a apreciar as conclusões extraídas de *Feuerbach...* com aquelas expostas no “Prefácio” de 1895. Defendi, em outra oportunidade (ARBIA, 2017), de modo *en passant*, que a espécie de mea-culpa realizada por Engels em 1895 é uma consequência de sua concepção dialética própria¹⁵. Noutros termos, na oportunidade afirmei que “o modo como Engels compreende e incorpora a dialética rebate diretamente em suas conclusões sobre a política” (ARBIA, 2017, p. 431). Também naquela oportunidade, advoguei pela consideração do momento histórico em que Engels escrevia: decisivo, para o nosso caso, o fato de que, naquele interregno, “de 1890 a 1895, Engels acompanha o crescimento exponencial da luta dos trabalhadores pela redução da jornada de trabalho para oito horas diárias” (PAÇO CUNHA, 2014, p. 157) e ainda que “o deslocamento da intensificação das lutas da França para a Alemanha, onde a ‘social-democracia’ ascendia a passos largos e formava ‘um só grande exército de socialistas’” (PAÇO CUNHA, 2014, p. 157). Também consoante com outro texto de Paço Cunha (2014a, p. 159), considerei que, passando a largo do “indiferentismo político”, “Engels encaminha[va], no prefácio, para uma leitura que [via] na luta parlamentar uma substituição – ou um caminho (historicamente) mais adequado – às velhas táticas de ‘barricada’, empregadas na França, na Guerra Civil de 1871” (ARBIA, 2017, p. 432).

¹⁴ “É necessário não deixar que se confunda metapolítica com desmobilização, recusa à participação política ou até mesmo à adesão partidária. (...) Metapolítica como natureza de uma forma de atuação política que visa a superar, revolucionariamente, a política e a base social que a engendra. Nesse sentido, radical como raiz, e a raiz do homem é o homem” (CHASIN, 2000, p. 54).

¹⁵ Para uma análise também detalhada a esse respeito, com algumas nuances diferenciais, cf. Paço Cunha (2014a).

Engels também, mesmo com sua revisão a respeito da adoção tática da política, jamais aderiu a uma apologia acrítica do estado. A questão, todavia, é que na virada da análise, Engels passa a focalizar – ao arrepio das posições de Marx – “a luta política como única forma possível de luta para o momento dado, como ainda por sua tomada como o modo mais desenvolvido e adequado” (ARBIA, 2017, p. 432). Ou, noutros termos, em vez de uma alternativa, a luta política (neste caso, em específico, está explicitamente pronunciada a questão do sufrágio no texto de 1895) converte-se, *naquele período*, em substituta da luta direta.

E é por meio desta posição que Engels corrige a si e ao companheiro teórico: “a história não deu razão nem a nós [a ele e a Marx], desmascarando nossa visão de então como uma ilusão” (ENGELS, 2012, p. 14), e complementa: “hoje as formas de luta de 1848 *são antiquadas em todos os aspectos*” (ENGELS, 2012, p. 14 – itálicos meus). Se a admissão engelsiana dos equívocos (seus e, por extensão, de Marx) nas análises pretéritas da política não permitem simplesmente acusa-lo de politicismo, deixa transparecer, por outro lado, haver bem mais do que uma simples concepção linear-evolutiva das táticas: o filósofo de Barmen parece de fato convencido a respeito do arcaísmo, “em todos os aspectos” (ENGELS, 2012, p. 14), das formas de luta de 1848.

Finalmente, o “Prefácio” termina por apresentar uma compreensão da natureza do estado e da política relativamente contraditória. Acentuando positivamente, afirma:

Esse uso bem-sucedido do direito de voto universal efetivou um modo de luta bem novo do proletariado e ele foi rapidamente aprimorado. O proletariado descobriu que as instituições do estado, nas quais se organiza o domínio da burguesia, admitem ainda outros manuseios com os quais a classe trabalhadora pode combatê-las. Ele participou das eleições para as assembleias estaduais, para os conselhos comunais, para as cortes profissionais, disputando com a burguesia cada posto em cuja ocupação uma parcela suficiente do proletariado tinha direito à manifestação. E assim ocorreu que *a burguesia e o governo passaram a temer mais a ação legal que a ilegal do partido dos trabalhadores, a temer mais os sucessos da eleição que os da rebelião.* (ENGELS, 2012, p. 22 – itálicos meus)

Esta concepção é de difícil coadunação com a conclusão de que o estado, “em todos os períodos típicos, é sem exceção o estado da classe dominante e, de qualquer modo, uma máquina destinada a reprimir a classe oprimida e explorada” (ENGELS,

2012a, p. 221), expressa uma década antes (1884)¹⁶.

Vista a reinterpretação em suas próprias linhas, permanece o ponto: onde o entendimento engelsiano da dialética poderia impactar diretamente em sua concepção da política? É difícil, também, responder a essa pergunta de um modo definitivo. Todavia, basta que acompanhem as primeiras cinco páginas do “Prefácio” para percebermos que Engels expõe novamente, de modo sutil, mas efetivo, sua compreensão metodológica: a ideia da “*aplicação*” da teoria, tanto no *Manifesto comunista* quanto nas análises sobre as lutas de classes na França (ENGELS, 2012, p. 9); o expediente “derivacionista” do método materialista, a fim de demonstrar que os fatos políticos são “efeitos advindos de causas em última instância econômica” (ENGELS, 2012, p. 9; 10). Assim, o que percebemos é que, justamente na fase de sua vida em que é chamado a esclarecer publicamente o entendimento sobre a dialética, Engels traz a público, *em conjunto*, uma reavaliação da política que, por uma leitura mais atenta, não apresenta contradição com o expediente de enquadrar os fatos pelo método. Observemos.

Argumentando a respeito das dificuldades em se avaliar a história contemporânea – ou seja, os fatos no momento de seu acontecimento –, pondera Engels:

Na apreciação de acontecimentos e séries de acontecimentos a partir da história atual, *nunca teremos condições de retroceder até a última causa econômica.* (...) A visão panorâmica clara sobre a história econômica de determinado período nunca será simultânea, só podendo ser obtida a posteriori, após a compilação e verificação do material. (...) Por isso, tendo em vista a história contemporânea em curso, seremos muitas vezes forçados a tratar como constante, ou seja, como dado e inalterável para todo o período, este que é o fator mais decisivo, a saber, a situação econômica que se encontra no início do período em questão; ou então seremos forçados a levar em consideração somente as modificações dessa situação oriundas dos próprios acontecimentos que se encontram abertamente diante de nós e que, por conseguinte, estão expostos à luz do dia. Por isso, nesse ponto, *o método materialista com muita frequência terá de restringir a derivar os conflitos políticos de embates de interesses das classes sociais e frações de classes resultantes do movimento econômico*, as quais podem ser encontradas na realidade, *e a provar que os partidos políticos individuais são a expressão política mais ou menos adequada dessas mesmas classes e frações de classe.* (ENGELS,

¹⁶ Não examinei aqui em detalhes, como o leitor certamente constatou, *A origem da família, da propriedade privada e do estado*, de 1884. Pretendo, em outra oportunidade, retomar de modo mais detido, apenas a questão do estado no último Engels.

2012, p. 10 – itálicos meus)

O lugar da economia, aqui, é inegavelmente *metodológica*: ela ocupa um espaço previamente orientado pelo sistema teórico, de determinação, em última instância, de todo e qualquer fenômeno. Como afirmei acima, pode-se observar em elaborações desse tipo elementos que, posteriormente mal interpretados e distorcidos, servirão de justificativa para um expediente amplamente empregado pelo marxismo vulgar: a dedução lógica. Bem postado o método, para os fatos ignorados, a lógica fornece a argamassa no acabamento da explicação. Liberada a lógica para imiscuir-se nos resultados do reflexo/ espelhamento, torna-se extremamente simples, para o marxismo vulgar, enredar por atalhos tática e teoria.

Logo, do que se observa até aqui, não temos razão para crer que, no que diz respeito especificamente à política, Engels abandonaria a ideia de aplicação do método – que organiza os quadrantes da economia e da política – para empreender *exclusivamente* uma análise imanente. Mais a mais, como vimos, o método pressupõe três leis insuperáveis: transformação da quantidade em qualidade e vice-versa; a lei da interpenetração dos contrários e a lei da negação da negação e não há razão para não supor que o próprio desenvolvimento do proletariado e de sua capacidade de intervenção política estão ligados – com grande dose de elementos probatórios – a uma interpretação da ascensão do movimento de massas e sua atuação, na esfera institucional, como uma expressão da “negação da negação” – embora, para que se faça justiça, Engels, neste texto, não retome nenhuma referência explícita às leis da dialética e tampouco se refira à questão nestes termos.

Mas há algo além das implicações inerentes à dialética engelsiana. As posições de Engels começaram a sofrer interferência ainda em vida do autor. Quando observamos o “Prefácio”, encontramos intervenções efetivas da diretoria berlinense do Partido Social-Democrata Alemão, como a censura explícita à sua conclusão de que ainda era factível “*analisar as chances de alguma luta de rua no futuro*” (ENGELS, 2012, p. 24 – itálicos meus). Tal trecho foi simplesmente suprimido do manuscrito¹⁷. Esse

¹⁷ E não foi o único. Há outra supressão que caminha no mesmo sentido: “porventura, isso significa que no futuro a luta de rua não terá mais nenhuma importância? De modo algum. Isso significa que, desde 1848, as condições se tornaram bem menos favoráveis para os combatentes civis e bem mais favoráveis para os militares. Uma luta de rua no futuro só poderá ser vitoriosa se essa situação desfavorável for compensada por outros momentos. Por isso, no início de uma grande revolução ela ocorrerá mais raramente do que em seu decurso e terá de ser empreendida com efetivos bem maiores. Mas, nesse caso, estes decerto preferirão o ataque aberto à tática passiva das barricadas” (ENGELS, 2012, p. 26).

fator, em meio a outros, oblitera de plano qualquer intenção de incluir Engels, sem mais, no revisionismo que se seguiu na II Internacional, dada a complexidade (e muitas vezes, ambiguidade) de suas exposições. Todavia, em resumo, como concluí, noutra oportunidade:

Os trechos suprimidos, à luz das conclusões do prefácio em seu conjunto, revelam um encadeamento linear-evolutivo das táticas, da menos a mais adequada, conforme a própria *evolução* histórica da organização proletária e das contradições da sociedade burguesa. Há, pois, uma articulação mais espessa que uma simples crença politicista, dimanada diretamente do modo como Engels incorpora a dialética, e que, em retorno, não deixa de surtir efeitos importantes em sua prescrição das táticas. Os trechos suprimidos, também muito à conveniência do Partido Social-Democrata Alemão, mostram certa oscilação de Engels quanto às táticas, *mas não alteram a tônica do prefácio* que aponta, em última conclusão e de forma inequívoca, para a superioridade da luta institucional, ao menos no que se refere ao período histórico considerado. (ARBIA, 2017, p. 436)

Em síntese: Engels foi a grande inteligência, após o desaparecimento de Marx, a articular e difundir amplamente os aspectos do pensamento de ambos. Esclarecendo afirmações, editando obras inacabadas de Marx, tomando posição em combates políticos, imiscuindo-se, como era de hábito dos dois companheiros, no *front* do debate de ideias de sua época... Engels digladiou contra as vulgarizações do pensamento de Marx, encurralou detratores, divulgou, de modo sistemático, o pensamento “marxista” no seio do movimento operário (é amplamente sabido o significado do *Anti-Dühring* para a conquista da hegemonia do marxismo no interior do movimento de trabalhadores). Posso incorrer no risco calculado de afirmar que as proposições de Engels pautaram o debate marxista, pelo menos, até a metade do século XX, ainda que o autor não tenha qualquer reponsabilidade sobre as interpretações aportadas. Bem separadas as suas contribuições, a originalidade de Engels sobressai como um autêntico e virtuoso segundo violino, cuja beleza melódica pode ser apreciada também se voltarmos nossa atenção exclusivamente para ele.

De seu espólio, para bem ou para mal, este conjunto de textos de que tratei, intensamente apropriado pelo movimento operário já a partir da II Internacional, terminou por encerrar um bloco compreensivo *para o marxismo (não necessariamente para Engels)* que passa pela crítica do senso comum (e da metafísica idealista, como sua expressão cientificamente envernizada), pela elevação da dialética com método aplicável, pela unidade (dialética, e não pela história, como em Marx) entre leis da natureza e da sociedade e, finalmente, pela constituição de uma *Weltanschauung*

proletária, uma cientificidade específica, instrumentalizada para a luta política – o palco *par excellence* da luta de classes.

Notas finais: uma síntese aberta e uma nota

O que encontramos, portanto, ao final desta exposição é que quatro blocos temáticos que permeiam o marxismo do século XX deitam raízes diretamente nas elaborações do último Engels (ainda que, parte delas, como uma extrema simplificação de suas proposições originais): a ideia de método dialético, a reconsideração a respeito da ação política, a determinação econômica em última instância e uma tônica essencialmente negativa da ideologia. Nesses quatro grandes pilares, mas não apenas, podemos localizar posições autorais de Engels que, ainda que muitas vezes convergentes, são distintas das de Marx.

Chasin não investiu a fundo na discussão das elaborações de Engels em EORM (CHASIN, 2009). No primeiro capítulo, o filósofo alemão é citado de relance, em sua conexão com Lênin, dada a preocupação primeira em demarcar a ideia do “amalgama originário” – que, reitere-se, não está presente em Engels. Vejo duas razões para tal: mantendo a coerência com os objetivos do trabalho, Chasin aponta para *a gênese* de um problema que se tornou lugar comum no marxismo¹⁸ – a leitura terceirizada de Marx, responsável por instalar a boataria, a vulgarização e a licença poética na interpretação de sua obra ao longo do séc. XX. Em segundo lugar, Chasin está menos preocupado em reconstruir a história do erro e mais em indicar o caminho do acerto. Noutros termos, a urgência da tarefa impõe, desde logo, “remover o entulho” sobre a obra de Marx, deixando que fale por si mesma; neste sentido, Engels exigiria um tratamento detalhado para demonstrar sua especificidade autoral, e o desvio do caminho principal inviabilizaria o manuscrito.

A escolha de Chasin não impede, ao contrário, incita, a aprofundar seus apontamentos para verificar, de fato, sua precisão. Sua exposição, portanto, é uma síntese aberta. Por essa razão, optei por esmiuçar, neste trabalho, uma de suas primeiras teses, qual seja, a de que a ideia do “tríplice amalgama” contribuiu muito

¹⁸ A elaboração original, de tão comum, acabou se perdendo ao longo da história do marxismo. Ao resgatar sua origem (na deturpação de Kautsky mas, principalmente, na chancela da autoridade de Lênin), Chasin, de certo modo, contribui para esclarecer a força de seu alcance. A deturpação posterior alcançou o ponto de encontrarmos em G. Novack, por exemplo, à altura de 1963, a seguinte afirmação: “Marx e Engels *disseram* que sua doutrina é produto de uma reconstrução crítica da filosofia clássica alemã, do socialismo francês e da economia política inglesa” (NOVACK, 2006, p. 84 – itálico meu).

mais para ocultar que propriamente para esclarecer a obra de Marx. Ao investigar um pouco mais a fundo sua sugestão, deparamo-nos com o fato de que, antes mesmo da elaboração do “tríplice amálgama”, que inaugurou uma nova era interpretativa no marxismo, as próprias diferenças entre Engels e Marx não podem ser ignoradas, sob pena de *apagamento e diminuição da própria originalidade de Engels*. Marx e Engels estabeleceram a mais profícua e longa parceria da história do pensamento; poucas vezes se viu, na história da filosofia, tamanha consonância de ideias em dois autores; todavia, não se pode perder de vista esse fato elementar: estamos tratando de *dois* autores; e não de apenas um.

Um rastreamento mais dedicado, a partir das indicações aqui oferecidas (e por outros estudiosos que também se dedicam a analisar os escritos de Engels), poderá estabelecer conexões mais precisas e detalhadas dos elementos aqui elencados com as elaborações marxistas fundamentais ao longo do século XX. Esta uma tarefa, portanto, para trabalhos distintos deste.

Chasin, em verdade, não é o primeiro a apontar a diferença entre Marx e Engels: vem na esteira de seu mestre – Lukács – de quem também se distingue (como se pode observar no final do mesmo EORM). No caso de Chasin, uma leitura ainda mais radical que a do marxista magiar termina por opor ontologia e epistemologia/ gnosiologia no pensamento de Marx. Se Chasin está ou não correto, somente o estudo aprofundado e, sobretudo, desapassionado de suas contribuições poderá dizer.

Por derradeiro, cumpre-me uma nota. Afinal, uma crítica do “tríplice amálgama” terá algo ver, no fim das contas, com a emancipação humana? Assim como em Marx, é o problema da emancipação humana que orienta, como fio mais profundo, as pesquisas de J. Chasin. Logo, sua posição a respeito do “estatuto ontológico e da resolução metodológica” de Marx não é, de modo algum, uma preocupação com o simples “bom proceder” científico. Sua preocupação com a cientificidade em seu fazer objetivo e correto tem repercussões práticas bastante claras. Seu resgate da obra de Marx, em sua fidelidade ao autor é, antes de tudo, o resgate de um de seus elementos mais decisivos: a anatomia da constituição (histórica) do homem e das possibilidades de superação das barreiras que obstaculizam a autoconstrução de sua humanidade.

Na “resolução metodológica” marxiana, a *Weltanschauung* do trabalho é, sobretudo, uma explicitação rigorosa e imante dos fatos *tal como são em si mesmos*. O caráter ontoprático do conhecimento – sua função social – está dado pela imposição

de responder às necessidades humano-societárias, portanto genéricas. Logo, a explicitação rigorosamente racional e científica do mundo é herdada pela perspectiva do trabalho, não para sua simples instrumentalização política pragmática; pelo contrário, trata-se do imperativo de compreensão mais profunda dos fenômenos, possibilitando sua desmitificação, a qual termina por permitir uma (teoria da) ação coerente e adequada; noutros termos, o conhecimento objetivo do mundo abre caminho para uma atuação objetiva no mundo, potenciando a capacidade de transformá-lo *praticamente*. Chasin consegue (re)conectar, em curto espaço, o problema do conhecimento e da prática na *superação das estruturas que estranham o homem*. Mas, como sabemos, a superação dos estranhamentos pressupõe, justamente, *uma revolução social* como afirmação *universal* do homem.

A retomada do problema da emancipação humana, por Chasin, está indissociavelmente ligada à cientificidade marxiana – *não é possível aderir a uma sem a outra*. E emancipação humana e política estabelecem uma relação onde a primeira é, justamente, uma *Aufhebung* – *no sentido de Marx, não de Hegel* – da segunda. O que faz com que a crítica da política de Marx seja de natureza ontológica e não de uma simples superação teórica marginal de um elemento do sistema hegeliano.

Referências bibliográficas

- ARBIA, A. *A ilusão de controle da incontrolabilidade: uma análise das formas ideológicas estatais (política e direito) a partir da crítica da economia política*. 2017. Tese (Doutorado) apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.
- _____. “Marx contra o estado: antiestatismo e crítica da individuação burguesa na obra marxiana”. In: DURIGUETTO, M. L.; IAMAMOTO, M. V. *Serviço social, questão social, território e política social*. Juiz de Fora: UFJF, 2021.
- CHASIN, J. Sobre o conceito de totalitarismo. *Temas de Ciências Humanas*, v. 1, São Paulo: Grijalbo, pp. 121-134, 1977.
- _____. A “politicização” da totalidade: oposição e discurso econômico. *Temas de Ciências Humanas*, v. 2, São Paulo: Grijalbo, pp. 145-178, 1977a.
- _____. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- _____. *O integralismo de Plínio Salgado: forma de regressividade no capitalismo híper-tardio*. São Paulo/ Belo Horizonte: Ad Hominem/ Una, 1999.
- _____. Ad Hominem – Rota e prospectiva de um projeto marxista. *Revista Ensaios Ad Hominem*, n. 1, t. III – Política: J. Chasin: a determinação ontonegativa da politicidade. Santo André: Ad Hominem, 2000.
- _____. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo,

2009. (1ª ed. In: TEIXEIRA, F. J. S. *Pensando com Marx: uma leitura crítico-comentada de O capital*. São Paulo: Ensaio, 1995.)
- DUAYER, M. Marx e a crítica ontológica da sociedade capitalista: crítica à centralidade do trabalho. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, n. 22, ano XI, pp. 29-43, out./2016.
- ENGELS, F. *A dialética da natureza*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- _____. *Anti-Dühring*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015.
- _____. “Prefácio”. In: MARX, K. *As lutas de classes na França*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. *A origem da família, da propriedade privada e do estado*. 3. ed. Trad. Leandro Konder. São Paulo: Expressão Popular, 2012a.
- _____. *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*. Trad. Vinícius Mateucci de Andrade Lopes. São Paulo: Hedra, 2020.
- KAUTSKY, K. *As três fontes do marxismo*. Trad. Olinto Beckerman. São Paulo: Global, s/d.
- LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. Trad. Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. *Para uma ontologia do ser social v. I*. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. *Para uma ontologia do ser social v. II*. Trad. Nélio Schneider, Ivo Tonet e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *A destruição da razão*. Trad. Bernard Herman Hesse; Rainer Patriota e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: instituto Lukács, 2020.
- LÊNIN, V. I. *Materialismo y empiriocriticismo*. Introducción de Manuel Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1975.
- _____. *As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo*. 4. ed. São Paulo: Global, 1983.
- _____. “Karl Marx”. In: LÊNIN, V. I. *As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo*. 4. ed. São Paulo: Global, 1983a.
- MARX, K. *Miséria da filosofia*. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- _____. “Introdução”. In: _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. *Grundrisse*. Trad. Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MAYER, G. *Friedrich Engels: uma biografia*. Trad. Pedro Davoglio. São Paulo: Boitempo, 2020.
- NOVACK, G. *Introdução à lógica marxista*. Trad. Anderson R. Félix. São Paulo: Sundermann, 2005.
- PAÇO CUNHA, E. Considerações sobre a determinação da forma jurídica a partir da mercadoria. *Revista Crítica do Direito*, n. 4, v. 64, pp. 148-166, dez./2014.
- _____. Engels, marxólogo: dialética e política. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, n. 20, ano X, pp. 150-162, out./2014a.

SARTORI, V. B. Apontamentos sobre dialética e história em Friedrich Engels. *Verinotio* – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas, n. 20, ano X, pp. 123-138, out./2015.

TEIXEIRA, F. J. S. *Pensando com Marx: uma leitura crítico-comentada de O capital*. São Paulo: Ensaio, 1995.

VAISMAN, E., ALVES, A. J. L. “Apresentação”. In: CHASIN, J. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.

Como citar:

ARBIA, Alexandre Aranha. J. Chasin e a crítica do “tríplice amálgama”: explorando origens e consequências. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 28, n. 1, pp. 147-182, Edição Especial, 2022/2023.