

J. Chasin e o estatuto ontológico de Marx*

J. Chasin and the ontological statute of Marx

Ester Vaisman**

Antônio José Lopes Alves***

Resumo: O presente artigo tem como objetivo principal caracterizar o legado de J. Chasin sobre o estatuto ontológico marxiano e a sua respectiva resolução metodológica. Para tanto, serão analisados os temas específicos que compõem a proposta inovadora do autor. São eles: a análise imanente; o significado do estatuto ontológico marxiano propriamente dito, que inclui a afamada tese das “três fontes”, como modo tradicional de atribuir às origens do pensamento de Marx; o caráter metodológico aí decorrente; as possíveis consequências da proposta chasiniana, sobretudo, no que diz respeito à “metapolítica”, a formação da individualidade e, por fim, a denúncia dos limites teóricos de Lukács, principalmente em relação à “dialética do universal do particular e do singular”, que somados a outros percalços, sustenta o “vínculo lógico entre para Marx e Hegel” presente em determinadas obras do filósofo húngaro.

Palavras-chave: Marx; Ontologia; J. Chasin; G. Lukács.

Abstract: The main objective of this article is to characterize J. Chasin's legacy on Marx's ontological status and its respective methodological resolution. To this end, the specific themes that make up the author's innovative proposal will be analyzed. These are: immanent analysis; the meaning of Marx's ontological status itself, which includes the famous thesis of the “three sources”, as a traditional way of attributing the origins of Marx's thought; the methodological character resulting from it; the possible consequences of Chasin's proposal, especially with regard to “metapolitics”, the formation of individuality and, finally, the denunciation of Lukács' theoretical limits, mainly in relation to the “dialectic of the universal of the particular and the singular”, which, together with other setbacks, sustains the “logical link between Marx and Hegel” present in certain works of the Hungarian philosopher.

Keywords: Marx; Ontology; J. Chasin; G. Lukács.

Introdução:

Ao assinalar, de imediato, quase 30 anos após a sua primeira edição, a importância e atualidade do livro *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*, para a devida recuperação do pensamento marxiano, é necessário destacar a caracterização crítica de Chasin, contida no livro, acerca do que se entende de modo disseminado contemporaneamente por “leitura”. Essa caracterização é de importância

* Versão modificada da Apresentação ao livro de autoria de J. Chasin, intitulado *Marx: Estatuto ontológico e resolução metodológica*, publicado em 2009, em segunda edição, pela Boitempo editorial, São Paulo.

** Doutora em educação (UFMG) e professora titular aposentada do departamento de filosofia da UFMG. Coordenadora do grupo de pesquisa Marxologia: filosofia e estudos confluentes (CNPq). E-mail: evaisman@fafich.ufmg.br

*** Doutor em Filosofia (UNICAMP), professor titular da UFMG, onde atua como docente no COLTEC, PPGE-FaE e PROMESTRE-FaE. Email: ajlopesalves@gmail.com.

vital, não apenas para o necessário descortínio crítico do panorama atual no mundo acadêmico e no cenário cultural, como também para avaliar corretamente a contribuição do referido livro, e, finalmente, dissipar mal-entendidos muito comuns quando a matéria em questão é normalmente ventilada.

De acordo com Chasin. “leitura” tem sido concebida meramente como algo idêntico à *interpretação*, isto é, à atribuição de sentido ao texto ou documento pelo pesquisador/intérprete. Do que resulta simultaneamente a equivalência absoluta das várias interpretações ou operações hermenêuticas, uma vez que a questão da verdade sobre o objeto em exame se encontra totalmente afastada do âmbito da investigação, seja como questão sem solução, seja como um falso problema. Postulando posição diametralmente oposta, Chasin defende de modo contundente a *análise imanente* dos escritos marxianos. Nas palavras do autor:

É decisivo, numa época devastada pelo arbítrio e a equivalência das “leituras”, ressaltar uma questão fundamental: reproduzir pelo interior mesmo da reflexão marxiana o trançado determinativo de seus escritos, ao modo como o próprio autor os concebeu e expressou. Procedimento, pois, que adquire articulação e identidade pela condução ininterrupta de uma analítica matrizada pelo respeito radical à estrutura e à lógica inerente ao texto examinado, ou seja, que tem por mérito a sustentação de que antes de interpretar ou criticar é incontornavelmente necessário compreender e fazer prova de ter compreendido. (CHASIN, 2009, p. 7)

Forma de abordagem de um escrito que o toma em sua *concretude* peculiar de articulação objetiva de sentidos e argumentos, frente à qual cabe proceder a um exercício de apropriação mental que consiga, referenciando-se pelo próprio objeto, dar conta daquilo que exige e demanda compreensão, ou seja, “a interrogação pertinente tem de assumir por alvo a *análise* ou *crítica imanente* e sua adequação para a leitura das *formações ideais*” (CHASIN, 2009, p. 8).

Acerca do modo como o texto em questão foi pensado inicialmente pelo autor, é útil esclarecer que Chasin entusiasmado com a possibilidade de urdir um escrito que pudesse, ao menos de modo aproximativo, apontar para a existência de um tecido teórico em Marx, em que a dimensão ontológica ganha perfil estatutário, Chasin acabou por criar um livro que inaugura um novo modo de identificar a natureza do pensamento de Marx, ainda que originalmente o escrito tenha sido pensado como um grande posfácio, tanto em termos quantitativos quanto, principalmente, qualitativos.

O próprio Lukács ganhou um capítulo em especial, pois, se o filósofo húngaro havia desempenhado papel decisivo para o desdobramento desse veio analítico, tal

papel não poderia obnubilar o fato de que Lukács – a despeito de suas contribuições decisivas nesse terreno – tenha incorrido em alguns equívocos no esforço teórico monumental ao qual ele se dedicou febrilmente nas últimas décadas de sua vida.

Passados vários anos após a sua primeira edição em 1995, é forçoso admiti-lo como uma colaboração decisiva para aquilo que o próprio Lukács denominou, com muita perspicácia, de “renascimento do marxismo”, mas não apenas para o caso brasileiro, tendo em vista que contemporaneamente esforços dessa natureza são praticamente inexistentes mundo afora. Trata-se, sem dúvida, de uma empreitada no sentido de reconhecer o caráter decisivo dessa tarefa para a devida apreensão da natureza do pensamento de Marx. Assim é que, guardadas as devidas proporções, Chasin dedicou sua vida a um programa de renascimento do marxismo que, como no caso do filósofo húngaro, nunca se tratou de um projeto intelectual como um fim em si mesmo, encerrado em limites estreitos. Trata-se, acima de tudo, de fazer a obra de Marx objeto de estudo rigoroso, com miras reais bem estabelecidas: compreender o mundo e visualizar as possíveis vias de sua transformação.

O estatuto ontológico marxiano

Para Chasin, após tantos anos debruçado sobre a obra de Marx e de vários tipos de interlocução que estabeleceria com seus alunos e orientandos, ficara evidente que Marx provavelmente teria aprendido com Hegel, em especial, que estava impedido de seguir sua trilha. Havia, pois, que perseverar na compreensão positiva da obra marxiana, sejam quais fossem seus limites ou mesmo equívocos. Eis, sinteticamente, a linha condutora da pesquisa encetada por Chasin: o estatuto ontológico marxiano talvez possa ser enunciado do seguinte modo: é o estudo das categorias fundamentais – em traços essenciais abstratos, em suas determinações mais gerais – da existência social historicamente constatada ou reconhecida em toda a sua amplitude e riqueza.

O que significa sinteticamente essa linha condutora que passou a arrimar a posição de Chasin frente ao pensamento de Marx e que marcou o caráter de sua orientação, que vinha sendo gestada pelo menos desde os anos 1980? Em termos breves a resposta é a seguinte:

Estatuto é a ordem do reconhecimento ou reprodução teórica da identidade, natureza e constituição das coisas em si (seres ou entes) por seus complexos categoriais mais gerais e decisivos, independentemente, em qualquer plano, de se tornarem objetos de prática ou reflexão. Nesse sentido, é a teoria do reconhecimento

da objetividade histórico-imanente em suas distintas formas e apresentações (natureza e sociedade).

É o momento mais abstrato do reconhecimento da identidade das *coisas por si*, enquanto tal um dos momentos distintos da unidade do saber, do qual participa um segundo, sob forma concreta, que é a ciência.

Por via de consequência, pela própria natureza histórica e processual do ser, a ontologia marxiana não corresponde, nem poderia corresponder, por simples imperativo de coerência, à forma de um *saber universal* plantado sobre uma racionalidade autossustentada, ou seja, fundado na *razão universal*, nada mais que a versão laica ou profana de deus no dizer de Feuerbach (cf. FEUERBACH, 2007). Ou seja, trata-se, em verdade, de uma forma de ontologia sem parentesco com o saber absoluto e que, por conseguinte, recusa qualquer tipo de fundamento especulativo, pois a absolutização de uma teoria da fundamentação é simplesmente a afirmação especulativa da razão autônoma ou de um princípio de inteligibilidade situado para além das coisas, que garante a presença e o conhecimento do sagrado e a vitória antecipada do idealismo. Não correspondendo a qualquer forma de saber universal, a ontologia marxiana sustenta, no entanto, a possibilidade efetiva de um saber real.

Assim, sempre de acordo com Chasin, a ontologia marxiana não é um sistema de verdades absolutas e abstratas, mas, antes de tudo, um estatuto teórico, cuja fisionomia é traçada por um feixe de lineamentos categoriais enquanto formas de existência do ser social (cf. VAISMAN, 2006). Em termos diretos, como convém nesse passo: posta em seu devido lugar, a problemática do conhecimento é, marxianamente, uma questão de caráter e resolução ontognosiológica.

No saber marxiano, poder-se-ia afirmar, a título de exemplificação apenas, que a filosofia está inclusa sob a forma de *filosofia primeira*, ou seja, sob o modo de ser de um estatuto ontológico, código ou legalidade do ente social enquanto ente social, que é a plataforma das concreções científicas. Há, portanto, entre a ontologia estatutária e a própria cientificidade, um plexo de relações movente-movidas – estatuto/concreções – que inclui, em seus devidos lugares, como departamentos da ciência da história, a problemática do conhecimento, a lógica, a epistemologia, a linguística etc., onde são examinadas enquanto disciplinas particulares, mas jamais como disciplinas fundantes ou separadas de modo arbitrário e excludente.

A determinação imanente ao ente real ou positivo, bem como o ato mental de determinar – que reproduz o primeiro –, não constituem coações. Enquanto

positividade, integra o complexo da lógica objetiva da efetividade; enquanto, figura teórica é reprodução mental da primeira.

Por via de consequência e remetendo a questão à radicalidade que ela exige, é lícito afirmar, segundo Chasin, que o *corpus* teórico marxiano é realizado no âmbito de um novo estatuto ontológico. Por essa prática teórica e por um dado conjunto de lineamentos explícitos, Marx deixou o legado de um específico *estatuto ontológico*, não de uma ontologia sistemática de talhe convencional ou tradicional, e não apenas porque careceu do tempo necessário para a realização de uma obra desse tipo, mas fundamentalmente pela distinção de natureza de seu estatuto ontológico, radicalmente oposto ao tratamento especulativo do tema.

Chasin procura demonstrar ao longo das páginas de seu escrito que esse estatuto é constituído a partir do universo prático onticamente reconhecido: é um estatuto ôntico-ontológico, ou seja, evolve da efetividade histórica das coisas, de suas relações e processos para a sua reprodução conceitual, ao nível de uma trama categorial em sua expressão mais abstrata. Em suma, trata-se do reconhecimento do *ontoprático* por meio da *força da abstração*, que se faz presente, portanto, na própria consciência cotidiana, no âmbito da atividade sensível em todas os seus diversificados modos de ser¹.

A originalidade da crítica à “tese das três fontes” e suas consequências

O caráter original do livro emerge em vários momentos, embora essa não tenha sido de modo algum a intenção de seu autor. Em primeiríssimo lugar, a coragem e a desenvoltura sem peias de qualquer ordem com que Chasin analisa a afamada “tese das três fontes”. Há quem possa interpretar nesse procedimento como algo irrefletido, mas nada mais errôneo. Ao contrário, trata-se da necessidade de debruçar-se sobre uma questão de rara importância que restou, por motivos que o próprio Chasin evidencia, completamente intocada. Chasin se pôs a analisar um novo modo de dar origens ao pensamento de Marx. Julgava, corretamente, que sem um devido acerto de contas com o que denominou de “amálgama originário” não poderia encetar um

¹ Em aula no curso de pós-graduação em filosofia da UFMG, no ano de 1998, Chasin chegou a utilizar a noção de *plenitude categorial* com o objetivo de determinar o efetivo caráter do ser, distinguindo-o assim de uma mera abstração ou vazio linguístico. Ao contrário, opondo-se à abordagem tradicional, em que há um esvaziamento conteudístico, a noção cunhada por Chasin denota a presença de um conjunto de categorias com conteúdos diversos. Como resultado dessa importante distinção, se justifica a insistência de Chasin em uma ontologia estatutária, rejeitando *in limine* a noção de sistema para designar a tessitura teórica das formulações marxianas.

comentário profundo sobre o caráter da obra de Marx.

Segundo o autor, a determinação das origens do pensamento marxiano não é um problema que remeta apenas à historiografia da reflexão ocidental, como o de um momento particular desta, mas o correto equacionamento de tal momento condiciona o acesso ao caráter específico da obra de Marx. Obra que não deve ser entendida como mera contingência devida apenas ao talento pessoal de seu formulador, mas como instauração de um novo padrão de cognição e reflexão que herda determinados pontos da tradição e se posiciona criticamente frente a eles. Nesse sentido, compreender a história de constituição do pensamento marxiano é condição necessária para sua apreensão e entendimento, não sendo, portanto, uma interrogação puramente acadêmica ou erudita. Ao contrário, a resposta dada a ela possibilita, ou não, a apropriação da obra marxiana em seus próprios e verdadeiros termos.

Ora, como Chasin demonstra com cuidado e rigor, ficam demonstrados a estreiteza e o improvisado artificial do amálgama, isto é a tese de que a gênese da obra de Marx teria sido, no melhor dos casos, uma espécie de “síntese superadora” da economia política clássica, da filosofia alemã e do pensamento político francês, tese elaborada por demanda contingente por Kautsky (cf. KAUTSKY, 2004), avalizado posteriormente por Lênin (cf. LÊNIN, 1988), em lugar de reconhecer o fundamental: Marx como herdeiro, na ruptura, de momentos fundamentais da história da filosofia: da paternidade de Aristóteles a Hegel como simples padrasto.

Em outros termos, o modo como se efetuou a apresentação da produção teórica marxiana, desde os princípios do marxismo, foi atribuir a esta uma origem resultante da mistura ou da fusão de três tradições científico-filosóficas distintas, tanto em suas procedências histórico-sociais quanto em seus objetos de exame. Seja tomando, de forma abstrata, certas alusões de Marx ao que de mais importante havia em seu tempo no quadro da cientificidade e da reflexão filosófica, seja recolhendo pretensos indícios de uma comunidade epistemológica, a tese do *tríplice amálgama*, como a denomina Chasin, fez história no campo do marxismo. Considerada como ponto pacífico da interpretação, a tripla origem do pensamento marxiano, a proposição em questão, raramente foi objeto de um exame mais detido e cuidadoso, parametrizado pela compreensão dos próprios textos de Marx.

Impecável na denúncia das fragilidades da impostura teórica do texto de Kautsky, Chasin denuncia também as razões de ordem histórico-social e teóricas relativas à recepção da obra marxiana, que conduziram a que as teses esdrúxulas do

autor examinado permanecessem intocadas de qualquer análise acurada. De acordo com as próprias palavras de Chasin:

Não fosse o século XX, em suas brilhantes conquistas materiais, simultaneamente uma usina multifacética de produção da falsidade ideal socialmente necessária, o amálgama kautskista teria se esgotado no perímetro acanhado de um erro teórico pessoal. Mas, engrenado ao desconhecimento generalizado da obra marxiana e impelido por outras urgências, o núcleo da fórmula pôde subsistir, propagado por muitos, e sob o prestígio do aval de Lênin. (CHASIN, 2009, p. 34)

Chasin não deixa intocada a versão leniniana da “tese das três fontes”, ainda que reconheça a superioridade de sua análise frente àquela de Kautsky. Entretanto, longe de considerá-la correta, recusa qualquer contribuição de Lênin ao devido esclarecimento das origens do pensamento de Marx, para ao final afirmar enfaticamente o que se segue:

De fato, o tríplice amálgama é, a rigor, impensável, a não ser como vaga alusão metafórica às doutrinas mais notáveis do universo intelectual ao qual Marx pertencia, e às quais ele teve o discernimento de se voltar, preferencialmente, a partir de certo instante de seu próprio desenvolvimento. Como as faceou, de que modo lidou com elas, e de que maneira foram proveitosas na instauração de seu próprio pensamento, são, estas sim, questões válidas, que só a direta interrogação de seus escritos – necessariamente de seus escritos – pode legitimamente dirimir. (CHASIN, 2009, pp. 36-7)

Ao dá-la por resolvida, ou, ainda, por não a considerar com uma questão a ser devidamente enfrentada, um dos grandes erros dos intérpretes ao longo de décadas foi, conseqüentemente, não terem se ocupado a sério da gênese do pensamento de Marx, substituindo a questão por supostos, totalmente desprovidos de fundamentos nos próprios textos do autor que perfazem o período de intensa formação de seu pensamento próprio.

Contudo, a correta abordagem dos escritos de Marx no que fere ao problema das suas origens e da especificidade impõe o conhecimento das determinações histórico-sociais que conformaram o momento no qual tem início o tipo de produção teórica propriamente marxiana. Esboço das condições efetivas do caso alemão ao tempo de Marx que possibilita tanto situar os modos anteriores à *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (MARX, 2005), profundamente marcados pela especulatividade, quanto demarcar o efetivamente novo trazido pela posição marxiana como tal a partir da referida crítica.

Donde o destaque para a importância decisiva de Feuerbach no roteiro de constituição do padrão marxiano de pensamento, visto que a crítica à especulatividade em geral da filosofia, à hegeliana em particular, era uma tarefa absolutamente necessária:

[a] crítica de Feuerbach à especulação hegeliana e de seus reclamos por uma nova ontologia de orientação radicalmente distinta, ou seja, de pronunciada inclinação imanentista-naturalista, cuja relevância, no impulso a novos rumos filosóficos (evidentes, por sinal, no século XX), independe da precariedade e contraditoriedade da polimorfia errática dos encaminhamentos, desfechos e irresoluções de seu próprio trabalho. [...] Feuerbach, como é muito bem sabido, foi o único dos neo-hegelianos, segundo Marx, a acertar contas com a dialética hegeliana e a substituir embriaguez especulativa por pensamento sensato (CHASIN, 2009, p. 27).

Ao demonstrar, a partir dos próprios textos de Marx que pontuam seu caminho até a formulação de seu pensamento próprio, incluindo nesse itinerário, sua autoavaliação contida no afamado “Prefácio de 1859”, é que Chasin identifica precisamente o

caráter e o momento preciso da inflexão intelectual a partir da qual passa a elaborar seu próprio pensamento. Trata-se de uma viragem ontológica que a leitura de *Para a crítica da filosofia direito de Hegel* comprova indubitavelmente, se dela o leitor se aproximar sem preconceitos gnosiológicos, não importa quanto o texto seja inacabado e lacunar, por vezes impreciso e até mesmo obscuro, visto não ter jamais ultrapassado a condição de glosas para o autoesclarecimento do autor. É o início do traçado de uma nova posição ontológica que os textos subsequentes – de *Sobre a questão judaica* (1843) às “Glosas marginais ao *Tratado de economia política* de Adolf Wagner” (1880) – confirmam, reiteram e desenvolvem num largo e complexo processo de elaboração (CHASIN, 2009, p. 57).

Ao perscrutar detalhadamente tanto os escritos de Marx elaborados no período propriamente juvenil, ou seja, anteriores às glosas críticas redigidas em meados de 1843, quando da estada na localidade de Kreuznach, bem como aqueles que perfazem a época imediatamente posterior àquelas, ou seja, um conjunto de elaborações de cunho filosófico-político, empreitada – diga-se de passagem - a que poucos intérpretes se dedicaram, Chasin descobre o caráter da ruptura teórica transcorrida nessa etapa do caminho desbravado por Marx. De um lado, a defesa do estado, enquanto racionalidade e universalidade máximas, postulação pertencente a uma série de artigos da *Gazeta Renana*, de outro, o questionamento radical dessas “virtudes”, cujo início é já claramente perceptível em meados de 1843, faculta uma mudança radical na trajetória, cujo resultado é concebido por Chasin como uma:

redefinição teórica [...] de tal envergadura que só pode ser facultada e ter explicação por uma cabal revolução ontológica. O salto extremo, que vai da sustentação ardorosa do estado racional como demiurgo da universalidade humana à negação radical de sua possibilidade, consubstanciado pela emergência de um complexo determinativo que se lastreia como reprodução ideal do efetivamente real, transcende as condicionantes mais próximas – dúvidas e influências – e dá início à instauração de uma nova posição filosófico-científica e à sua correlata postura prática (CHASIN, 2009, p. 63).

Cabe, nesse sentido, um importante esclarecimento, pois o fato de Marx ter se voltado, tanto antes quanto imediatamente depois da *Crítica de 43*, a assuntos que envolveram a temática política, formulando por essa via a primeira de suas três críticas ontológicas, não deve ser entendido como uma escolha meramente pessoal por parte do autor, mas como consequência, até certo ponto inevitável, de “ênfases e prioridades de um determinado tempo e lugar. Todavia, proporcionou a conquista precoce de uma dimensão fundamental ao pensamento marxiano, que foi mantida em seus escritos até o fim da vida” (CHASIN, 2009, p. 63), ou seja, a *determinação ontopositiva da politicidade* (cf. CHASIN, 2022/2023; 2013)

Em virtude do caráter de radicalidade que tal patamar crítico alcançara, note-se que sua realização não poderia se dar sem o confronto com a operação lógico-especulativa que arrima a noção de estado antes abrigada por Marx. Desse modo, pode-se afirmar que a primeira não teria sido realizada sem a outra, ou seja: “A vinculação dessas duas críticas é motivada, desde logo, pela natureza filosófica da obra centralmente examinada [*A crítica à filosofia do direito de Hegel*]” (CHASIN, 2009, p. 67).

Enquanto as duas críticas acima ventiladas são, no mais das vezes, alvo de polêmica a respeito de sua existência e do seu papel na instauração do pensamento marxiano propriamente dito, o mesmo parece não ocorrer com a crítica da economia política, visto se tratar do subtítulo de sua obra de maturidade: *O capital*.

Entretanto, embora reconhecida como parte substancial da obra marxiana, tendo em vista a dimensão que ocupou em seu itinerário, não foi entendida como uma crítica de caráter ontológico, muito ao contrário. Vários são os exemplos que indicam que a obra de maturidade foi tomada como resultado de exercício de ordem científica, cujo método era necessário vislumbrar, a partir de vetores no mais das vezes estranhos à própria obra pesquisada (cf. ALTHUSSER, 2015). Ou seja, a crítica da economia política raramente foi entendida como uma crítica de caráter ontológico (cf. LUKÁCS, 2012). Ora, é justamente o que Chasin procura demonstrar, indicando, porém, a

inextricável relação dessa “terceira crítica” com as duas anteriores. Em verdade, a crítica da economia política

Beneficiou-se largamente das duas primeiras, das quais nunca se divorciou, numa potencialização recíproca que percorreu o conjunto da obra marxiana, independentemente dos montantes que cada uma delas perfez no conjunto dos escritos. (CHASIN, 2009, p. 74)

As duas primeiras indicaram o escopo a ser perseguido ao desvendar, de um lado o caráter determinante da sociedade civil, contestando a concepção hegeliana da demiurgia do estado, e, nesse passo, a afirmação de que “a anatomia da sociedade civil deve ser procurada na economia política” (MARX, 1974, p. 135).

Longe de se configurar em uma aproximação economicista da vida social, a crítica da economia política, cujas bases haviam sido enunciadas já na década de 1840, seja nos *Manuscritos de Paris* ou n’*A ideologia alemã*, “as categorias da economia política são ontocriticamente elevadas à esfera filosófica, onde esplendem como malha categorial da produção e reprodução da vida humana” (CHASIN, 2009, p. 75). Tomadas de maneira ampla e não reducionista, ou seja, não como simples categorias econômicas, dimensões de um universo que pouco ou nada tem a ver com a formação humana, o enfrentamento marxiano da questão econômica, realizado por meio da crítica ontológica, propiciou ao autor identificar a gênese da sociabilidade e do indivíduo ativo. Ou dito em outras palavras:

posta em andamento, a crítica ontológica da economia política, ao contrário de reduzir ou unilateralizar, induz e promove a universalização, estendendo o âmbito da análise desde a raiz ao todo da mundanidade, natural e social, incorporando toda uma gama de objetos e relações (CHASIN, 2009, p. 77).

Como veremos mais à frente, há menções breves, porém necessárias, no contexto do presente artigo, acerca da tendência inelutável, porém contraditória da formação social da individualidade, em que, ao contrário do que normalmente é ventilado a respeito,

a grande tematização do homem está em Marx – os indivíduos sociais, a individuação, a formação social da individualidade. O reconhecimento do forte vínculo entre indivíduo e sociabilidade, quando bem fundamentado, amparado nas formulações do próprio autor ao longo de sua obra, permite-nos compreender que a categoria da individualidade em Marx não é nem pode ser compreendida de outro modo, a não ser recaindo em mitos e supostos naturalistas ou transcendentais (VAISMAN, 2009, p. 442).

A resolução metodológica

Chasin inicia o tópico do livro dedicado à “resolução metodológica” declarando na contracorrente das vertentes epistemológicas que: “Conferida a natureza ontológica do pensamento marxiano, é fértil principiar por uma honesta *provocação*: a rigor, não há uma *questão de método* no pensamento marxiano”, pois “todo problema gnosiológico importante só encontra solução no campo ontológico” (CHASIN, 2009, p. 79).

Ou seja, a questão do saber em Marx está categorialmente subordinada à dilucidação ôntica, ao exercício da escavação pelo ser das coisas, e se resolve no plano ontológico. Há aqui, portanto, uma questão decisiva a ser indicada: a diferença entre Marx e a tradição filosófica, pois se admitirmos que

[...] todo método pressupõe um fundamento gnosiológico, ou seja, uma teoria autônoma das faculdades humanas, preliminarmente estabelecida, que sustente ao menos parcialmente a possibilidade do conhecimento [...] não há, igualmente, um problema do conhecimento na reflexão marxiana (CHASIN, 2009, p. 79).

O que, confrontado com o *modus operandi* do pensamento ocidental, poderia parecer uma lacuna ou lapso, aparência esta que enredou muitos autores significativos, que, de um modo ou de outro, pretenderam enquadrar ou classificar a cientificidade ontologicamente talhada da obra marxiana nos marcos das disciplinas filosóficas tradicionais. Tal déficit não é nada mais que aspecto ilusório; esse fato se evidencia na crítica marxiana mesma da lógica especulativa hegeliana, a qual não é de maneira alguma uma crítica de natureza meramente lógica, pois “não terá sido por resquícios de *hegelianismo* que Marx rompeu com o método lógico-especulativo, nem se situou, pela mediação do pressuposto ineliminável da atividade sensível do homem, para além da fundamentação gnosiológica (CHASIN, 2009, p. 71); é um para além do metodologismo, em nome do para além do ente.

Por via de consequência, a determinação da atividade cognitiva é resolvida nos seguintes termos: “a atividade do pensamento de rigor como reprodução teórica da lógica intrínseca ao objeto investigado”, o que define “a tarefa do sujeito e assinalou o *locus* da verdade” (CHASIN, 2009, p. 80).

Tal delimitação se apresenta em sua simplicidade como inicial, fórmula sintética que arrima e indica a ruptura com o padrão da reflexão especulativa, sendo o objeto reconhecido em sua independência de nexos essenciais com relação a todas as formas de ideação, e o sujeito como ente ativo. Contudo, não se encontra ainda aqui a sua

completa determinação, tão somente a fixação da exterioridade recíprocas das duas instâncias, pois, “nesse momento inicial, sujeito e objeto, porquanto sejam reivindicados em sua terrenalidade, não são ainda distinguidos, positiva e especialmente, das acepções correntes ou tradicionais, parecendo que se faceiam como simples exterioridades” (CHASIN, 2009, p. 80).

Mais à frente, na análise dos assim chamados *Manuscritos de 1844*, essas duas instâncias serão delimitadas por sua natureza social e ativa, não apenas no registro da exterioridade, marca não apagada pela relação eminentemente ativa, mas por esta afirmada, a qual sofrerá um processo de aprofundamento, quando “os sujeitos, então, serão determinados como os *homens ativos* e os objetos enquanto *atividade sensível*” (CHASIN, 2009, p. 81).

O que se assiste nesse passo é a determinação mais precisa do *ser* que conhece, determinação subversiva em comparação com a forma tradicional da *res cogitans*. Seguindo o indicativo feuerbachiano de que “o ser é uno com a coisa que é”, Marx enumera as principais características do ser em geral, dos entes, entendido nesse sentido como algo mais que uma pura abstração ou fórmula vazia. Em sua imediaticidade, o ser não é uma simplicidade muda, mas complexo categorial mais geral, tecido por uma rede de determinações:

o *ser*, em sua multiplicidade, é objetividade, relação e padecimento. Por complexificação aditiva e distintiva, no devir de seu grau específico de *ser*, o homem detém esses traços universais e agrega outros que compõem sua diferença específica (CHASIN, 2009, p. 82).

Desses traços particulares ressalta a constituição prático-social tanto da objetividade humana quanto da subjetividade, superação efetiva e efetivadora da naturalidade, engendrando uma nova forma de ser – objetivo sem dúvida, mas de uma outra natureza, como autoconstituição. Daí a importância central da prática, apontada como “prática mesma da fabricação do *homem*, sem prévia ideação ou *télos* último, mas pelo curso do ‘rico *carecimento* humano’, aquele pelo qual a própria efetivação do homem ‘existe como necessidade interna, como carência’”, o que confere ao padecimento humano uma fisionomia diversa do carecimento natural ou biologicamente determinado, carecimento que difere da mera lacuna, assinalado como produção e exteriorização, posição ativa do próprio carecimento humano. A delimitação do ser humano ultrapassa em muito aquela relação que constrange o singular à mera exemplaridade, pois “o indivíduo é o ser social”, o que afirma por consequência as forças individuais de produção de si, dentre as quais se situa a

capacidade de cognição, como potências sociais. Potências sociais de entificação, de expressão de ser e de engendramento de seres, como “afirmações ontológicas do ser” e não enquanto meras determinações antropológicas, realizações de uma essência humana tomada *a priori*, de uma substância que se diferencia entre suas singularizações. Como atualização de determinações ontológicas, a atividade dos indivíduos se caracteriza por seu caráter de sensibilidade, sendo por isso, multifário e em constante mutação, encontrando sua plena realização através da grande indústria. Cognição e possibilidade de cognição se acham assim condicionadas e determinadas por cada forma particular de entificação humana, de apropriação da multidiversidade objetiva do mundo e da produção de si do ser social.

Em suma, o humano e sua mundanidade são, pois, constituídos ativamente pelos próprios homens, o que resulta numa sensibilidade histórica e socialmente produzida, bem distante da exterioridade abstrata e sem conteúdo, certeza sensível como produção humana, bem como a sensibilidade de seu produtor. Portanto, o caráter objetivo e objetivante da atividade humana exigem como pressuposto e resulta na posição de uma concretude, diversa da sua face inicial, formatada subjetivamente, pelas forças humanas objetivas de exteriorização e produção. A natureza do ato assim decorrente entre sujeito e objeto colocando-os em comunicação, não obstante sem abolir a independência recíproca de tais instâncias, superando a exterioridade inicial e fazendo transmigrar as determinações essenciais entre as partes da relação prática. O que, por seu turno, resulta na negação da unilateralidade de posições entre sujeito e objeto, postulada tradicionalmente pela história do pensamento, no interior da qual o primeiro era fixado como interioridade racional/espiritual e o segundo como exterioridade inerte ou conjunto de impressões sensíveis e abstratas. A propositura marxiana indica um intercâmbio essencial entre as duas esferas, onde “a subjetividade é reconhecida em sua possibilidade de ser *coisa* no mundo, e a objetividade como *dynameis* – campo de possíveis”, ou seja, alçar da subjetividade ao nível da efetividade, da materialidade, do sensível, sem a intervenção de qualquer princípio transcendental ou ideal, pelo meio de interação com a mundanidade, na modificação desta última, através da potencialização da própria objetividade, e não sob a forma da oposição abstrata para com ela.

Como consequência de todo esse desenvolvimento, a reflexão marxiana, como já afirmado anteriormente, situa a problemática do conhecimento em seu lugar próprio, como determinado pelo plano esboçado no quadro das determinações ontológicas do

ser social, dúplice objetividade, atividade sensível e autoefetivação de si, fato este evidenciado no modo mesmo como Marx encadeia a exposição sintética da questão em *Ad Feuerbach*, na sequência das teses em que supera explicitamente os limites da filosofia anterior e da cientificidade nela exposta e fundamentada. O saber não é o primeiro momento, mas a apreensão mesma das coisas, a efetivação da assimilação dos objetos conhecidos, bem como a dilucidação das características distintivas principais do ente ativo que executa o ato cognitivo.

Chasin concebe o fecho de seu texto como “recopilação de testemunhos” acerca da “posição ontocognitiva” marxiana. O *método marxiano* como enfrentamento do indivíduo dotado de forças sociais de apropriação do mundo sem a interposição de qualquer critério ou instrumento ideal, prévio, que o organiza para a tarefa em tela. A não-certeza inicial como ponto de partida da obtenção da certeza e da elucidação do real em suas conexões íntimas. Método esse que se revelará adiante como o trânsito entre a posição e a negação da certeza sensível, uma vez que se começa daquela, mas não pode nela permanecer, pois desembocar-se-ia numa representação caótica do todo, como no caso da *população*, tomado por Marx na “Introdução” de 1857. Retomando sinteticamente os termos já tratados anteriormente, Chasin reafirma que a partir desta é necessário fazer o “caminho ao inverso”, que é o “caminho cientificamente exato da concreção ou particularização; em suma, a rota seguida pela cabeça no desvendamento da lógica das coisas” (CHASIN, 2009, p. 222).

É interessante notar que, para Chasin, o padrão marxiano de cientificidade se caracteriza pela “inexistência de qualquer tipo de antessala lógico-epistêmica ou apriorismo teórico-metodológico”, o que constitui o lado negativo ou expressão da propositura teórica de Marx, ou seja, da ausência de todo problema de uma fundamentação *a priori* do saber. Tal expressão, longe de desvelar-se como puro déficit ou lacuna, de outra parte, em sua positividade sustenta “a prioridade e a regência do objeto ou, mais rigorosamente, da *coisa* enquanto tal – do entificado real ou ideal em sua autonomia do ato cognitivo – em todo processo do conhecimento” (CHASIN, 2009, p. 222). Desse modo, ato ideal e idealidade não podem ser tomados como atividade e produto autossustentados. A prioridade da coisa, em seu irremediável e incontornável *por-si*, que se afirmará, segundo Chasin, por toda obra marxiana o seu cunho distintivo, dos primeiros momentos, da crítica à especulação impulsionada pelo enfrentamento feuerbachiano do pensamento hegeliano, aos momentos derradeiros constantes das *Glosas a Adolf Wagner*. De passagem, é importante frisar que a

identificação assim feita do núcleo gerativo do pensamento marxiano interdita também a postulação de uma ruptura ou corte entre as fases de sua constituição.

Praticamente colado ao texto da afamada “Introdução” de 1857, Chasin afirma que produzir abstrações e expor o objeto, traçar o perfil de entificação do mesmo, ordenando o material recolhido na marcha da investigação efetiva, no corpo-a-corpo com o ente, não são compreendidos como atos puros ou formas *a priori*, mas como submissão ativa do sujeito à lógica intrínseca do objeto real. A produção de ideias revela aqui uma série de determinações essenciais compartilhadas com todas as outras formas de apropriação do real, num conjunto articulado de procedimentos de natureza ontológica e não epistêmico-metodológica.

Por fim, retomando uma passagem do prefácio da edição francesa de *O capital*, na qual se lê “não há estrada principal para a ciência, e apenas aqueles que não temem a fadiga de galgar suas escarpas abruptas é que têm a chance de chegar a seus cimos luminosos”, Chasin indica a *dificuldade* como elemento constante e não eliminável do processo de escavação do real, seguindo a advertência marxiana de que não existe um caminho preconfigurado na trilha da verdade, não sendo possível a suposição nem a busca de uma chave que abra todas as portas, facultando-nos a apreensão segura e infalível do objeto. Dada a dupla determinação social, de um lado as condições sociais da cognição, e, de outro, a existência do objeto enquanto tal, não há método que garanta a completa e imediata acessibilidade aos nexos essenciais das coisas. Tornam-se patentes todas as consequências da afirmação de que não há em Marx, a rigor, uma *questão de método*; ou seja, a recuperação do rumo tracejado na apreensão da lógica das coisas, enquanto caminho do cérebro, é apenas de cunho descritivo, jamais pode pretender à prescrição metódica. Nesse contexto, cada entificação concreta teria seu método; cada destino, que somente existe como destino a ser alcançado, o verdadeiro, não dominado no início, tem sua própria rota.

Em suma, a elaboração marxiana da problemática do conhecimento, de acordo com Chasin, tem três temas específicos e interligados:

- a fundamentação ontoprática do conhecimento;
- a determinação (gênese ou formação) social do pensamento e a presença histórica do objeto;
- a teoria das abstrações e a analítica das coisas.

Possíveis repercussões do livro

Dentre as várias repercussões do livro, podem-se identificar pelo menos três, além das questões ontoprática e ontognosiológica. A primeira diz respeito às polêmicas geradas em torno dos assim chamados *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*; a outra, à descoberta polêmica realizada por Chasin acerca da natureza da política em Marx e a terceira às críticas dirigidas à Lukács.

Um equívoco – entre a multiplicidade daqueles cometidos em torno dos modos em que a obra de Marx foi recebida ao longo do século XX – é partir dos *Manuscritos parisienses*, ignorando completamente a trajetória anterior, e tomá-los de pronto como “projeto filosófico”. Por outro lado, em plano bem mais largo: muitos o fizeram com Sartre e no seu rastro tem-se a crítica dos althusserianos. Vale como exemplo o livro em que Alain Badiou (1979) se pronuncia a respeito do problema em tela em termos de um “marxismo fundamental”, que teria como proposição básica uma antropologia centrada na noção multívoca de trabalho. Donde ainda, por vezes, o ser genérico apareceria como centro de uma antropologia, assim como, por via de consequência, a utopia da realização do ser genérico, e a própria política também viria a emergir como meio necessário de sua realização. Ao contrário: é facilmente constatável que o ser genérico já é hoje, na forma da alienação, não um dever-ser ou uma utopia a realizar, uma realização desalienada do ser genérico; não é, portanto, uma tarefa a cumprir, mas uma possibilidade objetiva no curso do desenvolvimento das forças produtivas e na transformação das relações sociais de produção com a consequente superação da apropriação privada dos bens de produção e da superação das formas de dominação daí decorrentes, ou seja, a superação do estado político.

Embora a questão da metapolítica, expressão cunhada por Chasin, tenha sido objeto de outros escritos do autor, grande parte deles publicada pela *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências humanas* sob forma de artigos e, também de livro, dada a importância da descoberta de tal caminho analítico acerca da politicidade em Marx, julgamos oportuno, no bojo do presente artigo, tecer alguns comentários a respeito – sem, evidentemente, a pretensão de esgotá-lo, em virtude também de seu caráter altamente polêmico. Considera-se adequado, na medida em que nessa análise é exercitado o posicionamento ontológico frente à questão do estatuto da política.

Texto marxiano fundamental nesse sentido foram as chamadas *Glosas de 44* a Arnold Ruge. Nelas, Marx é contundente: não se pode esperar outra ação do estado diante das mazelas sociais que não seja administrativa. Chasin, desse modo, chama

atenção para a denúncia de Marx frente à tese de Ruge: exatamente por ser política tanto a posição da Inglaterra quanto da França, é que a miséria é, respectivamente, uma lei natural, uma disposição contrarrevolucionária dos proprietários e, no caso alemão, considerada pela falta de sentimento cristão dos ricos. Ademais, consigna que para Marx, já em 1844, é enganoso procurar entender um fenômeno social pela perspectiva do entendimento político; ressalta também a parcialidade da visão dos partidos: tudo é má administração e não se sonha com a reforma da sociedade – isso exclui a tematização da transformação social –, ou seja, não veem os males no tipo de organização da sociedade, pois isso seria admitir sua impotência e nulidade.

Por que o estado é impotente? Porque ele é determinado pelo caráter antissocial das formas da sociedade: ele é engendrado pela “natureza antissocial” da sociedade civil, por seus limites, contradições e fraquezas congênicas.

O entendimento político é incapaz de se perceber como “expressão ativa, autoconsciente e oficial” da sociedade civil dilacerada e cindida entre vida privada e pública.

É, portanto, vital nesse passo considerar a limitação do “entendimento político” pela via da determinação social do pensamento. No geral: é o entendimento posto pelas sociabilidades não emancipadas, incapazes de autonormatização, é o nível estreito e ilusório de racionalidade posto por sociedades intrinsecamente contraditórias e imaturas, cuja razão é da mesma natureza, ou seja, antissocial, isto é, anti-humana-societária. A política posta e exercida sobre o entendimento político é incapaz de ver a origem de sua estreiteza e impotência na fonte social que a engendra, donde *a política é incapaz de senso autocrítico*. A política é por natureza conservadora, é a conservação de si pela conservação de seus limites, limites que não pode ver e que deve supor inexistentes, vale dizer, para manter a ilusão de sua potência e universalidade. Desse modo é por excelência, e a história do século XX o comprova, o obstáculo objetivo e subjetivo da ascensão teórica e prática ao universo da revolução social. Não é casual que, ao final do século XX, com a dissolução da revolução, a política tenha reencontrado o ápice de sua ênfase. No particular: na pré-modernidade, com a identidade entre público e privado, sem, portanto, estado verdadeiro, a política é extensão do poder privado (propriedade privada em desenvolvimento), donde o entendimento político é a razão do estado privado; na modernidade, com a divisão total entre público e privado, a política é pura ilusão, a abstração real que parasita a sociabilidade; com a derrocada do Leste Europeu, em lugar de notar a falência da

política, notou-se a falência da pseudotransição para além do capital. Da pré-modernidade às pseudossociedades pós-capitalistas, tem-se, pois, o caminho do entendimento em termos do entendimento pré-político ao político: tanto mais plenamente ele se manifesta mais rombudo ele é. A falta de inteligência da pseudoesquerda atual é seu ponto culminante, isto é, o ponto mais raso do entendimento político, ao qual corresponde, sob várias formas e níveis, o marxismo vulgar, o oportunismo intelectual e a incompetência prática.

Enfim, a unilateralidade do entendimento político está vinculada à posição de conferir prioridade à subjetividade, quando o processo do entendimento das relações da sociedade civil. Não há como negar: o entendimento político é fortemente vinculado à subjetividade – à vontade, vale dizer, é o entendimento unilateralizado pela vontade, o olhar cego do interesse particular, e nessa unilateralidade base de todo oportunismo, desde o “espiritualismo” dos bem alimentados à voracidade de qualquer arrivismo. É, em suma, e de modo direto, promessa de realização do céu na terra pelo encantamento da manada de desvalidos. Base suposta dos grandes valores, é, em verdade, a plataforma do cinismo do desvalor, da esperteza egóica mascarada de generosidade ideológica. A hipóstase da subjetividade é a sagração do indivíduo isolado, reduzido à mesquinhez de seus próprios limites, incapaz de ver o outro a não ser como meio de realização de sua própria pequenez, incapaz de reconhecer os outros como forças sociais a integrar a si mesmos como forças pessoais, aos quais, reciprocamente, são disponibilizadas as forças pessoais a serem tomadas por eles, do mesmo modo, como forças igualmente sociais.

De outra parte, na posição ontológica, o vínculo do entendimento é a objetividade, que se orienta e objetiva pela escavação do objeto real. Nessa posição o estado deixa de ser o lugar e o meio de realização da vontade – tudo isso meramente um suposto da vontade, mesmo que racional – para se revelar como expressão das contradições do conjunto da sociabilidade, da contradição configurada entre sociedade política e sociedade civil, e assim porque a própria sociedade civil é a pletora das contradições entre os interesses particulares ou particulares. O estado é, pois, a expressão da miséria humano-societária na verdade de sua impotência, isto é, expressão de sua incapacidade de autorregulação.

Donde, segundo Chasin, Marx não desconfia do entendimento em geral, mas distingue formas do entendimento, diferentes em qualidade e alcance, não desliza pelo plano inclinado do ceticismo, mas ascende aos patamares efetivos da inteligência, ao

lugar e ao modo pelos quais se realiza e confirma. Distingue entre entendimento político, limitado pela subjetividade volitiva, e entendimento social, de qualidade ontológica, ou ontologicamente posicionado, donde levar ao ordenamento da subjetividade, à confirmação desta em sua natureza, e não à sua hipóstase desfiguradora e emasculadora.

Assim, o entendimento político é o mais ralo e viciado dos entendimentos porque parte da subjetividade em seu isolamento “fantástico”. Em oposição, o entendimento social é o mais elevado porque é desvelamento objetivo que dá forma e conteúdo à subjetividade. Enquanto o primeiro é simples e grosseira manifestação de vontade, o segundo é descoberta e perspectivação. Enquanto o primeiro cega e ilude, o segundo esclarece, orienta e mobiliza. Enquanto o primeiro é a dogmática do querer unilateral, o segundo é a possibilidade da crítica universal.

Ou ainda, o primeiro é meio de ilusão de si e dos outros(as) em face do dominado, faculdade pela qual a dominação é justificada e disfarçada; e (b) em face de si mesmo, autoilusão como meio de legitimação do exercício da dominação ou da pretensão à dominação. Em ambos os casos, a sociedade política realizada (ou seja, o estado) é apresentada como a contrapartida ideal da sociedade civil, a razão contra a desrazão, a justiça contra a injustiça, o altruísmo contra o egoísmo, o coletivismo contra o individualismo, a conduta ética contra a conduta do interesse pessoal e privado, o exercício da convivência ou ordenamento social negociado contra a coexistência ou ordenamento imposto; em suma, o *consenso em torno da contradição amordaçada e congelada*. Note-se a perversão: a idealidade conduz à acomodação; na melhor das hipóteses, à redução da idealidade ao pragmatismo: da universalidade da razão e da liberdade à existência reduzida à mesquinha vida inautêntica; é a democracia como pobreza de espírito. Nada de estranho, porque política e entendimento político são pobreza de espírito, nas quais a democracia é apenas sua expressão mais alta, completa e acabada; é a forma e o entendimento políticos levados à expressão e significado últimos.

Ao revés, a posição ontológica, sempre de acordo com Chasin, chega ao estado como expressão do conflito social e à democracia como contradição desmascarada; a democracia não como um valor, muito menos como um valor universal, mas como uma forma cuja virtude está na revelação da realidade social como contradição inaceitável, que é preciso criticar, recusar e superar, não por formas políticas, mas contra a forma política que a sustenta: a democracia se realiza ao se mostrar como petição de sua

superação.

Ou seja, a posição ontológica pelo desvendamento do real conduz à revolução social – à subversão da sociedade civil (não à sua organização, mesmo porque ela já está perfeitamente organizada), ou seja, à transformação da forma das relações de produção.

Aqui e agora, cabe determinar a relação entre revolução social e política. É social porque dissolve a velha sociedade; política porque derruba o velho poder – a tarefa negativa. Ao remanso do aquário da política Marx oferece o oceano encapelado da revolução humano-societária. De sorte que afirmação da política ou irreflexão constitui uma relação intrínseca; vale dizer que desenvolvimento e afirmação do estado e acriticismo são momentos da unidade indissolúvel entre estado e alienação, pois “estado e escravidão são inseparáveis”. Nesse sentido, a democracia enquanto contradição desmascarada é a denúncia ou desmascaramento da escravidão do estado, e enquanto tal a petição de sua superação.

Além da tematização ontonegativa da politicidade, é válido neste ponto – evidentemente nos limites desta apresentação – fazer referência a uma questão que, embora não tenha sido analisada em todos os seus aspectos no livro, se configura como a preocupação central do autor. Não por mero capricho ou opção aleatória, mas por se tratar de problema que as páginas da obra marxiana revelam.

A formação social da individualidade

Segundo Chasin, a grande tematização da individualidade está presente em Marx, vale dizer, os indivíduos sociais, a individuação, a formação social da individualidade. E isso a despeito de todas as negativas das interpretações que estão e estiveram em voga, no mundo acadêmico e nas agremiações políticas.

Nesse sentido, é lícito afirmar que várias correntes do marxismo, não reconheceram a importância do problema, relegado que foi à condição de resquício da assim chamada fase de juventude de Marx, condenado, portanto, à recusa permanente em nome do cientificismo. Por via de consequência, trata-se de um tema que,

no mais das vezes, encontrou, mesmo em autores marxistas de extrema relevância e competência intelectual comprovada, certo desentendimento. Para alguns, o problema da individualidade foi uma interrogação marxiana pertinente nos seus primeiros momentos, ditos do “Jovem Marx”, mas que se esgota na medida em que seu pensamento perfaz o caminho à ciência. Seria então o problema da

individuação um tema “filosófico”, uma preocupação abstrata, que desaparece no desenvolvimento da obra marxiana propriamente científica. Esta posição comparece, grosso modo, na contraposição de uma pretensa “antropologia” marxiana exercitada até 1847, e a inauguração de uma dada forma de cientificidade com os escritos da maturidade. Para outros comentadores, a categoria da individualidade nem sequer se constitui em problema ou objeto de preocupação para Marx, ressoando este tão-somente como eco fugaz e incongruente com o corpus marxiano (ALVES, 1999, pp. 255-6).

Trata-se, contudo, de problema vital para o renascimento do marxismo, para utilizar a expressão cara a Lukács.

A esse propósito, Chasin em texto inacabado, publicado postumamente, é veemente ao afirmar que posto e repostado em marcha, nas distintas formas de sociabilidade e com impulsões mais largas ou estreitas, isto é,

[...] mais ou menos indutoras ou restringentes do processo de individuação, este é, positiva e negativamente, revolucionário. Em sua positividade estrutural de longo curso, gera, alarga e qualifica o complexo categorial do humano, realiza em dada medida a potência desse ser aberto; em suas vicissitudes concretas, no curso efetivo de tempos históricos delimitados, se apresenta contraditoriamente, não só como restrito mas corruptor de latências contidas na figura dessa 'abertura' em vir a ser. Tal como referido por Marx, a individuação vem sendo produzida na forma da alienação – edifica, faz emergir, bem como tolhe e desnatura. Sob todas essas dimensões, positivas e negativas, no entanto, a individualidade é estabilidade evanescente, compelida à mudança, a transformações constantes, por vezes mais rápidas e imperiosas, outras mais lentas e deliberadas, mas individuação é assentamento tensionado, para o qual mutação e diferencialidade são uma constante. Desde o simples aspecto da diversidade de papéis que todo indivíduo desempenha em cada dia de sua existência cotidiana, até as mutações dramáticas que dele são exigidas pela sociedade civil em suas inflexões, bem como pelos andamentos da participação política. Tudo isso compreendido em formas sociais que alargam ou estreitam, exaltam ou sepultam toda ordem de valores, e ainda sob a dinâmica compreendida e propugnada pelo existir, sentir e pensar dos indivíduos, de suas satisfações e repulsas, em suma a propensão em ser mais – em se autogerir. Como ninguém traz amarrado ao peito o embornal de sua essência, essa se faz, desfaz e refaz como revolucionamento permanente de ser indivíduo (CHASIN, 2017, p. 29).

Por via de consequência a subjetividade propriamente dita provém da atividade humana exercitada. Ou seja, ela se põe na medida em que a mundanidade humana é posta – ou, ainda, a subjetividade se realiza pela mediação da atividade sensível, objetivamente realizada.

De modo que, conclusivamente, a subjetividade propriamente dita depende da atividade humana e esta depende daquela. Cada uma delas só é mediante a outra. Ou seja, efetivamente postas/presentificadas ou em ato, são dimensões que, para *serem*

realmente, o são no interior do complexo relacional objetividade/subjetividade (humanas ou sociais). Assim, portanto, objetividade e subjetividade humanas estão em determinação recíproca.

De sorte que a subjetividade não é um ser, mas um predicado do ser social/humano. Não é uma existência autônoma, independente de um ser. Autonomizar a subjetividade (e seus produtos ideais) é transformá-la em “substância mística”, prebenda divina ou idealidade natural.

Ademais, o princípio ou suposto da autonomia da razão invalida a autonomia do homem. Ou seja, separa o homem – por consequência, a razão – da autonomia possível (determinada em cada momento) e virtual (potência infinita e crescente de objetivação enquanto tal).

Enfim, a subjetividade determina a objetividade quando faz dessa um “objeto de sua vontade e de sua consciência”, nas palavras de Marx. A objetividade determina a subjetividade enquanto base e fundamento sobre a qual aquela pode atuar e se desenvolver.

Em Marx – Chasin o mostra – põe-se um interfluxo entre subjetividade e objetividade: no interior dela o ser humano adquire a sua plena subjetividade, isto é, na relação com a objetividade. Nesse processo, ao mesmo tempo complexo e contraditório, em que pela mediação progressiva da atividade e da sociedade, o ser humano se torna objeto para si mesmo.

Os limites teóricos de Lukács – a dialética da particularidade

Não se deve deixar em segundo plano, ou mesmo esquecer da crítica de Chasin a Lukács, muito embora este último tenha exercido não apenas influência nos escritos do primeiro, mas sobretudo por ter identificado o caráter ontológico do pensamento de Marx.

Muito mais deleitante seria cobrir com o véu do esquecimento esse importante capítulo do livro. Mas, o fato é que, embora Chasin reconheça plenamente o papel que a obra tardia de Lukács cumpriu para o devido desvelamento e resgate da questão ontológica em geral e em Marx em particular, ele não abriu mão de tecer sérios comentários críticos, principalmente, no que diz respeito às questões de ordem lógico-metodológica. As ressalvas recaem mormente sobre o fato de Lukács não ter reconhecido a existência de uma *teoria das abstrações* em Marx, tarefa para qual Chasin envidou vários esforços no sentido oposto ao longo de várias páginas do livro.

O resultado desse empenho, como vimos, evidencia o amparo da referida teoria em um tracejamento de caráter ontológico, o que evita e impede que a pesquisa sobre Marx seja inspirada por matrizes teóricas estranhas à sua obra.

Ora, de acordo com Chasin, dada a ausência de tematização sobre a teoria das abstrações, Lukács incorre no procedimento contrário, ou seja, lança mão da dialética do universal, particular e singular, segundo Chasin, “uma lógica de inspiração extrínseca à obra marxiana” (CHASIN, 2009, p. 140).

Ressaltando tratar-se de tema surgido em seus trabalhos voltados à estética, em primeiro lugar sobre a forma do livro *Introdução a uma estética marxista*, e, posteriormente como capítulo 12 da *Estética*, Chasin sublinha que Lukács não retornou ao tema em sua obra postumamente publicada, isto é, *Para uma ontologia do ser social*, o que é deveras sintomático.

O livro publicado inicialmente em 1956 contém um amplo painel histórico da questão da particularidade desde Platão e Aristóteles até Hegel, passando por Espinosa e, especialmente Kant. Mas, independentemente, das conclusões que o filósofo chega a respeito de como foi tratada a categoria pelos principais expoentes da história da filosofia, é sobretudo Hegel que merece destaque, por ter sido

o primeiro pensador a colocar no centro da lógica a questão das relações entre singularidade, particularidade e universalidade, e não apenas como um problema isolado, mais ou menos importante ou mais ou menos acentuado, mas como questão central, como momento determinante de todas as formas lógicas, do conceito, do juízo e do silogismo (LUKÁCS *apud* CHASIN, 2009, p. 150).

Conquanto, como era de se esperar, dirija ao filósofo alemão sérias restrições devido à sua postura idealista, em várias oportunidades no texto analisado por Chasin, Lukács insiste em não apenas salientar os seus avanços em relação ao problema em tela, mas também em afirmar que o “pensamento hegeliano” seja a “tradução filosófica da realidade histórico-social”, quando se trata de “certas tematizações específicas” (CHASIN, 2009, p. 151). Tal predicado permite que, do ponto de vista lógico, seja possível identificar a presença de uma “*dialética histórica* ou *lógica de novo tipo* [...] uma lógica de conteúdos da realidade (CHASIN, 2009, p. 156).

Condicionada à brevidade, a exposição aqui pretendida não possui por escopo o detalhamento do argumento chasiniano na sua íntegra, sendo o que basta nesse passo, chamar a atenção do leitor para o fato que Lukács, no livro em pauta, não obstante sublinhe as debilidades da filosofia hegeliana, não deixa, por isso, de reconhecer sua lógica “como *lógica da realidade* [...]” e, por conseguinte, a lógica hegeliana é compreendida pela “dialeiticidade entre universal, particular e singular”

(CHASIN, 2009, p. 159).

Na continuidade do livro, encontram-se menções e análises de parte de Lukács a respeito da doutrina do conceito, que lhe serve de base para discernir os erros e acertos de Hegel, contudo sempre ressaltando a importância do filósofo alemão para os avanços da tríade em questão. Chasin é taxativo ao afirmar que, a partir de tais considerações, se torna nítido, na propositura lukacsiana, o reconhecimento de um lugar especial consignado à lógica. Mas o seu caráter problemático não se reduz a isso. Lukács ao atribuir a “validade operatória” da lógica em todo e qualquer “*corpus teórico*”,

deixa entrever que, de algum modo, Marx está ou poderia estar, em última análise, apoiado numa *lógica* enquanto sustentação operatória de sua prática científica, ou, pelo menos, que uma *lógica* poderia legitimar as formas de sua reflexão. Em verdade, trata-se de um problema não resolvido em Lukács e condicionado pelas contingências de seu próprio desenvolvimento intelectual (CHASIN, 2009, p. 165).

O dilema de Lukács se encontra, portanto, em esclarecer os andamentos das análises de Marx, que lhe proporcionam elementos fundamentais para a crítica da universalidade em Hegel, em especial “a sua generalização indevida”, como também a presença da categoria da particularidade, cujo papel pode ser identificado como “delimitando a universalidade ou mediatizando o singular”, e enfim, “a particularidade é o instrumento do processo determinativo” (CHASIN, 2009, p. 175).

Reconhecendo a validade do esforço lukácsiano em rejeitar tanto a “divinização do universal” presente nas tendências idealistas subjetivas, quanto a “singularidade pura”, característica do irracionalismo, Chasin, no entanto, identifica um passo analítico problemático no texto lukácsiano, em parte, já criticado anteriormente pelo filósofo paulistano, por ter meramente intitulado a última parte do livro como “A particularidade no materialismo dialético”, ao invés de intitulá-lo explicitamente com o nome de Marx, assim como ele procede nas partes integrantes do livro até aquele momento, pois que para cada autor analisado o título do capítulo figura com o respectivo nome. Tal lapso não se dá por acaso. O passo analítico a que me refiro, seguindo o caminho de Chasin, diz respeito a

um fato novo, decisivo em seu significado essencial para questionar e recusar o núcleo da tese sustentada no escrito: quanto mais estritamente *lógico* vai se tornando o discurso lukácsiano, tanto menos ele se ampara em elementos teóricos e, por conseguinte, em citações diretas da obra marxiana, até que estas desaparecem por completo dos enunciados (CHASIN, 2009, p. 176).

Segundo Chasin, o defeito passível de ser identificado no argumento de Lukács se encontra, portanto, no âmbito da “*teoria ou determinação da particularidade*, muito especificamente, da tese ou interpretação que busca estabelecer um *vínculo lógico* entre Marx e Hegel, os elos entre a elaboração lukacsiana e o pensamento expresso por Marx se dissolvem radicalmente” (CHASIN, 2009, p. 176). A impossibilidade de estabelecer tal relação de ordem lógica se justifica tendo em vista que inexistem escritos probantes de Marx nesse sentido, muito ao contrário. Ainda de acordo com Chasin “os pronunciamentos marxianos a respeito desautorizam essa velha hipótese” (CHASIN, 2009, p. 177).

Que Lukács tenha evidenciado o “caráter particularizador da reflexão marxiana” isso é certo, o problema reside no objetivo de “estabelecer um denso *vínculo lógico* entre Marx e Hegel, exatamente porque não há como ligar esses dois autores no *plano lógico*, por meio de arrimos textuais diretos, não só porque esses efetivamente inexistem” (CHASIN, 2009, pp. 176-7).

Para além disso, vale insistir, dada a inexistência de textos de Marx que poderiam comprovar sua hipótese, Lukács parte para o que Chasin afirma ser um “pensamento desiderativo”, ao lamentar o fato que Marx não realizou seu plano de demonstrar o que há de racional na obra de Hegel, projeto cujo único testemunho se encontra na carta a Engels de 1858 (CHASIN, 2009, p. 177).

Ainda nesse mesmo diapasão, ou seja, buscando na obra de Marx possíveis passagens que confirmem sua hipótese, Lukács acaba por confundir “método de pesquisa e método de exposição”, ao pretender que a dedução da forma do valor, presente no capítulo 1 de *O capital* possua como substrato a lógica hegeliana (CHASIN, 2009, p. 177). Tal formulação acaba por gerar a “conclusão [de] que a processualidade global da realidade econômica é silogística” (CHASIN, 2009, p. 184).

Chasin, por fim, demonstra o caráter insustentável da hipótese lukacsiana, mas denuncia também o modo como o filósofo húngaro se deteve nos “clássicos do marxismo”, ou seja, Engels e Lênin, com o fito de buscar amparo para reforçar a tese do “vínculo lógico”. Para isso, nosso autor dedica um sem-número de páginas para denunciar que o que verdadeiramente está em jogo nesse caso específico, ao Lukács tomar determinadas passagens de Engels e Lênin como suporte, é a

exterioridade desse problema em relação às resoluções marxianas, operada no desconhecimento destas e sob a premência de gerar respostas na guerra científica e filosófica. Em poucas palavras, é a exterioridade em face da obra marxiana, do complexo problemático

do conhecimento tomado sob o caráter e a feição em que este se manifestou e fixou no universo científico-filosófico extramarxiano, [...] ou seja, a maré montante da questão gnosiológica, que acabou por ocupar todos os espaços, responderam ao desafio incorporando o problema sob forma em que Marx o havia repellido e superado (CHASIN, 2009, p. 190).

O autor do *Estatuto*, evidentemente, não tem como pretensão igualar certas impropriedades, principalmente no livro de Lukács de 1956, a outros autores que cometeram erros de maior monta ao introduzir conteúdos de caráter explicitamente gnosiológico, e, conseqüentemente, nitidamente extrínsecos à letra de Marx. E exatamente por esse motivo é que dedica algumas linhas a explicar as razões desses problemas recorrendo a certos aspectos do itinerário intelectual de Lukács desde sua fase pré-marxista, e passando, inclusive, por *História e consciência de classe*. De acordo com Chasin, “foi uma longa trajetória, uma procura árdua que cultivou incongruências e que não findou isenta de irresoluções e equívocos” (CHASIN, 2009, p. 192).

Se levarmos em consideração que foi somente com cerca de 70 anos que Lukács publica a *Estética*, em que a questão ontológica finalmente perpassa as suas páginas, ainda é possível, no entanto, identificar a presença de tematizações de ordem gnosiológica. Trata-se do capítulo 13 em que o filósofo húngaro trata da categoria do *em-si* que “não é reconhecido ontopraticamente como atividade sensível, mas admitido como figura epistemológica em sua máxima abstratividade, a partir da qual [...] é processado o acesso científico ao concreto” (CHASIN, 2009, p. 193).

A denúncia chasiniana é grave pois coloca em xeque tanto a assim chamada dialética do universal, do particular e do singular, testemunha da posição lukacsiana do vínculo lógico com Hegel, quanto da presença de preocupação com o método científico *a priori* – uma estrita preocupação gnosiológica, portanto – quando o autor húngaro, no capítulo 13 de sua *Estética*, busca fundamentar o reflexo científico no *em-si* gnosiológico. Ocorrências espantosas para quem, em sua obra postumamente publicada defende de forma aguerrida a presença de uma ontologia em Marx. Chasin não menospreza essa conquista, mas chama a atenção para a resolução parcial. No final Chasin como que reconhece a vitalidade da abordagem final a que chega Lukács².

² No nosso ponto de vista, a leitura dessas páginas críticas é de vital importância, pois há aqueles leitores de Lukács mais apressados, que estacionam seja no livro *Introdução a uma estética marxista* ou, no capítulo 13 da *Estética* (esses últimos são minoria, dada a dificuldade do texto!) e esquecem de prosseguir a leitura até a *Ontologia*. Para tais leitores, no primeiro caso, Lukács teria defendido a existência de uma dialética da universalidade, particularidade e singularidade enquanto o método de

Trata-se enfim, “de uma crítica a Lukács a partir de Marx, gerada pela inspiração ou a própria mediação do último Lukács” (CHASIN, 2009, p. 203).

Referências bibliográficas:

- ALTHUSSER, L. **Por Marx**, Campinas, Editora da UNICAMP, 2015.
- ALVES, A. J. L. **A individualidade nos Grundrisse de Karl Marx**. 1999. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- BADIOU, A. **O (re)começo do materialismo dialético**. São Paulo, Global, 1979.
- CHASIN, J. **Marx - Estatuto ontológico e resolução metodológica**. São Paulo, Boitempoeditorial, 2009.
- CHASIN, J. “A determinação ontonegativa da politicidade”, **Verinotio-on line- Revista de filosofia e ciências humanas**, n. 15, Ano VIII, abr./2013, ISSN 1981-061X
- CHASIN, J. “Excertos sobre revolução, individuação e emancipação humana”. **Verinotio - Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas**. ISSN 1981-061X. Ano XII. abr./2017. v. 23. n.1.
- CHASIN, J, **O futuro ausente**. Obra reunida, Verinotio Livros, Ebook, 2023.
- FEUERBACH, L. **A essência do cristianismo**, Petrópolis, Editora Vozes, 2007.
- KAUTSKY, K. **As três fontes do Marxismo**, São Paulo, Ed. Centauro, 2004.
- LÊNIN, V. “**Karl Marx**” **As três fontes e as três parte constitutivas de Marxismo**. São Paulo, Global, 1988.
- LUKÁCS, G. **Introdução a uma estética marxista**, R.J., Civilização Brasileira, 1978.
- LUKÁCS, G. “Os princípios ontológicos fundamentais de Marx”. **Para uma ontologia do ser social**, vol. I, São Paulo, Boitempo editorial, 2012.
- MARX, K. **Prefácio para a contribuição da crítica à economia política**” (1859), São Paulo, Abril Cultural, 1974, Coleção Os Pensadores, v. 35.
- MARX, K. **Crítica à filosofia do direito de Hegel**, São Paulo, Boitempoeditorial, 2005.
- MARX, K. “Glosas críticas ao artigo ‘o Rei da Prússia e a reforma social. Por um prussiano’”, em **Lutas de classes na Alemanha**, São Paulo, Boitempoeditorial, 2021,
- VAISMAN, E. “Dossiê Marx: itinerário de um grupo de pesquisa”, **Verinotio on line – Revista de Filosofia e Ciências Humanas**, Nº 4, Ano II, abril de 2006.
- VAISMAN, E. “Marx e Lukács e o problema da individualidade: algumas aproximações”. **Perspectiva**, Florianópolis, v. 27, n. 2, 441-459, jul./dez. 2009.
- Vv.Aa. 30 anos de "O Futuro Ausente" **Verinotio nova fase** ISSN 1981-061X v. 28, n. 1, 2º.sem. 2022/1º. sem.2023.
- Vv.Aa.- A crítica da razão política: revisitada; Revista **Verinotio** ISSN1981-061X; n. 1, 2013.

Como citar:

VAISMAM, Ester; ALVES, Antônio José Lopes. J. Chasin e o estatuto ontológico de Marx. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 2, pp. 431-457; jul.-dez., 2024.

Marx para explicar as formações sociais concretas até o final da vida, e, no segundo, seria uma espécie de kantiano “arrependido”.