



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE CIÊNCIAS ECONÔMICAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS ADMINISTRATIVAS
CENTRO DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISAS EM ADMINISTRAÇÃO

HENRIQUE LEÃO COELHO

**TEORIA MARXIANA E CONSCIÊNCIA DE CLASSE:
Para uma Crítica das Ideologias Marxistas Adstringidas**

Belo Horizonte

2018

Henrique Leão Coelho

**TEORIA MARXIANA E CONSCIÊNCIA DE CLASSE:
Para uma Crítica das Ideologias Marxistas Adstringidas**

Dissertação apresentada como requisito à obtenção do título de Mestre em Administração pelo Centro de Pós-Graduação e Pesquisas em Administração da Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal de Minas Gerais.

Linha de Pesquisa: Estudos Organizacionais e Sociedade.

Orientador: Professor Antônio José Lopes Alves

Belo Horizonte

2018

AGRADECIMENTOS

O senso das proporções para registrar o agradecimento certamente me faltará. Por isso, fazê-lo de maneira sintética é a saída parcial contra a convicção das desproporções, da inexatidão da análise. Ademais, o registro do agradecimento torna -se sempre menos efetivo e vivo que sua expressão colada à vida cotidiana, essa máquina demandante e sedenta. Por isso, dar conta das respostas no âmbito que realmente importa; o âmbito efetivador da vida, onde subjetividade e objetividade se tonificam.

Dessa forma, ficam aqui os registros pálidos de um agradecimento, em verdade, cheio de vida, cores, nuances, cheiros, reviravoltas, mãos, cabeças, amores. Aos familiares que ergueram a mais vasta rede de aconchego e dedicação amorosa, minha parcial salvaguarda. Ao nosso quintal na rua Estrela Dalva ou próximo à Lagoa, templo onde aprendi a devoção pelos encontros, onde descobri que o encanto é real e alcançável. A nossa “graça” nos firma, ressoa e amplia. Às companheiras [em especial, à Sara Prates], arrebenção crucial e heterogênea das modificações íntimas, da exteriorização amorosa, espelhamento constitutivo, oficina-senhora da vida. Aos amigos e amigas [em especial, Nicole, Raíza, Paulinha, Pampinha, Yuri, Vini, Marcos, Rangel, Ramom, Juninho, Paulo, Matheus, Daniel e Renan], sabedores verdadeiros dessa incansável e grandiosa posição, sabedores dos trajetos trilhados, sabedores reais da importância dos braços dados nas superações dos extremos e abismos, seremos ainda desbravadores de muitos (outros) mares.

À professora Deise Ferraz, que principiou e continua sendo crucial na alimentação de minha virada intelectual, à grandeza de conduzir com respeito, afetividade e alegria nosso encontro desde o final de 2013, longe de quaisquer viciações mesquinhas que campeiam gloriosas pelos terrenos inseguros, inconfiáveis, chantag eadores e depressivos da vida acadêmica. Reitero minha admiração e companheirismo. Ao professor Antônio José Lopes Alves que, com toda prontidão, se dispôs à orientação de meu texto. Endosso não apenas o agradecimento pelo vasto conhecimento (raridade entre os ditos e pretensos “intelectuais”, que quando real, mais amedronta, inibe e gera inveja, do que encanta, curiosamente) compartilhado, pelas correções e caminhos sugeridos, mas também por ter se tornado efetivamente companheiro de grande confiança, sempre disposto ao auxílio nas mais variadas questões sofridas nesse trajeto. Aos outros professores que me incitaram direta e indiretamente a ter, não apenas na dissertação, Marx, Lukács e Chasin como autores nodais a nortejar meu pensamento: Elcemir Paço-Cunha, Ronaldo Vielmi, Vitor Sartori, Ester Vaisman, Ricardo Antunes, Sérgio Lessa, Ivo Tonet. Vocês (e outros) são também exemplos que me norteiam a seguir.

Aos Irmãos Bezelius e Vitor, e demais companheiros da mesma grande “Casa”, luzes radiosas na crise-motriz de 2012, por certo, pilares dessa sequência autorrenovadora.

EPÍGRAFE

Chega um tempo em que não se diz mais: meu Deus.

Tempo de absoluta depuração.

Tempo em que não se diz mais: meu amor.

Porque o amor resultou inútil.

E os olhos não choram.

E as mãos tecem apenas o rude trabalho.

E o coração está seco.

Em vão mulheres batem à porta, não abrirás.

Ficaste sozinho, a luz apagou-se,

mas na sombra teus olhos resplandecem enormes.

És todo certeza, já não sabes sofrer.

E nada esperas de teus amigos.

Pouco importa venha a velhice, que é a velhice?

Teus ombros suportam o mundo

e ele não pesa mais que a mão de uma criança.

As guerras, as fomes, as discussões dentro dos edifícios

provam apenas que a vida prossegue

e nem todos se libertaram ainda.

Alguns, achando bárbaro o espetáculo,

prefeririam (os delicados) morrer.

Chegou um tempo em que não adianta morrer.

Chegou um tempo em que a vida é uma ordem.

A vida apenas, sem mistificação.

Carlos Drummond de Andrade

RESUMO

O texto tem, como plataforma teórica, a teoria marxiana. Em seus limites, procura abordar os insumos ideológicos da consciência da classe, que tiveram a filosofia e a ciência marxiana como bases regenciais. Limita-se a levantar, debater e analisar trechos e contribuições de Georg Lukács e José Chasin, que demonstram o caráter adstringido de algumas teorias marxistas que serviram funcionalmente como ideologia, observando as consequências deste processo para o reconhecimento e resposta aos conflitos histórico-sociais postos para a classe trabalhadora. É nesse sentido que ele tem como escopo a crítica às ideologias marxistas adstringidas. Para isso, demonstraremos, também, os limites gnosiológicos da efetiva ideologia burguesa, principalmente em seu momento de decadência, assim como esposaremos sobre a teoria marxiana em seu viés não adstringido, quer dizer, preservando sua “estrutura” e “lógica interna”.

Palavras-chave: Marxianismo, Ideologia, Ontologia, consciência de classe

ABSTRACT

The text has, as theoretical platform, the Marxian theory. In its limits, it tries to approach the ideological inputs of the class consciousness, that had the philosophy and the Marxian science like regencial bases. It is limited to raising, discussing and analyzing passages and contributions by Georg Lukács and José Chasin, who demonstrate the astringency of some Marxist theories that served functionally as ideology, observing the consequences of this process for the recognition and response to the historical-social conflicts for the working class. It is in this sense that it has as its scope the critique of astringent Marxist ideologies. For this, we will also show the gnosiological limits of the effective bourgeois ideology, especially in its moment of decadence, just as we will espouse on the Marxian theory in its non-astringent bias, that is, preserving its "structure" and "internal logic."

Keywords: Marxism, Ideology, Ontology, class consciousness

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
1 PARA UMA CRÍTICA DAS FILOSOFIAS E DAS CIÊNCIAS BURGUESAS.....	18
2 A FILOSOFIA E A CIÊNCIA MARXIANAS AUTÊNTICAS: A IMPRESCINDIBILIDADE DA DIMENSÃO ONTOLÓGICA.....	47
3 PARA UMA CRÍTICA DAS IDEOLOGIAS MARXISTAS ADSTRINGIDAS	77
2.1 Lukács e o “renascimento do marxismo”	78
2.2 J. Chasin e o “retorno a Marx”	96
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	134
REFERÊNCIAS.....	139

INTRODUÇÃO

Existe uma missão histórica para a classe trabalhadora? Karl Marx (2003, p.49) afirma que “e nem sequer é necessário deter-se aqui a expor como grande parte do proletariado inglês e francês já está consciente de sua missão histórica e trabalha com constância no sentido de elevar essa consciência à clareza completa”. A afirmação de Marx, contida em *A Sagrada Família*, designa com certa clareza que a missão histórica se apresenta no horizonte (ou no não-horizonte) da vida social burguesa. Mais precisamente, entretanto, o que parece estar contido nessa frase de Marx não é uma ideia fatalista, que indicaria que a atividade ideativa operária fosse espontânea e inalteravelmente congruente com a “missão histórica”. Perceba-se: é preciso “elevar a consciência à clareza completa”, é preciso, por conseguinte, elevar a consciência até o estado da “missão histórica”, até a visão que tenda à captura mais aproximada da totalidade e do movimento da realidade. É preciso, fundamentalmente, falar de consciência e de seu desenvolvimento.

Para tanto, é preciso que entendamos a superação do que pode ser designado como “economicismo” ou “determinismo econômico”. Se é preciso e imperativo, o proceder de uma processualidade histórica, não significa que sua essência seja somente substanciada pelos conteúdos econômicos em sentido estrito. Por “processualidade histórica”, podemos ter a clareza, segundo a obra marxiana, de pensar a economia como *momento preponderante*, mas não único, quanto antes, um dos complexos constituintes do ser social (embora, sua especificidade e sua determinação prioritária e recíproca com as demais esferas sociais deva ser ressaltada). Dialeticamente, supera-se o esquema do determinismo econômico e põe-se em pauta a consciência efetivadora, o teor humanista intrínseco à reflexão marxiana sobre o real, como também, as especificidades de outras esferas sociais, como a esfera da política, ou mesmo, as esferas da cultura, portanto, os movimentos imprevisíveis da história humana irredutíveis ao automatismo da causalidade econômica: todo complexo processo de edificação de uma sociabilidade que nos remete para além do economicismo e da própria esfera econômica.

Segundo Mészáros (2008, p.56):

Se a abordagem de Marx ao problema das classes e consciência de classe for interpretada segundo o modelo grosseiro do determinismo econômico, o dilema acima mencionado permanece insolúvel. Em vez

da análise dialética do ser social, nos é dada uma descrição esquemática e uma pseudo-solução.

É preciso, portanto, não subsumir o pensamento marxiano e toda sua teoria ontologicamente orientada aos supostos ditames fatalistas da produção econômica, considerada isoladamente. Assim como no escopo de Georg Lukács, é preciso inclinar - se ao “renascimento do marxismo”, no contexto do qual, a consciência não é subproduto simplório – epifenômeno - do modo de produção da vida social, nem mesmo uma expressão isolada de sujeitos apartados da vida social objetivamente vivida. Não há, desse modo, uma sujeição ou antinomia insuperável entre subjetividade e objetividade, como é possível ver na extensa discussão filosófica/sociológica entre subjetivistas e objetivistas. Apreender a dimensão dialética é a ponte categórica para apreender a complexidade transformativa do real, na qual se interligam subjetividade ativa e objetividade natural/social. Por isso,

Os pós-modernos têm dificuldades de entender o pensamento dialético. Sobre Marx, dizem ser determinista, já que colocaria as objetividades sociais - no caso, a "economia" - sufocando o indivíduo, que ficaria à reboque dos "fatos sociais". Às vezes, é atribuído ao filósofo alemão um certo voluntarismo, uma teleologia, no sentido de que haveria uma essência humana que se rebelará contra a desumanização posta pelo capital. Todavia, ao que parece, é justamente o pensamento pós-moderno que processa desta forma. Pois ora anunciam que o capital é insuperável, negando o papel da práxis na história; ora realizam um fetichismo do indivíduo, do particular, do subjetivo, das "identidades", acreditando que é possível negar as "mediações de segunda ordem" (mercadoria, Estado, capital) na pura subjetividade, na subversão dionisíaca do corpo em festa. No pensamento marxiano, não há nada além da história determinando as ações humanas. Todavia, como resultado de suas próprias ações concretas, os homens criam relações sociais objetivas, que acabam determinando suas vidas. Ou seja, toda objetividade (social) é uma subjetividade posta: quem faz a história também é feito por ela; as gerações que chegam entram em contato com os resultados das gerações passadas, numa dialética de conservação e ruptura. Se a revolução será feita ou não, é impossível de se saber. Mas fica claro, à luz do pensamento marxista, que é possível construir uma sociedade sem exploração, classes sociais e Estado. Não existe nenhuma "essência humana imutável", além daquela que é resultado das ações concretas dos próprios homens na História. A pós-modernidade é mais uma expressão do pensamento burguês reificado, já que negou todas as categorias progressistas, como a própria dialética. (Página eletrônica dedicada a Georg Lukács, 2016)

Logo, é possível falar que a determinação pela produção da vida interessa amplamente na discussão da formação do ser social e das formas de consciência que o expressam e, evidentemente, das classes, uma vez que as últimas se identificam essencialmente pelo seu lugar reprodutivo no modo de produção. Porém, que tal condição determinante se apresenta também como determinada reciprocamente pela ação consciente (toda objetividade social é subjetividade posta, na medida em que é síntese da produção

concreta dos próprios indivíduos em interatividade) e das atividades desenvolvidas e objetivadas em outros substratos sociais, como a cultura e a política, já citados, quanto de outros complexos do ser social. É preciso fundamentalmente entender as “determinações de reflexão” entre as esferas sociais, a interpenetração entre história e efetivação da consciência humana, operando reprodução, reformas e rupturas.

Destarte, só poderemos aqui dar conta da riqueza do tema da teoria marxiana e da consciência de classe, apreendendo os complexos e diversificados momentos integrantes da historicidade humana, observando a totalidade social e suas determinações articuladas. Passando pela reflexão sobre o idealismo subjetivo/objetivo (principalmente, atinente às filosofias burguesas), abriremos o campo possível para desvelar em Marx a importância do prisma ontológico materialista (a totalidade dos aspectos objetivamente articulados) e, assim, esposar-nos sobre a reflexão da ideologia pertinente à consciência de classe.

Como afirma Mészáros (2008, p. 58), “a consciência pode ser colocada a serviço da vida alienada, assim como pode visualizar a suplantação da alienação”. Em resumo, a atividade ideativa/intelectiva da consciência individual integrada à perspectiva classista, em sua expressão prática rigorosa e revolucionária, esta mesma elevada à percepção aproximada histórico-total dos nexos causais do real (ou, “elevar a consciência à clareza completa”), é a atividade potencial e necessária para a superação dos saltos quantitativos (luta reativa e defensiva, presa aos limites da sociabilidade vigente), ou das intervenções circunscritas ao relevo tático, reformista e atenuante da desumanização posta pela lógica do capital. Em maior ascendência revolucionária, deve dirigir -se para a atividade crítico-prática reestruturante, efetivamente compreensiva e humanizadora.

Vejamos: a consciência de classe autenticamente revolucionária pretende não somente impor-se no campo da teoria, da compreensão efetiva da aparência/imediaticidade e da essência/concreticidade do real, mas operar-se como atividade sensível dissolutora do todo antitético de classes, contudo, não dispensando – nunca - tal ancoragem rigorosa na avançada objetivação teórica. Tornar-se-á, portanto, auto-extinção profundamente consciente ou *o estado mais elevado* (o estado da “missão histórica”) do conjunto teórico-prático do proletariado, que ao extinguir-se, extingue consigo a propriedade privada dos meios de produção, a sociedade de classes e os aspectos condicionantes de sua limitação existencial.

Enfatizemos, desde já e brevemente, que a teoria marxiana (em sua apreensão filosófico-científica rigorosa da realidade existente) desvela a essência irremediavelmente

antagônica da sociedade de classes, o antagonismo social que só permite afirmar uma “atividade conciliativa de classes” (ou colaborativa, como quer o modelo produtivo toyotista) por meio de uma mistificação ideológica da essência do real.

No trabalhador existe, pois, subjetivamente, o fato de que o capital é o homem totalmente perdido de si, assim como existe no capital objetivamente, o fato de que o trabalho é o homem totalmente perdido de si. Mas o trabalhador tem a infelicidade de ser um capital vivo e, portanto, carente, que a cada momento que não trabalha, perde seus juros e, com isso, sua existência. (MARX, 2004, p. 91)

A tentativa de superar o antagonismo essencial de classe - situação que faz com que o proletariado e a riqueza por ele produzida coexistam antiteticamente - que não se arquitetam no escopo da extinção das próprias classes devem tendenciosamente conservadora, mantenedora da subsunção assalariada. A filosofia-ciência em sua maior amplitude de racionalidade, em seu maior rigor, busca atingir a maturação ideativa sobre as condições objetivas da configuração concreta da sociabilidade, que realizada, apresenta -se como “real pensado”, representação categórica de categorias concretamente existentes.

A atuação conscientemente adequada no contexto dos antagonismos – “clareza completa” que o proletariado carece alcançar - no sentido de negá-lo como aparente forma natural da sociabilidade, não se identifica à filosofia ou à cientificidade. Possui natureza e escopo diferentes das mesmas. É antes a expressão prática da cognição possível no contexto das lutas. No entanto, tal forma de ideação pode sintonizar-se com os conteúdos da aproximação teórica (científica), podendo confirmá-los em seus lineamentos básicos, em seus parâmetros gerais (ALVES, 2017). Dessa maneira, a classe (mesmo, sob aglutinação e mobilização de seus instrumentos: grupos, associações, organizações, sindicatos, partidos, movimentos etc.) que deve tomar consciência de sua genética e posição na história, se quiser alcançar sua emancipação efetiva, pode ter nos *pôres teleológicos* da filosofia e da ciência, insumos adequados ao seu processo de conscientização prática.

O ponto nodal é que a “desalienação”, enquanto efeito de intervenção prática revolucionária, só se põe no horizonte circunstanciada por certas condições objetivas e por certas condições subjetivas, esta última concebida e substancializada pela apreensão prática rigorosa da totalidade histórica e de suas determinações sociais, observando as especificidades e reciprocidades entre os complexos da anatomia social. Nesta totalidade de relações sociais, as formas da produção se encontram determinadas em sua morfologia e conteúdo, remetendo-se umas às outras de modo contraditório.

Assim, capital e trabalho estão imbricados, necessitando um do outro para existir, uma

vez que o capital apresenta-se como expressão concreta do próprio trabalho estranhado, engendrado no contexto da alienação da força de trabalho. O trabalhador subsiste na medida em que se permite explorado, enquanto alienado do produto, do processo de produção, de sua afirmação genérica autodeterminada, como disseca o autor alemão. O mundo das mercadorias se enriquece enquanto o mundo da humanidade se enfraquece, se pulveriza, avalia Marx (2004). O trabalhador no ato de trabalhar se nega, se desefetiva. A atividade do trabalho que poderia vir a ser a atividade de abertura para auto-realização mais autêntica do ser, é, pelo contrário, sob a lógica do capital, a atividade de desrealização do sujeito humano. Quanto mais pode trabalhar sob essa legalidade social específica, mais se torna mercadoria. Quando arrancado de sua potencialidade produtora auto-edificante e autodeterminada está, portanto, integrado à autorrealização individual por meio da forma histórico-social da alienação. Suas faculdades e determinações subjetivas estão agora reduzidas à serventia do capital, à força de trabalho, eivando sua práxis social auto-constitutiva à fragmentação heterodeterminada, sendo esta ocasionada pela unilateralidade brutal da atividade do trabalho estranhado, não mais aberto à infinitude abrangente (omnilateralidade) de incrementação e apropriação subjetiva, seja em possibilidades técnicas, éticas, intelectivas, afetivas.

O trabalho está, destarte, no capitalismo, subsumido ao capital. Qualquer tentativa de deturpação dessa realidade só pode ser feita por uma imputação fetichista (retirando-se a análise das relações sociais de nexos objetivos e históricos), denegando a própria totalidade objetiva social. O capitalista lucra, a propriedade se mantém no comportamento efetivo do trabalho alienado, na realização do mais-valor, na valorização do capital, na divisão social e técnica do trabalho e na conseqüente desrealização humana do trabalhador. Há uma unidade contraditória em movimento, em tensionamento; o trabalhador que se produz, produz também a gregária engrenagem da *relação-capital* e a existência da classe capitalista que só pode existir enquanto o submete.

Doravante, a diferença das posições de classe é qualitativa já que diametralmente opostas. Resulta que uma filosofia-ciência autêntica, que tenha a totalidade objetiva social em análise, deva pautar o destrinchamento histórico desse traço central da sociabilidade burguesa, sem o qual o modo de produção da vida social não poderá ser rigorosamente desvelado. É devido a isso que a filosofia e a ciência, *autenticamente* produzidas, podem servir como “insumos adequados” para a consciência da classe (condição subjetiva para a possibilidade revolucionária), já que auxiliariam a classe no reconhecimento mais

objetivo dos problemas históricos enfrentados e na resposta de viés emancipatório frente aos estranhamentos da sociabilidade de classes.

É devido asseverar, entretanto, que a produção filosófico-científica remete a uma ideação/reflexão de acuidade elevada sobre o ser social, conquanto, nem todas as guinadas da intelecção (mesmo aquelas já posicionadas sobre a perspectiva da classe trabalhadora) alcançam reflexão transparentemente objetiva da imanência social. Acompanhemos a inflexão de Ester Vaisman (2006, p.6), na esteira do pensamento de Marx:

a produção de si enquanto homem, por meio dos processos de objetivação que lhe são característicos, implica, simultaneamente a produção da objetividade e da subjetividade adequadas ao "humano" (...) Assim, quando Marx afirma que "o olho fez-se um olho humano, assim como seu objeto se tornou um objeto social humano, vindo do homem para o homem" (MARX, 1969:92), significa que o mundo humano, tanto subjetiva quanto objetivamente, é resultado da produção humana que torna sociais tanto os sentidos que apropriam, quanto os objetos apropriados, na medida em que se tornam adequados ao homem. Em suma, tendo em vista o caráter ativo do homem que constrói seu mundo efetivo, tem-se simultaneamente a produção das esferas subjetiva e objetiva de sua existência. (...) A posição especulativa parte, segundo Marx, de pressupostos ilusórios. A investigação marxiana, por seu turno não é destituída de supostos. Não obstante, diferenciam-se radicalmente, na medida em que Marx pretende distinguir nitidamente os processos reais do ser dos processos subjetivos do pensar. Ou seja, tem-se, de um lado, o plano ideal, onde se encontram as representações e, de outro, o plano onde se desenvolve o "processo de vida real". O procedimento correto, aquele metaforicamente aludido como um caminho que "ascende da terra ao céu", parte de pressupostos identificados na vida real de homens reais e ativos. Ou seja, "não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam e tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens em carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos...".

Observemos a sequência encaminhada pelo pensamento da autora marxiana, por via do qual ela continua a explicar sobre uma categoria central em Marx, a atividade sensível, revolução teórica instaurada por Marx, a ser desdobrada mais adiante:

A produção de si próprios como modo de vida significa produção dos traços característicos da vida social que traduzem essencialmente o que esses indivíduos são. Ou seja, eles são "o que produzem/.../(e) o modo como produzem". (MARX & ENGELS, 1977a:28). Em outros termos, "tal como os indivíduos manifestam sua vida assim eles são" (MARX & ENGELS, 1977a: 27), isto é, a manifestação de sua vida é a sua produção. O que os indivíduos são possui, portanto, caráter objetivo, possível de ser identificado a partir da resultante efetiva de sua própria ação. Conseqüentemente, eles não são aquilo que "pensam" ou "imaginam" que sejam, mas o que eles efetivamente são passa pelo reconhecimento da resultante objetivada de sua própria atividade, cuja característica básica é a efetivação de sua materialidade específica. Em suma, diferentemente da postura neo-hegeliana, segundo Marx, a

identificação do ser do indivíduo humano é algo possível de ser determinado objetivamente, ou seja, a partir da resultante objetiva da atividade humana efetiva. (VAISMAN, 2006, p.8)

A representação do ser social ratifica o próprio pensamento enquanto atividade insuprimivelmente social, geneticamente social: portanto, o pensamento como um dos órgãos subjetivos humano-societários (pensar, emocionar, ver, ouvir, sentir etc) produzido pela atuação do próprio homem no decurso de sua autoconstituição enquanto homem, quer dizer, consequência da própria práxis social que conforma a subjetividade, que constitui a individualidade (exteriorização). Posto dessa forma, temos em Marx (2004, 85) que:

como consciência genérica o homem confirma sua vida social real e não faz mais que repetir no seu pensar seu modo de existência efetivo, assim como, inversamente, o ser genérico se confirma na consciência genérica e é para si, na sua generalidade, enquanto ser pensante

Brevemente, alvejado o nexos que interliga pensamento e sociedade, subjetividade e objetividade, faz-se necessário em nosso percurso, reafirmar mais uma vez a impossibilidade ontológica de se pensar a consciência alijada da vida social. Novamente, retomamos Vaisman (2006, p.21):

O esforço de Marx se encaminha na direção de afirmar a produção da consciência como momento da prática humana concreta, constituído no interior da própria sociabilidade enquanto tal. Não se trata, portanto, de uma postulação economicista ou coisa que o valha, como freqüentemente é ventilado pelas análises grosseiras e superficiais a respeito.

Falsificadora ou desveladora da essência das relações sociais, a atividade ideativa (que está para além da filosofia e da cientificidade, como também se apresenta na práxis do trabalho ou nas esferas mais tradicionais do complexo da cultura) se põe através da tessitura social. Remete, portanto, ao terreno do social, estenda-se em qualquer faixa de potencialidade explicativa da sociabilidade. Ou seja, marcadamente, é a base concreta das relações sociais que fertiliza os brotamentos intelectivos, “a sociabilidade emerge como condição de possibilidade do pensamento, tanto no sentido negativo quanto no sentido positivo”, matizando os esclarecimentos e obscurecimentos do pensamento acerca do ser social. A conquista crítico-prática da consciência de classe significa ascender à compreensão das contradições implicadas na forma da produção (ou seja, elevar o grau gnosiológico da ideação/reflexão) e à condição de intervir nelas de maneira adequada para levar os antagonismos até o fim.

Averiguemos, como diz a autora, que os indivíduos “não são aquilo que pensam ou imaginam que sejam”, o que nos remete à objetividade do ser e também às diferenças

específicas do rigor das atividades ideativas quanto ao reconhecimento da mundaneidade produzida pela sua própria atividade sensível. Ou seja, as diferentes acuidades da atividade consciencial e das práxis sociais. Devemos, então, no enalço dessa assertiva, deslindar, por meio do panorama ontológico sob o qual nos posicionamos, que a constatação do mundo real pode ser mais ou menos fiel quanto à legalidade específica do ser social. A reprodução consciencial da vida albergada nos multifacetados estratos da atividade ideativa concluem captações extremamente variadas sobre os elementos presentes na objetividade social, complexificando-se ainda mais no universo das sociedades de classe. Como aditamos, a compreensão conceitual (filosófico-científica) pode ser um dos insumos ideológicos à consciência de classe, reiterando, ainda, que a dimensão da prática social a qual a consciência de classe remete seja diferente qualitativamente da prática propriamente conceitual, da produção de formas de consciência científica (ALVES, 2017).

Nesse interim, é que aprofundaremos no campo específico da filosofia e da ciência, entregando-nos ao entendimento dessas esferas da atividade humano social e de sua importância contributiva e edificante a uma efetiva consciência de classe adequada quanto à intervenção prática na realidade existente. Se a atividade ideativa (teleologia) e a atividade sensível fundante se prolongam mediante e sobre à objetividade natural (trabalho), Lukács vai reconhecer as atividades ideativas que se prolongam sensivelmente sobre as condutas e consciências dos indivíduos como *pôres teleológicos secundários*. Embora, não possamos nos deter mais aprofundadamente, o autor húngaro ajuizará que tais *momentos integrantes*, quando atuam como reconhecedores e respondentes à série histórica de conflitos sociais, pondo-se efetiva e generalizadamente como orientação do comportamento humano, configuram-se funcionalmente como esferas ideológicas, ultrapassando o estatuto de meros produtos espirituais-culturais. Vejamos como Vaisman (2010, p.51) sintetiza:

Assim, na tematização lukacsiana, o fenômeno da ideologia é analisado sob fundamento ontológico-prático, e não sob critério científico-gnosiológico, pois a utilização deste último conduz irremediavelmente ao erro na avaliação do fenômeno. Falar de ideologia em termos ontológico-práticos significa, portanto, analisar este fenômeno essencialmente pela função social que desempenha, ou seja, enquanto veículo de conscientização e prévia-ideação da prática social dos homens. É certamente verdadeiro, no entanto, “que a imensa maioria das ideologias se funda sobre premissas que não resistem a uma crítica gnosiológica rigorosa /.../. Mas isto significa que estamos falando da crítica da falsa consciência” (461), afirma Lukács. “Todavia”, prossegue ele, “em primeiro lugar, são muitas as formulações da falsa consciência que nunca se tornaram ideologia” (461), porque justamente nunca chegaram a exercer a função social específica em discussão; “em segundo lugar, aquilo que se torna ideologia não é de modo

nenhum necessariamente idêntico à falsa consciência” (461). Por consequência, “a mais pura verdade objetiva pode ser usada como meio para dirimir conflitos sociais e, portanto, como ideologia” (544). Assim, em termos gnosiológicos, pode-se determinar se um produto espiritual é falso ou verdadeiro, mas não se pode através disso determinar se ele pode ou não assumir função ideológica. Essa identificação só é possível através do critério ontológico-prático, ou seja, através do exame da função que este pensamento desempenha na vida cotidiana efetiva.

Nessa análise engatada, por exemplo, podemos fazer uso do exame da esfera jurídica, resumido nas palavras da autora, tendo por base o mesmo conjunto reflexivo de Georg Lukács sobre a ideologia:

Na análise da ideologia do direito, o critério válido é, portanto, a verificação se, mesmo que falso, o seu ser-precisamente-assim é capaz de desempenhar uma função de regulação e ordenação da vida socioeconômica de forma eficiente. Desse modo, o direito, apesar da reflexão deformante da realidade que lhe é típica, desempenha função social bem determinada pelo “processo abstrativo objetivante” que o caracteriza. Adquire essa função ideológica não porque seja falso, mas precisamente porque na sua “falsidade gnosiológica” opera eficazmente em relação a dadas necessidades decorrentes dos conflitos sociais. (VAISMAN, 2010, p.53)

Quando imergimos nas nuances da esfera ideológica, propondo-nos a entender seu papel “reconhecedor e respondente” aos conflitos sociais para efetiva orientação da práxis, suplantamos, sobremaneira, o automatismo linear econômico, ou mesmo, o aspecto auto-transformativo da própria sociedade, que posto dessa forma, elabora um fetiche de caráter anti-humanista. Assim é que as condições subjetivas (e as esferas ideológicas) põem-se no todo social, quer dizer, “desempenham na vida cotidiana efetiva”, endossando o caráter eminentemente humanista das transformações sociais, e consequentemente, da intervenção revolucionária. A consciência de classe seria, por conseguinte, uma consciência (da) prática, uma orientação efetiva ao posicionamento prático diante da estruturação contraditória da sociedade de classes, tendo em eventos particulares e supostamente isolados a figuração fenomênica do problema essencial. Dessa maneira, forma ideológica, distinta do escopo filosófico-científico, tendo assim uma função concreta de orientação da práxis social.

Filosofia e ciência aparecem, no conjunto de suas especificidades, diante dos outros complexos do ser social, desempenhando papel relevante quanto à consciência mais apurada e aperfeiçoada da sociedade objetivada, das relações sociais postas, ou mesmo, na captação avançada dos nexos presentes na mundaneidade, a própria mentação da “inteligência das coisas”.

Nesse contexto, as relações entre *filosofia* e *cientificidade* assumem um caráter bem diverso daquele postulado tradicionalmente. Não são formas

concorrentes e/ou excludentes de conhecimento, nem é razoável supor a submissão de uma a outra. Não se tem, tampouco, aqui, a concatenação entre *ontologia* tomada num sentido geral e *ontologias regionais*. São, ao contrário, dois exercícios cognitivos diferentes em nível de escavação do real e de escopo, mas, simultaneamente, instâncias comunicantes e interdependentes. Ciência e filosofia incrementam-se reciprocamente na medida em que o exercício de intelecção penetra a articulação categorial da concretude, extraindo suas determinações e relações essenciais, ao mesmo tempo em que permite a percepção e a tematização dos aspectos mais gerais da configuração do real. (ALVES, 2008, p.69)

Evidenciam-se, pois, a destacar, em seu grau potencial de maior autenticidade, como reflexões traçadas acerca da generidade posta, elaborando no universo conceitual, ideativo, a reprodução mais aproximada do ser social e seus dilemas histórico-sociais. Entretanto, como afirmamos, filosofia e ciência, também *podem* ocupar posição na ampla superestrutura ideológica na medida em que se colocam como orientação e insumos para a consciência de classe.

para a filosofia, a essência e o destino do gênero humano, o seu de- onde e para-onde, constituem o problema central permanente, mesmo se continuamente mudado de acordo com a época histórica /.../ a universalidade filosófica não é nunca um fimem si, mesmo que seja em uma filosofia autêntica, não é nunca uma simples síntese enciclopédica ou pedagógica de resultados comprovados, mas uma sistematização, como meio para entender, de modo mais adequado possível, este de- onde e para-onde do gênero humano (LUKÁCS, 2013, p.521)

Embora Lukács, acerca da filosofia, demarque seu caráter de afastamento da intervenção prática na base real da sociabilidade, é ineliminável constatar que a filosofia se exercite aglutinando criticamente os problemas centrais de seu período histórico, mobilizando-se enquanto força social autenticamente compreensiva dos mesmos. A especificidade destacada por Georg Lukács, “não dispor de meios próprios, ao contrário dos aparatos políticos, para colocar em prática as suas generalizações”, não a dispensa peremptoriamente da empreitada frente aos problemas cotidianos, podendo, dar a eles, ainda, a clarividência global de suas causalidades obstadas em outras esferas. Lukács afirmará, categoricamente, que toda filosofia autêntica nascerá de intenções desse gênero.

A ciência, neste mesmo encetamento, também se insere no sistema das ideações humanas, quando em sua forma mais autêntica, dando continuidade ao escopo desantropomórfico e desvelador da “imagem ontológica”. A ciência autêntica também se caracteriza pelo enriquecimento explicativo acerca do ser (natural ou social), enriquecimento que engendra e potencializa a humanização do homem, individual e genericamente. Sua potencial intervenção ideológica - como insumo para a consciência de classe - sobre a dinâmica do ser social também não pode ser rejeitada,

suplantando, novamente, a visada gnosiológica da ideologia, pela dação ontológica da função ideológica.

Se as atividades jurídicas e políticas, conseguem se desdobrar imediatamente enquanto atividade sensível para resolução - ainda que parcial em decorrência de sua reflexão virtualmente manipulatória, restrita e deturpada da essência do real – dos conflitos sociais, demonstrando ostensivamente sua *funcionalidade ideológica* no processo de dirimi-los, não podemos definir, como vimos, o mesmo para filosofia e ciência, já que mais esparsas do momento de consecução da orientação efetiva da práxis social.

Isso não impede, contudo, que a filosofia venha a propor concretamente, por exemplo, uma mudança social, mas com isto terá sempre uma conotação utópica, na medida em que ela própria não dispõe dos meios e dos instrumentos necessários para a realização destintencionalidade, desde logo os próprios meios ideais, porque a *mediação realizadora* concreta não é formulável com os conceitos filosóficos típicos. (VAISMAN, 2010, p.57)

Feita essa digressão teórica, retomamos a necessidade de envergadura do conhecimento da coisa social, quer dizer, de equipagem conceitual sobre o real concreto, em seu mais elevado nível de reconhecimento objetivo. Inserimos, entretanto, nesse certame, que a ideação avançada da filosofia e da ciência, assim autenticamente expressas, precisam instrumentalizar-se, encontrar a *mediação realizadora* para desembocar aguda e materialmente na cotidianidade, enriquecendo-a na medida em que a reconhece, transforma e revoluciona, portanto, para devir funcionalmente como ideologia.

É exatamente por essa razão que logo no início da exposição referente às formas puras de ideologia salientou-se que, ontologicamente, para a dimensão subjetiva “o desenvolvimento ideológico, com seu ápice na ideologia pura” é tão indispensável quanto as forças produtivas o são para o lado objetivo. (VAISMAN, 2010, p. 61)

É sobreposto a tais incursões no terreno da averiguação ontológica que a teoria marxiana pode sem qualquer risco de ambiguidade se promulgar como a mais objetiva reprodução ideativa (filosófico-científica) do ser social e, ao mesmo tempo, potencial insumo para a ideologia da consciência de classe revolucionária. Unidade diferenciada entre conhecimento objetivamente orientado e propositura de poder-ser do devir humano no sentido da superação dos antagonismos das formas sociais de propriedade privada, em sua figura mais desenvolvida, a capitalista. Nessa medida, requer sua apreensão e tradução em termos de uma consciência prática, necessariamente articulada com as determinações particulares que as lutas sociais implicam (ALVES, 2017). Com esta última afirmação, fica claro que não entendemos a consciência de classe como

caudatária da filosofia e da ciência, visto que Marx afirma quando da Comuna de 1871 que a comuna não foi produzida pela AIT. Nenhum membro ou teórico da AIT a dirigiu, no entanto, em seus encaminhamentos gerais, ela é expressão histórica da Associação Internacional dos Trabalhadores (ALVES, 2017), ou seja, apenas postulamos a possibilidade contributiva desses campos elevados da atividade social.

Por entender a consciência de classe revolucionária como um processo de intenção consciente (circunstanciada também por condições objetivas possibilitadoras, como já alertamos), enraizada, portanto, no fulcro teórico de relativa “clareza completa”, é que devemos sancionar irremediavelmente uma profunda revisão sobre os insumos reflexivos da filosofia-ciência marxista que substancializaram a consciência classista. Mediante essa inspeção é que poderemos chegar ao fim optado por esse texto: abordar os insumos ideológicos da consciência da classe, tendo a filosofia e a ciência marxiana como bases regenciais, limitando-nos nesse momento a levantar e debater trechos e contribuições obtidos por Georg Lukács e José Chasin, que demonstram o caráter adstringido de algumas dessas teorias que serviram funcionalmente como ideologia e as consequências deste mesmo processo para o reconhecimento e resposta aos conflitos histórico-sociais.

Para consecução do objetivo final supracitado, faz-se necessário, a retomada de alguns pontos importantes no âmbito teórico, que se prestam a objetivos adjacentes. Assim sendo, destrincharemos dois temas assaz importantes, cujo jaez já foi aqui brevemente trabalhado, para chegarmos ao objetivo propriamente dito e aclararmos algumas posições sobre a fundamentação ideológica da consciência de classe. Em primeiro momento, rascunharemos sobre as Filosofias Burguesas. Nesse momento, destacaremos os limites apreensivos da filosofia-ciência burguesa e sua funcionalidade ideológica na reprodução das relações capitalistas fetichizadas. Logo após, desdobraremos o estudo sobre a teoria marxiana, demonstrando sua pertinência e a imprescindibilidade da dimensão ontológica para a edificação de sua filosofia-ciência (contraste necessário à demonstração do adstringimento). Como destacamos no corpo dessa Introdução, a profunda objetividade incutida na filosofia-ciência (marxiana) é necessidade eminente para apreensão da malha categórica social: insumo teórico que pode se articular a um projeto ideológico emancipatório. Em continuação, traçaremos a discussão sobre o pensamento lukacsiano e chasiniano a respeito das fundamentações ideológicas da consciência de classe diante de diferentes momentos históricos, subordinando os limites, lacunas e aberturas desse trabalho às considerações finais.

PARA UMA CRÍTICA DAS FILOSOFIAS E DAS CIÊNCIAS BURGUESAS

Lukács (2012, p.35), em seu primeiro capítulo de *Para uma ontologia do ser social I*, sintetiza que:

se a ciência não se orienta para o conhecimento mais adequado possível da realidade existente em si, se ela não se esforça para descobrir com seus métodos cada vez mais aperfeiçoados essas novas verdades, que necessariamente são fundadas também em termos ontológicos e que aprofundam e multiplicam os conhecimentos ontológicos, então sua atividade se reduz, em última análise, a sustentar a práxis no sentido imediato. Se a ciência não pode ou conscientemente não deseja ir além desse nível, então sua atividade transforma-se numa manipulação dos fatos que interessam aos homens na prática.

Se no kantismo e no neokantismo, a negação da coisa em si, a denegação ontológica, se dá afirmativamente baseada na incognoscibilidade do ser das coisas, no positivismo e no neopositivismo tornar-se-á aprofundada a crise da apreensão ontológica, enveredando o conhecimento filosófico-científico pela via da manipulação mais epidérmica, superficial, tópica da realidade, ou mesmo, a permanência intransigente no duplo empírico-formal, apreciação sectária da aparência e sua “poeira de dados”.

Se a crise da ciência do século XIX, segundo Lukács, deve ser remetida ao terreno do social, as mutações do capitalismo (aprofundamento da divisão social e técnica do trabalho), as guerras, a incrementação do capital de serviços, a imersão sobre o controle da esfera do consumo, podem ser algumas argumentações válidas para deslindar os fatores determinativos dessa crise. O que parece ser uma conclusão para o autor húngaro, ainda que os fatores determinativos não estejam expostos à exaustão, é que há uma catalisação da capacidade e escopo manipulatórios da ciência, o que subsiste, como no excerto sobredito, através da própria deturpação da realidade existente.

O positivismo, em sua origem, transfere para o campo das ciências sociais uma espécie de versão naturalista do mundo humano (pressuposto do modelo científico-natural). Para tanto, afirma a ideia de leis invariáveis, independentes da atividade humana (supra - humanas), promulgando necessariamente um estado anti-humanista de harmonia social. Promove a ideia de que a observação racional sistemática fuja de qualquer intermédio valorativo (standpunkt), subjetivo (coletivo ou individual), sócio-histórico, ou mesmo, concepção de mundo, instalando a “neutralidade axiológica” como ponto óbvio, pré-

condicionante e legitimador de uma verdadeira ciência da sociedade (LÖWY, 2000). Indubitavelmente, compõe o quadro científico manipulatório sobre a objetividade social.

Este desenvolvimento patrocina, no seu decorrer, como já aditamos, na esteira do neokantismo, o afastamento rigoroso da ontologia (peculiar ao ser social), afrouxando a apreensão de seu ser-precisamente-assim, “objeto não cognoscível”, sem suma relevância para filosofia científica, suportando seu estatuto científico ao mensurar e experimentar o campo fenomênico, admitindo a aparente “poeira dos fatos” como a única possibilidade legítima de conhecimento. O neopositivismo agravará a autonomia absoluta da mensuração, asseverando sua exclusiva autoridade cognitiva, dando à quantificação empírica, a chave resolutive de todos os problemas do conhecimento. Matematizar o fenômeno aparece como toda carga explicativa possível sobre ele, articulando, assim, a possibilidade manipulatória sobre o juízo científico.

Interrogativas que, muito além disso, dirijam-se a uma realidade existente em si, não têm, segundo essa teoria, nenhuma relevância do ponto de vista científico. A ciência comporta-se em relação a esses problemas – ontológicos – de modo completamente neutro. Emprega a expressão semanticamente correta dos fenômenos captados de maneira experimental sem levar em conta qualquer concepção “tradicional” sobre o seu caráter ontológico. (LUKÁCS, 2012, p.36)

O autor húngaro afirmará, ainda, que o neopositivismo é o ponto culminante da teoria do conhecimento apartada da ontologia. Por via dessa desintegração teórica, a atividade do conhecimento torna-se integralmente prismada pela subjetividade imputadora (epistemologismo), dando as costas ao ser em si. A ciência, doravante, se torna um agregado de símbolos matemáticos e símbolos semânticos, produzindo multifacetada arquitetônica formal que, em sua aparente “objetividade” abstrata, escondendo seu subjetivismo germinal, tem por consequência a anulação conceitual, a degradação teórica da própria “lógica da coisa”.

Diante dessa empresa teórica, o neopositivismo, adstringindo a reflexão à epistemologia desde o princípio, seprende a uma regulação técnica da linguagem científica. Deste modo, prima pela concepção gnosiológica (na mesma medida, que torna o conhecimento pura inobjetividade e impossibilitado por definição), tomando qualquer afirmação ontológica como remetimento metafísico. Está-se diante de uma inversão, que em sua trama consciencial sobre o objeto científico, substitui a legalidade do objeto pela lógica-formal, conduzindo-nos ao quadro que Marx já descrevia anteriormente: a suplantação da “lógica da coisa” pela “coisa da lógica”.

É indubitável que a participação do sujeito cognoscente no espelhamento do universal no pensamento é considerável: de fato, o universal não aparece na realidade existente em si de maneira imediata ou isolada, independentemente dos objetos e das relações singulares, sendo portanto necessário obtê-lo mediante a análise de tais objetos, relações etc. Isso, porém, de modo algum suprime o seu ser-em-si ontológico, mas apenas lhe confere características específicas. Não obstante, é dessas circunstâncias que surge a ilusão de que o universal nada mais é que um produto da consciência cognoscente, e não uma categoria objetiva da realidade existente em si. Tal ilusão induz o neopositivismo a classificar o universal como “elemento” da manipulação subjetivista e a ignorar, como “metafísica”, sua objetividade existente em si. (LUKÁCS, 2012, p.43)

Se o caráter universal não pode aparecer na poeira empírica, na imediaticidade epidérmica tomada, não significa qualquer fato comprobatório da metafísica do universal. A análise mais detida dos nexos presentes nas particularidades concretas, entendendo a relacionalidade imanente na totalidade objetiva, confere a sentença materialista dos elementos universais na essência, na concreticidade do real.

É no percurso dessa inversão formal que se estabelece a teorização deformante do real, concluindo o caráter epistemologicamente conservador do neopositivismo: a título de exemplo, o próprio autor marxiano vai esclarecer pelas dobraduras teóricas de Einstein, a confusão entre as técnicas de espelhamento e os elementos da concreticidade: Lukács demonstrará, fazendo uso de alguns excertos do físico, a impertinência perversa que confunde técnicas epistemológicas de conhecimento com o próprio ser. Para isso, ele se refere à geometria e à matemática como espelhamentos - parciais e importantes - que não são elementos da realidade existente, embora Einstein deseje inferir a geometria como constitutivo do próprio ser:

O caráter reacionário – inclusive em termos meramente científicos – do neopositivismo se manifesta com máxima intensidade no fato de que ele fortalece as tendências, de toda maneira hoje existentes, à manipulação formalista, ao fornecer-lhes uma pretensa fundamentação filosófica. (...) Todos esses triunfos da abstração razoável não alteram em nada o fato ontológico fundamental de que tanto a geometria quanto a matemática constituem espelhamentos, e não partes, nem “elementos” etc. da realidade física. Por espelharem momentos importantes e fundamentais, puras relações espaciais e puras relações quantitativas respectivamente, a geometria e a matemática são excelentes instrumentos para conhecer toda a realidade cuja essência consiste de relações espaciais ou quantitativas. Mas a despeito de todos esses brilhantes resultados não se deve esquecer a singela verdade de que espelhamentos desse tipo podem espelhar somente determinados momentos da realidade, enquanto a realidade existente em si possui uma infinidade de outros componentes. (LUKÁCS, 2012, p.44)

Confusões desse tipo se tornam o método padrão do neopositivismo, que assim operando, erige seu reconhecimento manipulatório da realidade. É substancializado por essa síntese confusa entre formalismo e realidade existente, que ele poderá operar ideologicamente se propondo como esfera “reconhecidora e respondente” aos problemas sociais, orientando, em determinadas situações, efetivamente a práxis social como práxis social fetichizada, ou seja, aquela que não perfura a camada entificada da aparência/imediaticidade. Operando pelo seu reconhecimento deformante, é que o neopositivismo auto-permite-se obscurecer as contradições presentes na sociabilidade, impregnando-se dessa interpretação subjetivista da mundaneidade e circunscrevendo limites e parcialidades à sua conscientização para intervenção na realidade.

Nessa medida, é que problemas centrais da realidade são descartados como “metafísicos” e não científicos. É nesse sentido também, que o parcelamento do conhecimento em áreas cada vez mais especializadas ajuda a dirimir o espelhamento sobre a totalidade concreta, alternativamente buscando nas partes uma explicação auto-referencial. É mais uma quebra com o ser concretamente existente. Acopla da a essa interpretação epistemologista, formalista e parcelar dos problemas reais, suspende-se a averiguação da especificidade e reciprocidade dos complexos analisados, negligenciando as interconexões imanentes e históricas entre eles.

Mesmo as tentativas de unidade científica, propostas pelo próprio neopositivismo, algo relativamente elogiado por Lukács, fetichizam a unitariedade, pois a tomam como unidade da ciência, sem remeter-se ao prisma ontológico da unidade do real. A ciência unitária, em verdade, só pode apresentar-se como espelhamento de verificação legítima dessa unidade e não como causa formante dela. É assim que o problema da unidade deriva novamente para a lógica da ciência em detrimento da lógica da coisa, albergando-se novamente no formalismo. Assim:

Essa unidade dialética, porém, somente pode ser encontrada na própria realidade. Só quando conseguimos descobrir, na própria realidade, os princípios da estrutura e da dinâmica de tal unidade da unidade e da diferença e elevá-los à consciência, poderá surgir uma unidade do conhecimento científico do mundo a unidade subsiste mesmo que não violente em parte alguma a diferença de estrutura e de dinâmica. Portanto – para concretizar um pouco mais nosso pensamento –, somente quando for possível afirmar o ser inorgânico como o fundamento de todo ser, sem com isso destruir no pensamento a constituição específica do ser orgânico e do ser social, quando tiver sido compreendida a diversidade dos modos de ser em sua indissociável associação e simultaneamente em suas diferenças qualitativas, só então pode surgir uma ciência internamente unitária. (LUKÁCS, 2012, p.49)

Nesse ínterim, o autor húngaro retoma vigorosamente a declamação subjetivista de Fichte: “tanto pior para os fatos”. É dessa forma que Lukács remeterá a Nicolai Hartmann, na medida em que o mesmo conseguira, naquele mesmo momento histórico, referenciar criticamente a matematização e semantização do conhecimento a declinar -se contra a coisidade, verdadeiro substrato dos números e das técnicas da linguagem. Não tomando a pergunta “o que é o ser?” como a pergunta fundante de sua filosofia, como o problema central a se aclarar, parece lúcido para Lukács que o neopositivismo rascunha não só a compreensão manipulatória, como uma decadência robusta e declarada da filosofia autêntica como resposta aos dilemas primordiais da humanidade

A exatidão da ciência positiva funda-se no elemento matemático. Mas este, enquanto tal, não constitui as relações cósmicas. Tudo quantitativamente determinado é quantidade de “alguma coisa”. Os substratos da quantidade, por conseguinte, são pressupostos em toda determinação matemática. Os próprios substratos enquanto tais, seja de densidade, pressão, trabalho, peso, duração ou extensão, permanecem idênticos na variedade quantitativa, e é necessário conhecê-los antecipadamente de outra forma quando se deseja compreender minimamente o que significam as fórmulas matemáticas, por meio das quais a ciência sintetiza suas relações específicas. Por detrás dessas fórmulas, entretanto, há uma série de momentos categoriais fundamentais que, em si mesmos, possuem um evidente caráter de substrato e que se subtraem a toda apreensão quantitativa, porque são os pressupostos das relações quantitativas reais. (HARTMANN apud LUKÁCS, 2012, p.35)

É preciso retomar, entretanto, que no desenvolvimento da filosofia burguesa há dois momentos marcantes: um que vai do renascentismo a Hegel e outro que tem sua gênese por volta de 1830-1848 (COUTINHO, 2010). A gestação dessas fases distintas só pode ser compreendida através da já aclarada imersão das formas da atividade ideativa humana coladas ao solo social, portanto, modelando-se como necessário social cravado em base de relações concretas entre homens ativos. A ideologia burguesa, transpassada por conquistas progressistas, ascendentes, teve no racionalismo humanista e no historicismo concreto, produtos espirituais de fundamental introjeção no campo das praxis sociais da cultura, diante do revolucionamento burguês sobre a sociabilidade aristocrático-feudal, contra a política feudal, contra o estatuto religioso, contra o poder divino, hereditário e as demais concepções de mundo voltadas à manutenção perene desta forma de vida social.

Interessada na superação das diretrizes ideológicas feudais, constitutivos de um modo de reprodução social adstringente à classe burguesa, dotava-se a ideologia burguesa de

relativa objetividade frente às acepções aristocrático-religiosas da mundaneidade, abrindo a própria sociabilidade humana à razão do homem (COUTINHO, 2010). Nesse sentido, diante de um racionalismo (formal que seja), punha-se a legalidade imanente do mundo em questão, apresentando-a como livro aberto à contemplação de sua própria imanência. É possível afirmar que diante de outra classe dominante, a burguesia representasse uma força movedora da libertação humana, uma classe portadora da resolução objetiva dos conflitos sociais em prol da universalidade do gênero.

Dessa feita, o Positivismo, a princípio, em seus liames racionalista e empiricista, seria um enfrentamento contra a concepção política e cultural aristocrático-religiosa, ancorada em um bojo infraestrutural mais amplo, a transição histórica entre duas estruturas de vida social. É no remodelamento das relações sociais, traduções dos novos poderes materiais em jogo e engendramento, que se deve analisar a pretensa neutralidade axiológica obsessivamente “pregada” pelo positivismo em sua visada científicista, tendo em conta o seu papel na orientação da práxis social geral e a entificação da nova morfologia social.

Observemos então que se a tarefa revolucionária, progressista, ascendente conta com uma rede ideológica potencialmente objetiva (porque socialmente necessária da verdade em seu embate histórico concreto), pode também, em circunstâncias diversas da processualidade concreta humana, traçar um novo enredo reconhecedor dos problemas sociais variados, já que articulada sobre bases materiais diferentes do período revolucionário.

Remetendo-se ao patrimônio progressista burguês, Coutinho desvela tanto na dialética cósmica de Espinosa e de Giordano Bruno, e mesmo na dialética histórica de Vico e Hegel, o imperativo da racionalidade a afirmar-se de forma imponente como captadora da totalidade legal do mundo (ainda que não se distinguisse tão bem a ontologia geral e a ontologia do ser social) e, de maneira adstrita, o caráter histórico da realidade existente, o ser social enquanto totalidade objetiva processual. Mesmo nas aquisições teóricas iluministas, já se averiguava a transmutação do mundo irracional medieval ao mundo racional burguês como tarefa de inflexão humanista, ainda que a atividade humana fosse sinonimizada à atividade do intelecto estritamente (COUTINHO, 2010).

A tradição progressista da filosofia burguesa abarca conquistas que precisam ser estendidas, levadas até seu fim analítico. A posição humanista que tem por

acepção de sociedade a síntese da atividade humana diversificada, o historicismo concreto enquanto processualidade e possibilidade do progresso humano, a dimensão racionalista que admite a legalidade objetiva cognoscível, erigem pilares para fundamentação da ontoprática revolucionária (COUTINHO, 2010). Em toda linha, o saber burguês da fase progressista continha caráter desantropomorfizador, clamando pela objetividade científica do mundo e o caráter humanista de sua formação.

Segundo Michael Löwy (2000), é com Comte, porém, que podemos estabelecer a marcação da epistemologia positivista como decadente, quer dizer, não mais como artifício intelectual para práxis revolucionária, objetivamente orientada, mas como artifício ideológico conservador declarado, com inquietante preocupação com a ordem social, antirrevolucionária, portanto, mais explicitamente congregada ao particularismo histórico burguês, austera aos sonhos da universalidade originalmente pretendida. Nesse viés imputador, as categorias anteriormente centrais para o desvelamento da mundaneidade, são criteriosamente deturpadas, direcionando-se firmemente ao cancelamento da apreensão dialética, ao obscurecimento da legalidade integral do mundo, e mesmo, na tergiversação sobre o caráter processual da sociabilidade, marcadamente pelas molduras do “fim da história”.

Segundo Coutinho, no lugar do historicismo concreto surge um historicismo abstrato e subjetivista. Paralelamente, corroendo as bases progressistas da razão dialética, engrandece-se o agnosticismo da razão, ora, como a desconfiança limitadora sobre os círculos da intelecção racional (neokantismo, positivismo, neopositivismo, já mencionados) ora, radicalmente, como fórmula irracionalista de apreensão do mundo, ultrapassando o próprio agnosticismo. Contudo, tenha cravado nos rumos da história, os marcos de um progresso no campo da materialidade e da cultura, a empreitada burguesa elabora, no próprio campo da essência, a reorganização da contradição social, tendo o processo alienatório e estranhador sobre o trabalhador “livre” como força movente da relação capital. É nesse sentido que a categoria do progresso só pode ser concebida de modo bastante relativo frente aos próprios obstáculos e antagonismos de classe perenes na concreticidade, contradições as quais precisam ser no plano ideológico justificadas, gnosiologicamente obscurecidas, meandrando a ideologia burguesa de uma virada conservadora, obtusa e cientificamente regressiva.

Observando atentamente o percurso transformativo da materialidade social, efetiva-se nova apreensão das categorias movidas e moventes do ser social, inseminando a decadência ideológica sob a forma da ampla superestrutura, que expressivamente diversificada, incorria tacitamente na universalização de interesses particulares burgueses, na naturalização premente da configuração de sociabilidade e na pernicioso e articulada harmonização do cerne explorativo/contraditório da respectiva sociabilidade.

“Aparência e essência são momentos constitutivos da realidade” (COUTINHO, 2010, p. 38), que põem-se diante da própria consciência humana enquanto objetivações sintetizadas de sua práxis. É através da engenharia ideológica (decadente) que camufla até certo grau o caráter diferenciado entre essas duas faixas da realidade existente, que se possibilita a supressão ideativa de suas contradições essenciais, afigurando, entre lacunas e generalizações, uma imagem espontaneísta de harmonia social. Nos diversas esferas da cultura e no complexo do Estado Moderno, reverberam esferas relacionadas ao *momento preponderante*, de forma tal que a sociabilidade burguesa produza-se e reproduza-se na concretude da vida, como hegemonia material e espiritual, formulada a partir desse conjunto de complexos que orientam a práxis social.

É imbuído da concepção decadente que deriva também a *solidariedade orgânica* de Durkheim, epígono da sociologia, que esposa o enquadramento dos indivíduos ao sistema natural e subdividido do corpo social, responsabilizando-os pelo funcionamento normal, orgânico-saudável desse mesmo corpo, assim como pela sua não-saúde, quando elementos patológicos desequilibrem a *abstração arbitrária do corpo social*, em verdade, sinonímia da sociabilidade burguesa e sua divisão social do trabalho. A perspectiva revolucionária, como se refere Durkheim, seria uma “contração dolorosa” para o corpo social, mais uma vez promulgando a vida social burguesa como o estado normal-harmônico, não atravessado de contradições, do qual divergir foi descrito pelo recurso metafórico da doença (LÖWY, 2000). Concepção conservadora, assim como em Comte, bem explicitada por Durkheim em *Regras do Método Sociológico*. É assim que as ciências sociais, tendo a sociologia como carro chefe das nossas atenções, mas também a ciência jurídica, a ciência política, reconhecem o estatuto da vida burguesa como o sinônimo da vida humana por excelência, cumprindo-se ideologicamente como reconhecimento mistificador da verdade, dos princípios do ser supostamente abarcado.

Barrada a clarificação da essência da existência social, opera-se o reconhecimento do modo de produção social pela criação dos fetiches, que dão a qualidade universal àquilo que não a possui, transgredindo os nexos verdadeiros da concreticidade. Estatuindo os liames da figuração aparente e empírica da sociedade como o terreno de sua receptividade cognitiva, a afirmação naturalista-cientificista postula o recorte cognitivo socialmente necessário de classe.

Aceitando a positividade e a imediaticidade da vida burguesa, a filosofia burguesa racionalista formal transmuta-se na apologética direta e vulgar da relação-capital. Vejamos, nesse enlace, que o que Carlos Nelson Coutinho chama de “miséria da razão”, já expresso por outros autores, como Max Weber, como “racionalismo formal”, refere-se ao empobrecimento da razão reduzida a essa tecnicização formalista da apreensão cognitiva e, conjuntamente, à tipificação da realidade existente como conjunto homogêneo de dados empíricos. Não suplantemos suas palavras:

A práxis aparece agora como mera atividade técnica de manipulação; a objetividade se fragmenta em uma coleção de dados a serem homogêneos; e, finalmente, a razão reduz-se a um conjunto de regras formais subjetivas, desligadas do conjunto objetivo daquilo a que se aplicam. (COUTINHO, 2010, p.43)

O agnosticismo neokantista, positivista, neopositivista (e estruturalista, como veremos) constitui a parte principal do corpo teórico referido por Coutinho como “racionalismo formal” ou “miséria da razão”. Em todas as suas linhas, as propostas formalistas coagulam e tipificam a verdade científica como elemento inerte da imediaticidade verificável e homogênea, cristalizando a apreensão do objeto dinâmico pelo formalismo teórico, patenteando, por assim dizer, o embrutecimento cognitivo troçador da razão dialética.

“Irracionalistas e agnósticos negam explicitamente que a totalidade do real possa ser objeto de uma apreensão racional” (COUTINHO, 2010, p. 44), assim é que o autor marxiano brasileiro nos descreve a complementaridade das filosofias burguesas decadentes, exponenciadas pelo “racionalismo formal” e o “irracionalismo moderno”, que se em uma faceta deprecia a razão até a sua miserabilidade formalista, rejeita as profundas conexões da mundaneidade entificada, por outra, elabora o fetiche da subjetividade como “negação abstrata do real” manipulado, burocratizado, degradado, compondo, nesta vertente, o quadro reacionário do que Lukács veio a chamar de *anticapitalismo romântico* (ou, inconformismo conformado), uma forma de apologia indireta da ordem social.

Coutinho desdobra que em Kierkegaard conclui-se esse fechamento absoluto no abismo da subjetividade como opção libertária (anticapitalismo romântico) frente ao mundo do capital desenvolvido, optando explicitamente pelo desentendimento objetivo das causalidades sociais. *A Destruição da Razão*, livro polêmico de Lukács, nos remete à variedade ampla do “irracionalismo moderno”, evitando sistematizar os pensamentos variados dessa corrente em um existencialismo monolítico.

Em Schelling já haveria a apresentação da intuição como ferramenta subjetiva privilegiada de captação do absoluto, síntese máxima de sujeito e objeto, operada por excelência na atividade artística, comprometendo a relevância das mediações sociais como postos objetivos de desvelamento racional. Em Kierkegaard aparece com correção e intensificação o poder subjetivo da intuição em detrimento de toda racionalidade, elevando, à autoridade cognitiva, a própria existência subjetiva imediata diante do caos vivencial (COUTINHO, 2010).

Em Dilthey, ícone do historicismo, o corte compreensivo e explicativo das ciências sociais e das ciências naturais, respectivamente, incinera a dimensão das causalidades objetivas sociais, pondo em lugar central, no âmbito da sociabilidade, o aspecto da intersubjetividade e da significação históricas. O historicismo, matriz filosófica da sociologia do conhecimento, pode ser encarado como outra vertente do “irracionalismo moderno” que aglutina as determinações sociais e o conhecimento na síntese do relativismo (LÖWY, 2000).

Pelo Historicismo, entendemos que o sujeito e o objeto estão imersos no “caideirão da história” e que, portanto, todos os eventos sociais devem ser analisados compreensivamente pelo recorte da historicidade. Segundo Michael Löwy, o historicismo tem nascedouro no final do século XVIII e início do século XIX como uma ideologia conservadora. Sua envergadura intelectual tensionava, portanto, com as reviravoltas materiais e simbólicas da revolução burguesa que se alastrava pela Europa. De berço alemão, foi promovida principalmente pelos grupos sociais ligados à aristocracia, ao Estado monarquista, à intelectualidade conservadora e ainda dominante (LÖWY, 2000). Uma recusa estrita à negação da vida social aristocrática e ao comprometimento efetivo com a reconfiguração burguesa da sociedade.

Como na afirmação de Marx, as ideias dominantes de uma época são as ideias do grupo dominante, lentamente, o historicismo foi cooptado pelo progressismo burguês que alastrava toda injunção político-econômica alemã. É nesse contexto, em décadas posteriores, afirma Löwy, que o historicismo passa a ser relativista (destoando de seu conservadorismo aristocrático inicial, não formulando em nenhum dos casos uma crítica gnosiologicamente severa do capitalismo). Exemplificando, Löwy (2000) cita Dilthey, que limita toda sistemática filosófica à historicidade, à compreensão dos fatos como inseparáveis do aspecto valorativo, à ruína de qualquer assertiva que pretenda qualquer objetividade ontológica.

Como observamos, é em Dilthey que se opera a diferenciação entre ciências do espírito e ciências da natureza, tão utilizada nos pensadores alemães (LÖWY, 2000). A “ruína de toda assertiva que pretenda mais objetividade ontológica” é o radicalismo relativista irracionalista em toda sua amplitude e coerência. Em resumo, outros pensadores também são apresentados no bojo da construção historicista: Simmel, cujo ecletismo é pretensão sinônimo da objetividade; resolução metodológica através da somatória das construções teóricas subjetivadas pelas determinidades sociais. Löwy nota como o ecletismo não muda em nada os fundamentos do historicismo. Parece alquímico que uma teoria total da soma de imputações subjetivas se transmute na objetividade representativa da sociedade. Mannheim, por sua vez, em *Ideologia e Utopia*, vai congrega a radicalidade do historicismo relativista da década de 20 com sua inovação no historicismo, afirmando uma aproximação com o marxismo e a estruturação ideológica da consciência através das classes e, portanto, da modelação das faculdades cognitivas, apreensivas e processuais do real, promulgando a sociologia do conhecimento.

Mannheim, não obstante, afirma a superioridade da sociologia do conhecimento em relação ao marxismo colocando o último como uma ideologia auto-protetiva e extrinsecamente denunciativa (LÖWY, 2000). Entendamos: o marxismo não se desmascara enquanto ideologia. Em verdade, a referência de Mannheim cai por terra, por pura contradição, na afirmação mais patente de que o marxismo se afirma como potencial ideologia da perspectiva trabalhadora, ou como aquela da classe que não tem nada a perder, “a não ser as suas correntes”. Ainda, no tatame desse desentendimento, ideologia aparece necessariamente como falsa consciência, como se subentende nas entrelinhas de Mannheim. Nesse caso, Mannheim elege um espantalho do marxismo para tecer uma crítica ao autêntico; peca pela metonímia, pelo golpe no vazio.

Mannheim não foge à síntese eclética, como afirma Löwy (2000). Não foge, portanto, do relativismo somado de epistemologias subjetivistas, todas enquanto percepções estreitas e iguais em sua estreiteza. No limite, o que há de superior no aspecto cognitivo para Mannheim é a inteligência intelectual-acadêmica, posição fugitiva ou variada das diversas classes, posição de “flutuação” entre as diversas visões de mundo; posição, portanto, de condição privilegiada para composição de um quadro total de visões (LÖWY, 2000): mais uma vez, o ecletismo formalista, no seu recorte academicista.

Em Nietzsche, irrevogavelmente assentado sobre figura do “super-homem”, estamos diante do objeto enquanto vivência subjetivamente decidida pelo indivíduo, quer dizer, a dissolução ontológica do objeto na grade das expressões vivenciais da subjetividade. A apologia contumaz do “além do homem” termina a redução da externalidade e independência do objeto, subordinando-o às valorações e “transvalorações” da vida íntima do sujeito: a “revolução” subjetiva como palco imediato e suposto da mutação efetiva.

Em Heidegger, por sua vez, temos que:

partindo da fenomenologia, criaria a “ontologia” adequada a esse sentimento do mundo. Segundo ele, o indivíduo e o mundo não formam uma síntese orgânica, mas são entidades antagônicas; o homem está lançado em uma cotidianidade que deve superar se não quer viver no reino da inautenticidade, que é para ele o mundo da comunidade social. (COUTINHO, 2010, p.49)

Mais uma vez, é no irracionalismo subjetivo que se procura um sentido e uma realização humana, apartada do mundo, relegado ao estatuto apriorístico da alienação. A efetividade humana aparece sempre como mundo subjetivo singular antinomicamente à “comunidade social”. É de relativa facilidade conceber, no interior do irracionalismo heideggeriano, sua visada crítica à exterioridade desumanizadora, contudo, é incrivelmente fugitiva e autocentrada, a resolução dos problemas sociais que aparecem descolados dos homens ativos em interação. Dessa forma, reduz-se não somente a razão ao aspecto técnico reificador, obliterando seu caráter abrangente, captador e dialético, como também, acaba-se sorvendo as possibilidades concretas da intervenção humana sobre a sociabilidade do estranhamento criticada.

Coutinho concluirá, sumariamente, que há tanto no “racionalismo formal” quanto no “irracionalismo moderno” a edificação de um fetiche arraigado na imediatividade da

sociedade produtora de mercadorias. Assim que “a teoria da liberdade é concebida como fuga ou evasão” (COUTINHO, 2010, p. 50), produziria, através de sua crítica mordaz ao sistema, o que Lukács chamaria “inconformismo conformado”.

Vagando entre a impotência e a onipotência, as filosofias burguesas da subjetividade (aqui, nos referimos ao irracionalismo moderno) encurralaram o homem no pessimismo filosófico ou na divinização mitológica do indivíduo egoísta. Desse estado de coisas, “a destruição da razão, o abandono da ontologia humanista e da concepção dialética da história, não poderiam conduzir a outro resultado”.

A omnicompreensão da razão dialética relegada pela “miséria da razão” e pela “destruição da razão” à exacerbação metafísica, torna-se, no universo da incompreensão autoproclamada, a fresta última do humanismo e da emancipação humana. “A totalidade concreta em devir” transpassa pelo esmaecimento teórico de seu caráter humanista e histórico, perece nas garras do naturalismo, do anistoricismo, do imediatismo, do subjetivismo anti-ontológico.

Podemos abordar outro clássico da sociologia, representante também do irracionalismo moderno, Max Weber. É certo que Weber, por sua vez, tem distanciamentos epistemológicos dos positivistas, no entanto, revigora aproximações na medida em que formula propriamente mais um postulado sobre a neutralidade axiológica interna nas ciências sociais. O autor retoma, através do método, uma rigorosa e meticulosa pesquisa alçada sobre as configurações e pretexto da neutralidade. Mais uma vez, em linhas gerais, o autor investe – ainda que parcialmente - contra a ideia das determinações sociais sobre o conhecimento produzido (LÖWY, 2000).

O autor alemão admite que são ideias de valor, de época, ou de visões de mundo mais individuais do pesquisador, que obstruem uma escolha neutra sobre os fenômenos sociais a serem estudados. Weber, no entanto, não aprofunda na determinação social da classe em reflexividade com o conhecimento (LÖWY, 2000). Ao mesmo tempo, no desenrolar efetivo da pesquisa, Weber admite que os objetos recortados sejam submetidos ao acervo de regras e normas gerais que supostamente filtrem desvirtuação subjetivista da pesquisa. Dessa forma, se os pressupostos e a escolha de objeto são subjetivos (sem incluir o aprofundamento na clivagem histórica da classe), o desenrolar e os resultados podem (e devem) atingir neutralidade por puro rigor do cientista. É assim que Weber opera um movimento duplo com a ciência burguesa: por um lado,

criticando o naturalismo imperativo e tipicamente positivista, admitindo a determinação social e o interpretativismo, por outro, admitindo o purismo racionalista formal dos passos de pesquisa e dos resultados.

O autor se apoiará profundamente na dimensão da “compreensão significativa” para abordar a objetividade social, como especificidade da ciência do espírito (LÖWY, 2000). Löwy (2000) exemplifica também como os resultados de *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* são ao cabo uma tentativa de objeção ao materialismo histórico da perspectiva weberiana pela via culturalista.

José Paulo Netto (1978, p.14), por sua vez, cravará de maneira sintética que “a desintegração daquela filosofia [alemã], iniciada com a dissolução do hegelianismo, também é o indício cultural mais eloquente das rupturas que, antagonicamente, dilaceram a formação econômico-social capitalista.” O autor fundamenta, como até aqui tentamos relatar, que a dilaceração cultural burguesa se expande enquanto determinação reflexiva das transformações ocorridas no *momento preponderante* da sociedade. A base real da produção da vida social, a própria processualidade material, edifica a base da concertação social (elo tônico), concatenando influências recíprocas entre os momentos integrantes do ser.

Netto descreve que o processo de crítica à decadência ideológica burguesa ultrapassa, por conseguinte, a esfera da filosofia e a esfera da ciência (que aqui tomamos), promulgando-se como crítica à decadência da sociabilidade (e das objetivações superiores da cultura como um todo) burguesa, em termos mais ampliados. Nesse sentido, a problemática da filosofia e da ciência, que aqui buscamos, em linhas breves, dar um panorama, encontra-se circundada por uma crise de suspensão geral do revolucionamento e da cultura progressista burguesa, exprimindo-se também em terrenos como o da arte.

Não podemos ocultar também outra obra de Lukács que, nos idos do pós-guerra, tratava da figura máxima do existencialismo francês, como também, de seus epígonos renomados. *Existencialismo ou Marxismo?* põe-se a serviço do comboio crítico de Lukács, precedendo em 6 anos a obra sintética da crítica ao “irracionalismo moderno”, *A Destruição da Razão* (54). Assim:

A peculiaridade do pequeno livro reside em concretizar estas duas variáveis em relação à obra de Sartre, Simone de Beauvoir e M. Merleau-Ponty. Entretanto, mesmo a modéstia do livro — posta em destaque pelo próprio autor: “Não consideramos, de forma alguma, o

texto que se vai ler como uma resposta exaustiva a todas as questões levantadas. Os estudos que o compõem representam apenas esboços polémicos...” — contribui para que ele apresente, sinopticamente, as posições lukacsianas que serão amplamente desenvolvidas em *A Destruição da Razão*. (NETTO, 1978, p.16)

Posto como outro sintoma da degradação teórica burguesa, o existencialismo engorda o corpo das abstrações arbitrárias, separando-se do prisma da profunda cognoscibilidade do mundo. A própria dimensão insuficientemente crítica diante da “comunidade social” aprova, como supracitado, de forma indireta, a irreversibilidade do sistema produtor de mercadorias. Nesse intuito, defendendo-se contra a apologética direta e banal do capitalismo, as sentenças irracionaisistas enfrentam a luta contra a desumanização da sociedade de classe sem atingir suas fontes criadoras.

Na impossibilidade, social e teórica, de uma defesa clara do sistema, e na necessária intocabilidade do modo de produção capitalista, a ideologia irracionalista burguesa propõe a falsa solução do “terceiro caminho”: nem capitalismo, nem socialismo. Para tanto, ao nível da epistemologia, ela instaura uma nova objetividade, a objetividade dos mitos (uma pseudo-objetividade) e postula a intuição como o instrumento do conhecimento verdadeiro. (NETTO, 1978, p.19)

A reivindicação irracionalista enquanto permanência crítica torna-se abstrata desde o início ao negligenciar as condições objetivas em suas causalidades centrais. Na esteira dessa distorção teórica, fermenta-se a morfologia societária burguesa porque desentendida em seus princípios entificados. É assim que Netto, sabendo das possíveis incorreções da comparação, toma o ser-para-o-nada de Heidegger o ser-para-liberdade de Sartre, como abstrações desprovidas de senso ontológico legítimo, que só podem se sustentar pelo recurso da arbitrariedade teórica, mitificando a própria relação do sujeito com mundo, e também, metafisicando a liberdade em um vôo absoluto e inconstrangível.

Abordando a guinada sartreana mitológica da liberdade, Netto (1978, p.22) descreve que:

Lukács não nega que, em Sartre, se encontre um elemento de verdade, que “consiste na acentuação da importância da decisão individual, que o determinismo burguês e o marxismo vulgar subestimam habitualmente”. A esta valorização da subjetividade, que Sartre sempre reivindicou, Lukács não lhe recusa fundamento quando oposta “aos marxistas vulgares que consideram a determinação econômica da consciência humana como uma fatalidade mecânica”; mas quando Sartre se propõe fazer dessa valorização a base de uma nova filosofia, oposta ao marxismo — e este é o caminho de Sartre em 1946/1947 —, ele é forçado a identificar como autêntico marxismo as versões vulgarizadas do materialismo histórico e dialético.

Adentrando ainda nas coordenadas do irracionalismo, Netto infere que está em Schelling, para Lukács, o “ponto de arranque” da vertente. Examinando a trajetória de seu pensamento, é possível falar que o autor alemão se conduziu do Idealismo Objetivo mais progressista ao Idealismo Objetivo mais reacionário. Essa transição expõe-se de maneira mais devida ao dar-nos conta da primazia intuitiva dada ao sujeito filosófico, postulando a inspiração reveladora (“organon do conhecimento”) como pedra filosofal do conhecimento do absoluto não colocado na realidade, esposado por Schelling a partir de *Filosofia e Religião*.

É possível ver que a empreitada irracionalista recria um aristocracismo intelectual na mesma medida em que torna a realidade um objeto mistificado a ser percebido/intuído especialmente por determinados sujeitos. Em certo momento, a primazia indiscriminada da revelação artística, ou mesmo, da revelação religiosa (Idealismo Objetivo reacionário); em outro momento, o reconhecimento das contradições histórico-sociais como elementos inelimináveis da essência humana, o homem posto como efetividade aniquilada, as atrocidades societárias como existência a priori, destarte, a carência de sentido das lutas sociais; ainda, quando muito, em sua egoísta rebeldia romântica, o “solipsismo moral do niilismo” albergado na teodiceia laica da subjetividade libertadora, a revolução subjetivista “cósmico-biológica”. Sejamos mais uma vez espectadores dos açoutamentos de Lukács (2008, p.347):

De forma muito arguta, muito espirituosa, Schopenhauer reuniu tudo o que há de negativo na existência e a partir disso negou a história como história [efetiva]. Há situações, como o período anterior e posterior a 1848 na Alemanha, em que é impossível dizer aos intelectuais que se está vivendo uma situação ideal e que, por isso, é um dever afirmá-la. Mas pode-se explicar – e Schopenhauer equacionou essa questão de forma brilhante – que o mundo, de uma forma geral, é ruim e que não haveria nenhum sentido em transformá-lo. É assim que as pessoas, com base numa crítica que lança um desprezo mordaz contra o sistema, tornam-se, eles mesmos, partidários do sistema.

O Idealismo Subjetivo predominante e aglutinado nas tendências irracionalistas cristaliza, embora as vertentes não possam ser homogeneizadas (relembremos), o tolhimento da racionalidade do real, e por outro lado, dota de super-poderes apreensivos extra-rationais, o sujeito cognitivo. O avanço imperioso das filosofias da subjetividade coaduna o comprometimento com a mitificação fetichista do subjetivo, com o aristocracismo intelectual, com a derrubada do caráter ontológico do objeto, com o conseqüente e pomposo “inconformismo conformado”.

Adiante, usufruindo carona na cirúrgica expressão do “inconformismo conformado”, há para o autor húngaro, no que tange aos paladinos da Escola de Frankfurt, um “academicismo de oposição”, que se não pode, sem que se corra o risco grosseiro de uma síntese confusa, ser identificado ao “irracionalismo moderno”, tende também à crítica mordaz que golpeia teoricamente para depois admitir e preambular a impossibilidade concreta do golpe.

Claro, veja bem, não pretendo comparar, em termos filosóficos, Horkheimer e Adorno com Schopenhauer. Digo apenas que existe aqui uma analogia geral, a saber: satisfazer as necessidades intelectuais da intelligentsia em relação à crítica das atuais condições sociais e, ao mesmo tempo, demonstrar que não há nenhuma saída desse processo de desenvolvimento. No meu livro *A destruição da razão*, falei do “grande hotel abismo”: mora-se num hotel sofisticado e o fato de haver um abismo em volta nada mais é que um picante ingrediente para ser acrescentado à comida e à dança. (LUKÁCS, 2008, P.348)

Movendo-nos ainda em direção ao rompante burguês-irracionalista, não podemos nos esvaziar no vulgarismo do marxismo positivista como intento de contraponto crítico e refúgio ao idealismo. Nesse sentido, supondo opor-se ao que se rejeita, cai-se mais uma vez em outra vazão idealista, como vimos, operando-se a partir do racionalismo formal. Se a filosofia-ciência tanto “reflete o mundo, quanto propõe ao mundo”, perguntamo-nos qual proposta ao mundo uma teoria marxista positivista pode oferecer? Quais as consequências de sua efetividade ideológica? Tal marxismo vulgar adorna o altar do determinismo econômico (economicismo já criticado na Introdução), deixando a dialética e o humanismo auto-edificante e revolucionário à deriva de forças motrizes, em verdade, supra-humanas.

Nada mais estranho ao pensamento marxista que a indiferença: O Capital não é apenas a crítica da economia política — é uma emocionada defesa da humanitas. O Marx que dissolve o fetichismo da mercadoria, no primeiro capítulo, é o mesmo Marx que, no capítulo décimo terceiro, execra, indignado, a odiosa exploração do trabalhador; e a cientificidade do seu projeto analítico não pode ser divorciada desta coexistência de razão e paixão. É um profundo pathos que constitui a tensão científica própria do pensamento que se faz teoria social para a liberdade. (NETTO, 1978, p.67)

Retornemos, agora, ao “racionalismo formal” para, também de forma sumária, esquadrihar os liames do estruturalismo. Em que essa démarche contribui para elucidar as grandes questões postas no ordenamento do ser social, e mesmo, os elementos universais e particulares da sociabilidade do capital? Em que medida os de lineamentos ontológicos são mais objetivamente demarcados? O “melancólico ocaso” burguês muda de roupagem mantendo-se no corpo amargo da incompreensão.

É inaquilatável, a massa das deturpações teóricas burguesas, não sendo mesmo possível destrinchar em minúcias, seus constitutivos internos. Essa variante “agnóstico- formalista”, o estruturalismo, deve também ser observada a partir de suas matrizes histórico-sociais, sem as quais o pensamento filosófico não pode ser entendido. É diante dessa precisão, que Coutinho argumenta sobre o “sentimento de mundo” acalentado pela intelectualidade em momentos diferentes da materialidade social, que variando entre a “angústia” e a “segurança”, tripudiam a totalidade social e sua concepção mais objetiva.

É diante desses momentos do devir humano-societário que se fertilizam os arroubos “irracionalistas” e as derrocadas “pseudorracionalistas” (COUTINHO, 2010). De maneira sintética, os períodos concernentes às graves mudanças sociais impelem ao comportamento emocional e irracional, diante das quais, só resta ao indivíduo a fuga subjetivista que lapida o sectarismo de homens viventes superiores ao próprio mundo em ruína. Coutinho nos descreve essa guinada como o hispotaseamento de uma “individualidade superior”, franqueando a qualidade reacionária da dação subjetivante do mundo. Outras filosofias implementam-se ideologicamente ancoradas nos momentos de estabilidade expandida, quer dizer, de “segurança” social aparente e temporária, atribuindo às normas e regras sócio-morais o primado onipotente da regência social, firmando no racionalismo formal, burocrático e conformista, a homogeneização forçada e mistificadora do “mundo assolado por contradições”. Nesse sentido, é que Coutinho refere-se ao agnosticismo da razão como uma filosofia tipicamente universitária, investida em seu cerne pela obsessão do ordenamento formal.

Vejamos que o último pensamento descrito acima, que tange à “miséria da razão”, opera sempre pela harmonia hipostasiada, pela imposição da “segurança manipulada”. As filosofias aparecem assim como reações específicas no plano da cultura, que em suas especificidades expressivas, refletem o momento social, ora aglutinando uma crítica antissocial e individualista, rebelde diante da desumanidade e instabilidade das mutações do capital, sem, no entanto, transparecer sua essência, ora, sorrateiramente, apresentando a configuração social capitalista como o “melhor dos mundos”, controlado e regido para a realização do humano. Nesse pêndulo da decadência, “irracionalismo moderno” e “racionalismo formal” apresentam-se em “falsa polaridade”, pois complementam-se, em verdade, como apologia direta do sociometabolismo do capital e recusa romântica de teor “subjetivista anárquico”, que nega as aparências fragmentárias sem negar o complexo da essência.

No berço da anulação manipuladora-teórica das contradições da concreticidade, o estruturalismo também se cerca por todos os lados e expressões da luta contra a razão dialética (COUTINHO, 2010). Mais uma vez, nos vemos diante, ainda que com suas lentes diversas, da “devastação do objeto”. O problema do humanismo torna-se uma fábula irrisória, denegando a autoconstrução humana em benefício da perversa posição idealista ilusória, travestida de reflexão acerca das particularidades. Ainda, as formatações estruturais ganham estatuto apriorístico, reduzindo a subjetividade à passividade inerte, tornando a “morte do homem” na vivaz sepultura da liberdade.

Como “reflexo do mundo manipulado”, o estruturalismo conforma a vida humana a regras formais *a priori* e pseudo-objetivas, encaixando todas as esferas do ser social, das mais sofisticadas às mais primárias, em uma rede norteadora e rígida, empacotando o devir humano em diretrizes imutáveis e anti-humanistas, quando não, inconscientes. Nessa afiguração do real, o homem é produto reificado de uma ordem onipotente que o rege, que o tensiona de um lado a outro, sempre o deixando à deriva de si, de sua sociedade e de seu destino. A figura do homem burocratizado e regulado pela técnica (o homem cada vez mais manipulado pela relação-capital avançada) é teoricamente apresentada no estruturalismo.

Se o estruturalismo tenta dar uma resposta à globalidade da sociedade, efetiva o intento em direção à decifração do todo simbólico-estrutural regente, tendo desde seu principio a negação da práxis na ontologia (COUTINHO, 2010). De forma geral, é possível até afirmar que a “ontologia” estruturalista adequa-se a um ser simbólico de leis, dotando equivocadamente os aprofundamentos gnosiológicos dessa explicação pressuposta do ser (COUTINHO, 2010). Portanto, como queremos aclarar, não condiz com a tendência aproximativa da racionalidade imanente realizada pela razão dialética, o que nos permite afirmar, ainda em consonância com Carlos Nelson Coutinho, que o estruturalismo aplica suas formalidades de cunho puramente epistemológicas sobre o objeto, demonstrando, ainda, a prioridade do intelecto subjetivo-formalista. Para a dialética, como sabemos:

Os princípios [da dialética] se prestam mal a qualquer codificação. Um código, por definição, articula as leis, fixa as leis em artigos (artigo primeiro, artigo segundo etc.). Como poderiam, porém, ser fixadas em

artigos as leis de uma filosofia da mudança, de uma concepção do mundo segundo a qual existe sempre alguma coisa de novo sob o sol? (KONDER, 1998, p.58)

A própria negação da história do homem, quer dizer, da processualidade concreta humanisticamente objetivada, delega a tônica “ontológica” do discurso estruturalista ao falseamento meandrado pelo formalismo. Nesse sentido, Coutinho vem afirmar, enfaticamente, que a “miséria da razão” vem sempre acompanhada pela “miséria do objeto”. Vejamos, por Chasin (2017, p. 98), em *Da razão do mundo ao mundo sem razão*, o prisma dialético:

No derradeiro aforismo Ad Feuerbach, Marx denuncia as incompletudes do saber filosófico até aquela hora: diferentes interpretações do mundo que não pensam e não implicam sua transformação. Não dispensa, nem muito menos sepulta, a filosofia, mas demanda uma filosofia transformada que interprete o mundo até o fim e, por esta radicalidade, seja a mediação consciente de sua transformação. A interpretação que quer ver aí a substituição do pensamento pela ação é puro barbarismo teórico, que desmerece a estatura intelectual de Marx e sua elevada concepção da prática consciente

Para Marx a aniquilação do pensamento especulativo é um empreendimento imprescindível. Seu esmagamento é uma das condições da instauração de um novo saber. Dar as costas aos automovimentos da razão e voltar-se para os automovimentos do mundo real, eis o giro marxiano. Calar o pensamento que só fala de si, mesmo quando deseja ardentemente falar das “pedras”, para deixar que as “pedras” falem pela cabeça da filosofia. Esganar a especulação filosófica que fala pelo mundo, para que o mundo possa falar pela voz, assim tornada concreta, da filosofia.

Dilatação do reconhecimento manipulatório, o estruturalismo tem na linguagem a arquitetura reveladora da estrutura social. Revisão da contrafação formalista, a derivação de leis formais abstraídas do sistema da língua, toma caráter parcelar, abstraindo-se da totalidade das esferas sociais, portanto, desmerecendo a funcionalidade reprodutiva da linguagem no todo social, como processo de reflexão da realidade existente e ativação performada da intercomunicação. Na condição de forma reflexiva, posição teleológica secundária, que atua sobre o comportamento e a consciência, desdobrando-se sensivelmente, a linguagem apresenta-se como complexo parcial do ser social. Assim, “em suma, a linguagem é uma práxis objetivada” dentro da concertação articulada da totalidade objetiva social. (COUTINHO, 2010, p. 89).

Enquanto processo ideativo de reflexo, a tônica estruturalista também se radica na estrada que desvia das relações íntimas do objeto. No cotejo manipulatório até aqui descrito, suportamos uma série de recortes do real que degeneram sua unitariedade

relacional, dando peso ao sujeito e às suas posições episteme-politicamente orientadas, em detrimento da autenticidade reveladora e desantropomórfica da filosofia-ciência autêntica. O que Coutinho, contudo, pretende fazer quando tece a crítica ao peso da linguagem, inserido na vertente estruturalista, é localizá-la enquanto complexo parcial na totalidade objetiva social, sem com isso desmerecer possíveis conquistas gnosiológicas nesse campo, a destacar, de Saussure. Coutinho vai explicar, então, “a relação genética entre linguagem e trabalho” sem a qual, a explanação científica sobre a linguagem tende ao hipostasiamento da mesma. Para além dos rumos históricos, a própria formatação estrutural da língua teria correlação com as formas primárias da práxis social (COUTINHO, 2010).

Mais uma vez, voltamos a reforçar que a razão formalista, manipulatória, se entranha na camada da aparência fazendo dela o todo para sua tópica receptividade cognitiva. Atua sobre o objeto complexo do real concreto de maneira esquemática, parcelar, burocrática, homogeneizadora, tornando-se adversária do próprio objeto em sua lógica essencial. Essa reflexão epidérmica, empobrecedora do sujeito racional e do objeto, serve às práxis sociais fetichizadas, colocando a “miséria da razão”, como apresentamos a princípio, em seu lugar funcional-ideológico. Coutinho afirma que “assim, quanto mais ampla for a práxis, quanto mais profunda e organicamente se ligar ao objeto, tanto mais rico deverá ser o sistema de categorias racionais que ela colocará em operação”.

Ancorados no parágrafo e nas ideias sobreditas, estamos convictos de que uma práxis que pretenda-se mais universal só pode pôr-se por uma ideação radicalmente enriquecida. Dividir o real como postura intelectual de viés subjetivamente manejador, genética aguda do avanço da técnica, pode-nos servir se, e somente se, o estatuto ontológico em sua complexidade processual não for negado. A predominância do intelecto técnico sobre a razão dialética dissolve as possibilidades humanas na medida em que inverte criatura e criação, sujeito e predicado, pondo a razão sob o jugo da técnica manipuladora. Se o intelecto pode, pelo empobrecimento sintético e esquemático do real, elaborar alguns avanços gnosiológicos e, principalmente, pragmáticos para própria vida cotidiana, não se pode, no entanto, servir-se desse procedimento subjetivo-manipulatório para diretriz central de espelhamento da mundaneidade.

Em suma, como podemos observar, a passagem do neopositivismo ao estruturalismo – da epistemologia pura à ontologia epistemologizada –

não representa uma aquisição de novos campos para a razão humana. Todos os elementos ontológicos da realidade considerados pelo neopositivismo como incognoscíveis, como pseudoproblemas metafísicos, continuam excluídos da “razão” estruturalista. Ao explícito agnosticismo dos primeiros, substitui-se agora um “agnosticismo envergonhado”, que oculta sua face por trás de uma falaciosa ideologia científicista. À “miséria da razão”, que marca movimento neopositivista, vem juntar-se uma “miséria do objeto”, um empobrecimento radical do pensamento e da vida humana. Os limites da “razão” estruturalista são os limites da razão fetichizada do nosso tempo. (COUTINHO, 2010, p. 68)

Ainda, fixado como uma estrutura anti-humanista, o inconsciente aparece para alguns dos estruturalistas como uma entidade objetiva e governante. Nesse ocaso do homem, fica claro que a camada inconsciente individual ou coletiva transpõe a interatividade humana, a construção coletiva/gregária, tomando estatuto *sui generis*, abstraído da ação. Diante desse panorama conceitual estruturalista, é que Coutinho vai explicar que, para a razão dialética, o inconsciente existe como falsa consciência, ou como consciência imperfeita em seu reflexo sobre a ação praticada. Inconsciente não aparece, portanto, como estrutura imperativa fora da alçada humana, mas como práxis social fetichizada, cotidiana, manipulada, em que o indivíduo desconhece os elementos internos da sua própria objetivação.

Mas, não se trata de um limite ontológico: se superar a imediaticidade do fetichismo, o operário do nosso exemplo pode tomar consciência da exploração a que está sendo submetido. O inconsciente, portanto, é sempre uma falsa consciência, uma ausência de consciência verdadeira, jamais uma entidade objetiva, uma positividade *me si* como supõe Levi-Strauss. Entre consciência e inconsciência há um processo dialético, uma permanente passagem, não uma barreira eterna e intransponível. (...) Desconhecendo a gênese histórico-ontológica dos processos, Levi-Strauss converte essas regras fixadas pelo hábito e tornadas inconscientes num a priori idealista. (COUTINHO, 2010, p.102)

Contemporaneamente, o “irracionalismo pós-moderno”, sobre o qual não poderemos nos deter, semantiza, no complexo das lutas socioculturais, o expressionismo revigorado da “destruição da razão”, conclamando a vivência como autoridade cognitiva máxima, enaltecendo o relativismo radical, a onipotência do discurso, a descontinuidade histórica, a degradação das causalidades sociais imanentes, a pseudosuperação do estatuto ontológico social e, revisitando as pegadas nietzschianas, oferece a revolução dionisíaca “cósmico-biológica” como saída imperativa e individualista frente aos estranhamentos. Estranhamentos que, não obstante toda “pulsão de vida” obstinadamente jactada, tornam-se espantosamente perenes porque intocados em sua essência. Não poderemos apresentar essa visada, nem mesmo superficialmente, como aqui nos delongamos sobre outras *démarches*, porém, podemos nos valer da expressão de Georg Lukács, “ética de esquerda

em epistemologia de direita”, para traçar nossa posição frente à tamanha tergiversação da ótica e empreitada revolucionária. Nos debruçemos, novamente, sobre *Da razão do mundo ao mundo sem razão* de José Chasin:

O sarcasmo, hoje, que ceticiza o marxismo, contudo, tem como pré-juízo a depreciação de toda certeza, antes da própria desvaliação do marxismo, pois, ao tempo que corre, não apenas qualquer certeza traz algo ponderável do percurso cognitivo desenhado pelo saber marxiano como o indeterminado, nas condições da dupla crise contemporânea, assumiu a qualidade de moldura e substância da “liberdade”. Onde, como é palpável em dadas praças e círculos, um certo gosto, ora mundano ora raivoso, pelo “fracasso” ou pela “impossibilidade” do saber; uma espécie de deleite corrompido, que por si só traduz mais do que as meras conjecturas sobre a opacidade intransponível das coisas ou sobre a igualmente intransponível limitação do entendimento. Do útero apavorante da dupla crise contemporânea brota o “terror da certeza” e a “revolta do dessaber”, perversão da legenda socrática, como a exorcizar o devir pelo cancelamento da razão. (CHASIN, 2017, p. 74)

Os ideólogos de uma classe não precisam ser orgânicos, quer dizer, não se faz necessário que derivem da mesma classe que representam (o que falar de Engels ou de todos não capitalistas produtores da ideologia burguesa?). Precisam, não obstante, da admissão da perspectiva de classe, da tomada de posição (standpunkt) de classe, enquanto possíveis produtores de ideologia. Retomemos, porém, que a tomada de uma posição de classe não compromete integralmente o valor científico (LÖWY, 2000), embora possa limitá-lo ou permiti-lo expandir-se drasticamente. Há de se observar que o próprio Marx admitiu valores científicos nas descobertas dos economistas clássicos (LÖWY, 2000), diferentemente dos economistas vulgares, embora, com limites de apreensão ontológica derivados da perspectiva de classe.

Contudo, reafirmamos, toda descoberta da ciência burguesa é transpassada pelo limite de horizonte. Como afirmamos, e revemos em Löwy (2000), a história do pensamento e a processualidade das modificações concretas humanas guardam interação complexa, interpenetramento. Ora, retomemos de forma decisiva os dois aspectos já referenciados: a produção ascendente e decadente da ideologia burguesa. Como vemos nas palavras do próprio Marx: a produção intelectual de valor científico produzida pelos clássicos economistas e pelos ideólogos do capitalismo em sua fase progressista e, em seguida, a tônica “vulgar”, produção ideológica burguesa apologética (direta e indireta), desprovida de grande valor científico. Os dois momentos ideológicos se portam interativamente com o contexto factual concreto: respectivamente, com a elevação progressista da burguesia e, em seguida, seu estatuto de classe materialmente dominante.

Os limites históricos da cientificidade burguesa são cercas sobre a substância social que sua própria ideologia cumpre, por função, cercar. Uma visão social de mundo que apreende um conjunto limitado, aparente e mal articulado de objetivações e valorações, procedimentos inexoráveis à sua própria existência. Põe-se, por conseguinte, de acordo com um horizonte intelectual particular (LÖWY, 2000). É, portanto, a perspectiva de classe que dá o quadro possível de conhecimento da essência, do conhecimento que precisa, ainda, avançar rigorosamente em termos de rigor ontológico-científico; alçada científica até a essência, desde a aparência, a perspectiva de classe é ligamento necessário para “visibilidade” dos nexos causais da concreticidade do real. Como afirma, Löwy (2000), a perspectiva de classe é o restringimento (ou não) da visibilidade, da ideação/intelecção/espelhamento.

Horizonte, perspectiva, ponto de vista, campo de visibilidade: estas metáforas óticas não devem evidentemente ser compreendidas em um sentido literal; simplesmente elas permitem colocar em evidência que o conhecimento, o saber ("a visão") estão estreitamente ligados à posição social ("altura") do observador científico. (Löwy, 2000, p. 109)

Ou mesmo, como afirma Ivo Tonet (2013, p. 108), remetendo-se nesse excerto em específico, apenas às condições subjetivas do conhecimento do concreto:

Duas são, portanto, numa perspectiva ontológica, as condições essenciais para a produção de um conhecimento, o mais verdadeiro possível, em cada momento histórico: a capacidade, o empenho e o rigor do indivíduo, de um lado e, de outro, o ponto de vista de classe. Ambas as condições são indispensáveis. Como, porém, a cientificidade moderna rejeita inteiramente a perspectiva de classe, vale a pena enfatizar o seu caráter absolutamente ineliminável. Independente de ser admitida conscientemente, e mesmo quando explicitamente rejeitada, ela sempre intervém no processo de conhecimento, pois não pode haver neutralidade axiológica numa sociedade perpassada pelo antagonismo das classes sociais. A própria rejeição da interferência do ponto de vista de classe já é uma tomada de posição a partir de um determinado ponto de vista, não por acaso, o da classe burguesa.

A ideologia marxista (derivada da teoria marxiana autêntica) aparece, então, como representante de outra “ótica”, portanto, de outras possibilidades de reconhecimento e respostas para os conflitos sociais. Sua mirada não é limitada pelo distanciamento da realidade existente, mas, se guia pelo rumo da história e da historicidade concreta da realidade social. É a perspectiva trabalhadora que necessita da maior potencialidade de apreensão ontológica, de compreensão consciente crítica da realidade social objetivada e, por conseguinte, da organização de uma práxis social transformadora. É ao lado da luta revolucionária, que a teoria revolucionária pode se por como insumo ideológico, como analítica da essência do real, da síntese de determinações da concreticidade, como possível superação irrestrita e necessária da ideação albergada na aparência, enquistada

pela ideologia burguesa vulgar. Aparece-nos, por conseguinte, o conjunto teórico-prático do qual Marx é grande expoente e delineador geral. Como assevera Chasin (1988), refletindo isoladamente sobre as condições subjetivas da revolução social, a possibilidade revolucionária é encetada pela junção da vanguarda científica e da vanguarda dos trabalhadores.

Retomemos, incisivamente, que é a perspectiva, a ideologia de classe que rege a alçada comunista, trabalhadora, revolucionária. Não corre aqui, no entanto, qualquer conciliação com o marxismo positivista-fatalista da Segunda Internacional, com Kautsky, por excelência ou com a degradação stalinista (Tertulian afirma, insistentemente, que Lukács já observa essa degradação teleologista desde Engels). Ciência marxista se apresenta, sem qualquer constrangimento, como amplitude potencial da captação objetiva de mundo, como racionalidade historicamente mais abrangente, como conhecimento racional humanista-dialético encrustado na sociedade de interesses diametralmente opostos, de assimetria de poder posta, de luta de classes. O marxismo é, por sua vez, teoria de rigor ontológico-científico, enquanto compromisso de entendimento dos nexos causas reais (não-naturalistas) das objetividades sociais processuais criadas pela própria interatividade humana, proporcionando, também, o desvelar de toda impostura neutra, falsamente confundida com objetividade. Assim, descreve, Tonet (2013, p. 110)

A demonstração da estreita vinculação entre o conhecimento e os interesses de classe nos permite infirmar a tese da neutralidade da ciência, defendida pela perspectiva moderna. Permite, também, fazer a clara distinção entre neutralidade e objetividade. O conhecimento científico, porque se pretende verdadeiro, deve ser objetivo, uma vez que sua função é capturar a realidade como ela é em si mesma. Ser objetivo é capturar a lógica própria do objeto. Ser neutro é não tomar partido, isto é, não permitir que julgamentos de valor interfiram na produção do conhecimento. À primeira vista, poderia parecer, então, que portar-se de maneira não neutra impossibilitaria a apropriação do objeto na sua integralidade. Tomar partido implicaria uma visão parcial do objeto. Por paradoxal que seja, é a postura de neutralidade que impede a apropriação integral do objeto. (...) Somente a perspectiva ontológica instaurada por Marx, ao constatar a íntima vinculação entre o conhecimento científico e as perspectivas de classe, permite equacionar de modo correto esta problemática.

Se a ótica burguesa perante a sociabilidade do capitalismo não prescinde de uma teoria limitada, isso se deve fortemente ao seu senso de preservação sócio-histórico. O que há, como já supracitado, é o limite necessário de seu círculo compreensivo da substância social (sociabilidade). Uma perspectiva conservadora deve ser uma perspectiva mantenedora de relações sociais a todo custo, ao custo, inclusive, da própria conservação do anacronismo de tais relações, da desumanização patente e da contradição exposta. É

de se entender, destarte, que a naturalização e universalização da visada capitalista particular conjuguem-se à necessidade de obscurecer o cerne explorativo de sua condição social de existência. Por outro lado, é preciso afirmar que qualquer afirmação destoante, negativa e conflitiva com a ordem do capital possa ser, ainda assim, ideologia do capital, desde que queira o transmutar em aparência para conservá-lo em essência. Nesse teor, sobreditamos a “incursão rebelde” do “irracionalismo moderno” e sua crítica desenraizada em relação à legalidade do ser social.

A virada epistemológica iluminista é por um lado humanista e reverte toda história humana à sua tautológica condição de história humana. Portanto, deixa a teodiceia feudal à deriva, operando a antropocentrização da história e da condição humana, obliterando o estranhamento religioso. Seria uma forma de trazer de volta as forças dos homens aos homens, principalmente, aos homens esquecidos pela teodiceia ontológica feudal; a força humana usurpada pela religião, e seu protagonismo enquanto momento integrante, na vida social. Na mesma medida, por outro lado, o racionalismo iluminista é contemplativo. Dessa forma, admite-se o antropológico-racional como observador capaz, como descobridor eminente da realidade natural e social, mas não como ser da ontoprática mais radical possível, ser da práxis social, da atividade sensível que para na morfologia capitalista do ser social. As forças humanas continuam usurpadas, agora, por uma usurpação em versão laica.

Ao estranhamento do mercado, do Estado, das classes, da mercadoria, só há uma força devastadora: uma consciência de classe revolucionária, impulso fértil para organização da práxis social transformadora, potencializada pelos insumos ideológicos da filosofia e ciência marxiana. A negação das “leis da natureza”, da “harmonia social” propagandeada, da onipotente estrutura, ou do mito fetichista da subjetividade, só pode ser estabelecida pela visão de mundo que nada tem a ganhar com a perenidade desse “mundo” multiplamente falseado, senão o martírio de sobreviver. É à perspectiva rigorosa e dialética que pertence a ontologia-ciência explicativa das forças moventes sociais, portanto, da sociedade de classes, insumo de grande importância à praxis social revolucionária. É nesse momento que a cientificidade pode e necessita compreender os nexos causais reais, a essência do processo social real - sem desconsiderar as condições subjetivas, ou seja, potencializada pelo standpoint e pelo rigor em seu exercício - já que é imprescindível que toda parte da realidade ainda fetichizada deva revelar-se como ineliminável relação entre homens.

A consciência de classe necessária do proletariado é, portanto, aquela que precisa do desvelamento da sociedade de classes. Não há compromisso vital da classe trabalhadora com distorçãoda objetividade, embora sua condição cognitiva não seja imediatamente (de modo espontâneo) livre dos constrangimentos ideológicos do horizonte burguês, antes, pelo contrário. Sua prática só é revolucionária, e só pode ser investimento em seu próprio vitalismo e existência, a partir da crítica social imanente aos processos históricos aos quais está submetida e aos quais precisa dar respostas, tendo, assim, na teoria mais adentrada na essência do mundo social e da sociedade de classes, insumo pertinente para a nudez analítica mais nítida, potencial ideologia para a intervenção revolucionária.

Vejamos, mais uma vez, diante da finalização deste passo da discussão e a iminência do próximo capítulo, que não fazemos contas com a ideologia stalinista. Com isso, queremos dizer que há uma diferença considerável – ao certo, abismal - entre a filosofia-ciência marxiana e o stalinismo. Isso, porque a última se refere, em resumo, a um quadro ideológico frontalmente anti-universalista, anti-científico e anti-humanista, perpassado pela mediação realizadora de uma burocracia partidária intransigente, perseguidora, monolítica, opressora e privilegiada. Löwy (2000) tece a ilação de que o stalinismo seja o ápice do “marxismo vulgar”, assim como o economicismo vulgar remetia aos clássicos do pensamento econômico, em sintoma decadente. Georg Lukács (1986, p.63) assevera:

Nunca duvidei e também sempre o disse que o stalinismo é um tipo de destruição da razão. Somente não considero correto criticar Stalin apontando, onde pudesse ser descoberto, digamos, um eventual paralelo com Nietzsche, porque por esta via nunca chegaríamos à verdadeira essência do stalinismo. A verdadeira essência do stalinismo, no meu entender, consiste no fato de que, conservando teoricamente o caráter prático do movimento operário e do marxismo, na práxis a atuação não é regulada pela mais profunda inteligência das coisas, ao contrário, essa mais profunda inteligência é construída em função da tática doagir.

A burocracia alçada à condição de estamento, agindo por conservação autoritária, como ideologia vulgar a serviço do taticismo tacanho, explicitamente obscurantista, tomando para si a falsa legitimidade de ideação e prática, proclamada como proletária, mas, descomprometida com qualquer emancipação humana e verdadeira explicação da sociabilidade. A ideologização stalinista, como descreve Löwy (2000), invadiu e rejeitou a própria conformação gnosiológica da ciência natural, negando qualquer cientificidade, reprimindo até as objetivações mais científicas produzidas pela ciência natural. Essa operação, de positivismo às avessas, foi principalmente desenvolvido por Lyssenko (lyssenkismo), erguendo sobre a figura de Stalin a fonte gnosiológica da ciência proletária

(LÖWY, 2000). Debateremos mais a frente essa ideologia marxista adstringida.

A arbitrariedade do burocratismo, o falso e dessubstancializado vanguardismo, a fragmentação equivocada entre a ciência burguesa e a ciência proletária, encarnada no líder: tais eram algumas das inversões decadentes do Estado estalinista, confundidas com a síntese dos interesses materiais da classe trabalhadora. Portanto, não nos aproximamos aqui dessa figuração grotesca e falsa do marxismo, que se assemelha ao que supostamente nega, à própria desumanização, em sua negação avançada da autodeterminação autêntica e da liberdade crescente da subjetivação ampliada da riqueza humana material e cultural.

Apenas a verdade é revolucionária, aponta Löwy (2000), retomando Gramsci. A ideologia não é um desvio absoluto, uma mentira, uma falsificação estrita (já nos afastamos do critério gnosiológico para classificar a ideologia), mas um campo de possibilidades, um “topo de mirada”, que possibilita reconhecer mais ou menos o amplo horizonte social, contendo em si maior ou menor profundidade apreensiva da sociabilidade, diante de seu rigor filosófico-científico, operando como efetiva orientação da práxis social.

A possibilidade de representar a universalidade genérica é detida pelo proletariado, portanto, pois é ele que se identifica com todas as outras classes suprimidas de sua autodeterminação, ao ser a classe radical e estruturalmente oposta à acumulação de riqueza, embora seja sua produtora preponderante. Sua universalidade é, desta forma, universalidade da negação da desumanidade imperiosa do solo do capital, presa à dinâmica concreta, e nunca, a qualquer apriorismo metafísico. Classe com possibilidade histórica de negar o aspecto histórico manipulatório da ordem burguesa, das suas instituições de controle social, que estruturam e superestruturam ideologicamente a própria impossibilidade geral da ampliação e enriquecimento pleno e omnilateral da individualidade humana impescindindo, para isso, de uma teoria racional-dialética sem a qual a prática revolucionária será eterno rodeio randômico entre tentativas já desgastadas e anêmicas.

A falta da dialética e o anseio pela comunidade, combinados, podem igualmente influir - e com frequência influem mesmo - no comportamento dos revolucionários. Antes de poder transformar a sociedade na qual nasceu e atua, o revolucionário é em boa parte formado por ela, de modo que seria ingenuidade supor que ele possa permanecer completamente imune aos seus venenos. Muitas, muitíssimas vezes, as ideias revolucionárias se combinam, na mesma pessoa, com sentimentos bastante reacionários e com preconceitos surpreendentemente conservadores. Por isso, não são raros os casos de revolucionários que tendem a transformar a organização em que desenvolvem suas atividades políticas numa espécie de ídolo sagrado, que não pode ser submetido a críticas profundas e que deve merecer

todos os sacrifícios. Essa atitude, alienada, causa graves prejuízos tanto aos indivíduos como à organização: os revolucionários que “fetichizam” a organização em que atuam deixam de contribuir para que ela se renove e acabam facilitando o agravamento de suas deformações. (...) A dialética intranquiliza os comodistas, assusta os preconceituosos, perturba desagradavelmente os pragmáticos ou utilitários. Para os que assumem, consciente ou inconscientemente, uma posição de compromisso com o modo de produção capitalista, a dialética é “subversiva”, porque demonstra que o capitalismo está sendo superado e incita a superá-lo. Para os revolucionários românticos de ultraesquerda, a dialética é um elemento complicador utilizado por intelectuais pedantes, um método que desmoraliza as fantasias irracionalistas, desmascara o voluntarismo e exige que as mediações do real sejam respeitadas pela ação revolucionária. Para os tecnocratas, que manipulam o comportamento humano (mesmo em nome do socialismo), a dialética é a teimosa rebelião daquilo que eles chamam de “fatores imponderáveis”: o resultado da insistência do ser humano em não ser tratado como uma máquina. (KONDER, 1998, p. 80-83)

Como discorre, com brilhantismo, Marx (2004, p. 114), nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*:

Mas, na medida em que, para o homem socialista, toda a assim denominada história mundial nada mais é do que o engendramento do homem pelo trabalho humano, enquanto o vir a ser da natureza para o homem, então ele tem, portanto, a prova intuitiva, irresistível do seu nascimento por meio de si mesmo, do seu processo de geração. Na medida em que a essencialidade do ser humano e da natureza se tornou prática, sensivelmente intuível, na medida em que o homem é para o homem enquanto existência da natureza e da natureza para o homem enquanto existência do homem, a pergunta por um ser estranho, por um ser acima da natureza e do homem – uma pergunta que contém a confissão da inessencialidade do homem e da natureza – tornou-se praticamente impossível.

**A FILOSOFIA E A CIÊNCIA MARXIANAS
AUTÊNTICAS: A IMPRESCINDIBILIDADE DA
DIMENSÃO ONTOLÓGICA**

A construção de um texto que fale da filosofia-ciência marxiana autêntica devém empobrecedora se forjada direta e exclusivamente como puro “método”. Só é possível atingir o fulcro teórico de Marx ousando o que ele próprio ousou: uma apreensão ontológica. Sair do homem perdido de si, ou moderna e contemporaneamente, perdido nos labirintos de si, e extrair da realidade sua própria configuração. É na configuração total, enquanto totalidade objetiva social, que pode o indivíduo localizar-se, e não no auto-exame hermético arrimado pelo mistério subjetivista da cognição, da subjetividade instauradora, localizar onde e como decorre sua individualidade e sua mundaneidade. Assim, a apreensão consistente da teoria marxiana não se instala como sistemática fundante a priori, mas como revelação da realidade existente autossuficiente em relação ao pensamento. Observamos as palavras dilacerantes de Marx (2003, p.217) aos críticos-críticos em *A Sagrada Família*:

(...) nem sequer chega ao pensamento de que existe um mundo no qual *consciência* e *ser* são coisas distintas, mundo que segue em pé como antes, se eu apenas superar sua existência intelectual, sua existência como categoria, como ponto de vista, quer dizer, se eu modificar minha própria consciência subjetiva sem mudar com isso a realidade objetiva de maneira realmente objetiva, quer dizer, sem mudar minha própria realidade *objetiva*, a minha e a das outras pessoas. Por isso a *identidade mística* especulativa entre *ser* e *pensamento* se repete, na Crítica, como a mesma *identidade mística* entre a *práxis* e a *teoria*.

José Chasin discorre sobre as empreitadas do pensamento filosófico rumo à ontologia e sobre a ontologia marxiana, em especial, em *Marx: Estatuto Ontológico e Resoluções Metodológicas*, na palestra *Superação do Liberalismo* (realizada na Universidade de Alagoas, no ano de 1988) e em *Método Dialético*. O primeiro ponto a sacar de início, na dissensão chasiniana, é que se faz crucial separar o que foi a ontologia até o século XIX e suas faces posteriores a esse marco. Há uma divergência tônica entre as apreensões ontológicas, divisadas ainda pelo hiato ontológico embrionário da modernidade. Resgatemos o período primeiro da ontologia para arquitetarmos, brevemente, essa divergência, o hiato ontológico e dar corpo à ontologia marxiana.

Divagar sobre a ontologia se faz impossível sem se divagar sobre a filosofia grega. A ontologia é o problema primeiro da filosofia grega. Mesmo com a inexistência do reconhecimento linguístico, pode-se até dizer que a filosofia e a busca da captação ontológica se confundiam nessa primeira alçada filosófica (CHASIN, 1988). Em Platão e em Aristóteles é que ocorre essa primeira definição específica de projeto ontológico, não assim caracterizado, como sobredito, pois que o termo “ontologia” nasce na Alemanha do século XVII (CHASIN, 1988), mas como tema central da ideiação. Aristóteles vai chamar de “filosofia primeira”.

Chasin (1988) define a divergência crucial entre a dimensão ontológica e a dimensão epistemológica: o aspecto epistemológico é aquele que se preocupa em “como saber”, é circunscrita ao universo intra-subjetivo, enquanto o aspecto ontológico, aquele que se concentra no esclarecimento do ser da realidade. Vejamos que a questão ontológica e a questão epistemológica, já nessa primeira e sutil distinção, são bastante diferentes e, embora, não excludentes, apresentam uma relação de prioridade. A ontologia está na afirmação do ser enquanto tal, é a totalidade objetiva capturada em representação. A epistemologia, por sua vez, na condição de preocupação subjetiva, examinação ou mapeamento das capacidades cognitivas acompanhada de sua aplicabilidade sobre o mundo, só pode ser corretamente desenvolvida sob auspícios da captação ontológica.

A afirmação ontológica de Platão, por exemplo, é a afirmação da Ideia ou de um Mundo das Ideias objetivo, posto, fundante. Analogamente, tem-se a dissensão da Razão em Hegel (CHASIN, 1988). Essas são afirmações ontológicas, afirmações sobre o que é a totalidade objetiva ou o real exterior e independente dos sujeitos e da esfera individual/subjetiva. Não entendamos tais idealismos como afirmações intra-subjetivas, ou mesmo, intersubjetivas, a afirmação não é esta, embora possa ser facilmente confundida. Nesses Idealismos, o que existe é a Ideia e a Razão como ontologia, como sujeitos da totalidade objetiva do real supostamente apreendida e reproduzida conceitualmente, portanto, como dimensão extra-subjetiva na qual as subjetividades podem se acoplar e existir. São ontologias metafísicas/idealistas, mas indelevelmente objetivas. Afirmações de uma essência objetiva, ainda que não materialista, e sim, metafísica, idealista. No campo do reflexo filosófico, descreve-se aí o Idealismo Objetivo (CHASIN, 1988).

A ontologia existe a partir e só a partir do ser que é, que se configura independente da subjetividade, como objetividade totalizante. É certo, como trataremos mais a frente, que a ontologia pode ser Idealista ou Materialista, não degradando sua dimensão objetiva e totalizante em nenhum dos casos (embora, sua apreensão possa estar mais ou menos equivocada). Nessa análise fundante do ser, não se aplica o condicionante da epistemologia, o crivo e a clivagem da subjetividade e dos limites do conhecer. Entendamos, pois, que o problema entre Idealismo e Materialismo é primariamente ontológico, pois deriva da discussão sobre a natureza do ser (CHASIN, 1988), e não sobre a formulação de uma Teoria do Conhecimento.

Em Platão, é verdade, o sujeito pode se apropriar da Ideia, do Ser pelo ato de pensar. Mas é preciso observar que há uma diferença entre *pensar* e *ser*: A ontologia idealista permanece objetiva, o pensar apropriador subjetivo – a atividade intelectual da consciência – é uma tentativa de apropriação conceitual e não de criação subjetiva/consciencial da realidade. Nesse sentido, o que Chasin quer destacar pelo que chamamos de “hiato ontológico” é que o pensamento filosófico que inaugura a modernidade, e que se intensifica nos últimos 200 anos, executa a confusão e inversão desse instrumento apropriador com o objeto apropriado. O exclusivismo do aspecto epistêmico-gnosiológico hegemônico modernamente suprime o teor ontológico da reflexão filosófica e científica. E, observemos atentamente, destaca, Chasin (1988), que é através dessa confusão, bojo genético e superlativo do subjetivismo, que a Ontologia é enfaticamente dissolvida e olvidada.

Em termos mais simples e diretos, a perda da ontologia é a provocação (in)consequente da perda da coisa, da perda da coisidade abrangente e imanente ao ser. Se Chasin endossa que partir do prisma ontológico é partir do objeto (ou melhor, da coisa/ser-em-si) e que partir do prisma epistemológico é partir do sujeito e de suas circunscrições subjetivas, podemos refletir sobre toda esmagadora produção científica vigente (Descartes, kantismo, neokantismo, positivismo, neopositivismo, estruturalismo, a fenomenologia e suas derivações; já realçamos, anteriormente, a “miséria da razão” e a “destruição da razão”) como ciência que toma ponto de partida e arranque no sujeito. É a ideia extremada e invertida do sujeito instaurador da verdade, da verdade pautada no critério subjetivo: é verdade, doravante, aquilo que eu posso conhecer, interpretar e criar, submetendo a coisa em si às variadas clivagens metodológicas epistemologistas.

Podemos dizer que essa perda se perpetua fatalmente em Kant (embora, em Descartes tenhamos o início do processo de perda da ontologia como tarefa filosófica) no seu Idealismo Subjetivo (CHASIN, 1988). A Verdade, o Ser fica circunscrito à construção da subjetividade. A realidade é concebida sem independência, sem exterioridade, sem objetividade, portanto, existindo na capacidade subjetiva de percebê-la, pensá-la (CHASIN, 1988). Notemos: no caso gnosiso-epistêmico (apartado do reconhecimento da natureza por-si de todo ente e das formas de existência a ele conexas), o conhecimento do sujeito não se apropria das formas do real, ele o organiza, e o atribui formas puramente conceituais, esquemáticas. É a negação da ontologia, endossamos, da objetividade, do algo exterior e independente. O que se averigua, com maior precisão histórica, é que na tentativa de negar a ontologia medieval (Idealismo Objetivo, O Divino), acobertada sob o manto do misticismo, se nega a ontologia de forma geral, negando, portanto, qualquer “filosofia primeira”, a necessária captação do Ser (CHASIN, 1988).

Marx, afirma Chasin, é a negação radical de Kant. Discutir a ciência marxista e perder de vista a dimensão ontológica é um erro com consequências irrecuperáveis (embora, tenhamos assistido ao aperfeiçoamento do século XX em tal sacrifício). Ao mesmo tempo, não se quer reduzir em nada, nem se faria isso senão por desconhecimento ou má-fé, a importância da subjetividade em Marx. A subjetividade é assunto de tratamento fundamental na teoria marxiana, mas o que é preciso relevar em elevado tom, é que Marx não incorre no Idealismo Subjetivo, no equívoco transformado em ordem das ciências modernas/pós-modernas: ir direto para o aspecto do “como operacionalizar o saber de dentro pra fora” (epistemológico-gnosiológico), partindo do crivo da subjetividade, constituindo uma ciência sem “filosofia primeira”, sobremaneira, redundando em gama variada de imputação/manipulação subjetiva.

Nesse sentido, é que reafirmamos que a discussão da filosofia-ciência em Marx fica muito empobrecida por vezes ao destacar-se o “método” da dimensão ontológica posta e recuperada em Marx. É evidente, amplo e irretorquível que há ciência em Marx, mas tão bem-sucedido, o caminho para ciência, só o pôde ser derivado de sua “filosofia primeira”, da ontologia do ser social. A questão do “método” só pode aparecer, dessa forma, mais a frente e não como questão instauradora (CHASIN, 1988). É preciso descobrir isso em Marx, afirma Chasin, já que não se encontra sistematizado e explícito, assim, como é difícil buscar essa sistematização pronta e decorada em qualquer grande autor.

Recuperemos: o Idealismo Objetivo de Platão ou de Hegel (ou mesmo, o Idealismo Objetivo divino-medieval), onde há ontologia, é entrecortado e degradado no Idealismo Subjetivo de Descartes e Kant. Opera-se, destarte, um rebaixamento, uma perda da ontologia, uma perda de apreensão do mundo/cosmos. Chasin (1988) afirma que o Idealismo Subjetivo nasce com a individuação do século XVI. Sua (individuação) importância se torna exacerbada e é na subjetividade que se passa a organizar o mundo, dar sentido e verdade múltipla à realidade existente. Nesse sentido, portanto, Chasin diz, ligeiramente, que as filosofias grega e medieval são relativamente “superiores” à incursão filosófica/científica moderna; quer dizer, possuem ontologia, uma apreensão (pelo menos, em tentativa, até que facticidade por si só se demonstre diferenciada e a apreensão, doravante, incompleta) da objetividade real independente do indivíduo.

Por conseguinte, há, na ontologia greco-medieval, a ideia de um todo objetivo do qual o homem faz parte e que só pode se entender (entendimento consequente da subjetividade) buscando seu espaço nesse todo objetivo e relativamente apreensível, se localizando por via das constatações ontológicas, e não operando através do espelhamento interno e fugitivo, do ajoelhar sobre si, através do salto místico da subjetividade deslocada. A transição entre a explicação grega cosmogônica (ilação antropomórfica e transcendente de mitos) para a explicação racional cosmológica instaura o momento ontológico na reflexão/ideação/intelecção humana (CHASIN, 1988). A afirmação dos mitos explicativos gregos põe-se também como imperativo subjetivo sobre a realidade, criação imaginária, ainda que em logicidade mítica, sobre os nexos reais explicativos. A cosmologia racional, baseada na reflexão da própria facticidade e sua racionalidade própria (CHASIN, 1988) é que põe a dimensão ontológica em vigor, dilacerando a imputação subjetiva dos mitos (cosmogonia). De que é feita a totalidade objetiva? O que são os seres? Está posta a questão ontológica nessa virada cosmogônica-cosmológica grega.

A dimensão ontológica não é uma abstração de adorno, uma intelecção frugal, um exercício mental intelectualista. Sem essa visada que tenda à articulação das categorias, sem essa visão do todo objetivo, sem essa filosofia primeira, não há possibilidade do fazer científico de rigor, sem contradições e aporias. Sem essa apreensão, sejamos enfáticos, não há possibilidade de aprofundamento e guiamento do próprio conhecer, porque antes da própria possibilidade do conhecimento, não há “o que conhecer”, nem se sabe quem é que conhece (CHASIN, 1988). Sem o abarcamento aproximativo da totalidade, sem a

noção do uno constitutivo do Ser, posto está o reconhecimento do “indomável variável”, quer dizer, de um devir irracional e irrefreável da realidade suposta (irracionalismo ontológico, já trabalhado em alguns pontos nodais). Esclareceremos, mais adiante, como o processo científico cumpre por função, o refinamento dos parâmetros ontológicos, sem o qual, estaríamos sujeitos à edificação de mais uma ontologia idealista.

É preciso destacar também, e conseqüentemente, que o Uno não anula o Múltiplo. Como afirma, Chasin, há uma ligação entre uno e múltiplo. A manifestação do diverso se dá existencialmente enlaçada na totalidade, porque possibilitada no uno; na apreensão do total, se identifica a particularidade, a especificidade, a singularidade, sem qualquer prejuízo geral, com exata relação das partes multifacetadas. A “poeira de objetos finitos” (CHASIN, 1988, p.10), a diversidade, o múltiplo se conecta no uno. O concerto ontológico é a busca desse todo objetivo de partes articuladas, de aparência multifacetada. Portanto, o que é, é, se põe e o é objetivamente e em totalidade multifacetada em sua aparência e essência. O problema do conhecer ou o problema do conhecimento específico dos objetos múltiplos aparece depois, é derivado e não instaurador como o entendimento do uno articulador da constelação ontológica, daquilo que lhes aglutina. É essa a saída da ontologia (CHASIN, 1988).

Deste modo, o caminho do conhecimento depende do feitiço eminentemente particular e finito da processualidade societária em exame, seja num sentido histórico, seja num sentido ontológico. Em outros termos, a solução do conhecer está necessariamente subsumida pelas determinações que conformam e delimitam os complexos sintéticos categoriais que perfazem o objeto tomado. O que vale para o rastreamento das distinções de natureza precisamente histórica, na diversidade que comportam os desenvolvimentos das formas de sociabilidade, como igualmente para a identificação da esfera de pertinência e vigência das categorias nos diferentes momentos e modos de relação dentro de uma mesma totalidade histórico-social. Resulta disso, não haver no pensamento de Marx uma delimitação unívoca e definida em termos assertóricos acerca "do" método adequado. (ALVES, 2015, p.32)

Pensemos, novamente, no florescer das ciências autônomas no Renascimento (Galileu, Bacon, Descartes). Essas ciências autônomas aparecem “aperfeiçoadas” com as nossas ciências isoladas, parcelares, gestadas no século XIX. São desprovidas de reflexão unitária, reflexão acerca do todo, portanto, da configuração conjunta da totalidade objetiva do real/ser. Dessa maneira, segundo Chasin (1988), a ciência positiva/empírica nasce juntamente com sua negação radical de uma explicação do mundo (já dissertamos

outrora sobre a decadência Ideológica burguesa e suas formas ideacionais conservadoras).

A ciência moderna abre mão de uma intelecção/ideação total e, dessa forma, da verdadeira objetividade. Como não olvidamos, já anteriormente, para dissolver os preconceitos ontológicos medievais, larga-se qualquer ontologia, despreza-se qualquer filosofia primeira (CHASIN, 1988), dando ao empirismo experiencial e aos parâmetros subjetivos o caminho à verdade, negado o objeto em sua efetividade objetiva e legalidade própria. Ausentada de ontologia específica em relação ao ser social e despossuída da maior profundidade objetiva, ela aproxima-se, neste momento histórico da ideação humana, de um purismo gnosiso-epistêmico, subjetividade imputada em formas variadas, supressão da leitura dialética do ser em si pelo objeto matematizado e parcelado, isolando-se, pois, os fenômenos sociais e, nessa ordem do pensamento, fetichizando os complexos do ser social. Nesse sentido, podemos observar e exemplificar um caso clássico, a recorrente hipótese do complexo político como bem sintetiza Elcemir Paço Cunha (2012, p.2):

Nesse pressuposto último reside toda ilusão contemporânea oriunda de diferentes segmentos da sociedade, incluída a esfera acadêmica, de que a politicidade é o meio sine qua non de resolução dos problemas sociais. Não por menos podemos apreciar de Arendt (2007) a Habermas (1984), entre muitos outros de diferentes tradições, todo o esforço de resgatar a política como o autêntico e necessário meio de resolução desses problemas, a politicidade como autêntico atributo imanente ao ser do homem. Neste entendimento, o Estado e as políticas públicas surgem como coisas externas e superiores à desigualdade econômica, em que não há qualquer relação de reciprocidade entre tais esferas. Surgem, pois, como entidade e mediação racionais não contraditórias.

Nos últimos 200 anos, afirma Chasin, a própria filosofia vem se amesquinhando a tornar-se ciência parcelar, reflexo que pretende entender a parte de maneira auto-referencial, ratificando o subjetivismo e o empobrecimento dilacerante do objeto, como descrevemos no capítulo passado. É em Descartes, antes de Kant, que se cai no Idealismo Subjetivo e que se passa a se interessar não mais pela pergunta sobre o que é o cosmos, mas, ao contrário e prioritariamente: o que é a subjetividade, o que ela pode e como pode. Descartes passa a tratar do prisma gnosiológico-epistemológico. Essa restrição absoluta à subjetividade é, em sua tônica radicalizada, negadora da ontologia (CHASIN, 1988). Por outro lado, e em suma, em Kant, a Verdade aparece como um acordo das subjetividades da comunidade, um consenso subjetivo de grupo, como esclarece, Chasin. Hegel vai criticar essa resolução. O autor idealista alemão retorna à ontologia, com o Idealismo Objetivo baseado na Razão Transcendente (de onde derivaria a “mundanidade”). É o Idealismo Objetivo como temos no Mundo das Ideias de Platão, analogia simples já deflagrada. Hegel é um polo filosófico avantajado em relação aos outros dois autores

modernos e instauradores da modernidade filosófica, um ato esperançoso e revigorador da “filosofia primeira”.

Saltemos, desde já, no bojo dos esclarecimentos auferidos, ao que é incluído e captado por Marx no século XIX. Quando vamos pensar a instauração ontológica de Marx, devemos inaugurar o pensamento através de suas três críticas ontológicas (CHASIN, 1988): crítica à ontologia Idealista Objetiva de Hegel (ou mais, crítica à posição especulativa que remete a essência à uma abstração carente de factualidade), colocando-a como uma inversão, como uma falha no reconhecimento da totalidade do real, do Ser. É, fundamentalmente, uma crítica ontológica sobre a apreensão hegeliana/especulativa distorcida, factualmente equivocada. A segunda crítica ontológica recai sobre a politicidade. Nesse caso, incide sobre os limites da emancipação política e da politicidade enquanto atividade inerente “ao ser do homem”, e na retomada da emancipação humana, da continuidade infinita e processual (histórica) da auto-edificação humana, do universo em aberto para o avanço omnilateral da autodeterminação do ser social. A terceira crítica ontológica é a crítica à economia política, que vai além de denunciar seu aspecto ideológico-burguês, sua tentativa de expor a eternidade da relação capital-trabalho, seu naturalismo em relação à sociedade burguesa; Marx quer revelar o homem face ao estágio de desenvolvimento capitalista e sua qualidade ontoprática possibilitadora de supressão dos estágios auto-alienantes, prosseguindo a auto-construção humana. Mais uma vez, Marx traz o real para demonstrar a falha da teoria (economia política) sobre a sociabilidade efetivamente existente.

Adentremos um pouco mais nos nuances da tripla crítica ontológica. São críticas diversas e relacionadas, que se apresentam na medida do enriquecimento teórico de Marx, dotando a todas elas um certame reflexivo, uma interdeterminação, produzindo uma interpenetração crítica abrangente das esferas diversas do ser social. É nesse sentido que em uma crítica se pode espelhar a outra, na medida em que derivam da mesma concepção ontológica materialista e histórica, edificadas, cada uma, segundo a “matriz particular do problema enfrentado”.

Realcemos, ainda, um aspecto importante sobre a crítica à politicidade: os neo-hegelianos (ou jovens hegelianos ou hegelianos de esquerda) se caracterizaram pelo Idealismo ativo que desemboca, no limite, na apologética do democratismo, na crença definitiva na emancipação política (veja que os neo-hegelianos presos a emancipação política, ficam presos à própria revolução burguesa, e portanto, à própria perspectiva burguesa) revelando

em sua concepção nada mais que outro modelo do idealismo subjetivo. Marx vai superar a métrica política, a cidadania formal-abstrata, versando acerca da emancipação humana através da revolução social e da resolução concreta do gênero para si na vida cotidiana.

Acerca da ontologia plasmada na teoria hegeliana, a Razão transcendental como face de um Idealismo Objetivo é rebatida factualmente em Marx, que toma da história concreta do homem, um conjunto de determinações gerais de caráter irreversível, esboçando o que poderia configurar-se teoricamente numa apreensão dos caracteres essenciais da história social. Veja bem: diferentemente das ontologias anteriores, Idealistas, que desprezavam o homem concreto como sujeito de si mesmo, a ontologia em Marx é afirmada pela totalidade objetiva do ser social sem qualquer relação com uma suposta essência transcendental, ancorada no ser humano concreto, na imanência mesma, rejeitando as bases de um “céu ontológico”. Vejamos então que o estatuto ontológico de Marx é vigorosamente diferente das épocas passadas, como advertíamos já no início do texto.

Quem principia essa recuperação ontológica de Marx, segundo Chasin (1988), é Lenin. Reconhecidamente, diz Chasin, o líder bolchevique faz a recuperação de tamanho porte sem se dar conta, sem explicitá-la como tal, e mesmo, sem linguagem filosófica adequada. Quem o faz, com devido e consciente, ainda que limitado pelo momento de sua vida, aprofundamento nas especificidades das esferas sociais, recuperando efetiva e filosoficamente a ontologia marxiana, é Georg Lukács.

Retomemos: na afirmação ontológica há uma realidade objetiva (seja ela Idealista ou Materialista) que conforma, mais ou menos, a subjetividade ou pela qual a subjetividade pode ser compreendida. Na concentração gnosiológica vivida nos últimos 200 anos, é a subjetividade que ordena e que, por isso, imputa a objetividade. Portanto, nos últimos 200 anos, a gnosiologia-epistemologia impera como caminho preciso à verdade, independente das modalidades de metodologia, operacionalizando sempre a subjetivação do real. É a lógica subjetiva do discurso que passa a predominar e a organizar o mundo objetivo. Uma imputação em toda linha.

A falsa ideia da ciência positivista/neo-positivista de que colher dados empíricos dá acesso à realidade, corolário do formalismo subjetivista, obnubila que a verdade, nesse caso, é dada pelo acesso ao conjunto de subjetividades, tornando-se exemplo crasso da perda fatal da objetividade (CHASIN, 1988). Adicionados, alguns conceitos, que também são pura intelectividade subjetiva afastada das categorias reais e de suas múltiplas

determinações, opera-se nessa síntese de subjetividades, a degradação conceitual da objetividade em modelo lógico formal, um escamoteamento da perda da coisa tornada objeto, perda da objetividade efetiva. A palavra ontologia, no entanto, não pode ser tomada como uma solução mágica, tenhamos claro, um salto alquímico à Verdade dos fatos e da vida humana (CHASIN, 1988). Mesmo presente uma pressuposição ontológica, pode-se estar afastado da efetividade objetiva do real, ressalta, Chasin, e é justamente o que pode ser averiguado nas três críticas ontológicas de Marx supracitadas, ao Idealismo, à politicidade e à Economia Política.

Dizer que os séculos XIX e XX se despedem fatalmente da ontologia é um equívoco, que pode e deve ser substituído pela afirmação lúcida e crítica da hegemonia gnosiológica - epistemológica dos últimos dois séculos. Seu traje científico ainda se “embelezou” com as tentativas ontológicas de Husserl ou de Sartre e Heidegger (ou mesmo de Hartmann, como revela, Lukács), quando, ao mesmo tempo, sucumbiu o legado do estatuto ontológico marxiano ao esquecimento. Se a ontologia da existência de Sartre é importante enquanto retomada de uma ontologia, ainda sofremos sérios riscos de aproximação com a realidade (CHASIN, 1988). O que desaparece, precisamente, não fosse parcialmente, em Lenin, e amplamente, em Lukács, é a ontologia marxiana.

Chasin afirma, para entendermos a ontologia do ser social de Marx que é preciso entender o lineamento ontológico da Historicidade:

Em realidade, dizer que as coisas se dão na história é falso. Porque não existe uma história como um vagão ou um canal por onde passa um rio ou um trem. A história não é um ente, não é uma coisa, não é uma existência para o Marx. A história não existe enquanto uma coisa que é ela mesma. Então, o homem não atua na história. A história nada mais é do que o percurso das modificações das categorias fundamentais do homem (CHASIN, 1988, p. 23)

É o percurso das modificações da forma de ser homem, diz Chasin, sobre a História. A história é o andamento, a processualidade das modificações de um ser, do ser humano, das subjetividades individuais e coletiva. Portanto, a não ser metaforicamente, a história não é uma entidade para “querer ou pedir algo”; a História não é algo que reivindica, que se apresenta como atividade teleológica, com um fim, como ação de forças suprassensíveis fixando uma destinação e percurso fatalista. A história é ação processual e interativa de auto-edificação humana e da sociedade humana, que não se distingue como ente separado e superior.

A ontologia marxiana se dá sobre as formas de existência conformadas imanentemente,

como já colocado, abandonando o aspecto metafísico, para fazer o delineamento ontológico do ser social. Em qualquer sociabilidade destacada, essas categorias e lineamentos aparecerão como constitutivos do ser social, dando ordenamento ao aprofundamento da ciência sobre a coisidade. Chasin (1988) destaca sobre a importância da mediação filosófico-científica como atividade ideativa/intelectiva: não é por ser trabalhador, operário, proletário, que se tem captação dos aspectos essenciais da sociabilidade. Pelo contrário, a consciência de classe necessária não é obra de automatismo. É preciso asseverar: sem essa consciência, a classe entrega-se à fragilidade teleológica, em relação à manipulação de toda linha de dominação e de sua reprodução quase automática, como já constatamos no capítulo anterior. É preciso teoria revolucionária para se “ter” prática revolucionária (nos “inspiremos” em Lenin). Em outros termos, é preciso ideiação prática arrimada na compreensão da concretude social, um entendimento profundo das determinações objetivas da vida social para a prática revolucionária. É assim que retomamos a filosofia e a ciência marxiana como insumo de potencial importância para o aprofundamento da ideologia revolucionária da classe trabalhadora. Assim:

As determinações tecidas por Lukács são de cunho ontológico, o que o coloca em uma posição radicalmente distinta das tendências filosóficas atuais, que no geral condenam toda reflexão ontológica como anacronismo metafísico. Tal condenação procede tanto do marxismo quanto de outras escolas da filosofia (como, por exemplo, o neopositivismo, o pensamento pós-moderno e outras). Não é simples, portanto, a empreitada que o pensador magiar pretende trilhar em sua última grande obra. Escrever uma ontologia materialista é se voltar contra mais de dois mil anos de tradição filosófica. Quando Lukács inicia pelo complexo trabalho, quer trazer os elementos fundantes do ser social, demonstrar como as categorias desta forma do ser não são elementos transcendentais que pressupõem a mundanidade, mas atributos oriundos do decurso histórico da autoprodução humana. Em síntese, o homem é definido como um ser que se autoproduz, deste modo, não há elementos anteriores à sua própria existência, um atributo transcendente que ponha a essência do humano como uma anterioridade necessária ao próprio mundo. (RONALDO VIELMI, 2016, p.47)

Se podemos encontrar na ontologia feudal a ligação imutável camponês-terra, a separação de ambos e o início da vida burguesa quebra a possibilidade dessa ontologia captar o real em toda sua propriedade. Para esses camponeses expulsos da terra, para servirem de mão de obra nas fábricas, como afirma Chasin (1988), há não só a perda da terra, mas a “perda do mundo”. O Idealismo Objetivo Divino-Medieval é contrariado pela factualidade, é desprovido em suas bases objetivas desde os alicerces. A crise ontológica medieval transmutada ao volver do Idealismo Subjetivo de Descartes e de Kant sacrifica ainda mais o momento ideativo de apreensão ontológica humana.

Koyré, num estudo sobre Descartes, faz uma sugestão muito estimulante, apesar dele estar ligado à fenomenologia, mas ele afirma que há filosofias de épocas felizes e filosofias de épocas infelizes. Nas épocas felizes onde as harmonias estão presentes prevalece o cosmos, prevalece a ontologia; nas épocas infelizes, nos momentos de crises, perdida a confiança no mundo, o homem se volta a sua interioridade. Exemplificando: Sócrates é o momento filosófico da crise grega, é quando o mundo grego já perdeu claramente a pujança de suas harmonias. Sócrates então recomenda, como sabedoria máxima, conhecer a si mesmo, voltar-se para o seu interior. (CHASIN, 1988, p.38)

Entendamos que essa queda teórica moderna, contrabalanceada pelo Idealismo Objetivo de Hegel, só foi, de fato, recuperada (e superada) pela posição ontologicamente orientada do pensamento marxiano, como argumenta, Chasin. Existe a ideia de que o trabalho de Marx venha da crítica do pensamento especulativo, da economia política e da politicidade (da tripla crítica ontológica, como partimos, acima). É certo dizer e necessário retomar a propositura crítico-ontológica dessas três teorias, mas isso não significa – simploriamente - que a teoria de Marx seja a síntese dessa tripla crítica. A teoria de Marx é uma Teoria nova, que não pode ser reduzida à síntese dessa tripla crítica ontológica (CHASIN, 1988).

Marx não deduz um sistema a partir das críticas, como se reunisse seletivamente o que resta de verídico da crítica dilacerante a cada uma. Ele instaura um novo pensamento, uma nova teoria sobre o real, e não uma recuperação compacta das teorias criticadas. Marx, também, ampliamos a dissensão Chasiniana, não pode ser entendido como um sistema fechado e acabado, o que indicaria uma “petulância ontológica”, ou mesmo, um desprezo pela efetividade processual. A ontologia materialista e histórica do ser social que ele nos fornece, ajuda em muito a entender a totalidade objetiva social dos diversos modos de produção, mas nem por isso, consegue analisar todas as especificidades e particularidades que vão se apresentando historicamente. É preciso ter escrúpulo ontológico ao se analisar a infinitude do ser social em desenvolvimento.

Novos problemas vão se pondo e é necessário continuar inquirindo o real. O homem é infinito em sua humanização, em sua atividade auto-construtiva, em sua atividade genérica, portanto, o que Marx consegue apreender, em torno de sua pujança científica, é parte dessas sociabilidades históricas, parte dessa dinâmica total. Chasin (1988) esclarece que a ontologia de Marx é formulada entre 1841 e 1847. Segundo o próprio Marx, é na Miséria da Filosofia (1847) que está posta de maneira global seu pensamento (Chasin afirma que a filosofia de Marx está principalmente nas obras de juventude, o que não quer dizer que nas obras do “velho Marx”, nas obras de maturidade, não tenham traços filosóficos, ou mesmo, que neguem o que já tinha sido escrito. A ciência de Marx é

orientada por sua Filosofia Primeira, posição crítica de caráter ontológico).

Fica claro, ainda na incipiência dos Manuscritos de 44, que a posição ali exercitada por Marx, busca averiguar a realidade existente enquanto totalidade do real concreto, quer dizer, uma posição ontológica decididamente Materialista. Ele retém a objetividade necessária à ontologia, entretanto retira o traço fundante das ontologias anteriores: o Idealismo. Ou seja, em termos esquemáticos, já obtemos duas características da ontologia de Marx, o materialismo (a materialidade de múltiplas determinações) e a historicidade (a processualidade) do ser social. Marx exclui, então, como podemos conceber, o aspecto transcendental, embora, seja claro, que ele não queira fazer centralmente uma crítica da religião, tópica insistida pelos neo-hegelianos. Para Marx, a crítica à religião é apenas um início da crítica ao estranhamento, um preâmbulo, como expõe na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, que só pode se tornar mais consequente quando se expõe como crítica comunista da própria socialidade. Portanto, enfatizemos: a ontologia de Marx não é metafísica em nenhum de seus traços, é uma ontologia materialista e histórica do ser social.

Debrucemo-nos, agora, sobre o lineamento central da posição marxiana, sobre a materialidade no sentido estrito que caracteriza seu materialismo, começando pelos pressupostos necessários. Em primeiro lugar, Chasin (1988) alerta sobre o fato de gregos e os medievais não terem “em mãos” uma história tão longa para analisar, ou, mais precisamente, uma história tão evidenciada e maturada como intervenção humanista sobre o ser social. De modo que, para Marx, a dimensão humanista da auto-edificação da sociabilidade esteja historicamente mais explícita e realizada, excursada nas mudanças históricas (fazendo valer a própria mudança revolucionária como fator de humanismo exponencial), e assim, mais devidamente posta ao rigor da apreensão. Como assevera, Hegel, a filosofia é o “anoitecer”, quer dizer, só pode ocorrer depois que o sol da efetividade já raiou em sua concretude. Assim, potencializado pela história humana transformada, pela processualidade concreta, Marx tem mais possibilidades de apreensão ontológica, legando essa ampliação intelectual aos seus posteriores.

Diz, Chasin (1988, p. 16), “em Marx, o segredo não está no método, está na coisa”. Há aqui uma reafirmação ontológica: Há um enorme papel da ideação/intelecção/reflexo, mas como capacidades, propriedades e categorias apreensivas, reconhecedoras, mediadoras, representativas. A verdade não é gerada pela intelecção, quanto antes, é algo objetivo e processual, contida objetivamente no ser. Toda crítica de Marx, podemos dizer, se dá pela

comparação da coisa com o objeto (a coisidade tematizada cientificamente). É assim que ele se contrapõe a Smith, Ricardo, à politicidade, a Hegel ou mesmo aos neo-hegelianos: pela factualidade compreendida conceitualmente em suas determinações complexas e recíprocas. É a partir da afirmação dessa totalidade do real, que é possível ir ao entendimento das situações concretas, conjunturais, específicas; fazer ciência com ontologia.

A consciência/subjetividade como atributo individual reflexivo e socialmente constituído, manifesta-se, por excelência, na sua capacidade de idear, sempre relacionada com a ideação de algo, portanto, como consciência tomada de algo, dimensão reflexiva socialmente relacionada, como apresentamos na Introdução desse texto. Ideação/intelecção/reflexo se desdobram, quer dizer, se objetivam, dando formas concretas à materialidade social, produzindo, concreta e interativamente, os complexos da atividade humana. Sejam severamente didáticos: A ideação é a forma de reconhecimento da mundaneidade circundante, de descoberta e reprodução representativa das relações reais em aparência ou essência, entretanto, a ideação não “cria o mundo” por si só, põe-se como precedência orientadora da atividade prática. O reflexo mais ou menos minucioso arquiteta o próprio horizonte possível da ação objetivante a desdobrar -se, embora não seja previsível e absolutamente controlável o seu efeito efetivo. Ainda, como já deixamos claro, a tomada de consciência admite o reflexo mais preso ao cotidiano, à imediatividade, prontificando-se para práxis social fetichizada, ou mesmo o reflexo mais aperfeiçoado, mais elevado, sobre a essência do imanente, como também se destacou na discussão introdutória.

Marx, destarte, demonstra factualmente a superação tanto do reflexo ontológico Idealista Objetivo, quanto supera o Idealismo Subjetivo, resultado da crise ontológica medieval. O real não é produto de uma entidade supra-humana (Idealismo Objetivo), nem sequer é epifenômeno mental (Idealismo Subjetivo). Destarte, alçamos o gancho preciso para dar cores e traços firmes ao materialismo de Marx, lineamento ontológico fundamental. Para isso, é importante dizer como Marx também supera o Materialismo mecanicista/empirista/intuitivo, de Feuerbach, o mais estimado entre os neo-hegelianos, trazendo a subjetividade ativa ao seu Materialismo (CHASIN, 1988, p. 49).

Se a base é ontológica, de que natureza é a ontologia do Marx? Ela não é especulativa, nem sob a forma do racionalismo clássico nem sob a forma do racionalismo chamado lógico-formal-ontológico do Hegel. Ela não é um construto da racionalidade. Ao mesmo tempo que essa ontologia não é empirista, não é o sensível imediato de Feuerbach. Não

é, portanto, aquele empírico ainda demasiado empírico que está presente até mesmo em Feuerbach. Mas se é um empírico histórico a natureza dessa ontologia, o empírico não é mais fenomênico, mas ele significa o concreto existente, Histórico. A base ontológica conseqüentemente sendo histórico-concreta. A filosofia instaurada por Marx é baseada na história. Será pela primeira vez na história do pensamento que a filosofia nasce baseada exatamente na gênese efetiva do ser-social, ela nasce na base daquilo que a atividade do homem é antes de mais nada, ou seja, a produção e a reprodução material de si próprio. É a primeira vez que ela liquida toda e qualquer especulatividade e empiricidade. A filosofia passa a ser não mais especulativa e não mais empiricista, mas ela passa a refletir e não especular exatamente no ponto genético do próprio ente que reflete. Este ente que reflete na sua atividade fundamental, no sentido primário da qual todas as outras não existem, que é produzindo e reproduzindo o seu corpo materialmente. Uma filosofia baseada na história é, portanto, baseada não em conceitos sobre uma concepção global de história, mas é uma filosofia baseada na atividade autofundante do homem se autoconstituindo. Esta é em última instância, de forma muito ligeira, a síntese das Teses sobre Feuerbach.

Chasin faz uma análise da Posição Ontológica Materialista de Marx utilizando-se do conjunto de aforismos, importante e sintético, *Teses Sobre Feuerbach*, revelando, em primeira instância, como no materialismo de Feuerbach, Materialismo perceptivo/mecanicista/intuitivo/empirista, a atividade sensível do homem, a práxis social, a ontoprática, (quanto mais, a ontoprática revolucionária, a práxis social essencialmente transformadora) não tem espaço, envergadura, existência. A efetividade, o concreto, o sensível só aparece como algo a se perceber, a ser intuído, a moldar intuitivamente a consciência humana, a agir sobre o sujeito submetendo-o às suas diretrizes extrínsecas. Está afirmado, pois, a coisidade do mundo, as condições objetivas e sua centralidade constitutiva, como imputadoras absolutas da subjetividade, sem explicar-se o que as move, seu ponto de arranque; objetividade como força automovente (Feuerbach).

Vejamos a reversão ontológica de Marx: a coisidade objetiva (social) é posta subjetivamente, é resultado complexo da ontoprática, é práxis humana resultada em padrões sócio-históricos de relação e interatividade, é derivação acumulativa da atividade sensível gregariamente posta. É resultado, pois, da atividade e interatividade humana que se põe objetivamente, adquirindo “lógica específica”, imanente e histórica, independente dos próprios indivíduos proponentes (vejamos, contudo, que a legalidade dos objetos sociais são resultado da ação humana, não são metafísicas, insuprimíveis ou naturais). É da *atividade sensível* social que resultam as esferas sociais, conseqüentemente, as condições objetivas, as determinidades sociais, os constitutivos do ser social. Essa é a novidade ontológica central do Materialismo de Marx, que supera vigorosamente os Idealismos e o Materialismo mecanicista/intuitivo. Esse materialismo Feuerbachiano, que

avança sobre a concreticidade sem tomar conta de seu ponto de partida e gênese, pode ser considerado, por sua vez, um hiperobjetivismo (CHASIN, 1988). Em Marx, convictamente, a concepção dirige-se ao homem que “forma mundo” e que, desse instante, forma a si mesmo.

A apropriação da objetividade (subjetivação) se dá, em parte, pelos torneios mais ou menos conscientes do reflexo/teleologia, desde os mais presos ao solo aparente da cotidianidade, ao terreno contingente da imediaticidade, reflexo precedente da práxis social fetichizada, aos mais elevados e precisos, pressupostos de uma atividade sensível mais consciente sobre o mundo que a rodeia. No decorrer da própria atividade sensível do homem, se incrementam os “órgãos subjetivo-societários” do humano; ao produzir sua nova materialidade, produz-se também as capacidades e faculdades variadas da apreensão subjetiva, o avanço das habilidades e conhecimentos para efetuar com mais efetividade; incorporação da mundaneidade enquanto conhecimento, habilidade, determinidade subjetiva, força social apropriada. O que se está afirmando, fundamentalmente, é que objetividade e subjetividade são ontologicamente imbricadas e intercambiáveis. Dois momentos interligados pela atividade concretizante do homem, acompanhados do reflexo que lhes é próprio e precedente.

Daí, fundamentalmente, que a crise epistemológica a pensar “como” sujeito e objeto podem se relacionar é ausente de apreensão marxiana, superada no marxismo autêntico, através da constatação ontológica de que são dois momentos interconectados, relacionados; não que sejam idênticos, como já traçamos, contudo que não estejam rigorosamente separados, deslocados, antinômicos um em relação ao outro (CHASIN, 1988). Desse modo, o que Marx executa, segundo Chasin, é a reivindicação da esfera subjetiva na realidade total, concreta, social e objetiva. Portanto, elimina de vez o materialismo vulgar, o desprezo pela subjetividade ou pela consciência e seus desdobramentos ativos movedores de mundaneidade.

O que Marx está reclamando é a dimensão subjetiva da efetividade. Isso, desde logo, liquida com a concepção vulgar do marxismo enquanto uma espécie de materialismo empiricista e uma filosofia que despreza as idéias e a subjetividade. Ao contrário, não é que a realidade se transforme em subjetividade e nem que a subjetividade passe a ter o primado exclusivo, mas a subjetividade é mostrada enquanto predicado fundamental de um dado tipo de ser. Todas as ontologias pré-marxianas identificam o homem à natureza, seja dando ao homem atributos da natureza, seja conferindo à natureza atributos especificamente do homem. A teleologia do homem é atribuída à natureza. Aristóteles faz toda uma ontologia da natureza como se ela tivesse finalidade. E a natureza para o Marx não tem finalidade. Nem a sociedade, como o

conjunto da história, tem finalidade para ele. Só os homens têm finalidade. Portanto, o ser-social em sua universalidade não tem finalidade. Finalidade só tem o ser-social em sua individualidade, em sua singularidade. Portanto, o paraíso do comunismo não é a finalidade da história, conseqüentemente, os modos de produção não são uma seqüência que leve, por finalidade a priori, ao comunismo. Tal como a história humana se deu é possível chegar ao comunismo, mas não quer dizer que se vai chegar. Os homens precisam ter a lucidez desta possibilidade. Querer e efetivar isto, se não nada acontecerá. (CHASIN, 1988, p. 54)

Referendemos, assim como Chasin, que em nenhum momento há uma identidade ente sujeito e objeto. Identidade entre sujeito e objeto, pode-se encontrar precisamente nas concepções do Idealismo ou no materialismo mecanicista/empirista/intuitivo/perceptivo. O que há é relação direta e ontológica entre subjetividade e objetividade, entre sujeito e objeto:

O ponto de partida do Marx são homens ativos dotados de consciência. Não há atividade humana sem consciência, sem subjetividade. A atividade não é um ato mecânico material. A atividade humana é distinta da atividade biológica, da atividade do animal. O animal é ativo apenas nas fronteiras da sua matriz genética. O homem desenvolve uma atividade que é um afastamento progressivo da natureza sem que, no entanto, os últimos laços de vinculação sejam possíveis de serem rompidos. Quais são esses laços? A nutrição e a reprodução, a fome e a sexualidade. Mas fome e sexualidade, na concepção ontológica de Marx, já não são fenômenos atendíveis com solução natural, mas são fenômenos de resolução social, vale dizer, humano. Nós não copulamos ou comemos naturalmente, mas socialmente, historicamente. O ato sexual é inteiramente socializado ou sociabilizado. Basta pensar o seguinte: acreditando ou não nisto, toda pessoa dirá que uma relação sexual humana é aquela que não é a pura expressão de uma pulsão biológica, mas que ela esteja sustentada, determinada pela paixão, pelos afetos. A expressão vaga de que “o amor justifica a sexualidade” é precisamente isto. (CHASIN, 1988, p. 54)

O homem é o ser de finalidade, teleológico, que age com substancialidade de consciência e de intenção, portanto, planejamento/ideação/intelecção/reflexo, que se afasta progressivamente (nunca, definitivamente) dos imperativos biológicos, que se humaniza no seu ato criador social. É relativamente livre porque não depende, em absoluto, da lógica da natureza. Pensar numa “volta à natureza”, destacada em alguns cantos auto-designados progressistas, é justamente uma volta à escravidão do imperativo biológico, um regresso em toda linha (CHASIN, 1988). Há em Marx, portanto, uma subjetividade tornada mundo, uma síntese das subjetividades interativamente postas em coisidade; objetividade social como subjetividade posta, portanto, materialidade e relacionalidade social objetivadas. O materialismo de Marx é, convictamente humanista, diferentemente do materialismo empirista, alojado nas teorias inglesas, francesas e Feuerbachiana, como descreve, Marx, em *A Sagrada Família e Teses Sobre Feuerbach*. Ao materialismo antigo,

irrefreavelmente dependente de um “ponta-pé metafísico”, falta atividade sensível ou atividade efetivadora de mundo. O velho materialismo é refutado ontologicamente. Assim, descreve, lucidamente, Chasin:

Conseqüentemente, e aqui entra um dos aspectos fundamentais da novidade do Marx, ele instaura uma nova ordem da objetividade. Em sua distinção, objetividade e subjetividade não são entificações estranhas, mas convertem-se uma na outra sob formas específicas. Os objetos do mundo do homem são subjetividades objetivadas, realidades de forma subjetiva. As figuras da subjetividade do homem são objetividades reais ou possíveis, subjetividades de forma objetiva. Conseqüentemente, o mundo do homem não é simplesmente exterioridade e interioridade, mas é atividade sensível. Essa atividade é algo que funda objetividade e subjetividade. Há, por assim dizer, uma co-participação de objetividade e subjetividade. E é nessa co-participação que se dá a unidade da atividade, ou seja, o uno é a atividade e o múltiplo é objetividade e subjetividade. O uno e o múltiplo são unos e múltiplos no universo efetivo do sensível que comporta a subjetividade. O uno não é alguma coisa que está na idéia como na ontologia de Platão ou no conceito como em Aristóteles, mas o uno está no próprio diverso, no próprio sensível, porque sensível é a atividade e atividade é o hífen entre objetividade e subjetividade (CHASIN, 1988, p. 55)

Chasin continua, como Marx em Manuscritos, descrevendo a questão ontológica histórico-social:

Em suma, no velho materialismo a ontologia subjacente é de um mundo bipartido entre objetos e intuições que desconhece a atividade. Na instauração ontológica de Marx, o mundo do homem é captado na unidade de sua atividade efetiva. Em outros termos: a atividade real objetiva é a matriz fundante do mundo dos homens. Ao mundo inerte de objetos e intuições do velho materialismo, Marx contrapõe a matriz ontológica da atividade sensível. A efetividade do universo humano é a atividade objetiva, ou seja, a realidade é captada de forma subjetiva, tomada do ponto de vista de sua constituição. Esta solução ontológica do Marx ainda é mais fabulosa se a gente compreende que esta ontologia não é um construto mental, mas é uma captura no que acontece efetivamente nos seres vivos atuantes. E isto se põe na medida que eu reconheço que o homem não se determina porque ele tenha alma ou racionalidade ou que esteja concebido simplesmente como um bloco da matéria, mas, ao contrário, o que é primordialmente decisivo é que o homem não é meramente um ser racional ou um ser dotado de alma ou um ser a quem eu atribuo algum princípio, mas o homem é atividade. (CHASIN, 1988, p. 55)

A única atividade humana concebida no Idealismo ou no materialismo de Feuerbach é a atividade teórica, reflexiva, ideativa, intelectual, teleológica. A atividade sensível, efetivadora, prática, concretizante não é tomada em conta, quer dizer, o momento onde a subjetividade é realmente efetivadora a partir do próprio momento teleológico. Vejamos, porém, que Marx não absorve e renova nada dessa ontologia hiperobjetivista. Ele a descreve criticamente, baseado na realidade, sobriamente, em seu erro de apreensão ontológica. Marx não nega, obviamente, a atividade da consciência, atividade da ideação, como densamente temos tentado expor, a posicionando no conjunto das atividades

humanas, em relação íntima como a atividade sensível; é preciso destacar, por conseguinte, quando enunciamos a obra marxiana, a *atividade sensível*, efetivadora, concreta, criadora da objetividade social, para depois destacar a objetividade social em sua multiplicidade de complexos e lógicas específicas como componentes essenciais da historicidade concreta que matriza a subjetividade humana, constitutivos do ser social. O homem é imbricado com a sociedade através da atividade sensível (CHASIN, 1988). Afirmamos, como Chasin, a atividade sensível como hífen entre sujeito e sociedade.

A atividade sensível do trabalho aparece na teoria geral do ser social marxiana como categoria fundante da humanização. Nesse sentido, não se faz tal afirmação por qualquer pioneirismo temporal, quanto antes por ser a atividade que funda uma nova forma de intercâmbio com a natureza que transcende a legalidade biológica. É por meio da síntese cambiante entre ideatividade/teleologia humana e objetividade natural circundante, operacionalizada pela atividade sensível/práxis social, que se objetiva a transformação antropomórfica da objetividade natural. Ao transformar a natureza nos meios de produção (ferramentas, fontes de energia, matérias-primas, etc.) ou nos meios de subsistência (comida, casa, roupas, remédios, etc.), os homens também produzem objetivamente novas possibilidades e novas necessidades, assim como novos conhecimentos e habilidades (LESSA, 2012). Tais necessidades e possibilidades, advindas da natureza humanizada, impulsionam, portanto, o desenvolvimento tanto da sociedade, generidade objetivada, quanto dos indivíduos/subjetividade que a compõem (generidade subjetivada, apropriada).

Tem-se na categoria do trabalho a proto-atividade humana. Como remetemos, *pôr teleológico primário*, atividade reflexiva/ideativa que se desdobra em atividade sensível sobre a objetividade natural, sendo mais ou menos efetiva a depender da apropriação da causalidade natural (LESSA, 2012). O intercâmbio entre natureza e indivíduo (sociedade), atividade originária do próprio ser social (fundante e crucial para gênese de novo tipo de ser), produz portanto transformações contínuas na natureza e no indivíduo: em resumo, o ser que ao fazer mundo se auto-faz. Sendo, a atividade do trabalho, a atividade fundante da sociabilidade humana e a atividade vital da reprodução material do ser social, torna-se inescapável sua imprescindibilidade, na condição de atividade específica para sobrevivência material do gênero, produção e reprodução do receptáculo material necessário para existência de complexos sociais mais sofisticados da sociedade humana (como afirma, Georg Lukács, o trabalho remete para além dele mesmo). Nesse sentido, outras tantas atividades sociais, por consequência, outras objetivações, remetentes à

criação de esferas sociais mais sofisticadas que complexificam o conjunto das determinações sociais, ativam-se sempre relacionadas à tessitura social de base econômica. O que se deve expor, doravante, é que mesmo diante de suas especificidades, de suas autonomias relativas em relação ao próprio campo do trabalho e da economia, que as esferas sociais mantêm correlação e determinações recíprocas/reflexivas com a esfera econômica, matriz necessária à sobrevivência material socializada, constituindo-se, pois, como *momento preponderante* e determinação primeira do ser social.

No ensejo desses esclarecimentos, a própria atividade do trabalho dentro do capitalismo não deixa de constituir-se como atividade sensível/efetivadora, como não haveria de ser distinto. É criadora de objetividade social, no entanto, redutora da humanização auto-determinada, alienada, refém da lógica estranhada do capital, como aclaramos na peça introdutória do texto. Vejamos como Chasin (1988, p.57) descreve a atividade do trabalho na sociabilidade capitalista:

Portanto, a atividade puramente voltada às formas predominantes do fazer humano no modo de produção capitalista, onde o mercadejar é a concentração de todas as energias. Esta passagem nulifica por inteiro aquela idéia da identificação do materialismo com as formas inferiores das inclinações humanas. O “materialismo” no sentido do vulgaresejo de riqueza e prazer. A forma suja, porca, inferior da prática é essa forma mercantil do nosso modo de produção. Essa atividade é estreitamente vinculada à imediatividade das vantagens. E existe uma forma superior da atividade que ele chama de “prático-crítica”, “revolucionária”, isto é, efetiva e teórica. Crítica está no território do pensamento. A atividade “revolucionária” é a atividade não apenas sensível e consciente, mas sensível e com uma consciência que propõe transformação.

Assim, também podemos nos apoiar nas reflexões de Ricardo Antunes (2005, p.51), que versam sobre a realidade do trabalho existente sobre as peças do capital e do capitalismo:

Mas aqui entramos num outro ponto crucial, a *vida cheia de sentido fora do trabalho* supõe uma *vida com sentido dentro do trabalho*. Não é possível compatibilizar trabalho fetichizado e estranhado com tempo verdadeiramente livre. Lukács e Adorno já nos ensinaram que, sob o reino da manipulação do consumo, o “tempo livre” se torna também poluído pela lógica coisificada do capital. Como o capital globalizado dos nossos dias abrange, como nunca, também as esferas da vida fora do trabalho, a desfetichização da sociedade do consumo tem como corolário indispensável a desfetichização no modo de produção das coisas. O que torna a sua conquista muito mais difícil: se não se inter-relaciona decisivamente a ação pelo tempo livre com a luta contra a lógica destrutiva do capital, acaba-se ou fazendo uma reivindicação de fundo romântico, visto que se acredita que seja possível obtê-la pela via do consenso e da interação com a ordem, sem ferir os interesses do capital, ou, o que é ainda muito pior, porque, ao se apregoar a impossibilidade de lutar contemporaneamente pelo fim do capitalismo, restaria somente a opção de civilizá-lo, de realizar a utopia do “preenchimento”, de conquistar consensualmente o “tempo livre”, em plena era do toyotismo, da acumulação flexível, das

desregulações, das terceirizações, do trabalho precário e parcial, do desemprego estrutural, da desmontagem do welfare state, do culto do mercado, enfim, da (des)sociabilização radical dos nossos dias.

Então, faz-se necessário, mais uma vez, esclarecer o trabalho sobre a lógica específica do capital: atividade sensível que é força efetivadora, que se põe, que se efetiva, como atividade sensível fetichizada, que se constitui como práxis social reprodutora da humanidade reificada. Da mesma forma, apresenta-se a possibilidade de uma práxis social transformadora, ontoprática revolucionária, precedida pela atividade ideativa rigorosa e elevada sobre o ser social e sua configuração complexificada, consciência de classe necessária (no contexto histórico-social do capitalismo enquanto sociedade de classe avançada), pela ideação ontológico-científica (ou filosófico-científica, já que retomamos a expressão aristotélica “filosofia primeira”) das condições objetivas sociais produzidas humanamente. Assim, reflete Chasin (1988, p.57) sobre a atividade crítico- prática no seu sentido mais elementar:

Onde estaria a crítica no trabalho cotidiano? Isso não está nas teses, mas nós podemos pensar nisso sob o seguinte aspecto: se eu tomo um toco, um pedaço de tronco, e o coloco num canto qualquer e me sento sobre ele e faço a crítica desta comodidade, eu implico uma nova finalidade que é tornar isto mais próprio ao sentar e o toco pode se transformar numa rústica banquetta que em si é superior ao toco e a crítica da banquetta pode levar a uma rústica cadeira que, por sua vez criticada, pode ser levada a uma cadeira anatomicamente mais apropriada até eu chegar a uma confortável cadeira que é o resultado da prática crítica de uma longa processualidade no tempo

Parece claro, pelas linhas desse colóquio, que a atividade do pensamento não é negada por Marx, quanto menos é desprezada a esfera da subjetividade. O que é advertido, contra Materialismo mecanicista/perceptivo/intuitivo, é a precisão ontológica que compreende a atividade ideativa vinculada à atividade sensível, que abre campo para possibilidade de uma práxis social transformadora, ensejo teórico avançado na direção da ontoprática revolucionária. Continuando a análise das *Teses sobre Feuerbach*, Chasin comenta a afirmação de Marx de que a atividade do pensamento só pode ser realizada plenamente pela atividade sensível, elo para se tornar efetivadora. O materialismo vulgar denega o momento da atividade sensível/práxis social/ontoprática, portanto, não compreendendo a completude do *pôr teleológico*. Observemos como isso se desdobra em suas letras:

O que o Marx está colocando é uma coisa genial: o pensamento é importante quando ele se põe como poder na exterioridade. Isto está inteiramente ligado à primeira tese: o pensamento que se torna coisa no mundo. Um pensamento que só fica no universo do pensamento é uma debilidade. Um pensamento que só possa se manter enquanto abstração é um poder pequeno. Mas um pensamento que pode se tornar coisa no mundo, eis a coisa gigantesca e formidável (CHASIN, 1988, p.58)

A teoria do conhecimento, adstrita ao primado unilateralizado gnosis-epistêmico, separa conhecimento e prática, perdendo a capacidade analítica acerca da práxis social ou ontoprática. Essas duas atividades (atividade reflexiva/ideativa e atividade sensível) existem em conjunto não por uma questão ideológica-política, retomemos, mas como critério intrínseco do movimento da realidade social. A teoria do conhecimento precipitada em relação à captação ontológica, definitivamente, apartada da atividade sensível e da compreensão categórica da essência das relações humanas, postula -se, portanto, conservadora em seu imobilismo ontoprático. Chasin conclui sobre a não identidade entre sujeito e objeto, revitalizando, no plano teórico, sua ontológica imbricação e a especificidade de cada esfera:

Em suma, a subjetividade não é uma interioridade autônoma. Não é, como em Heidegger, a última instância do dasein ou o dasein é subjetividade individual irreduzível. Subjetividade é algo que se põe na medida em que se relaciona com objetividade. Ela tem o poder de mudar a realidade, de captar a realidade, mas ela duas vezes depende, no seu pôr e no seu captar, desta realidade para poder se pôr. Ela não é autônoma. A subjetividade nada mais é do que a subjetividade da realidade. É o mundo objetivo tornado interioridade. Ela depende disto. E a transformação do mundo é a capacidade de que este mundo venha a incorporar a forma subjetiva. Mesmo quando a subjetividade, através de uma bem ordenada efetivação, se torna coisa no mundo não é idêntica à coisa do mundo e à ideiação que tornou-se coisa do mundo. Uma é na realidade, outra é na subjetividade. Elas nunca são idênticas, ou seja, a reprodução científica mais perfeita do real não é idêntica ao real porque o real é efetivo e a reprodução científica é um composto de altíssima importância na forma da abstração. É uma realidade feita de abstrações, ao passo que a realidade é feita de efetividades. Não podem ser idênticas. (CHASIN, 1988, p.60)

Dessa forma, constatando com precisão abstrativa a Historicidade Concreta e o Materialismo Humanista como lineamentos fundamentais da Ontologia Marxiana, incorremos no desfecho central: a possibilidade da superação/supressão dos estranhamentos históricos. Nesse sentido, abarcando todos os elementos trazidos até aqui, revigorados teoricamente, podemos entender o estranhamento como a elevação da objetivação humana, das esferas sociais edificadas à condição de potência estranha à atividade sensível/efetivadora dos seres concretos. A sobreposição das objetividades sociais à capacidade criadora humana, portanto a fetichização dos elementos da vida social contra sua genética ontoprática e a subsunção do homem às determinidades sociais reificantes, quer dizer, eliminadoras da sua capacidade de controle e realização humana consciente e autodeterminada. Em sentido literário, o “destronar do homem” de sua atividade auto-edificante, auto-criadora.

A possibilidade dos avanços em humanização, a inflexão da autodeterminação, da

intervenção consciente sobre o real, contra a estagnação anti-humanista dos estranhamentos históricos, permeada pela autoalienação social, tem no entendimento ontológico-científico precípua das condições objetivas postas, valioso insumo para a ideologia da consciência de classe necessária, esclarecimento do estágio social presente auto-alienante e, ademais, da derivada atividade sensível consciente e organizada, que se põe no horizonte como uma práxis social transformadora, ou mesmo, no estágio histórico específico do capitalismo, uma revolução política como mediação da revolução social, enfim, emancipação humana em relação aos “deuses da terra”, às entidades soerguidas pela interatividade reificante, estranhamento imbuído no cerne da sociabilidade capitalista.

O homem é produto da ação histórico-concreta dos homens, da elaboração prática da individuação como forma de ser específica do ser social. Sociedade e indivíduo estão plenamente imbricados, não sendo possível renovar um sem renovar o outro. A indicação da ontologia marxiana capta o homem através de suas sociedades históricas, admitindo nele, o fulcro criador de uma vida mais humanizada e social, portanto, dependente de sua atividade mais autoconsciente e concretizante frente aos seus estágios históricos objetivados. É certo, dessa maneira, que não se admite também a humanidade acabada na sociedade civil-burguesa reificadora (impositiva, ainda, de uma vida social estranhada, chantageadora das necessidades homino-corporais mais básicas, capa deletéria que tece no homem o remendo do escravo biológico), postulando-se a possibilidade histórica aberta onde o homem determine sua produção econômica em vez de tomá-la do modo estranhado-fetichizado (alienação que se irradia para outras esferas sociais), como o faz, e se desfaz, nesse momento histórico-social. O homem é o momento genético de sua transformação social consciente e organizada, reiteramos.

A última tese de Marx sobre Feuerbach recai na conhecida frase: “os filósofos se limitaram a só interpretar o mundo diferentemente, é preciso agora transformá-lo.” Esclarece, Chasin (1988), em mais uma oportunidade, que essa frase tornou-se mal utilizada como negação imprópria da teoria, do campo reflexivo; esse absurdo teórico, enfraquecimento interpretativo deliberado, não possui solo na logicidade da própria frase, quanto antes apresenta a ideia já constatada da atividade sensível ou efetivadora criando mundaneidade, coisidade, objetivação a partir da atividade da consciência, da ideação em síntese complexa com as causalidades circundantes. Portanto, endossa-se, é preciso juntar à ideação, à inteligência, à apreensão teórica da ontologia (totalidade do ser social), o labor prático, a atividade sensível em condição transformadora ou prático-crítica, como se

queira, fornecendo-se, dessa maneira, a chave para o entendimento da frase marxiana

De outra forma, temos em Lukács (1992, p.99, apud TONET, 2013, p.71) a mesma ênfase, a derivação científica de Marx trazida a partir de sua filosofia primeira, de sua ontologia do ser social ou de sua *Teoria Geral do ser social*, como coloca, Ivo Tonet.

Somente após termos precisado as fronteiras nas várias direções, torna-se possível expor os escritos econômicos de Marx de modo adequado ao caráter ontológico dos mesmos. Eles são imediatamente obras de ciência, não de filosofia. Mas, o espírito científico deles passou através da filosofia e jamais o abandonou, de modo que toda comprovação de um fato, todo conhecimento de uma conexão, não são simplesmente fruto de uma elaboração crítica na perspectiva de uma correção factual imediata, mas partem daqui para ir além, ou seja, para investigar toda faticidade visando ininterruptamente seu autêntico conteúdo de ser, sua constituição ontológica.

Chasin decreta, finalmente, sobre a perda ontológica de Descartes reverberada em outras correntes científicas da modernidade, após toda recuperação necessária dos alicerces ontológicos de Marx com a visada da emancipação humana:

Progressivamente na história da filosofia a questão da teoria do conhecimento, do problema do conhecimento, foi se convertendo num estudo, acima de tudo, dos limites da possibilidade do saber. Até que hoje afinal as teses dominantes na filosofia dizem que nada podemos saber. O caminho da história da teoria do conhecimento, de Descartes a nossos tempos, é de destituição da potência do pensamento. Quando a afirmação na tradição greco-medieval é oposta: o pensamento pode naturalmente tudo que lhe compete. Havia o que alguns chamam de visão ingênua do mundo greco-medieval em que o homem está naturalmente inclinado a capturar pelo pensamento a verdade. Por isso a idéia de capturar. O pensamento é uma garra que captura uma verdade, trás para ele a partir de onde ela está. Onde ela está? Nas coisas. E o que vem para a cabeça é apenas a expressão representativa, sob forma abstrata, da verdade objetiva (CHASIN, 1988, p. 58)

Posta a questão instauradora, pode emergir a questão derivada. Há uma interdependência entre ontologia e ciência, entre *filosofia primeira* e *método científico*, colocando-se como dois momentos de um mesmo processo de alvorecer representativo do objeto, variando segundo o grau de intelecção do real. Dessa forma, distinguida as veias históricas da ontologia e os traços gerais do ser social imiscuídos na teoria ontológica marxiana, fica resoluto e transparente dar corpo, formas e cores ao método científico de Marx.

O “método” científico dialético é, sobretudo, diferente do método científico que parte da dimensão gnosiso-epistêmica (imputação/imposição subjetiva sobre o real): Marx, porsua apreensão ontológica, trabalha em seu método científico com o primado da coisa ou do objeto. É ele, em sua completude complexa de determinações, que pode “dizer” de si mesmo (CHASIN, 2011). Há a posição definida de que a coisa deve e pode ser apreendida

diretamente em sua integridade, o objeto dado em sua totalidade, subsunção do pesquisador à coisa. É a afirmação da potência da razão, como tracejamos no item anterior, ao mesmo tempo em que remete à irredutibilidade do ser. É, portanto, no sentido de apreensão da totalidade do objeto (coisa, ser) que existe por si mesmo – sem imposição subjetiva - que a razão deve se mover, na direção complexa e contínua da apreensão ontológica. Se a consciência concreta é do ser individual, podemos dizer que o conteúdo consciencial depende do sujeito coletivo ou da perspectiva de sujeito coletivo na qual se encontra esse sujeito individual (como já advertimos, também, na introdução e na seção anterior). Nesse sentido, não se admite o cientista especulador, o sujeito especulativo, retirado da história (CHASIN, 2011). Assim, são as posições históricas (acopladas ao rigor filosófico-científico) que limitam ou facilitam o conhecimento da consciência, enveredando por condições menores ou maiores de apreensão da coisa em si, dos objetos sociais em suas lógicas específicas.

A clivagem histórica fundamental da socialidade do capital é clivagem de classes, como sistematicamente exposto, de modo que, o sujeito do conhecimento integrado e envolvido pelo certame da história humana concreta é dependente não só do rigor de sua atividade de consciência, mas dos limites postos pela perspectiva de classe. Grosseiramente, a dimensão cognitiva do sujeito está aliada à perspectiva de classe assumida. É a posição objetiva da classe que lhe põe sócio-historicamente mais potencializado ou menos potencializado a apreender a complexa síntese de determinações e os elementos contraditórios da própria sociabilidade. É sua posição objetiva na esfera social de reprodução da vida material, esfera econômica, que lhe põe em condições de menor ou maior “mirada”- reutilizando a metáfora de Löwy - de apreensão da totalidade objetiva social. Retomamos, mais uma vez, que referimos a assumir a perspectiva objetiva da classe, como vemos no caso engelsiano já retratado. Chasin (1988) constata, ainda, a obviedade elucidativa de que a maioria dos dialetas não são proletários. É evidente e indubitável, entretanto, para não cairmos em uma espécie de “automatismo classista”, que não basta pertencer à classe, e nem mesmo, assumir a perspectiva da classe de “maior mirada”, revigorando sempre, ser preciso o rigor filosófico-científico da consciência individual ancorada pela posição favorável de apreensão.

Doravante e sinteticamente, elucubramos pontos distintos e importantes no “método” de Marx: 1) sua preocupação é ontológica, portanto, quer captar a totalidade objetiva e tem, por isso, seu “método” científico baseado na primazia do objeto, na sua existência dada por si, no afastamento rigoroso das imputações idealistas objetivas e subjetivas 2) o sujeito

está circunscrito às posições históricas concretamente desenvolvidas, tendo, fundamentalmente, a classe, como mediação de sua atividade engendradora no mundo; e é essa clivagem que lhe *permitirá* aproximar mais ou menos da apreensão ontológica, enquanto posição histórica favorável à captação ampliada da lógica específica e imanente dos objetos sociais, ao aprofundamento nos elementos contraditórios da realidade, afastando-se de uma “gestão teórica” dos conflitos como elemento ideológico de resistência ao descortino da essência produtiva da riqueza social, forças obnubiladoras ao enfrentamento humanizador, como destrinchamos na seção anterior (CHASIN, 2011).

No comboio dessas constatações, podemos trazer à voga, alguns esclarecimentos de Vitor Sartori (2017, p.131) que nos encaminham na direção até aqui tomada:

Se Marx antes apontou que “o método materialista se converte em sua antítese quando é utilizado não como um fio condutor na investigação histórica, mas como um modelo acabado a que há que adaptar os fatos históricos”, isto pode ser ressaltado justamente levando-se em conta que, para o autor, ao se procurar simplesmente “a chave” do fenômeno de conformação do trabalho assalariado, “jamais se chegará a isso tendo como chave mestra uma teoria histórico-filosófica geral, cuja virtude suprema consiste em ser supra-histórica”. Ou seja, segundo Marx, estava totalmente fora de questão a “aplicação” de um método concebido como uma “teoria histórico-filosófica geral”, a qual, em verdade, ao se colocar como tal, traria justamente um elemento que a coloca como “supra-histórica”.

Adiante, o “método” científico de Marx não nega o discurso rigoroso, mas nega que o discurso rigoroso, recheado de pressupostos e procedimentos, propositor de objetos, chegue por essa alquimia do subjetivo ao corpo objetivo da verdade. O objeto já existe com sua lógica extrínseca ao discurso subjetivo; o discurso é atividade da consciência que a reconhece e não sua fonte indelével. São as categorias sociais concretamente existentes que possibilitam as categorias conceituais, por conseguinte, dotando a representatividade da mutação típica ao movimento dos próprios objetos sociais, em sua realidade concreta e em sua lógica específica e processual, dando possibilidade ao filósofo/cientista, ao sujeito, chegar ao real pensado.

Nesse sentido, o que está afirmado em Marx é que a posição (perspectiva histórica) proletária é aquela que *oferece* maior capacidade de vislumbrar a totalidade objetiva e o movimento da essência da sociabilidade do capital. Assim o é porque a burguesia, deslocada da necessidade histórica de uma posição dirigida ao enfrentamento social, calcada na práxis social transformadora apoiada no progressismo reflexivo acerca das determinações do real, onde a verdade do ser, a objetividade social é necessária contra

toda mistificação hegemônica, transpassa para a posição de classe dominante, conservadora, mistificadora, socialmente contrária à continuidade crítico-prática. Como sintetizamos anteriormente, de 1500 a 1800, em termos ruidosos e grosseiros, temos o traslado dessa transição, enquanto em 1848 (fortalecimento das lutas operárias européias) organiza-se, no terreno da concreticidade, o marco inicial da trajetória burguesa conservadora e mistificadora:

Naquele momento, que é um largo momento de alguns séculos, a burguesia tem necessidade da verdade. Ela precisa da verdade para constituir o seu mundo. Ser objetiva corresponde às suas necessidades sociais. Ela então efetiva uma cognição objetiva. A partir de meados do século passado, a burguesia entra numa outra fase, numa fase em que, consolidado o seu poder, estruturada em todos os níveis a sua dominação, o prosseguir da efetuação do conhecimento objetivo leva a abalar a sua posição de dominação. Do ponto de vista intelectual, a verdade passa a ser inimiga de classe. O seu conhecimento tem de passar a ser um conhecimento que veda a possibilidade da objetividade. Não é uma escolha dos indivíduos da burguesia, é uma determinação coletiva de classe. Ela tem que recusar até mesmo os princípios com os quais ela lidou e a partir dos quais ela articulou a sua compreensão efetiva de mundo. Agora a sua compreensão de mundo tem de ser no mínimo uma barreira ao entendimento (TONET, 2013, p. 108)

Por fim, resumindo a conformação teórica levantada sobre o método de Marx, é preciso que: 3) os objetos sociais já tenham uma certa maturação para serem analisados em sua lógica específica, para captação precisa e aproximativa de sua processualidade e nexos internos e, ainda, cabe afirmar que 4) é pela imediatividade, pela camada aparente, a janela de primeiro contato com o real, sua forma mais visível, tópica, epidérmica. Se o empírico, aparente, imediato não é rejeitado, sendo ele o início da análise para futuro aprofundamento, não o é por si, entretanto, a verdade apresentada em suas conexões e hierarquias determinantes, como tomavam os empiristas, mas mediação para a apreensão da síntese de determinações concretamente existente (CHASIN, 2011).

Dou um exemplo a nível do social. Quando um operário encosta a barriga no balcão do Departamento de Pessoal de uma fábrica qualquer para pedir emprego, ele está disposto a que? A vender a sua força de trabalho. E o sujeito que o atende no balcão, que representa o capital, está disposto a comprar a força de trabalho. Tendo o balcão por peça de referência. Tendo indivíduos de cada lado que estabelecem um diálogo muito preciso, um querendo vender uma coisa, o outro querendo comprar uma coisa. Qual é o suposto disso? Está suposta uma igualdade. Entre o que compra e o que vende. Um é livre para vender, o outro é livre para comprar. Tudo aparece ali como se fosse uma transação entre iguais. E o é a nível fenomênico. Mas, e a nível essencial, ontológico? Aquela igualdade esconde uma desigualdade de raiz e de essência. Esconde que o sujeito só vai lá vender porque é a única maneira de sobreviver. Portanto, a pseudoliberalidade, a aparência fenomênica, tem uma subordinação de raiz, que ele não pode vencer a não ser pela morte. Ele está coagido a vender, mas a aparência é de livre venda. Ora, o fenômeno aparece objetivamente como mistificação. Não é a

mistificação da palavra ou da consciência, é da própria realidade. A realidade é mistificada. (CHASIN, 2011, p. 6)

Basear-se no empírico e pô-lo como posto de verdade é negar a própria verdade desde o início. É preciso aprofundar na essência do objeto social, ir até a complexidade relacional de suas determinidades e depois fazer a crítica do aparente, da imediatividade, sem negar o aparente como a porta imediata para adentrar a concretude de nexos finitos, indisponível à atividade reflexiva imediata-cotidiana (CHASIN, 2011).

Há dois instantes, portanto, do real: a essência que é sua configuração verdadeira de relações genéticas e a aparência, que é sua manifestação imediata e empírica, mais explícita na cotidianidade. Entre aparência e essência pode haver uma diferença abismal, como demarcamos, o que implica a necessidade da filosofia e da ciência, ou mesmo da esfera da arte, como elaboramos na introdução ao apreciar as formas elevadas da abstração, promovendo a transição intelectual da empiricidade à concreticidade. Para Marx, aniquilando a especulatividade de tendência supra-humana ou subjetivista, a essência, o complexo concreto de determinações, constitutivos do ser social, é mutável, humana e material. Entorno dessas constatações, destarte, foi que congregamos os lineamentos ontológicos da Historicidade Concreta e do Materialismo Humanista.

Em resumo do que foi apresentado, realçamos, mais uma vez, como o “método” científico de Marx tem o primado do objeto; como é preciso chegar à essência dele, de suas determinações integrais, mais possibilitado pela perspectiva de classe trabalhadora, que não tem qualquer comprometimento com a mistificação das relações sociais; como se necessita do objeto profundamente desenvolvido/maturado e, por fim, como o caminho escorre cuidadosamente, e por mediações, da empiricidade caótica às abstrações razoáveis até chegar ao concreto pensado em sua objetividade (ainda que mutável).

Destarte, o “método” científico dialético de Marx é irrestritamente o discernimento teórico da natureza particular do atualmente existente em suas condições de gênese, desenvolvimento e eventual fencimento de forma (ALVES, 2015). Nesse ponto, é preciso, ainda e sempre, contrariar a ideia da legalidade natural imposta pelo positivismo transportador do naturalismo dos objetos naturais aos objetos sociais. A lei ou lógica dita por Marx se refere a uma lógica objetivada e imanente aos objetos sociais que se sucedem a partir da atividade e interatividade humana, que se tornam humanista e historicamente esferas sociais peculiares e constitutivos/determinantes do ser social.

Ao fôlego da conclusão, é importante informar que a concreção (ideação que reconhece

o concreto) é perfazimento relativo, podendo, circunstancialmente, chegar a um elevado grau de reflexo da totalidade objetiva e suas conexões centrais, como aponta Chasin (2011, p.16):

Agora, a concreção absoluta é desnecessária cientificamente. A concreção absoluta implicaria tomar todos os detalhes, mesmo ínfimos, e integrá-los na teoria construída. Porém, isto não é necessário, na medida em que graus ainda não tão concretos já me traduzem toda a concreção necessária para a compreensão. Então, eu me limito àquele instante. Como é que eu sei que o limite chegou? É quando a reconstrução conceitual ganhou um corpo de identidade concreta, que tem consciência de certos buracos abstratos, mas sabe que o preenchimento destes buracos abstratos já não altera o conjunto. Como eu sei isto? Nunca antes de fazê-lo.

Ou mesmo, podemos suscitar os apontamentos de Nicolas Tertulian (2011, p. 20):

Lukács vai de encontro de Hartmann para afirmar que não há superposição absoluta entre nossa atividade cognitiva e as determinações infinitas do real: a tensão entre o conhecimento e o ser infinito permanece irreduzível. Mas sua atenção se volta, além do mais, para o aspecto gnosiológico do problema racional-irracional (a possibilidade de exprimir a apreensão das coisas em termos lógico-conceituais) que para seu aspecto ontológico: a racionalidade intrínseca das coisas. Seu problema, em A destruição da razão, é aquele da gênese do irracionalismo: este é para ele sinônimo do fato de que as dificuldades inerentes ao processo de conhecimento, provocadas pela distância entre nossos instrumentos conceituais e a complexidade objetiva do real, dificuldades as quais têm para Lukács um caráter relativo, são transformadas pelas correntes irracionalistas em respostas negativas absolutas, fundadas sobre a afirmação do caráter de princípio irreduzível do real a um modelo de inteligibilidade racional. A extrapolação de uma racionalidade relativa, ditada pelos limites históricos inevitáveis de nosso horizonte cognitivo (a gênese da vida não foi apreendida até o presente por nenhum dos modelos de inteligibilidade dos quais dispomos), em uma irracionalidade ontológica (absoluta) é para Lukács o pecado do irracionalismo (...) Seguramente se pode colocar a questão de saber se, com sua intransigência racionalista, ele próprio não cai num racionalismo dogmático e impenitente, aquele ao qual Nicolai Hartmann tentou obstar o caminho, graças a seu conceito crítico do irracional. É típico deste racionalismo idealista esvaziar a distância entre nossos instrumentos de conhecimento e a complexidade infinita do real, decretando a priori a possibilidade de reduzir todo o real a um modelo existente de inteligibilidade. (...) O fato de que Nicolai Hartmann tenha tentado assinalar com insistência a existência de um “transinteligível” sobre o plano da teoria do conhecimento (o resto do real que escapa à rede de nossas determinações conceituais) não significa uma concessão ao agnosticismo ou ao irracionalismo (ele isso demarcou com vigor): sua posição se explica por um escrúpulo ontológico, por sua vontade de ressaltar o caráter irreduzível do ser ao conhecimento, mas ele se quer, ao mesmo tempo, um apelo insistente a mobilizar nossa energia cognitiva para se aproximar o mais que possível do real.

Em síntese, o “método” dialético assola as asseverações gnosiso-epistêmicas: um conjunto de regras, pressupostos e procedimentos intelectivos que, em verdade, arquitetam mentalmente o objeto, auto-afirmando-se, peremptoriamente, caminho por excelência da

própria verdade. Nesse caso, a verdade é uma derivação mental (como apresentamos na discussão sobre o racionalismo formal e o irracionalismo moderno), destarte, mentalismo hipostasiado. O “método” científico dialético rejeita, portanto, toda forma de modelo aplicável (CHASIN, 2011). Para Marx, ousamos afirmar, o “método” científico dialético está, definitiva e intransigentemente, colado à sua Ontologia desenvolvida, à sua Filosofia Primeira.

Eu sei uma abstração ontológica. Mínima que seja. Essa abstração ontológica, configurada por todos os elementos mais ou menos aflorados, me permite buscar a concreção. A concreção seria o momento de ciência deste saber que começou ao nível filosófico-ontológico. Para a dialética, não existe diferença entre ciência e filosofia. Ambas são apenas momentos distintos de um mesmo saber. O saber das coisas. Então, agarrar as coisas subentenderia a existência de um vai-e-vem entre o momento filosófico e o momento científico – o filosófico como mais abstrato e o científico como mais concreto – ainda que as coisas possam ter momentos mais abstratos do concreto científico e momentos mais concretos do abstrato filosófico. Esta malha que vai se formando, busca desse perfil, desse desenho preliminar ontológico, percorrer o caminho de concreção e chegar ao objeto efetivamente concreto. Isto é, transformar a ontologia abstrata em ontologia concreta. (CHASIN, 2011, p.19)

PARA UMA CRÍTICA DAS IDEOLOGIAS MARXISTAS ADSTRINGIDAS

No capítulo que agora precedemos, tornaremos eminentes algumas reflexões de caráter científico oportunadas por Georg Lukács e José Chasin. Com isso, não queremos dar a entender que o texto seja a pedra final sobre o assunto tratado, mas parte da constelação crítica obtida pelos dois (três, se considerarmos o “retorno a Marx” que eles esposam) autores nodais acerca de determinadas posições históricas da consciência crítico-prática, que podem ser inspecionadas, principalmente, diante do reconhecimento ou do não reconhecimento dos lineamentos fundamentais de desenvolvimento do ser social. É por isso que só agora, elaboradas algumas questões acerca da filosofia -ciência burguesa e da teoria marxiana, poderemos ter parametração para crítica da fundamentação ideológica que se proponha como orientação rigorosa e fulminante da consciência da classe trabalhadora para a ontoprática revolucionária, tendo a teoria marxiana como insumo.

Postos, os problemas, em seus devidos lugares, enraizamos as bases da discussão e solvemos algumas questões pertinentes ao quadro teórico, que se não fossem assim dissecadas, impossibilitariam a fluidez da crítica presente nesse momento. A descrição analítica do que podemos encontrar em algumas obras de Lukács e Chasin, derivam de uma crítica ontológica às posições criticadas; nesse sentido, enveredar pela temática da consciência *de* classe só pode ser entendido, embora pareça tautológico de nossa parte, como aprofundamento nos escaninhos históricos da consciência *da* classe, ou seja, averiguar a atividade crítico-prática mediante a altura ideativa alcançada acerca da “inteligência das coisas”. Adiantando, desde já, que daremos conta da crítica das teorias marxistas adstringidas que pretenderam-se nessa condições gnosiológicas a função ideológica. Vejamos de início ilação da obra crítica do autor húngaro:

A verdadeira essência do stalinismo, no meu entender, consiste no fato de que, conservando teoricamente o caráter prático do movimento operário e do marxismo, na práxis a atuação não é regulada pela mais profunda *inteligência das coisas*, ao contrário, essa mais profunda inteligência é construída em função da tática do agir. (LUKÁCS, 1968, p. 63)

Nosso trabalho, cercado de limites e muito agradecimento a todos os autores citados até aqui, não pretende mais do que a retomada e síntese de algumas críticas que são centrais nos três autores nodais, tendo a teoria marxista adstringida como insumo ideológico para

a consciência de classe. Para isso, enveredamos, nesse momento, na jangada teórica das seguintes obras lukacsianas: *Meu Caminho para Marx* e *Cartas sobre o Stalinismo*. Para depois, chegarmos à anatomia

análítica chasiniana objetivada nas obras: *A Determinação Ontonegativa da Politicidade* e *Rota e Prospectiva de um Projeto Marxista* (lembrando que, no decorrer do texto, alguns excertos de *Da Razão do Mundo ao Mundo sem Razão* nos foram extremamente caros e orientadores).

3.1 Lukács e o “renascimento do marxismo”

Georg Lukács, tendo como guia sua perspectiva messiânica, voluntarista e idealista até o início dos anos 20, não deixou de tecer desvelações críticas de agudo proveito para a exegese da ciência burguesa. Nessa tônica, para além do anticapitalismo romântico de *A História do Drama Moderno* (1908), e mesmo, do pessimismo aglutinado em *A Alma e as Formas* (1910), *A Teoria do Romance* (1915) e *História e Consciência de Classe* (1923), livros intermediados por *Tática e Ética* (1919), trazem-nos a crítica da “perda da totalidade” no campo da reflexão conceitual; crítica, que mesmo em sua incipiência, reverbera e explicita os flancos frágeis da ideologia burguesa decadente.

Não olvidando tais trabalhos, José Paulo Netto (1983, p.43) discorre:

De acordo com o Lukács de 1923, há uma fratura ineliminável entre o marxismo e a ciência burguesa: a sociedade só poder ser cientificamente estudada a partir do “ponto de vista da totalidade”, capaz de resolver as *formas sociais* nos seus *processos*; ora, na sociedade moderna, somente as *classes* representam o ponto de vista da totalidade, mas só o *proletariado*, partindo dele, pode conhecer a realidade, já que “a sobrevivência da burguesia pressupõe que ela jamais alcance uma clara compreensão das condições da sua própria existência”. O marxismo, consciência teórica do proletariado, é a ciência social; nele, ao mesmo tempo, o proletariado, sujeito e objeto do conhecimento, realiza-se adquirindo a sua *autoconsciência*. Para o proletariado, conhecer-se significa conhecer a sociedade — e este conhecimento é a única garantia do êxito da ação revolucionária.

Apenas ao proletariado, graças à sua posição na sociedade burguesa — que determina a sua “missão histórica” —, a prática revolucionária pode aparecer como projeto consciente. Para tanto, é-lhe preciso romper com a *imediatez* (ou seja, a aparência positiva, reificada, coisificada) da vida social, e isto não se faz automaticamente: o proletário deve avançar da sua consciência individual (*psicológica*) para o nível da *consciência de classe* — a consciência possível das transformações que conduzam à libertação da classe e da humanidade.

Este salto, regido pela consciência teórica do movimento (o marxismo) e operado na ação, implica o *partido*, "forma de mediação entre a teoria e a prática".

Vejamos que o percurso heurístico de Georg Lukács, mesmo em seus brotamentos intelectivos, traz à tona elementos de rica fundamentação para uma crítica social agudamente desveladora da imanência social; insumos de pertinência e relevância para a consciência de classe mais aguçada quanto à possibilidade de transformação do padrão das relações sociais. Sociabilidade como objeto que só é possível ser estudado “a partir do ponto de vista da totalidade”. Já nos delongamos sobre a parcelarização e a auto-referenciação dos complexos sociais, movimento de degradação da racionalidade e do próprio objeto de estudo engendrado pela ciência burguesa.

Vemos em Lukács também a perseverança ideativa na ultrapassagem da “imediatez” da vida social, necessário social da atividade crítico-prática; consciência que se simplifica pela captação da articulação concreta dos complexos sociais, reverberando no campo conceitual como representação mais aproximativa da hierarquia, funcionalidade e relacionalidade das esferas deste ser. O autor húngaro não deixa de execrar, também, a concepção do conhecimento proletário espontaneísta, ou seja, “esse salto, regido pela consciência teórica do movimento (o marxismo)”, dando o marxismo, desde então, como a ciência social rigorosa e classista sem a qual a ontoprática revolucionária se despe da “inteligência das coisas”, guia ideológico de elevada objetividade.

As obras objetivadas por Lukács após o clássico *História e Consciência de Classe* engendram um longo processo de reparação teórica. Da biografia de Lenin (1924), aos textos de análise da dialética de Bukharin (1925) e de Moses Hess (1926), o autor húngaro deflagra público descortino da tergiversação idealista, caminho de superação da imputação metafísica pelo materialismo consequente e imanente à obra do próprio Marx. Sustentando o processo de recuperação em *Reboquismo e Dialética* (1926) e em *Meu Caminho para Marx* (1933), a obra do filósofo tornava-se despida das ilações subjetivistas, travestidas pelo voluntarismo, pelo messianismo (segundo Netto, acalentando em demasia pela relação e influência “catolicizante” de Ernst Bloch) e pelo travessão idealista.

Meu Caminho para Marx é, destarte, uma síntese de um processo mais longo, por onde a reflexividade lukasciana traça trilha de recuperação, resposta e acerto de contas com a envergadura concreta e processual da própria realidade existente (tendo por base a

leitura aprofundada da obra de Marx e Lenin, em seu longo período em Moscou, na década de 30 e 40). É expressão da reparação ideativa, rompante intelectual que suprime a “boca da filosofia” em prol da “boca da realidade”, ou melhor, que faz da reflexão científica de Lukács, *pôr teleológico* autenticamente expressivo da sociabilidade, porta de entrada à objetividade mesma, na sua condição ontológica de totalidade e processualidade. Vejamos outra asseveração de José Paulo Netto (1983, p.31):

Do ponto de vista ideológico, a crítica de Lenin impressionou-o profundamente – e, escrevendo um pequeno ensaio logo na sequência da morte do líder bolchevique (*O pensamento de Lenin*, 1924), Lukács vê-se no início de um acerto de contas consigo mesmo ao defrontar-se com o antiutopismo leniniano - conduzindo-o a repensar suas tomadas de posição no sentido do que chamou de “realismo revolucionário”.

No texto que agora tomamos, *Meu Caminho para Marx*, vemos de início a constatação definidora de um reenlace teórico que preza pela “leitura imanente” da obra do autor alemão, matriz cultural de extensivo e intensivo cunho teórico. Matriz que precisa ser baliza e parametração para todo pensador que tenha como escopo a elucidação radical do complexo categórico da realidade, *pôr teleológico* filosófico e científico que aparecerá como “pedra de toque”, momento de crivo avançado sobre a representação da realidade. É nesse sentido que Lukács dirá sobre a necessidade da explicitação de cada pensador em relação ao conteúdo social da obra marxiana, quer dizer, afirmação de “seu lugar nela e seu próprio posicionamento em relação a ela”. Não obstante a seriedade de cada autor, para Lukács, torna-se consequente, a seriedade e profundidade teóricas que se posicionam frente às lutas histórico-sociais, tendo por caminho, por conseguinte, o tracejamento ontológico-científico de Karl Marx, rompante intelectual, obra imanentemente colada ao desvelamento profundo da sociabilidade e de suas contradições.

A relação com Marx é a verdadeira pedra de toque para todo intelectual que leva a sério a elucidação da sua própria concepção de mundo, o desenvolvimento social, em particular a situação atual, o seu próprio lugar nela e o seu próprio posicionamento em relação a ela. A seriedade, o escrúpulo e a profundidade com que ele se dedica a esta problemática nos indica em que medida ele quer, consciente ou inconscientemente, esquivar-se de um claro posicionamento com relação às lutas da história atual. Os esboços biográficos que tratam da relação com Marx, da luta espiritual com o marxismo, dão-nos, por vezes, um quadro que, enquanto contribuição à história da luta social dos intelectuais no período imperialista, possui um interesse geral, mesmo quando, como no meu caso, a biografia em si não tenha nenhuma pretensão de interessar ao público. (LUKÁCS, 1983, p1)

Lukács revela que seu encontro pioneiro com a obra marxiana data do fim de seu período secundário, tendo o *Manifesto Comunista* como ponto de partida. A tônica da escrita de Lukács revela-nos, desde o período secundário ao período universitário, a admiração pela obra do autor alemão, que se amplia frente ao estudo de *O 18 de Brumário* e *O Capital*.

Foi ao terminar os meus estudos secundários que se deu o meu primeiro encontro com Marx (com o *Manifesto Comunista*). A impressão foi extraordinária e, quando estudante universitário, li então algumas obras de Marx e Engels (como, por exemplo, *O 18 Brumário*, *A Origem da Família*) e, em particular, estudei a fundo o primeiro volume de *O Capital*. Esse estudo me convenceu rapidamente da exatidão de alguns pontos centrais do marxismo. Em primeiro lugar, fiquei impressionado com a teoria da mais-valia, com a concepção da história como história da luta de classes e com a articulação da sociedade em classes. Naquele momento, como é óbvio no caso de um intelectual burguês, essa influência se limitou à economia e, sobretudo, à “sociologia”. Considerava a filosofia materialista – não distinguia o materialismo dialético do não dialético – completamente superada, enquanto teoria do conhecimento. A tese neokantiana da “imanência da consciência” ajustava-se perfeitamente à minha posição de classe na época; não a submetia a qualquer exame crítico, mas a aceitava passivamente como ponto de partida de toda e qualquer colocação do problema gnosiológico (LUKÁCS, 1983, p.1).

A propositura de Lukács traz outro ponto importante para entendermos a fundamentação marxiana por vezes deturpada nas várias formas do marxismo vulgar. A não diferenciação entre o materialismo dialético do não dialético, síntese confusa que ampliou a gama teórica formante da irrealização revolucionária: ideologia marxista que apresenta -se também como vulgarização ideológica, fundamentação que não atina para realidade do ser em si, dando as costas ao materialismo humanista enquanto lineamento ontológico fundamental para o entendimento da determinação recíproca entre a esfera da subjetividade e a esfera da objetividade, centro gravitacional da processualidade social. Nesse sentido, já discorreremos bastante sobre a atividade sensível, peça fundamental da virada marxiana em relação ao “destronamento do homem” ocasionado pelo materialismo mecanicista/empirista/intuitivo, reposicionado sob o manto pseudomarxiano, em especial, pelo positivismo marxista dos fins do século XIX.

Adiante, o autor também nos trará outro apontamento de profunda discussão teórica, encetamento já produzido nesse texto, que será agora revestido pela leitura autocrítica do autor húngaro. Lukács (1983, p.1) questiona, dessa vez, o Idealismo Subjetivo indo ao centro pontual da discussão:

Na verdade, mantinha uma constante suspeita frente ao extremado idealismo subjetivo (tanto o da escola neokantiana de Marburgo

quanto o da teoria de Mach), uma vez que não conseguia compreender como era que o problema da realidade podia ser definido, considerando-a simplesmente uma categoria imanente da consciência.

Objetemos outro absurdo crítico tecido ao marxismo – de ser, em essência, uma teoria subjetivista – que se firmou sobre base de extensa vulgarização voluntarista ocorrida na história, solfejo negligente à teoria objetivamente embasada: Lukács questiona a qualidade apreensiva da realidade exterior e independente tendo como bússola teórica a categorização intrassubjetiva, quer dizer, o “problema da realidade” interpretado sobre aporte de “uma categoria imanente da consciência”.

Lukács trará, ainda na forma da autocrítica, o tropeço do ecletismo como solução para uma radicalidade teórica. Sua mudança para Alemanha, no início década de 1910, período de ganho de intensidade no trajeto do Idealismo Subjetivo - influência de origem alemã de autores como Max Weber e Simmel - conduziram-no a um entendimento da sociabilidade atravessado pela filosofia irracionalista, trepidando o conhecimento da totalidade objetiva social de Karl Marx em um sociologismo sem concretude material, simples novelo científico que tangencia e alvorece os problemas da esfera cultural como momento preponderante e fundante da ordem social, deixando a esfera econômica marginalizada enquanto objeto da ciência sociológica.

Mas, embora isso não me tenha conduzido a conclusões materialistas, acabou levando-me muito mais a uma aproximação com aquelas escolas filosóficas que queriam resolver este problema de forma irracionalista e relativista e, até muitas vezes, mística (Windelband- Rickert, Simmel, Dilthey). A influência de Simmel, de quem fui discípulo direto, deu-me ainda a possibilidade de “inserir” numa tal concepção de mundo tudo o que havia assimilado de Marx nesse período. A filosofia do dinheiro de Simmel e os escritos sobre o protestantismo de Max Weber foram os meus modelos para uma “sociologia da literatura”, na qual os elementos derivados de Marx estavam mais uma vez presentes, mas tão diluídos e empalidecidos que eram quase irreconhecíveis.

Seguindo o exemplo de Simmel, eu, de um lado, separava o quanto possível a “sociologia” do fundamento econômico, concebido de modo bastante abstrato, e, de outro lado, via na análise “sociológica” apenas o estágio inicial da verdadeira e real pesquisa científica no campo da estética (*História da Evolução do Drama Moderno*, 1909; *Metodologia da História Literária*, 1910, ambas em húngaro). Os meus ensaios publicados entre 1907 e 1911 oscilavam entre este método e um subjetivismo místico. (LUKÁCS, 1983, p.2)

Reverberando a crítica da sociologia, mais tarde, na *Ontologia*, Lukács (2012, p.282)

teceria:

Isto pode ser visto claramente através do exemplo de um sábio do nosso tempo, o qual mesmo sendo um cientista escrupuloso, dispunha de vasto e multiforme saber e, não obstante, jamais superou a especialização estreita: refiro-me a Max Weber. Weber era economista, sociólogo, historiador, filósofo e político. Em todos esses campos, tinha à sua disposição profundos conhecimentos, muito superiores à média e, além disso, sentia-se à vontade em todos os campos da arte e da história. Apesar disto, não existe nele qualquer sombra de um verdadeiro universalismo.

Por quê? Para responder, é necessário, observar o estado das ciências singulares com a ajuda das quais Weber aspirava atingir um conhecimento universal da história social. Iniciemos pela nova ciência da época da decadência: a Sociologia. Ela surge como ciência autônoma porque os ideólogos burgueses pretendem estudar as leis e a história do desenvolvimento social 'separando-as da economia'. A tendência objetivamente apologética desta orientação não deixa lugar a dúvidas

A crise do entendimento Idealista Subjetivo aparece para Lukács com o irrompimento da “guerra mundial”. Os detalhes dessa travessia não são tão bem descritos pelo autor, não obstante, o autor demarca sua passagem do Idealismo Subjetivo ao Idealismo Objetivo com o marco de *A Teoria do Romance*, quando “Hegel adquire uma importância cada vez maior”. Há um conjunto de fatos que o aproximam delicadamente do cerne autêntico da obra marxiana: “o caráter imperialista da guerra mundial”, “o aprofundamento dos (meus) estudos de Hegel” e a aproximação em relação à obra de Feuerbach.

Vejamos como importa a travessia sobredita: a expurgação do espírito do epistemologismo subjetivista pela tônica Hegeliana que, ainda Idealista, traz já a importância da elucidação filosófico-científica em direção ao “reboquismo” quanto à importância a ser dada ao próprio objeto e à sua racionalidade específica. Vemos nesse sentido a importância de Hegel como polo aglutinador de uma filosofia superior a outros nomes da modernidade já citados. Lukács descreverá que no comboio dessas transformações da segunda metade da década de 10, os estudos dos livros da filosofia marxiana tornarão o ponto central de sua apreensão, ainda que a “lente de Simmel” tenha sido trocada pela “lente de Hegel”.

Chegamos dessa maneira a um ponto de relevância crucial para nossa crítica da fundamentação ideológica: a negação de uma concepção idealista de mundo, de uma prontidão metafísica a ser colocada e aplicada na diversidade das sociedades. Como

justamente explicamos, é o marxismo vulgar que torna a ontologia marxiana em modelo acabado a ser vestido nas sociedades, ocultando o desenvolvimento particular de cada caso. O delineamento ontológico materialista e histórico-crítico de Marx guiam o entendimento científico, aprofundamento apropriado sobre os elementos universais, particulares e singulares do objeto, sem cristalizar em bloco monolítico uma teoria geral da sociedade.

Desta vez, porém, não se tratava mais de um Marx visto da lente de Simmel, mas através da perspectiva hegeliana. Marx deixava de ser o “eminente especialista”, o “economista e sociólogo”; já começava a delinear-se para mim o grande pensador, o grande dialeto. No entanto, naquela época, ainda não compreendia o significado do materialismo para a concretização, unificação e colocação coerente das questões dialéticas. O máximo que cheguei a postular foi uma prioridade – hegeliana – do conteúdo sobre a forma e procurei, sobre base essencialmente hegeliana, sintetizar Hegel e Marx numa “filosofia da história”. (LUKÁCS, 1983, p.2)

Szabó, Lenin e Rosa Luxemburgo foram outras leituras do segundo período da década de 10. Leituras que não radicaram de vez o posicionamento Idealista Objetivo do jovem húngaro, nem mesmo sob o bojo da intensa atuação partidária do autor, reclamando mais uma vez a negação vital da autoridade cognitiva baseada na prática (praticismo):

As revoluções de [19]17 e [19]18 surpreenderam-me no bojo dessa efervescência ideológica. Em dezembro de 1918, depois de breve hesitação, ingressei no Partido Comunista Húngaro e, desde então, permaneci nas fileiras do movimento operário revolucionário. O trabalho prático logo me obrigou a dedicar-me aos escritos econômicos de Marx, a um estudo mais profundo da história, da história econômica, da história do movimento operário etc., empenhando-me, assim, numa contínua revisão dos fundamentos filosóficos. Todavia, essa luta para dominar a dialética marxista prolongou-se por muito tempo. (LUKÁCS, 1983, p.2)

A afirmação da dialética materialista permanecia suspensa como apreensão rigorosa do ser social, tisonando a obra de Karl Marx pelas vias do Idealismo Subjetivo e do Idealismo Objetivo. O processo de desenvolvimento de Lukács nos importa: encena dificuldade não ultrapassada, uma vez que a o marxismo enquanto possível ideologia proponente ao reconhecimento e resposta quanto às questões sociais pertinentes ao presente, permanece em larga escala infiltrada pelos mesmos equívocos perpassados pelo autor. Forças deletérias à urgente necessidade social da elevada abstração quanto ao movimento corrente dos conflitos sociais, *necessária* base ideológica para a ontoprática revolucionária: reflexo crítico adequado que se efetive na orientação da superação da práxis social fetichizada, guiada pelos complexos reprodutores da sociabilidade burguesa.

Mesmo em *História e Consciência de Classe*, o Idealismo Objetivo se preserva como viés não superado. Para além do próprio Idealismo Objetivo, a persistência de aspectos que o autor chamaria de “místicos”, como certo grau de messianismo e voluntarismo, que busca na volição a própria ascendência revolucionária.

O meu livro *História e Consciência de Classe* (1923) mostra muito claramente essa transição. Apesar da tentativa, já consciente, desuperar e “eliminar” Hegel através de Marx, problemas decisivos da dialética foram resolvidos nesta obra de maneira idealista (dialética da natureza, teoria do reflexo etc.). A teoria de Rosa de Luxemburgo sobre a acumulação do capital, à qual ainda me atinha, misturava-se de modo não orgânico com um ativismo subjetivista de ultraesquerda. (LUKÁCS, 1983, p.3)

O entendimento decisivo da dialética marxista concretizou -se no que o autor chamou de “terceiro período” de sua inflexão ao pensamento marxiano, estágio do início da década de 30 em Moscou, onde pode se dedicar com profundidade à obra de Lênin e Marx. O autor já superava seus 45 anos de idade, quando então, achava -se diante do fulcro dos próprios equívocos quanto à filosofia-ciência marxiana, detida nos escaninhos persistentes da dialética Idealista, nos lampejos simplistas do subjetivismo. É nesse sentido que nos parece uma crítica que, por infelicidade de nosso estado teórico e ideológico disseminado, permanece radical e necessária, tendo por emblema a síntese lukacsiana: “da dialética viva para rigidez mecânica”, vulgata marxista a renovar-se com invejável vigor.

Somente agora, depois de quase uma década de trabalho prático e depois de mais de um decênio de esforço intelectual para compreender Marx, é que o caráter total e unitário da dialética materialista se tornou claro em termo concreto para mim. Mas justamente essa clareza trouxe também consigo o reconhecimento de que o verdadeiro estudo do marxismo só está começando agora e não pode mais parar. Porque, como disse Lênin, com toda razão, “o fenômeno é mais rico do que a lei... e por isso a lei, qualquer que seja, é estreita, incompleta, aproximativa”. Isto quer dizer: quem tiver a ilusão de ter compreendido, de uma vez por todas, os fenômenos da natureza e da sociedade, baseado num conhecimento, por mais vasto e profundo que seja, do materialismo dialético, terá necessariamente se deslocado da dialética viva para a rigidez mecânica, do materialismo abrangente para a unilateralidade do idealismo (LUKÁCS, 1983, p.3).

Dessa forma, não devemos deixar de reiterar: teoria revolucionária para prática revolucionária. O pensamento marxiano entendido como filosofia-ciência social que só poderá indicar e ser guia da práxis social revolucionária – quer dizer, colocar-se

funcionalmente como insumo pertinente da ideologia da classe trabalhadora - na medida em que sonegue as tergiversações da “rigidez mecânica”, da “unilateralidade do idealismo”, seja do racionalismo formal, ou mesmo, no alvoroço da flexibilidade subjetivista do irracionalismo, para edificar-se como plena ontologia materialista e historicista, “materialismo abrangente” ou “dialética viva”:

Por outro lado, a doutrina de Marx, em sua inatacável unidade e totalidade, constitui a arma para a condução da prática, para o domínio dos fenômenos e de suas leis. Se dessa totalidade for destacado (ou apenas subestimado) um só elemento constitutivo, teremos de novo a rigidez e a unilateralidade. Basta que se perca a relação dos momentos uns com os outros, e lá se vai o chão da dialética marxista sobre o qual apoiamos os pés (LUKÁCS, 1983, p. 3).

Em ponto final, Georg Lukács termina o curto e intenso texto revelando a conjunção entre rigor filosófico-científico e ponto de vista de classe já enfaticamente levado em conta em nosso texto. Observemos mais uma vez atentamente a asseveração do húngaro que retoma o pensamento marxiano em seus textos e termos próprios como “pedra de toque” para a seriedade e profundidade do pensamento social:

Passaram-se mais de 30 anos desde o dia em que, jovem ainda, li pela primeira vez o *Manifesto Comunista*. O progressivo aprofundamento – ainda que contraditório e não linear – das obras de Marx tornou-se a história do meu desenvolvimento intelectual e, portanto, tornou-se também a história de toda a minha vida, na medida em que ela possa ter algum significado para a sociedade. Parece-me que, no período posterior a Marx, a tomada de posição em relação ao seu pensamento deve constituir o problema central de todo pensador que leve a sério a si próprio, e que o modo e o grau com que ele se apropria do método e dos resultados de Marx determinam o seu lugar no desenvolvimento da humanidade. Esse desenvolvimento está determinado pela situação de classe, se bem que essa determinação não é rígida, mas dialética. A nossa posição na luta de classes determina amplamente o modo e o grau que assumimos o marxismo, mas, por outro lado, todo novo progresso nessa adoção nos faz aderir cada vez mais à vida e à práxis do proletariado e redundar beneficentemente no aprofundamento da nossa relação com a doutrina marxista (LUKÁCS, 1983, p.3)

Saltemos, agora, para outro texto crítico de elevada importância no conjunto da obra de Georg Lukács, texto que objetiva de maneira mais explícita as posições teóricas lukacsianas quanto à atividade crítico-prática autenticamente marxista e comunista, ligeiramente amenizadas, em seu viés político, no período pré-56 (ano do relatório de Kruchev), embora constantemente produzidas. Em *Cartas sobre o Stalinismo* (1962), temos que:

O seu interesse dirige-se para o entendimento da problemática cultural da era stalinista. Lukács assinala que, sob Stalin, ao contrário da orientação lenineana, as necessidades táticas imediatas subordinaram a elaboração teórica e paralisaram o pensamento marxista, submetendo-o a exigências rasteiramente pragmáticas e oportunistas. Lukács considera o stalinismo como, sobretudo, um *método*: em política, um oportunismo taticista; na cultura, o administrativismo burocrático que engendra o dogmatismo.

A perspectiva da *Carta sobre o Stalinismo* é dupla: a crítica aos métodos de direção política da autocracia stalinista e a simpatia para com as providências reformadoras de Kruchev, sempre elogiado por Lukács na questão da coexistência pacífica. E ela está presente em dois outros textos marcadamente políticos de Lukács, divulgados em seguida: *Contribuição ao Debate entre a China e a União Soviética* (1963), no qual o maoísmo é abordado como uma derivação sectária neostalinista e *Problemas da Coexistência Cultural* (1964), em que o filósofo procura situar a relação do marxismo com as idéias desenvolvidas no mundo capitalista. É neste escrito, aliás, que Lukács formula a proposta em que mais insistiu nos seus últimos anos: "Tanto para a teoria quanto para a prática dos comunistas, o que está na ordem do dia é a exigência de uma assimilação crítica, por parte do marxismo, daquilo que aconteceu de novo após a morte de Lênin, isto é, das transformações estruturais e das tendências de desenvolvimento da vida social que se definiram nas últimas décadas. Há novos fenômenos de massa que não podem ser resolvidos com o apelo a Marx e a Lênin". Esta será uma das teses mais repetidas por Lukács nos seus anos derradeiros: os "clássicos" — Marx, Engels e Lênin — são necessários, mas *insuficientes*. A compreensão do mundo da segunda metade do século XX exige novas investigações, pesquisas sobre os fenômenos inéditos colocados pelo desenvolvimento contemporâneo do capitalismo e pelas experiências diferenciadas da transição socialista. Em face deste mundo, já não basta invocar as lições dos "clássicos": é preciso avançar com análises particulares, estudos concretos. Esta preocupação de Lukács com a precariedade dos esquemas de explicação da realidade atual expressou-se com força na sua observação segundo a qual era imprescindível escrever um novo *O Capital*, para dar conta dos processos e fatos novos ocorrentes no capitalismo tardio. Reiteradas vezes ele se referiu a este necessário e possível desenvolvimento do legado dos "clássicos" como o "renascimento do marxismo". (NETTO, 1983, p.74)

Impetrar uma exegese sobre o Stalinismo, mesmo em suor exaustivo, parece-nos não esgotar as nuances do fenômeno, que transcende a própria figura de Stalin e o próprio movimento soviético. Esse entendimento ganha reiteração no início da expressão de Lukács, ao examinar o malefício do "culto da personalidade", entretanto integrando tal prejuízo a um senso das proporções sistemático que posicionasse o fenômeno diante de uma degradação ideológica que o transcende. Negligenciado, o criterioso senso da medida quanto à fabulação da figura staliniana, teremos na crítica mordaz da personalidade uma reverberação inquietante e audaz, mas descompreensiva dos fatos em seu sumo.

Começo pela expressão "culto da personalidade". É claro que entendo ser absurdo reduzir o conteúdo e a problemática de um período tão importante da história do mundo ao caráter particular de um indivíduo. Quando eu era estudante, ensinava-se nas universidades alemãs: "Männer machen die Geschichte" (As personalidades marcantes fazem a história). Mas já o meu sociologismo simmeliano ou maxweberiano de então bastava para fazer-me sorrir ante tais declarações retóricas. Que não direi agora, depois de decênios de educação marxista? (LUKÁCS, 1977, p. 1)

Oportunizando a explicação do “culto da personalidade”, o autor húngaro demonstra com clareza que a personalidade de Stalin fora menos fundamental do que o aparelhamento de um “símbolo staliniano de liderança”, que tinha na monolítica instrumentação burocrática, a forma ideológica decadente de transmitir ao corpo político geral, a ascendência teórico-prática do “líder”, por isso:

Identificava em Stálin o vértice de uma pirâmide que, alargando-se sempre na direção da base, compunha-se de "pequenos Stálins", os quais, vistos de cima, eram os objetos e, vistos de baixo, eram os produtores e mantenedores do "culto da personalidade". Sem o funcionamento regular deste mecanismo, o "culto da personalidade" não teria passado de um sonho subjetivo, de um acidente patológico, e jamais teria podido atingir aquela eficácia social que exerceu durante algumas décadas. (LUKÁCS, 1977, p.1)

A tarefa de deslindar a genética do culto à personalidade staliniana mostra -se como uma tarefa, portanto, não agregada a um escopo psicologista, ou mesmo uma constatação historiográfica, quanto antes de entender a gênese do problema diante da particularidade russa: uma analítica das condições subjetivas diante da objetividade condicionante (ou não) do êxito da entificação de uma sociedade revolucionada. Assim, expõe, Lukács:

Para os homens que pensam e que são verdadeiramente dedicados à causa do progresso, colocava-se necessariamente a questão da gênese social do fenômeno; e foi Togliatti quem formulou o problema pela primeira vez de maneira justa, dizendo que era preciso estudar as condições sociais em que surgira e se consolidara o "culto da personalidade", naturalmente com base na dinâmica interna da Revolução Russa. (LUKÁCS, 1977, p.1)

O autor húngaro nos posiciona diante da causalidade vasta do fenômeno. Operar com a categoria do “culto da personalidade” de maneira segmentada e levemente espontânea, é tornar o postulado marxista e sua heurística dialética como escrutínio do acusativismo, da inoculação barata da má-consciência, desvio quanto à necessidade de descobrir as determinações recíprocas, as redes de possibilidades e influências erigidas entre as esferas da objetividade e da subjetividade. Tornemos ao exame detido do mestre húngaro:

De qualquer modo, há de ficar claro para toda pessoa inteligente que o ponto de partida só pode ser a situação interna e internacional em que se processou a revolução proletária russa de 1917. De um ponto de vista objetivo, é necessário lembrar as devastações da guerra, o atraso industrial, o relativo atraso cultural da Rússia (analfabetismo, etc.), a série de guerras civis, as intervenções estrangeiras, etc. Como elemento subjetivo (que é freqüentemente desprezado), é necessário recordar a posição de Lênin em face da possibilidade de pôr em prática as suas justas teorias. Hoje - já que naqueles anos as suas decisões acabaram sempre por se impor - tende-se a esquecer as resistências que Lênin teve de superar internamente, no partido. (LUKÁCS, 1977, p.2)

Vejamos que Lukács, ainda que de maneira breve e sintética, procura destinar as linhas de seu texto à investigação da articulação das condições objetivas e das condições subjetivas. Doravante, elementos da debilidade no campo da cultura e da insuficiência estrutural da economia russa, tornam-se fatores relevantes para o autor. Formas de atraso, enquistado obliterador à pujança revolucionária, obstáculos que possibilitavam o desmanche das conquistas revolucionárias e a ascendência das formas de regressividade no campo da teoria e da prática.

Após a morte de Lênin, terminara o período das guerras civis e das intervenções estrangeiras, mas, especialmente no que concerne a estas últimas, não havia a menor garantia de que não recomeçariam de uma hora para outra. O atraso econômico e cultural aparecia como obstáculo difícil de ser superado numa reconstrução do país que devia ser, ao mesmo tempo, edificação do socialismo e proteção contra qualquer tentativa de restauração capitalista. Com a morte de Lênin, naturalmente, as dificuldades internas no partido aumentaram bastante. Já que a onda revolucionária que se tinha desencadeado em 1917 passara sem instaurar uma ditadura do proletariado estável também em outros países, era preciso enfrentar resolutamente o problema da construção do socialismo em um só país (que era um país atrasado). Neste período Stálin se revelou um estadista notável e que via longe. Sua enérgica defesa da nova teoria leninista quanto à possibilidade do socialismo em um só país, contra os ataques sobretudo de Trotski, representou, como não se pode deixar de reconhecer hoje, a salvação da revolução soviética. É impossível fazer justiça histórica a Stálin sem considerar deste ponto de vista a luta de tendências havida no partido comunista. (LUKÁCS, 1977, p.2)

Nesse momento, Lukács traz também alguns posicionamentos que demonstram os equívocos teóricos de Trotsky. Em primeiro lugar, “no caso de Trotsky, que foi o principal defensor teórico da tese de que a construção do socialismo em um só país era impossível”, Lukács assevera: “A história refutou, faz tempo, a sua teoria”. Ocasionalmente, por sua vez, uma razão de Stalin contra a teoria trotskysta, quer dizer, um acerto estratégico contra a recapitulação ao momento pré-revolucionário, o equívoco considerativo da impossibilidade de socialismo em um só país e a íntegra posição pela continuidade revolucionária. Georg Lukács chamará ainda de “lenda”, o

posicionamento que vê em Trotsky uma figura menos autoritária que Stalin, unificando os posicionamentos burocratas de Stalin e Trotsky contra o verdadeiro interesse teórico da classe trabalhadora representados na prática lenineana: conjunto crítico- prático possibilitador da designada “democracia proletária”. Observemos a seguinte síntese:

Trotsky sustentava então, contra Lênin, a tese de que era preciso estatizar os sindicatos para incrementar de maneira mais eficaz a produção, o que significava que objetivamente os sindicatos deviam deixar de ser organizações de massa com uma vida própria. Lênin, que partia do exame da situação concreta e defendia o sentido da democracia proletária nas relações dos sindicatos com o partido, e o poder central, empreendia a defesa dos interesses materiais e espirituais dos trabalhadores onde quer que essa defesa se fizesse necessária, e mesmo em face de um Estado burocratizado. Não quero e não posso aqui abordar toda a questão, mas é certo que Stálin, nos anos que se seguiram, prosseguiu de fato (ainda que não na argumentação) na linha de Trotsky e não na linha de Lênin. Assim, se mais tarde Trotsky acusou Stálin de ter-se apropriado do seu programa, pode-se dizer que neste ponto, em muitos aspectos, ele tinha razão. Aquilo que hoje consideramos despótico e antidemocrático na época staliniana tem ligações estratégicas bastante estreitas com as idéias de Trotsky. Uma sociedade socialista dirigida por Trotsky seria pelo menos tão pouco democrática quanto a staliniana e ainda se teria orientado estrategicamente à base do dilema política catastrófica ou capitulação, afastando-se da tese substancialmente justa defendida por Stálin acerca do socialismo em um só país. (LUKÁCS, 1977, p.2)

Stalinismo, fica manifesta a apreensão de Lukács, referenciou -se como dogmatismo no campo da cultura e burocratismo/taticismo no campo da política. A “obtenção de um ritmo acelerado de produção” como posto problemático da situação objetiva conduziu criticamente ao que Lukács designou de pirâmide do culto da personalidade. Ligação que não apresenta uma causalidade simples e direta, mas determinada interrelação na medida em que as soluções aos problemas objetivos de desenvolvimento das forças produtivas apareciam como impossíveis na própria “democracia proletária”, implorando a configuração de outros mecanismos de continuidade da sociabilidade revolucionada. Os dispositivos stalinianos de destruição do dissenso intrapartidário, o remonte do núcleo central do partido, a burocratização absoluta para resolução dos conflitos político-sociais, a degradação dogmatista da ambientação cultural pelas diretrizes político-burocráticas. Assim, vemos preservado até um nuance de espanto na fala de Lukács (1977, p.4):

Do ponto de vista teórico, mesmo, seria necessário mostrar de que maneira Stálin, que, na década de vinte, defendia com habilidade e inteligência e herança de Lênin, passou à oposição a este no que concerne a tantos problemas importantes. (Circunstância que não é

alterada pela adesão verbal sempre mantida às doutrinas de Lênin.) Tendo logrado ser tido como legítimo herdeiro e intérprete sempre autorizado de Lênin, a ponto de ser reconhecido como o quartoclassico do marxismo, Stálin pôde chegar a consolidar cada vez mais o fatal preconceito da identidade entre a teoria especificamente staliniana e os princípios fundamentais do marxismo.

Vejamos de maneira mais atenta, a crítica lukasciana. É patente até aqui a relação ontológica entre o momento reflexivo e o momento da práxis. O processo de reintegração dos produtos da práxis ao pulso da inteligência e a afirmação da estatura da própria práxis diante do horizonte ideativo que a precede. A miséria staliniana vem a ser revelada pelo autor húngaro, desde a pobreza apreensiva das mediações: quanto a isso, já nos delongamos anteriormente. Lukács quer dizer, em poucas, palavras que os conteúdos tático e estratégico de Stalin pesavam não a concreticidade complexa dos momentos históricos dados, juízo que pleiteia o melhor reconhecimento das “relações de força” que contingenciam e estruturam a realidade existente. Isto daria à teoria a correta temperatura intelectual, o posicionamento lúcido quanto ao “modo e medida” da atuação política, em termos mais ampliados, da práxis política como mediação tática da luta social. O empobrecimento categórico do discurso staliniano reflete-se, indelevelmente, no empobrecimento da própria intervenção no decurso da história.

Começo por uma questão de método, aparentemente muito abstrata: a tendência staliniana é sempre a de abolir, quanto possível, todas as mediações, e a de instituir uma conexão imediata entre os fatos mais crus e as posições teóricas mais gerais. Precisamente aqui, aparece claramente o contraste entre Lênin e Stálin. Lênin distinguia com clareza entre a teoria, a estratégia e a tática, estudando-as sempre com maior cuidado e levando em conta todas as mediações existentes entre elas e que freqüentemente as relacionam de modo muitocontraditório.

A autoridade pessoal de Lênin resultara das grandes ações e importantes realizações teóricas a ele devidas, tornando-se algo que chamaríamos de "natural"; Stálin, que não dispunha da mesma autoridade que Lênin, achou um modo de dar uma justificação imediatamente evidente de todas as suas medidas, apresentando-se como a consequência direta e necessária da doutrina marxista-leninista. Para conseguir isso, precisou suprimir todas as mediações e estabelecer ligações imediatas entre a teoria e a prática. Por esta razão, tantas categorias de Lênin desaparecem do horizonte de Stálin; o próprio recuo aparece neste como um avanço. (LUKÁCS, 1977, p.4)

A falta de escrúpulo ontológico aparece mais uma vez como uma forma de irracionalismo, método que despreza a racionalidade, legalidade imanente à coisa, ao objeto tratado, e que tem no mentalismo hipostasiado a autoridade teórica para o afunilamento prático. A tônica stalinista, segundo Lukács, chegou a ponto de alterar a própria teoria marxista de maneira inescrupulosa e intencional, como forma de torná-la

serva do taticismo burocratista: pela voraz dos critérios da obra marxiana, do primado do objeto, estatura ontológica que se delineia pelo movimento da concreticidade aproximado no espalhamento conceitual.

Dois casos passam a representar a desmedida teórica staliniana como dedução *sic et simpliciter*: a consolidação da interpretação das condições objetivas chinesas como um modo de produção “feudalista asiático” e, de modo mais trágico, a vinculação soviética ao nazismo em 1939, que se de um lado punha-se como acerto político contingente, recuo tático frente à possibilidade de um enfretamento internacional iminente, tem a virada da vinculação em concordância histórico-estratégica. Nesse sentido, a degradação da análise da realidade tornou a teoria um instrumento maleável, flexível a ponto de exercer -se segundo uma autoridade descolada da objetividade. Assim, “Stálin vinha de encontr o assim aos anseios teóricos de muitos pensadores burgueses, para os quais o marxismo seria apenas uma "ideologia" política, como qualquer outra”. Nesse caso, ideologia como performance discursiva descomprometida com orientação objetiva e progressista do dever-ser humano e coletivo

É fulcro do stalinismo o desvirtuamento dos princípios gerais em prol da prática cotidiana nitidamente taticista. Referência que vai contra o “renascimento o marxismo”, necessária retomada e continuidade da teoria autêntica de Marx, colado ao movimento contínuo da realidade em seus momentos mais complexos e particulares. Nesse sentido, como não olvidamos, temos no Idealismo Subjetivo de Stalin, também uma forma irracionalismo, de expressividade que se guia pela petulância cognitiva apartada das redes complexas da determinidade do real. Nesse sentido, Lukács (1977, p.6) demonstrará, crucialmente, a síntese confusa stalinista entre a exegese necessária da esfera objetiva e o objetivismo enquanto naturalismo aplicado pela apologia direta do capital.

Já foi observado o subjetivismo que se manifesta na posição de Stálin. O subjetivismo, efetivamente, constitui um momento fundamental naquele sistema, porém assume a sua forma pura na concepção stalinista do partidarismo. Trata-se de um importante elemento da concepção teórica de Lênin; já em seus trabalhos de juventude, este formulou-lhe os momentos subjetivo e objetivo. O momento subjetivo é claro e simples: uma tomada de posição resoluta na luta de classes. Quando Lênin critica o "objetivismo" dos estudiosos burgueses, contudo, não nega o momento objetivo: refere-se a certo tipo de determinismo que pode degenerar facilmente numa apologia dos fatos entendidos como necessários. Já que o partidarismo materialista pesquisa os acontecimentos de modo mais profundo e concreto, a partir das suas forças motrizes reais, ele é mais rigorosamente objetivo

do que o "objetivismo" e valoriza mais profunda e concretamente a objetividade. Com Stálin, todavia, o segundo momento cai por terra; e toda preocupação com a objetividade é rotulada como "objetivismo" e declarada desprezível.

Como asseverado, “o partidarismo materialista pesquisa os acontecimentos de modo mais profundo e concreto, a partir das suas forças motrizes reais, ele é mais rigorosamente objetivo que o objetivismo”. Nesse sentido, a obra e herança staliniana envergam o monumento da deturpação no âmbito teórico a tal ponto, que ficam as teorias de Lênin e de Marx em mecanismo utilitarista, “bíblia do partidarismo”, como meros recursos flexíveis para ação. Lukács se lembra da própria edificação de Hegel pelo nazismo como filósofo representante da reação, tendo na deturpação da teoria de caráter progressivo do autor alemão, um fato análogo aos intentos stalinistas. A deturpação de Hegel, que gerou a própria condenação do autor pelo partido comunista, teve como resposta de Lukács, o livro *O Jovem Hegel* (1938), que buscava refletir a obra de Hegel com a precisão histórica necessária. É nesse sentido que Georg Lukács aponta que o “reconhecimento dos fatos aparecia sempre como objetivismo”, ou seja, cultura decadente como força multifacetada do propagandismo soviético, degenerescência radical das abstrações de alto valor e da ideologia.

O Stalinismo como suspensão rigorosa da razão dialética, como escaninho dogmatista, burocratista e taticista, que erige a agitação e a propaganda como momento prioritário:

O ponto culminante desta tendência está representado pela História do Partido, difundida em muitos milhões de exemplares. Aqui, o partidarismo do funcionário supremo aparece como um demiurgo que cria ou suprime os fatos de acordo com as exigências, conferindo ser e valor aos homens e aos acontecimentos - ou anulando-os. É uma história de lutas entre correntes, mas as oposições são anônimas, não são representadas ou defendidas por homens. É uma história onde (à parte Lênin, bem entendido) só Stálin possui uma existência concreta. Na primeira edição, ainda havia uma exceção: Ezov, o organizador dos primeiros grandes processos judiciais, comparado a "o nosso Marat"; depois que caiu em desgraça, também o seu nome foi suprimido. Em tudo isso, se revela um outro aspecto metodológico. Para os clássicos do marxismo era óbvio que a ciência fornecia o material e os pontos de vista com base nos quais eram tomadas as decisões políticas. Propaganda e agitação recebiam o seu material da ciência, da praxis cientificamente elaborada; Stálin inverteu esta relação. Para ele, em nome do partidarismo, a agitação torna-se o momento primário. As exigências da agitação determinam (como já mostrei, com base em alguns exemplos) aquilo que a ciência deve dizer e até mesmo o modo como deve dizê-lo. (LUKÁCS, 1977, p.7)

A degradação do *pôr teleológico* estético também é lembrado por Lukács (1977, p.7), que em sua revista literária, na década de 30 e 40, denunciou, por vezes, a leniência dos stalinistas quanto à arte realista crítica em prol do realismo soviético, ilustração padronizada das decisões partidárias, sintoma inerente ao dogmatismo perpetrado.

Tais formas de subordinação não se limitariam ao capítulo IV e à Filosofia. Toda a ciência e toda a literatura deviam servir exclusivamente às exigências propagandísticas formuladas pela alta direção, quer dizer, por Stálin. A compreensão e elaboração autônoma da realidade através da literatura era cada vez mais erradicada. A literatura "partidária" já não deve refletir criadoramente a realidade objetiva, mas ilustrar de forma literária as decisões do partido.

É derivado dessas condições que ao pensamento burguês, torna-se fundamental, sinonimizar a estatura do pensamento marxiano ao simplório processo aderido pelo stalinismo, marginalizando a fecunda obra de Marx enquanto põe em tela e sob holofotes, o "socialismo real". Aos próprios marxistas, as tendências stalinistas também não se apresentam como contradições plenamente evitáveis: "Os ideólogos burgueses, porque um marxismo reduzido a Stálin possui uma força de atração bem menor sobre as massas do que o marxismo genuíno; os que se pretendem socialistas, porque é muito mais cômodo governar com os métodos stalinistas do que com os métodos de Marx, Engels e Lênin".

É por isso também, como Netto instaura no início de nossos escritos, a pertinência da "cultura socialista" em retomar uma cultura em direção ao universalismo, ao reencontro com a crítica da generidade posta, objetivando pelos *pôres teleológicos secundários* autênticos e elevados, as condições subjetivas de superação da auto-alienação e dos estranhamentos: "grande tarefa da cultura socialista, hoje, é a de tornar -se, para os intelectuais, tanto como para as massas, uma pátria espiritual. Nos anos vinte, política e economicamente tão difíceis, isso já fôra conseguido em larga medida." Ainda: "Um filme como A Balada do Soldado de Tchukhrai mostra claramente que o regime stalinista pôde não só limitar mas até extinguir energias criadoras, as quais, contudo, logo ressurgem quando se eliminam as condições desfavoráveis ao seu desenvolvimento". O autor húngaro, não obstante o ar esperançoso, reverbera as consequências, os ecos culturais do dogmatismo-burocrata stalinista: "Com esta afirmação, não quero subestimar as dificuldades do período de transição. Os aparelhos culturais dos países socialistas ainda se acham, em ampla medida, nas mãos de discípulos dogmáticos de Stálin." E de forma ainda mais radical arremata:

Boa parte dos novos quadros ainda é educada e formada no espírito stalinista. O sistema staliniano é um paraíso para todos os destituídos de talento, que não abrem mão dele com facilidade. Muitos dos elementos mais bem dotados não conseguiram resistir às pressões durante tanto tempo e ressentiram-se gravemente quanto à capacidade e ao caráter. Por tudo isso, penso que a passagem para uma situação cultural que promova realmente a ciência e a arte será, provavelmente, contraditória, difícil, e cheia de recaídas. (LUKÁCS, 1977, p.10)

Lukács enfatizará a problemática a partir de uma ótica já endossada por ele mesmo em textos anteriores: o processo de democratização do socialismo como injunção fundamental para as relações internas e externas da União Soviética. Se libertar da “cadeia dos métodos stalinianos”, stalinismo que aparece mais como método do que outra coisa, seria se libertar da insuficiência dogmatista no campo da cultura, e dos limites burocráticos e taticistas no campo da resolução dos problemas mais práticos. Todo esse novelo de equívocos põe-nos o questionamento sobre a própria posição de Lukács ao apoiar *pontualmente* Stalin na afirmação da possibilidade de manutenção do socialismo em um país só. Temática de problemática acirrada, que parece arrefecer os ensinamentos de Marx quanto à necessidade da internacionalização da revolução.

A resistência a uma crítica radical e de princípio do período stalinista ainda é muito forte. Nela são invocados os motivos mais disparatados. Há, por exemplo, os ingênuos e bem intencionados que temem que a denúncia desapiedada dos erros do sistema stalinista resulte numa perda de prestígio para o comunismo. Estes esquecem que é exatamente nisso que se afirma a força irresistível do comunismo; os movimentos históricos que chegam a amadurecer não podem ser indefinidamente retardados por medidas desfavoráveis, sejam elas quais forem. A expansão e o raio de ação de tais movimentos poderiam ser momentaneamente atingidos, mas não o seu avanço geral. Quando Stálin pertencer integralmente à História e ao passado e não for, como ainda é hoje, o principal obstáculo para uma evolução futura, então será possível, sem maior dificuldade, formular sobre ele um julgamento justo. Pessoalmente, tenho procurado contribuir para esta avaliação histórica equânime. Porém a exigência dela não deve estorvar o trabalho de reforma, que é tão importante. (...) Renunciar a esta "definitividade" burocraticamente decretada, discutir aberta e publicamente as divergências efetivas na ciência e na arte seria imprimir internamente ao marxismo um avanço superior a qualquer previsão e (ao contrário do que pensa a burocracia cultural stalinista) seria aumentar externamente a autoridade dos estudiosos e dos artistas marxistas verdadeiramente capazes. (LUKÁCS, 1977, p. 10)

O “acerto de contas com o presente e com o futuro” é necessário uma vez que se a teoria marxista sofreu “estancamento, o mundo não parou”. A crítica lukasciana não se põe como intelectualismo despropositado, o senso da medida e da práxis são exemplares na biografia do próprio autor, que realça: “Faz parte da essência da indagação científica - como da criação artística - que não se possa alcançar um máximo de aproximação da

realidade senão através de erros e peripécias múltiplas”, ademais “um trabalho sincero de reforma pode produzir resultados novos na ciência e na arte já no curso da luta pela elaboração dos fundamentos da nova fase, embora se trate de um processo longo, complicado e contraditório”.

O conflito entre a sobrevivência e o aprofundamento do socialismo parecem conduzir as divagações de Georg Lukács. De um lado, a resistência teórica e prática prismada pela irretorquível e “provada pela história” possibilidade do socialismo em um só país, que ganha apoio de Lukács. De outro, a resistência da débil sobrevivência, manifesta no sobredito acordo com o Nazismo, no apoio tático a outras burguesias do ocidente, derivações supostamente probatórias do fracasso da possibilidade de objetivação do socialismo em um só país. Nesse quesito, permanece relevante o questionamento sobre a posição de Georg Lukács, no sentido de que tal entrave teórico tenha conformado uma fraqueza para a radicalização da crítica do mestre húngaro contra o stalinismo e o capital pós-capitalista (acepção que pode também ser criticada), forma de alienação do trabalho onde a personificação do capital não demanda mais a figura concreta do capitalista.

3.2 J. Chasin e o “retorno a Marx”

A década de 80 (no Brasil), revisitada à esquerda com o novo sindicalismo brasileiro e com o nascedouro do Partido dos Trabalhadores, instalada na efervescência de todo movimento operário insurgente, acompanhada da reconversão conflitiva e gradual da ditadura bonapartista brasileira, expôs *mais uma trágica vez* a antiga deficiência crítico- prática brasileira acerca de uma esquerda verdadeiramente possuidora de uma íntegra e particularizada teoria revolucionária (CHASIN, 2000).

José Chasin descreveu com rigor, em *Rota e Prospectiva de um projeto marxista*, no pleito dramático da esquerda despossuída de uma “íntegra e particularizada teoria revolucionária”, o quadro marxista brasileiro desde as décadas de 50 e 60: entre a suntuosa aristocracia uspiana, nomes de relevo no cenário acadêmico-intelectual, da analítica paulista e o marxismo vulgar mais patente, manifesto - embora não tão

famigerado como assim o apresentava, Chasin - do Partido Comunista Brasileiro, implicado nas hordas praticistas do marxismo.

A analítica paulista se difundiu pelo Brasil como a análise de maior qualidade, no que se apresentava como pensamento marxiano, dando nome e estandarte aos intelectuais acadêmicos paulistas. A analítica paulista se afirmou desde o final da década de 50 com um seminário sobre *O Capital*, dando-se, sem qualquer esforço contrário, como uma leitura limitada e epistêmica do trabalho de maturidade de Marx (CHASIN, 2000). Assim, a arquitetura teórica da analítica paulista excluiu todos os textos de base filosófica de Marx, aniquilando os pilares ontológicos rigorosamente construídos entre 1843 e 1847 pelo autor. Vejamos, nessa medida, que nem só os partidos sobreviveram – com bodas, aplausos e prestígios, por vezes - da vulgarização da filosofia-ciência marxiana. Chasin vai denominar esse marxismo vigorante - acadêmico à consciência partidária - de “marxismo adstringido”.

Em seu todo, a analítica compreende tanto a pena mais nobre e robusta de J. A. Giannotti, quanto a vocação prática mais aguda e elaborada de FHC. (...) FHC, no repúdio incisivo ao economicismo, não dispendo no entanto de critérios ontológicos, acaba substituindo a falaciosa ordem determinativa daquele por outra igualmente arbitrária. Ao primado unilateral e mecânico da economia reduzida a fator, própria do economicismo, que mutila a integridade e a dinâmica do todo, FHC não contrapõe de modo corretivo o reconhecimento do complexo da produção e reprodução de base material da existência humana, tal como marxianamente concebido, mas, conservando a noção da economia como fator, até mesmo por seu peso estrutural, postula uma nova ordem das determinações entre as instâncias do social, da política e da economia. Já pelo viés sociológico é induzido à cortante distinção entre o plano social e o econômico, sem precisar o que possa ser entendido por cada um deles na pretendida desconsideração metódica do outro, mas é essa separação de faces ontológicas indissociáveis que permite, operativamente, o encadeamento de uma ordenação aleatória ou de suficiente indeterminabilidade para que o político possa, na armação discursiva, aparecer como determinação de última instância, ou seja, decisiva em qualquer ordem explicativa, do que redundando o politicismo.(CHASIN, 2000, p. 5)

Vejamos que na vulgarização de tipo epistêmico, referida a FHC, Chasin aponta que o sociólogo “postula uma nova ordem das determinações”. Nesse sentido, “a nova ordem de determinações” é criticada exatamente por dotar-se de inflexão especulativa (crítica cara ao próprio Marx) que se excede mentalisticamente como nova articulação reconhecida. O autor criticado opera “pelo viés sociológico”, ou seja, “é induzido à cortante distinção entre o plano social e o econômico”. Nesse sentido, o sociólogo comete, como típico ao primado epistemológico já descrito, a imputação da subjetividade sobre a realidade existente/efetiva, tornando obscurecida a verdadeira

integração das esferas do ser social.

Para enquistar essa hipóstase da esfera política, é preciso que “essa separação de faces ontológicas indissociáveis que permite, operativamente, o encadeamento de uma ordenação aleatória ou de suficiente indeterminabilidade para que o político possa, na armação discursiva, aparecer como determinação de última instância, ou seja, decisiva em qualquer ordem explicativa”; notadamente, dotada do aniquilamento da captação ontológica, é que a teoria de FHC pode deixar à deriva o *momento preponderante* da sociabilidade e eleger, às custas da hierarquia concretamente existente, a esfera que lhe convém hipertrofiar. É por isso que a teoria de FHC, como expoente da degradação acadêmica do marxianismo pela analítica paulista (portanto, acerca da consciência mais elevada sobre o ser social), precisa se afirmar como “armação discursiva” ao passo da necessidade de elevar a política à “determinação de última instância”.

Das vulgarizações epistemologizantes, conhecimento sem radicação no esclarecimento ontológico, à tônica voluntarista partidária, onde a consciência submete-se à onipotência da práxis supostamente transformadora; onde o objeto é alvejado pelo sujeito que incompreende a complexidade articulada de suas determinações: eis o primeiro cenário descrito e criticado por Chasin no que tange à oferta de arrimo ideológico para a atividade sensível revolucionária.

Doravante, tanto no que ocorria academicamente, ou melhor, no cenário mais estandardizado da intelectualidade brasileira (USP), quanto ao que concernia aos rumos teórico-práticos partidários, perdia-se o cerne explicativo e apreensivo de Marx, sua análise ontológica, transfigurada em um método científico epistêmico por si só, ou mesmo, no limite da vulgarização impetrada pelo voluntarismo, a redução do autor alemão a denunciador radical das “injustiças sociais”, liberado de uma filosofia coerente e rigorosa sobre a imanência e essência do ser social. Vale ressaltar, estimulados pela força dilacerante da crítica chasiniana, que o produto intelectual desses acadêmicos foi mantido, revivido e aclamado por decidido e decisivo corporativismo intelectual, suplantando a pertinência intrínseca de qualidade teórica demandada. Todos desfrutaram do prestígio que se retroalimentava corporativamente.

Abandonar, mesmo através de negligências parciais, a questão instauradora de Marx é negar a própria possibilidade humana crítico-prática, sua capacidade ampliada de tomada de consciência histórica, consciência classista necessária, o solo fértil da

ontoprática revolucionária, portanto, chave para o estabelecimento ideológico de uma esquerda rigorosa na compreensão e potencial supressão da objetivação capitalista.

Sem espírito ou dimensão ontológica, ou seja, sem o estatuto de uma filosofia primeira, é impossível sequer perceber quais são, num dado momento, os problemas científicos verdadeiros – o que deve ser estudado, qual a hierarquia dos mesmos e suas posições do quadro hierárquico das urgências sociais – nem se posicionar em face das vertentes, sem cair na falácia da equivalência e/ou complementaridade das mesmas (...) (CHASIN, 2000, P. 6)

Chasin vai se deter, ainda que de maneira breve, sobre a crítica dissidente operada por Scwartz e Arantes à analítica paulista. No decorrer dessa análise, o autor retomará que a precisão da crítica também não consegue rever a deficiência ontológica da analítica paulista, pois que não consegue emoldurar o “estatuto e os lineamentos de uma ontologia da sociabilidade”, nem mesmo conceber, como centralmente revelamos na Introdução, ancorados nas exclamações marxianas de Ester Vaisman, e no próprio item anterior, “que a individualidade humano-societária é atividade sensível, aí compreendido seus característicos e inseparáveis momentos ideais”. Veja que aqui Chasin retoma não só a prioridade ontológica da atividade sensível (“homem que ao fazer mundo se auto-faz”), como também a inseparabilidade do momento reflexivo/ideativo/intelectivo/teleológico em relação ao momento sensível/concretizante/efetuador. Para Chasin (2001, p.2), portanto:

Há, sim, o estatuto e os lineamentos de uma ontologia da sociabilidade ou do ser social, isto é, do ser auto-constituente, no qual o trabalho é uma categoria central ou fundante, uma vez que a individualidade humano-societária é *atividade sensível*, aí compreendido seus característicos e inseparáveis *momentos ideais*, e enquanto tal irredutível ou incontornável em todas as entificações da mundaneidade do homem: desde os complexos polimorfos do metabolismo social com a natureza, até as atualizações mais evanescentes, levadas a efeito nos diferenciados escaninhos da espiritualidade.

As duas críticas dissidentes, na condição de réprobas ideativas, apenas apontam para o fetichismo da mercadoria como pedra de toque. No entanto, fazem a indicação de maneira unilateralizada, sem dispor para tal crítica, do desvelamento da totalidade objetiva social, condição sobre a qual o problema do estranhamento e do fetiche pode aparecer melhor elaborado, ou seja, fazem a crítica “apartado por inteiro da problemática da emancipação” o que leva precisamente “à infertilidade teórica e prática; dessubstanciado, paira como fantasmagoria nos céus da crítica, podendo descair até mesmo à condição de simples veículo da indignação moral”.

Ademais, a invocação corretiva do fetichismo da mercadoria – conjugada à rejeição limiar do estatuto ontológico peculiar à reflexão e cientificidade marxianas – é um novo ato redutor, pelo qual *o fetichismo*, decantado do circuito real de sua atualização, é ressequido a mero paradigma crítico, apartado por inteiro da problemática da emancipação. Assim, duplamente esvaziado, resta apenas como expressão forte, um nome de muita ressonância levado à infertilidade teórica e prática; dessubstanciado, paira como fantasmagoria nos céus da crítica, podendo descair até mesmo à condição de simples veículo da indignação moral. Rota em que é diluída sua qualidade de complexo substantivo capital, induzido pela lógica do trabalho estranhado, ou seja, de materialidade social que entranha como enervação perversa o conjunto das relações e manifestações humano- societárias; - orgânica fetichista da qual, pela potencia de outra face da mesma lógica onímota em que está embutida, é possível e imperioso se emancipar – tal como na tematização marxiana a questão é proposta, investigada e resolvida: essencialmente para além de qualquer presunçosa denúncia ideal. Isto é, pela atividade crítica-prática no revolvimento cabal da plataforma metabólica. (CHASIN, 2001, p.2)

Não bastasse a prostração da crítica à analítica paulista, enervada ainda pelo diagrama epistemológico e pela conseqüente perda da análise de conjunto, agregou -se à visão unilateralizada da crítica do fetichismo da mercadoria, a necessidade de se adicionar os incrementos teóricos da Escola de Frankfurt. Chasin denega os dois passos enumerando seus limites enquanto propositivas de avanço na compreensão e superação da problemática. Sobre o adionamento da teoria frankfurtiana, ainda que “pesem os méritos de certos veios críticos de seu trabalho e os traços cativantes de algumas de suas personalidades”, a obra objetivada não favorece o “renascimento do marxismo”, como o entendemos e recuperamos até então; nesse caso, não só pela recusa infatigável ao estatuto ontológico, mas também pelo reconhecimento pessimista em relação à atividade efetuada, ou seja, “faz lembrar das ilusões e insuficiências neo-hegelianas de meados do século passado, em particular as engendradas pelo feitio de sua crítica absoluta, marcada pelo dom excêntrico de erradicar a falsidade real pela autoconsciência racional”.

Em consonância, a proposta de adição do pensamento frankfurtiano ao *parâmetro crítico* do fetichismo da mercadoria, feita pela emergente dissidência da analítica paulista, reitera de modo coerente a natureza de sua ótica, porém, não a fortalece quanto ao propósito de aguçar a contribuição da teoria marxiana na elaboração de seu próprio pensamento. O caráter da reflexão frankfurtiana, para seater ao mínimo, em que pesem os méritos de certos veios críticos de seu trabalho e os traços cativantes de algumas de suas personalidades, não favorece a recuperação do espírito e dos traços peculiares da analítica marxiana, desde logo pela sua arraigada desconfiança em relação aos procedimentos ontológicos e também pelo seu característico ceticismo prático, especificidades ambas a um tempo causa e efeito recíprocos de sua postura básica, cuja atmosfera, em geral e num plano superior, faz lembrar das ilusões e insuficiências neo-hegelianas de meados do século passado, em particular as engendradas pelo feitio de sua *crítica*

absoluta, marcada pelo *dom* excêntrico de erradicar a *falsidade real* pela autoconsciência racional, e a crença indefectível nas virtudes da política. (CHASIN, 2001, p.3)

A dose frankfurtiana como incremento de teoria endossa o idealismo ativo neo-hegeliano deixando de fora de seu esquadramento ideativo o que há de mais prioritário na gama ontológica marxiana que é a atividade sensível, caráter efetivo da práxis social, o hífen, o elo entre subjetividade e objetividade. Nesse sentido, parece-nos radical, conquanto possa ser coerente, que a atividade efetuada seja naturalizada e aceita apenas como práxis social fetichizada, atividade sensível reprodutora do *status quo*, elevando a própria autoconsciência ao papel determinante de práxis social transformadora, ontoprática revolucionária, encurralando a atividade substancialmente crítico-prática nos becos do purismo da consciência. Relembremos o próprio Lukács (2008, p.334), nesse momento:

Claro, veja bem, não pretendo comparar, em termos filosóficos, Horkheimer e Adorno com Schopenhauer. Digo apenas que existe aqui uma analogia geral, a saber: satisfazer as necessidades intelectuais da intelligentsia em relação à crítica das atuais condições sociais e, ao mesmo tempo, demonstrar que não há nenhuma saída desse processo de desenvolvimento. No meu livro *A destruição da razão*, falei do “grande hotel abismo”: mora-se num hotel sofisticado e o fato de haver um abismo em volta nada mais é que um picante ingrediente para ser acrescentado à comida e à dança.

Dessa forma, por um lado se olvida “que a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas”, retoma, Chasin, lembrando “que o poder material tem que ser derrocado pelo poder material”, apontando-se, convictamente, o solfejo fraseológico frankfurtiano, a invenção hiperbólica e arbitrária de conceitos, o desprezo pela completude crítico-prática. Entretanto lembramos que “também a teoria se transforma em poder material tão logo se apodera das massas”, todavia, circunstanciados pela atividade reflexiva perplexamente anti-ontológica, crava-se também no campo da tomada de consciência da realidade efetiva a impossibilidade revolucionária, pois que “a teoria é capaz de se apoderar das massas quando argumenta e demonstra ad hominem, e argumenta e demonstra ad hominem quando se torna radical. Ser radical é tomar as coisas pela raiz, mas a raiz, para o homem, é o próprio homem”; radicalidade teórica relapsa, esta que justamente desconsidera as raízes ontológicas daquilo que quer transformar.

É preciso debater também, para nos determos ainda sobre os obstáculos à consciência de classe mais elevada, a aclamada concepção contemporânea de uma pluralidade de esquerdas (ou de uma esquerda plural), retratando o ímpeto pluralista de uma amálgama

teórica/reflexiva – e suas consequências práticas para a elaboração de uma elevação das condições subjetivas de consciência de classe - frente a uma suposta obsolescência marxiana. Chasin, sempre disposto à crítica da degradação ontológica do pensamento de Marx, revela como o pluralismo, advindo do princípio epistemológico Historicista radicalizado na forma eclética (e, não se nega sua faceta sedutora no âmbito efervescente do discurso, como debatemos no item 1), se revela como uma forma supostamente democrática no campo da teorização, mas que ao se tornar “consciência reflexiva democratizada” acaba por se distanciar do reflexo da verdade objetivamente cognoscível da processualidade humano-societária.

Se se pôs pelo historicismo na academia, se pôs anteriormente no liberalismo como democratização da opinião contra a força ideológica eclesiástica e aristocrática (CHASIN, 2000). No entanto, a democracia opinativa, como princípio a priori, não pode ser imiscuída ao critério de verdade repousante na própria imanência do objeto. Nesse encetamento, o pluralismo desencadeia o malabarismo mentalista de pala vras, que, em uma análise imanente, mais tende a legitimar e reforçar o irracionalismo moderno e posmodernista, como já explicamos, na medida em que esculpe a despreocupação medíocre e pomposa com a verdade objetiva da vida social. Mais uma vez, relembramos solidamente as ideias centrais do reconhecimento intelectual marxiano:

Há, sim, o estatuto e os lineamentos de uma ontologia da sociabilidade ou do ser social, isto é, do ser auto-constituente, no qual o trabalho é uma categoria central ou fundante, uma vez que a individualidade humano-societária é atividade sensível, aí compreendido seus característicos e inseparáveis momentos ideais, e enquanto tal irreduzível ou incontornável em todas as entificações da mundaneidade do homem: desde os complexos polimorfos do metabolismo social com a natureza, até as atualizações mais evanescentes, levadas a efeito nos diferenciados escaninhos da espiritualidade (CHASIN, 2000, p. 2)

A esquerda que advoga e hasteia a bandeira do pluralismo enquanto visada teórica multifacetada, e não como diversidade temática unida pela unicidade ontológica, campeia pela negação de Marx, mesmo que na bandeira se veja sua face estampada. Se constitui como agregação de teorias inconciliáveis, desconhecimento do ser-em-si das coisas, e no pior dos casos, agregação de irrelevâncias opinativas, o subjetivismo travestido do santificante democratismo discursivo. É a liberdade em sentido instituidor da ignorância ao ditar o relativismo como critério equalizador de tudo e nulificador do estudo rigoroso, histórico-social, perversão para consciência da classe a respeito do

reflexo avançado almejado para conhecer os traços constituintes da *generidade em si*. O ensaísmo é, portanto, na sua suspensão arbitrária do rigor, o conhecimento preteridor da filosofia primeira, um “espectro que ronda” a esquerda, legitimando a imponência de um pluralismo pernicioso, conquanto sedutor.

A crítica sem teoria e plataforma é um sofisma sem outro destino que marcar o bordejo do próprio crítico, é sua presença fingida, a simulação de seu comparecimento, o faz-de-conta de seu pensamento e de sua ação. Por isso a pretensa esquerda de hoje vive no universo evanescente do simulacro. É autista como agente político, mas não perde de vista a satisfação pessoal: trata antes de tudo de viver, só depois de revolucionar, o mal é que quer viver à custa da revolução. É no que consiste sua dedicação e sacrifício. (CHASIN, 2001, p.7)

Assim, aclamando a crítica pluralista, o intento da insatisfação emocional despido da inteligência das coisas, cai-se na “crítica sem teoria e plataforma (...) um sofisma sem outro destino que marcar o bordejo do próprio crítico, é sua presença fingida, a simulação do seu comparecimento”. Dessa forma, tangendo, mais uma vez, o campo dos meandros da intervenção revolucionária enquanto intervenção consciente, precedida pela teleologia e reflexão avançada, Chasin passa a traçar a necessidade do intelectual marxista existir e *resistir*, referenciando-se aqui ao próprio acadêmico, aquele intelectual mediado pelas mediações de segunda ordem, enquistado na sociabilidade capitalista, relevando a importância radical da escavação científica para a constituição ideológica da consciência de classe necessária, revelando sua posição enquanto construtor ideológico progressista no presente estranhado, enquanto sujeito que aponta para *generidade para si*: “não se faz prática revolucionária sem teoria revolucionária”.

O professor, sem dúvida, deve ganhar para poder existir, ensinar e pesquisar, mas de modo algum deve existir, ensinar e pesquisar para ganhar, para não falar de buscar notoriedade. A exortação é ingênua, nem por isso menos verdadeira. O intelectual decai de sua esfera, tão logo sua atividade se torne para ele um meio.

O trabalho intelectual não é em primeiro ligar um meio, é um fim em si. A primeira condição ou caráter do trabalho intelectual é não ser um ofício. O intelectual que a degrada a meio material merece, como punição dessa inautenticidade interior, a falta de condições exteriores, ou seja, sua própria existência é sua pena. Tanto mais quanto é de esquerda, um pretendido revolucionário. (CHASIN, 2001, p.8)

Marx: “Se o interesse bem compreendido é o princípio de toda a moral, importa que o interesse privado do homem se confunda com o interesse humano” (A Ideologia Alemã, Gallimard, p. 1.063).

Nesse mesmo sentido, observamos preocupação análoga de Lukács (2013, p.445) com a objetivação da obra de arte autêntica:

Foi e é a tarefa da arte ir em busca dos caminhos para chegar à desfetichização; aqui podemos e devemos nos restringir ao problema ontológico. A resposta sempre é simplesmente esta: quando o artista contempla o mundo com os olhos da autêntica individualidade, que

engloba uma profunda e enérgica intenção voltada para a genericidade para si [consciência], para o homem e seu mundo, pode surgir de sua mera existência, na mimese artística, um mundo que combate o estranhamento e um mundo libertado dele, de modo totalmente independente das concepções subjetivo-particulares do próprio artista. (É que os sentidos se tornaram teóricos, como exige Marx.)

Sem dúvida, se encontra e se hegemoniza na academia a atividade ideativa que corrobora ideologicamente com a sociabilidade e vida burguesa, ideologia vulgar, que ao se expressar funcionalmente, cumpre papel de mistificação, de endossamento e espessamento da fetichização das relações sociais, adornando a vida estranhada e o metabolismo auto-alienante humano. Sua condição ideológica “reconhecadora e respondente” dos conflitos sociais orienta efetivamente o estabelecimento da prática humana reificada, por conseguinte, das relações sociais de coisificação do humano, homem que se submete a predicado e que torna sujeito o produto de sua interação, legalidades sociais estranhadoras como “deuses na terra”.

Avaliando a inseparabilidade do momento ideativo e do momento efetivador, vemos como Lukács escreve sobre esse duplo processo que engatilha um ao outro, que possibilita ou limita o horizonte da objetivação e da subjetivação simultaneamente. O homem, ser social na versão individualizada, não prescinde do planejamento para ação, quanto antes se caracteriza pela precedência teleológica, tendo as esferas ideológicas como centro de gravidade, direcionamento e peso atrator da atividade sensível que, por sua vez, aciona o reator da objetividade, que põe causalidades em movimento, que edifica e transforma o ser objetivo, objeto exterior e independente que regra e amplia as possibilidades retroalimentativas do momento ideal. A construção da práxis social-revolucionária, assim também entendida na conformação ontológica, não andarás um passo sem a teoria revolucionária de estirpe cientificamente autêntica. Vejamos o discernimento de Lukács ao mostrar a complementaridade significativa e encadeada da tarefa ideológica e da “tarefa política”:

Escrevo uma Ontologia do ser social – a primeira desde Marx. Um trabalho assim, por sua limitação, parece estar em contradição com o desenvolvimento do movimento dos trabalhadores. Pois este se tornou influente com pessoas como Marx, que foi, ao mesmo tempo, um grande ideólogo e um grande político. A ele seguiram-se Engels e Lenin, que também reuniram as duas coisas. Isso não é, porém, uma lei histórica necessária. Stalin, por exemplo, que foi um bom organizador e um tático habilidoso, nunca entendeu nada de ideologia e foi, por isso, apenas um administrador. (LUKÁCS, 2008, p.349)

As urgências humanitárias das questões universais, humano-genéricas, postas e expostas somente pelas ideações elevadas, tendo por base a análise ontológico-científica do momento histórico auto-alienado, nos põe, a rigor, ao trabalho de descrever toda objetividade em suas determinações recíprocas e específicas. Nos põe ideologicamente contra a vida estranhada, a perspectiva da superação da práxis social fetichizada, que bem articulada e orientada pelos complexos ideológicos burgueses, pereniza a reificação das relações sociais, por efeito, do homem, afastando-o de sua humanização em maior grau, queira, de sua autodeterminação, de seu desenvolvimento omnilateral e da autêntica autogestão social. Nesse sentido, outra asseveração de Chasin (2001, p.41), que alude ao próprio Marx de maneira extremamente profunda, nos esclarece sobre a necessidade da prática desfetichizadora:

A metáfora de Marx sobre o homem que é pescador de manhã, caçador à tarde etc., é simplesmente uma alusão a uma questão fundamental e incontornável: a reintegração da unidade humana a seu desenvolvimento multilateral. Não se trata da manifestação de uma aspiração utópica de reencontro com um paraíso originário – simples e igualitário. Não é suposta a personalidade politécnica (isto sim no mundo complexo uma inviabilidade), mas a referida metáfora alude sim ou assim deve ser entendida como referência à necessidade insuprimível de reintegração do outro como força pessoal, portanto, da força social reconhecida com incorporação individual (portanto é uma questão relativa às formas sociais de cooperação); não se trata, pois, de uma solução técnica para compor o indivíduo como uma unidade ou singularidade politécnica, mas da formulação e efetivação de uma ordenação societária que concretize os outros (as forças sociais) para cada um como seu patrimônio pessoal.

Em uma palavra, a metáfora diz respeito às formas de cooperação, a uma dada forma de cooperação dos indivíduos – não mais um contra todos, mas as forças de todos como propriedade ou atualização de cada um. Isto compreende hoje supressão do que separa todos de todos, ou seja, a propriedade privada dos meios de produção e as formas de dominação política, isto é, o Estado.

Sobre isso não só é possível, mas é estritamente necessário discutir. Não só criticar o fetichismo da mercadoria, mas superar o complexo econômico-político que o produz e reproduz.

Desse modo, também encontramos revigorado em Chasin (2001, p.9), crítica dura ao corporativismo com o marxismo vulgar, corporativismo que se expressa como defesa acrítica do caráter grupal abstrato e contraposto mecanicamente ao indivíduo, que deixa de lado a pretensão humano-genérica da emancipação, e portanto, a possibilidade consciencial e organizativa da revolução social em segundo lugar, estrangulando o desenvolvimento societário na força auto-promovedora da preservação mesquinha de teorias adstringentes, nomes e privilégios.

[O marxismo vulgar] degenera em Realpolitik, [ou seja, num] pragmatismo a-ético: todo trabalho de um colega amigo é [considerado] uma contribuição, [o que não passa de um] modo de escapar às responsabilidades críticas, fazendo e recebendo críticas complacentes; [o] cinismo e [a] ausência de escrúpulos triunfam sobre os objetivos da pesquisa, do ensino e da *revolução*.

O chumbo do passado recém-extinto ainda pesa sobre as cabeças, mas qualquer indulgência com o marxismo vulgar deixou de ser tolerável, rompendo inclusive com o rastro de um equívoco antigo, cultivado pela velha guarda a pretexto de generosidade e comiseração: os erros da esquerda tinham de ser varridos sempre para debaixo do tapete, sob o pretexto de uma suposta comunidade de objetivos. Se é que isso existiu em tempos remotos, no presente está para além de qualquer fantasia.

No trovejo crítico chasiniano, assistimos à exposição do burocratismo acadêmico que pleiteia as mediações de segunda ordem no lugar de penetrar a imanência necessária, o rigor da crítica, perpetrar a tomada consciente de posição revolucionária. Nesse sentido, o afastamento da consciência de classe necessária, ideação de insumos ideológicos elevados para ontoprática revolucionária (embora, aqui ainda não falemos de suas mediações realizadoras), emplaca e plaina como peso e tradição de uma casta que se põe acima do próprio processo revolucionário almejado; parafraseando o próprio Marx, temos que “a tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos”. Nesse momento, o burocratismo é o próprio estamento tradicional que “oprima como um pesadelo” a consciência orientada ontológico-cientificamente.

Buscando uma definição genética do marxismo vulgar, José Chasin nos diz que é “fenômeno teórico-político muito mais extenso e insidioso do que o emprego ordinário da expressão leva a supor”. Nesse sentido, dar a paternidade desse fenômeno ao stalinismo é “conceder força e capacidade demasiada” ao mesmo. Apresentadas, estas qualidades, fica claro que, na intelectualidade internacional, é epidêmico, o marxismo vulgar, não excluindo aquela parte mais prestigiada, como Sartre e Arendt.

O marxismo vulgar é um fenômeno teórico-político muito mais extenso e insidioso do que o emprego ordinário da expressão leva a

supor. Desde logo, é muito mais antigo e diversificado do que geralmente é compreendido, tendo principiado a grassar desde a morte de Marx; a rigor, até antes disso, ao aflorar pelas limitações de colaboradores e simpatizantes, inclusive a de adeptos e admiradores muito leais e generosos. Cristalizou certa forma e tornou-se oficial e dominante com o stalinismo, não tendo desaparecido nem mesmo com a extinção da formação soviética no leste europeu e dos PCs. É equívoco de larga repercussão identifica-lo simplesmente ao catecismo e à dogmática que imperaram a partir dos anos 30. Fenômeno muito mais complexo e de múltipla determinação, atribuir ao stalinismo a paternidade exclusiva por seu advento e por sua durabilidade é conceder força e capacidade demasiada ao stalinismo. Por seu aspecto de fenômeno insidioso penetra em todos os níveis de pensamento. Veja-se, por exemplo, de Merleau-Ponty a Sartre ou de Hanna Arendt e Claude Lefort a Habermas: o que sabem, dizem ou escrevem em geral sobre a obra marxiana é mais do que sofrível, quando não lastimável, é predominantemente marxismo vulgar que leva às raias da perplexidade um leitor razoavelmente informado. Algumas vezes, até das melhores, da intelectualidade brasileira não fogem a isso. (CHASIN, 2001, p. 11)

Tendência desfeticizadora a despencar pelo abismo que se abre fecundo entre homem e realidade existente, o marxismo vulgar campeia como força motriz a enrijecer os grilhões que detém o marxismo autêntico. Como reflexo preso à aparência da sociabilidade, o marxismo vulgar só erige a atividade no terreno indeterminado da imediaticidade. Economicismo, politicismo, burocratismo, taticismo, coletivismo, estatismo, voluntarismo, dogmatismo: eis os lampejos do marxismo vulgar a emudecer a revelação da síntese de determinações da realidade efetiva. Seguindo as marcas dessa degradação, um dos grandes atrasos revividos pela consciência socialista vulgar é a consideração das graves falhas da revolução, ou pretensa revolução socialista, do século 20, e do projeto de mais de 70 anos da União Soviética, como problema de viés administrativo, pressupondo na esfera política, o elemento resolutivo que foi simplesmente “mal utilizado”.

Regente do marxismo vulgar, a decadência apresenta facetas múltiplas, portanto, desde o pluralismo como tendência universitária e social, que da mesquinhez no campo teórico se transfere para o campo da prática inefetiva, ao recorrente politicismo que tem na vontade política sua brasa incandescente. Ao apresentar a resolução dos conflitos da sociedade de classe no campo da volição e da política, derivações da decadência do marxismo (voluntarismo e politicismo), se enverada justamente pelas esferas que pressupõem o que se precisa superar. Vejamos o esclarecimento de Sartori (2017, p.334) quanto ao complexo da política:

A vontade política que se volte contra as “injustiças sociais”, ao se colocar como o “mais perfeito” intelecto político, passa longe de

explicitar as contradições sociais que dão base às vicissitudes da sociedade capitalista; antes, segundo Marx, tem-se certa “cegueira”, de tal modo que a vontade política, e o intelecto político, que não negam suas próprias bases, e que podem procurar buscar a realização da justiça, não têm uma capacidade de transformar real e efetivamente a tessitura social; antes, até certo ponto, tem-se o oposto.

Dessa forma, a falta do escrúpulo teórico só pode subsistir enquanto morte declamada e autoprovocada da esquerda, diz Chasin (2001, p.12):

A falta de escrúpulo teórico é a morte da esquerda. É prática stalinista sob o escudo interesseiro do pluralismo, sob invocação personalista e amesquinhada do “livre pensar” ou do pensar por conta própria, como se o pensar fosse mera questão pessoal e volitiva. Mas aqui é a volição que conta, em seu mais estreito egotismo, partidos todos os freios, pois o que importa é reinar entre os cegos, sob o benefício de usar e ser usado por interesses infrapolíticos, subalternos. Não são o que se supôs que poderia ser o espírito do proletariado, mas a contrafação da consciência possível pela manifestação de sua impotência revelada. O marxismo vulgar é a contrafação da teoria como espelhamento da impotência proletária (...) Por isso o apego à política – que é a revolução tópica, quando não ilusória

Para suplantar a intervenção que se baseia na consciência da “urgência da prática”, José Chasin reitera que “é a teoria de natureza ontológica que ilumina a prática de emancipação humana”. Vejamos como as distorções do marxismo, marxismo vulgar ou adstringente, se cruzam: o praticismo, força que aterroriza pela urgência da prática, que transgrede a “inteligência das coisas”, pulula imperiosamente pela vontade hipertrofiada, elevando o voluntarismo a cânone da disposição revolucionária. Por outro lado, o politicismo também recai no voluntarismo, pois postula a vontade política como terreno finalista e resolutivo, tendo mais uma vez o ímpeto subjetivo hipostasiado. A *Ensaio*, movimento encabeçado por Chasin (2000), foi, segundo o próprio autor, fruto de um histórico movimento intelectual e prático: a incompetência teórica brasileira segundo a visada ontológica marxiana, tendo por um lado o praticismo do PCB e por outro, o politicismo limitante do PT e da nova esquerda, desde suas métricas originais.

Em verdade, Chasin explicita que a pena paga pelo insucesso soviético, pelo marxismo, foi sua negação absoluta enquanto possibilidade de mudança de sociabilidade, descrédito escarnecedor e a concentração das preocupações em soluções políticas de via “não-autoritária”, ou seja, radicando a crítica no politicismo revigorado. Mesmo, a crítica ao economicismo, mecanicismo da relação entre os complexos diferenciados do ser social, fez com que a esfera da economia perdesse seu caráter preponderante, base material dos complexos articulados, caindo-se na reordenação subjetivista dos fatores

sociais, convergindo, como expusemos no caso de FHC, no politicismo, na supervalorização da esfera política, pondo, dessa vez, o complexo político como determinação primeira da sociabilidade. Nesse sentido, o atrofiamento da reflexão marxiana, cristalizada nos elementos universais e essenciais da própria sociabilidade do capital, tendo na individualidade o vó que não sobressai ideativamente de sua particularidade imediata, sujeito que vagueia pelo universo da aparência onde toda entrega, mesmo a mais intensa, nunca se deriva em resolução autêntica e elevada dos conflitos sociais.

Em ponto grande e conclusivo, passa-se a colocar a própria revolução no horizonte do longo prazo e a se ater às democratizações contingenciais, caindo nas dragas imantadas de um politicismo ainda mais declarado. Ampliando a análise acerca da esquerda brasileira, em *Rota e Prospectiva*, já sinalizava, o autor, para o fato, quase irreversível, do avanço avassalador do discurso socialdemocrata pelas raias decadentes da esquerda, tornando pregação, o estatismo econômico e a perfectibilização do Estado. A partir de 80, em uma palavra, a esquerda brasileira já não é mais marxista. É assim que Chasin, voltando à identificação da *Ensaio* no terreno implosivo nacional, classifica o/a Movimento/Revista como um movimento solitário, “que tem que ferir a pseudo-esquerda, talvez antes do tempo”, e portanto, condicionando a ênfase de sua solidão.

Ou seja, o que se reforça na década de 80 é, no máximo, o marxismo vulgar, portanto, o fracasso em base teórica e assim o equívoco na prática, a decadência crítico-prática. Mais ainda, dissecando o nascedouro petista, Chasin classificava o politicismo voluntarista do PT como adverso às alianças, ao passo que em FHC, constituía-se o politicismo de alianças, agregando-se ao mais velho e conservador da sociedade brasileira.

Doravante, à esquerda faltou uma análise teórica séria do marxismo e do próprio Brasil. Não há rota no Brasil para a revolução, concluía Chasin na década de 90, berço da virada politicista petista e do colapso e renascimento pecebista: da análise paulista que nasce em 50, acompanhada do marxismo - também vulgar - partidário (PCB), à década de 80 que reacende um voluntarismo praticista/politicista com PT e a CUT, a uma esquerda pós-80 que se limita ao social-democratismo, à perfectibilização do Estado, aos discursos plurais demasiadamente ausentes de autocrítica e reflexão sobre a entificação (acerca dos elementos universais e particulares) do capitalismo. Eis o quadro da fundamentação ideológica marxista brasileira, a tergiversação teórica como base da insuficiência prática.

Chasin (2000, p.25) declara a partir do constatado que “o imediato já nos derrotou, a todos sem exceção. Pode haver o pretense reconforto subjetivo de se julgar mais bem- sucedido na carreira ou no partido, mas isso já não é mais do que volúpia do farsante.”. É por isso que se faz necessário indagar-se quanto à fundamentação ideológica para o problema central da formulação e irradiação da consciência de classe necessária. Vivemos um Lassalismo reapresentado e revestido?

As particularidades brasileiras, deturpadas a partir das influências soviéticas, cubanas, chinesas, “democratistas”, permaneceram negligenciadas, na década de 50, 60, extirpadas da luz consciencial das organizações da esquerda, obtusas, politicistas, voluntaristas, quando não, tomadas pelos lampejos democratistas a ponto de perder de vistas a “metapolítica” estratégica. Averiguando o descenso pecebista da década de 80, entre contradições com a massa militante, embates situacionistas, embustes democratistas estatutários, desenvolvimentos negativos da atividade sensível do partido, a articulação de uma ideologia - que pudesse assim se explicitar, na condição inerente de articulação intelectual profunda, quer dizer, que operasse na realidade dirimindo os problemas genéricos, se alardeando como momento ideal de resposta aos conflitos sociais – profundamente transformadora foi engolida pelos gorjeios socialdemocratas e reformistas, quando a própria ordem *aparentemente* democrática já se punha reestabelecida. Cabe-nos mais uma vez levantar a incandescente certeza de que sem irradiação e formação de uma consciência de classe necessária, sem a elevação da consciência à “clareza completa”, ao nível da “missão histórica”, o devir é polo oposto à práxis social que reconhece e transforma as objetividades sociais erigidas.

É manifesta, e até levada a cabo com lucidez, a perda de hegemonia do PCB, nessa década. Ao reformismo obliterador, à obtusidade teórica, completou-se a ascensão do Partido dos Trabalhadores como novo polo aglutinador, mais oxigenado, embora não exatamente revolucionário e esclarecido quanto às particularidades brasileiras. A impossibilidade teórica de dar respostas aos conflitos sociais vividos pelos trabalhadores, a manutenção do centralismo burocrático, da conciliação de classes e a necessidade de militantes disciplinados não questionadores dos rumos partidários inviabilizava a propositura pecebista nacional aos moldes antigos.

Chasin, no bojo da história brasileira, retoma a própria crítica ao etapismo nacionalista tardio, torpe e arraigado desde 20:

(...) pensar a partir do nacionalismo é pensar não apenas a partir das forças extenuadas de uma perspectiva vencida, mas de um cadáver, em especial e especificamente para a esquerda, pois é pensar contra a lógica do irreversível movimento histórico atual, é ser esquerda às avessas, não se guiar pelas possibilidades reais de futuro, mas a partir de uma lógica esgotada do passado, que no próprio passado se mostrou inviável e impossível.

Na atualidade o nacionalismo, em sua desatualidade, reemerge sob formas grotescas. Demência fundamentalista, a título de preservação de bens materiais e culturais das nacionalidades. (CHASIN, 2000, p. 25)

Toda renúncia de Prestes e dos “prestistas” nos anos de exílio dava-se em torno da recusa partidária em envergar a causa classista, dando-se por estratégico o que era meramente tático, alvejando a democracia burguesa, portanto, a democracia abstrata e contraposta à democracia concreta, como objeto dourado do escopo partidário. Pereira (2008) afirma que o destensioamento pecebista, principalmente na década de 80, tinha como uma de suas justificativas, o receio do retrocesso ditatorial, medo que induzia ao abrandamento do enfrentamento direto, assim “o PCB continuava com dificuldades de por o socialismo na ordem do dia” (PEREIRA, 2008, p. 220). A queda devastava-se ainda mais pela sua ilegalidade acompanhada da legalidade petista, revelando a ampliação petista como uma estratégia de governo de controle e esvaziamento de qualquer retomada do PCB a uma posição possível de dirigente classista naquele momento histórico, segundo explicação de alguns pecebistas (PEREIRA, 2008). Em todo caso, permaneceu-se hegemonicamente, no âmbito interno do partido, intransigente ao requerimento de uma articulação revolucionária autêntica e lucidamente posta.

Por outro lado, afirma Pereira (2008), o PCB mantinha-se afinado à União Soviética e aos países socialistas que definham em sua estrutura. Sua tomada e subordinação internacionalista levavam-no a legitimar as ocorrências históricas do leste europeu e a delimitar o que ocorria em tais países como a base social notadamente necessária às pretensões comunistas, fazendo o jogo mísero da auto-proteção e conciliação com o marxismo vulgar. A crítica implementada pelo Partido dos Trabalhadores, por sua vez, afirma Pereira, oxigenava, pelo menos, em aparência, o quadro de perspectivas sugeridas aos trabalhadores.

Do apoio a Tancredo e Sarney na década de 80, o partido só retorna a pôr-se como oposição em 88 (PEREIRA, 2008), nunca se colocando como um verdadeiro adversário da “transição” brasileira, que se por um lado “solucionava” a questão bonapartista, não infligia o processo de entificação do capitalismo brasileiro num sentido diverso daquele

preponderante desde sua consolidação. Desta forma, dava-se a transição transada (Chasin). Da renovação autocrática governista, sem participação popular, sem entraves e sem disputas originadas nas camadas mais interessadas em uma verdadeira e aplicável democracia.

Em 87, no VIII Congresso do Partido Comunista Brasileiro, delimita-se amplamente que partido estava dividido em toda literalidade (PEREIRA,2008). Dois partidos conviviam: a minoria que bordava o apanágio revolucionário e os reformistas que em toda sua contundência já davam os passos e o ritmo partidário. Pereira utiliza a imagem de haver uma divisão entreo partido da “classe operária” e o partido do “povo brasileiro”. Segundo consta um dos depoentes trazidos por Pereira:

No PCB a perestroika e a glasnost foram recebidas em geral com apoio. Houve evidentemente certo setor que tinha desconfianças, muitos foram terminar nesse PCB aí... (...) Mas a maioria do partido, a sua liderança, fizemos da perestroika e da glasnost um elemento importante para a transformação interna (apud PEREIRA, 2008, p.234)

O Partido termina a década de 80 sem negar seus tons de desfalecimento, divisão, sangria, ora optando (minoritariamente) pela junção ao PT por uma frente de esquerda, mas em grande parte, por maioria estabelecida, optando pela frente democrática ampla antiditatorial (PEREIRA, 2008). É precipitado por essa conjuntura que Chasin, em *Rota e Prospectiva de um Projeto Marxista*, classificou, como já trouxemos, seu (conjugado com intelectuais em formação na época) *Movimento Ensaio* como um movimento solitário, que tinha que “ferir a pseudo-esquerda” (do desfalecimento pecebista ao falso salvacionismo petista), talvez antes do tempo, por retroalimentar sua solidão. Em vistas dessa plataforma é que Chasin, retomamos, diz que a pena paga pelo insucesso soviético, drama fantasmagórico da época em questão (e atual?), ao marxismo, foi sua negação enquanto possibilidade de mudança radical de sociabilidade e a concentração das preocupações em soluções políticas, ou seja, na inversão politicista do movimento revolucionário (a própria falha soviética como ordem do dia). Uma esquerda que dedica-se à perfectibilização do Estado já não pode mais ser esquerda a rigor, apenas estar na esquerda do espectro burguês.

Crítica radical é a crítica da política: no caso brasileiro engloba o governo, para além deste o poder político constituído, bem como as próprias oposições. Só isso é radical. Não a diferença cética, mas a tomada de posição contra a política, o desenvolvimento da metapolítica, que evita a ilusão, socialmente desmobilizante, e a corrupção imediata, incontornável na prática política tal qual é e não

pode ser mudada. Onde o estado pudesse ser perfeito ele seria inútil e enquanto tal um peso, um ônus, um desperdício pernicioso. A política não é um atributo necessário do ser social, mas contingente no seu processo de auto-entificação. (CHASIN, 2000, p. 28)

Chasin constata também que tanto o coletivismo soviético, quanto individualismo egoísta exponencial do capitalismo, individualidade do “todos contra todos”, obstaculizam a entificação do indivíduo social; em ambos os casos, ele está despossuído de si mesmo. Chasin arremata dizendo que à revolução social que objetiva a superação do capitalismo, a admissão consciencial e prática da universalização maximizada do humano-genérico é inerente, contanto que essa superação não seja final do processo de humanização. Parece, portanto, que *os estranhamentos* prosseguem, ou podem prosseguir, contra os quais só a força ideativa mais reveladora, sucedida pela prática desfeticizadora podem suplantar. Se o capital e o Estado se põem como obstáculos à auto-determinação e à auto-gestão da vida social, como estranhamento irradiado e transpassado no decorrer geral das relações sociais, outros estranhamentos poderão se por como dificuldade impostas à humanização. À afirmação socializada do homem que o afasta do imperativo biológico-material, albergando-o no domínio ascensional sobre a natureza, é preciso adicionar o domínio sobre si mesmo e sobre as relações sociais que historicamente aparecem como forças supra-humanas, portanto, estranhamento aniquilador da pujança humanista, representados por esquemas conceituais, que por sua raiz sócio-histórica, não podem se afirmar enfrentando o materialismo histórico.

Assim reconhecida, a revolução social como possibilidade real, posta pela lógica onímoda do trabalho, não é a afirmação de uma classe, dita universal, mas a afirmação universal do homem. Não é a afirmação do proletariado como classe universal, mas da universalidade da negação de sua condição de classe, de classe que não é mais uma classe da sociedade civil etc. É essa condição de classe negada, da negação universal da classe do trabalho – que não reivindica nenhum privilégio histórico, mas a simples condição humana – que se configura como mediação para a afirmação da universalidade humana dos indivíduos progressivamente universalizados pelo desenvolvimento das forças produtivas, mas de um desenvolvimento dado [até aqui] na forma da alienação – na forma da desapropriação de si. (CHASIN, 2001, p.35)

Segundo Chasin, “classe universal” é uma expressão de Hegel que se refere à classe que tem escopo universal quanto à operação do governo, portanto, não sendo uma expressão possível em Marx para designar a classe trabalhadora, dada sua tergiversação especulativa/idealista.

Mostrar que é uma impropriedade absoluta trasladar esse termo para o universo marxiano, a propósito da identificação ou qualificação do proletariado ou qualquer outra categoria social da esfera do trabalho, pois enquanto a hegeliana classe universal designa uma entidade que “inclui em sua determinação de modo imediato ter o universal como fim de sua atividade essencial, no exercício do governo”, e enquanto tal é permanente e assim deve ser compreendida e mantida (peça fundamental do poder governamental), para Marx o proletariado só se realiza como negação da negação, ou seja, ao dissolver todas as classes da sociedade, dissolve a si próprio, seja porque reorganiza pela raiz a estrutura social, seja porque suprime o estado, de sorte que sua “universalidade” é a sua dissolução universal das formas de dominação. Não é universal em si por sua positividade, mas negativamente por sua função dissolutora de todas as classes. O que é a outra face da universalidade de sua miséria que a torna uma classe que não é classe (CHASIN, 2001, p.35)

É exato falar que a revolução social é a busca da emancipação humana: generalização da possibilidade do homem colocar-se como espécie, como força humano-genérica socializada, na apropriação do próprio patrimônio material e espiritual da espécie, produzido e regulando conscientemente as relações sociais. A classe trabalhadora é, no torvelinho da tragédia descrita, a que vive a negação existencial em seu modo mais anti-humanista e desumano, como expressão objetiva do prejuízo humano-genérico e humano-singular da autoalienação social do capital. É expressão e consequência histórica da miséria material e espiritual - conquanto de outro lado a riqueza exista antinomicamente - não por qualquer traço inato, mas pela conformação social auto-edificada. Na cotidianidade, na aparência, na imediatividade apenas pode lutar pela mitigação de sua sub-humanização. Negar a negação, o contraste entre riqueza gerada pela exploração da vida humana, é traçar o mapeamento da consciência e da organização da práxis social transformadora. É por isso que se fazem fundamentais os enriquecimentos reflexivos apontados até esse momento, desde que a nossa empreitada se dirija frontalmente como negação da negação, ou superação do estranhamento dilacerador de nossos dias:

Donde o futuro humano, se futuro houver, será posto pela possibilidade emergente das perspectivas da síntese do saber – a fusão entre o melhor e mais avançado do saber científico-tecnológico e o mais agudo e universal do saber humanista, ou seja, da aglutinação natural entre o saber do mundo e o saber de si. Hoje, o homem já está se tornando o demiurgo da natureza, falta se converter no demiurgo de si mesmo (CHASIN, 2001, p.39)

Chasin finaliza dizendo que Meszáros confunde contradições do capital e autodestruição.

A questão imanente é: há limite para a acumulação do capital? O

capital, estamos convencidos pela análise histórico-concreta, não se autodestrói (embora, tendencialmente, aprofunde suas contradições), o que remeteria a uma teleologia da história, já alvo de nossa correção, junto ao peso relativo da consciência e da intervenção consciente nos rumos da história. Ele deve ser destruído já que sua lógica não contém seu término automático, o que indica a imprescindibilidade de consciência e organização.

A tematização marxiana do capital tem por núcleo sua contraditoriedade, não sua autodestrutividade. O capital é uma contradição insuperável, não uma ordem autodestrutiva como quer Kurz. Sua contradição abre a possibilidade de sua superação, mas esta tem de ser efetivada por agentes sociais interessados, não é automaticamente induzida por sua lógica interna, que abre a possibilidade da superação, mas não a realiza por conta própria. (CHASIN, 2001, p.41)

José Chasin, em *A Determinação Ontonegativa da Politicidade*, versa sobre a não inerência da atividade política enquanto lineamento ontológico do ser social, e através da apreensão ontológica detida nas obras de 43 e 44 de Karl Marx, sobre sua incapacidade de criação de uma nova forma de sociabilidade para além da dominação de classe. A política é posta e entendida, na esteira de Marx, como debilidade instituída da sociabilidade humana, atividade com marco histórico definido, referente à resolução das questões sociais pelo critério da dominação; resolução que se torna sempre parcial e mistificadora em relação aos problemas centrais da realidade existente. É efeito, destarte, da fraqueza societária conformada e empecilho ao que pode ser o desenvolvimento maximizado e universal do humano-genérico, da espécie enquanto sujeito auto-organizador racional de sua socialidade e de suas forças criadoras.

Retomando as injunções já dissecadas de *Rota e Prospectiva*, cair no apelo da “ética na política” é, sobretudo, “cair no cântico da impotência” (CHASIN, 2000, p.20), descair na cegueira quanto à objetividade social e às possibilidades limitadas engendradas pela própria politicidade; é idealizá-la, por puro amedrontamento ou desconhecimento diante da barbárie objetivada, que se proclama sintomaticamente sem oferecer o remédio fulminante de seus males, porque não pode, desde o início, oferecer. A necessidade da revolução social para emancipação humana se posta como adversária ferrenha dos discursos e das práticas de alma inercial, o próprio “intelecto político”, que protela a libertação humanizadora enquanto agoniza diante de sua fraqueza social revelada. Sobre as consequências da consciência politicista, Chasin descreve sucintamente:

O politicismo transgride os lineamentos ontológicos marxianos em dois pontos fundamentais: 1) Reduz o complexo fundante a fator, empobrece e estreita sua manifestação, irradiação e responsabilidade pelo conjunto da formação; 2) desordena a lógica determinativa, não mais se tem a linha consistente de determinação, as relações determinativas passam a ser voláteis, arbitrarias e fortuitas, tendendo sempre a predominar, em última análise, a determinação da política como determinação decisiva (CHASIN, 2000, p. 18)

Embora não tenhamos até aqui nos direcionado com a atenção merecida ao complexo da ética, é esta uma temática importante, inclusive porque acabou sendo (supostamente) uma componente operatória do discurso petista, exprimindo no fundo a total falta de reais proposituras da perspectiva da esquerda. Tornou-se um sucedâneo empalidecido da emancipação social, ao mesmo tempo em que auxiliou no arrefecimento do potencial de combate em torno dos antagonismos sociais. Observemos, até com maior precisão, o campo da ética e, em verdade, sua oposição à politicidade:

Na essência, ética e política necessariamente se excluem, pois ética, os valores racionais e universais, tal como entendidos em geral e abstratamente – como ideias orientadoras, tem por condições de possibilidade a inexistência ou a desconsideração de constrangimentos, desigualdades e insuficiências, debilidades sociais congênicas que fazem da política uma necessidade histórica e social, por decorrência do humano em nível restrito de desenvolvimento: por isso mesmo são sempre limitadas e, por princípio, transitórias. A única possibilidade da política ética é a política que nega a política, ou seja – só há política radical quando ela nega o próprio poder político, visando, portanto, a resoluções sociais. Assim, a ética está imediatamente presente porque recusa toda forma de poder político, mesmo a que assume transitoriamente rumo à sua extinção. (CHASIN, 2000, p. 19)

Resulta, em poucas palavras, que “a política ética é a política que nega a política”, ou seja, que a razão política é sempre direcionada para a revitalização cíclica da dominação humana, redominação que se expressa no acalanto e legitimação da heterogestão social, na heterodeterminação da vida cotidiana. Seus pressupostos são a autoalienação irradiada desde a esfera econômica; seus limites são o cerne exploratório da relação capital pressuposta, que subsume o trabalho, portanto a desigualdade genética da sociedade civil-burguesa. Nesse sentido, a inteligência política, segundo Chasin, comprometida com a sociabilidade autoalienada desde sua base material, racionaliza precariamente a irracionalidade do capital, torna-se racionalidade circunscrita a limites gritantes, que não pode conceber o horizonte como infinito humanizador, nem a ascendência da capacidade autodeterminativa e autogestionária da vida social, porque se baseia justamente na degeneração dessas forças sociais. É consciência e prática que aparecem como expoentes da dominação, como assegurasoras de relações reificadas.

Em realidade é torpe a distinção entre legalidade e legitimidade, em benefício da segunda, pois nenhum poder político é ou pode ser inerentemente legítimo, pois é sempre uma forma de dominação, ou seja, de negação da liberdade, da autonomia de uma parte dos homens. Em verdade de todos, ainda que de modo distinto para dominantes e dominados, pois ambos são encarnações diversas da alienação (senhor e escravo). De sorte que a racionalização da política é o voto piedoso de racionalização pragmática e eticização celestial do mofo, a fraqueza social que gera a necessidade de *poder extra-social*, da incapacidade de autocondução e autonormatização, isto sim racional e ético, das sociabilidades intrínseca e insuperavelmente contraditórias.

Só é legítimo o poder que nega esse poder discriminatório do poder, isto é, que dissolve a si mesmo. Poder legítimo unicamente porque discrimina para extinguir a discriminação, porque disputa, conquista e usa o poder político para aniquilar o poder político, porque sua conquista de poder e o uso correlato do mesmo, isto é, sua vitória, é simultaneamente sua dissolução, porque compreende, positivamente, a construção de uma nova ordem social, auto-regulada por suas próprias qualidades. (CHASIN, 2001, p.20)

Ao mesmo tempo em que integra alguma racionalidade, pois reconhece a contradição da sociedade, tenta dar respostas aos conflitos sociais, opera efetivamente como esfera ideológica, o faz, pressupondo e contribuindo na regulação da assimetria explorativa do complexo econômico, quando muito, tensionando-a em tangente superficial e distante da modificação substancial do cerne explorador da vida civil-burguesa. Assim, é racionalidade em sua baixa forma, em sua insuficiência resolutiva dos problemas sociais humano-genéricos enquanto consciência e práxis social, doravante.

A negociação é a grandeza e a miséria da política. Grandeza por reconhecer contraditórios e postular a via racional de sua resolução. Miséria porque a natureza de suas resoluções é sempre a prática da conciliação, não podendo nunca levar a contradição até o fim e nessa rota solucioná-la, mas apenas a contorna, de modo que ela retorna mais adiante. A negociação é algo como uma protelação, por impotência resolutiva, à espera de uma resolução futura, que a ultrapassa e não depende dela. (CHASIN, 2001, p.20)

Não há *rota* para a revolução no Brasil, já afirmava Chasin. Da analítica paulista que nasce em 50, acompanhada do marxismo vulgar partidário (PCB), à década de 80 que reacende um voluntarismo praticista com PT, a uma esquerda pós-80 que se limita ao social-democratismo, ao pluralismo, à perfectibilização do Estado: eis as linhas gerais da degenerescência. Chasin disserta também, permitamos a digressão, sobre os nacionalismos no século 20, de um lado manifesto, no fascismo e nazismo, italiano e alemão, países que objetivaram o capitalismo pela via prussiana. Em países

capitalisticamente mais débeis, amedrontados, “incompletos e incompletáveis” diante do capitalismo global (mesmo, a empreitada soviética, evidentemente, com suas particularidades) surgiu o nacionalismo ditatorial: Brasil, Romênia, Espanha, Portugal etc. Em outra parte, ao final da segunda guerra, as revoltas africanas e asiáticas em prol da libertação contra a colonização política europeia, que não os liberta da colonização de talhe econômico, mas que apenas sucede politicamente como um novo nacionalismo. Nesse sentido, os países do capitalismo periférico a reboque de um nacionalismo político-econômico, da tentativa fracassada de desenvolver sua indústria através de incentivos de Estado e protecionismo, que não os moveu da região periférica do capitalismo global. Do politicismo ao voluntarismo, sempre dentro do espectro do Estado, ou seja, esquerda que não pode, em grande parte por suas condições objetivas, superar também o estatismo. Chasin, como afirmamos, em tons dramáticos, é preciso lembrar, evidenciava que “o imediato já nos derrotou, a todos sem exceção. Pode haver o pretense reconforto subjetivo de se julgar mais bem-sucedido na carreira ou no partido, mas isso já não é mais do que volúpia do farsante.”.

A nova esquerda, enquanto hipertrofia realizada do intelecto político, é o faz -de-conta revolucionário em toda sua tessitura. O estatismo é seu horizonte “amplo” e sua mirada consciencial apenas alveja o que a mirada burguesa também põe sobre sua ótica. Na esquerda acadêmica standardizada, Marx permaneceu e permanece em geral, como vimos, no politicismo e no gnosiologismo. É por isso que a redescoberta do projeto ontológico de Marx é tão urgente para atividade crítico-prática, como ratificamos, desde o início ao ter por tema a consciência da classe. Consciência que precisa se desdobrar em prática radical, práxis social transformadora, ontoprática revolucionária, atividade crítico-prática como “metapolítica”, força que transcende a política, que vai às suas raízes, sem negar peremptoriamente o conflito temporário e tópico no campo político, muito menos, sem se embrenhar no “cântico de sua impotência”. Recuperando a perspectiva do trabalho como a perspectiva abrangente e omnímota da mudança radical humano-societária que visa a *generidade para si*, mudança de sociabilidade que atinge esses dois momentos do homem: complexo econômico-político que produz e reproduz a degradação societária.

Em lugar do oposicionismo politicista atual – pautado no estatismo econômico, na perfectibilização do estado e à espera da explosão dos sem-trabalho – ascender ao status de oposição proponente que, reconhecendo e criticando as leis do desenvolvimento do capital, por

isso mesmo, na ordem presente do capital globalizado e sob o impacto contraditório dos novos índices de produtividade proporcionados pelo desenvolvimento de ponta das forças produtivas, aponta na direção da propriedade e produção (sociais).

Práticas defensivas não se confundem com oposicionismo politicista, pois as políticas defensivas podem estar inseridas na articulação global das práticas, guiadas pela boa teoria e a metapolítica. Assim, por exemplo, luta pelo emprego, defesa salarial e condições de trabalho estariam informadas por aquelas e não seriam confundidas com o *distributivismo*, tal como há anos vem ocorrendo.

Crítica radical é a crítica da política: no caso brasileiro engloba o governo, para além deste o poder político constituído, bem como as próprias oposições. Só isso é radical. Não a diferença cética, mas a tomada de posição contra a política, o desenvolvimento da metapolítica, que evita a ilusão, socialmente desmobilizante, e a corrupção imediata, incontornável na prática política tal qual é e não pode ser mudada. Onde o estado pudesse ser perfeito ele seria inútil e enquanto tal um peso, um ônus, um desperdício pernicioso. A política não é um atributo necessário do ser social, mas contingente no seu processo de auto-entificação. (CHASIN, 2001, p. 28)

É nesse sentido que a teoria marxiana, enquanto crítica profunda da imanência, só pode integrar ao seu escopo teórico, o intelecto político quando teoricamente surrada e degenerada pelos ecletismos subjetivistas e epistemologistas, verdadeiramente anti-marxianos, alternando o que é tático e estratégico ao sabor do subjetivismo imponente. Dessa forma é que Chasin diz que “A proposta de minha exposição é trazer à baila, ao menos por algumas horas, a figura de Marx – *o eterno enfeitado, mil vezes sepulto e sempre temido formulador teórico* – através da esfera de seu pensamento político”.

Chasin (2018, p.42) não deixa de admitir, nos idos temporais desse texto, que é adverso trazer à baila o pensamento marxiano uma vez que a perspectiva da revolução do trabalho, que foi posta por Marx há mais de 150 anos, não conseguiu êxito enquanto atividade efetuada.

A enumeração destas é fácil: desde as longínquas revoluções europeias de [18]48, passando pela exemplaridade da Comuna de Paris e fazendo o trânsito das inviabilidades genéricas da Revolução Russa, até chegar a outras mais recentes, como o episódio mórbido do caso chinês ou o combalido esforço cubano, tanto quanto a herança desfeita da esmagada Comuna de Gdansk. Em suma, com a implosão do Leste europeu, é definitivo o traçado da falência de todo o itinerário percorrido de meados dos 800 até o encerramento de nosso século.

Também é difícil invocar Marx pelo cenário de revalorização da própria atividade política como arma transformadora da realidade, mesmo em um momento em que a

política dá provas de seu esgotamento. Doravante, no bojo da insistência da política enquanto salvaguarda humanitária é que Chasin questiona se o avanço pela senda da política é desistência do homem de si mesmo. Assim: “Nada ressoa mais no quadro histórico atual do que o cântico entoado pela afirmação e aperfeiçoamento da vida política, indicativo da maré montante, prática e teórica, de uma equação humanossocietária que no curto prazo já não pode mais ser melhorada, e cuja feição se equipara a uma renúncia”. Homem que aposta suas forças na própria auto-extinção:

E pergunto, como quem responde, se “sofridos e maduros, estamos nos despojando, e com razão, de uma tralha de sonhos perversos, ou simplesmente, encabulados, perdidos nos desvãos de um labirinto inacabado, estamos desistindo, nada mais nada menos, do que de nós mesmos”, despejando, sem qualquer cerimônia, no latão dos detritos o único complexo problemático verdadeiramente incontornável, desafiador e radical – a expectativa e a interrogante pela autoconstrução do humano (CHASIN, 2012, p.42)

A resposta a tal questionamento parece ser positiva: homem que desiste de perfazer o caminho do conhecimento que leva a ideação complexa sobre sua objetividade instaurada, sobre as raízes da individualidade, sobre a realidade social em sua totalidade, portanto, sobre o papel da política em meio à sociabilidade do “complexo de complexos”. Consciência que adere aos atalhos oferecidos pela própria sociabilidade burguesa, que desfibra a atividade crítico-prática no momento da consciência e da efetuação.

Chasin especifica, no entanto, que há um período pré-marxiano no próprio Marx que, pode-se dizer, começa em 1842 e vai até meados 1843, quando o mesmo escreve na *Gazeta Renana* sem ter sua formulação teórica avançada, tendo lacunas em uma série de questões teóricas, suscitadas pela própria cotidianidade, que vão o impelir ao aprofundamento teórico sobre a sociabilidade, sobre a realidade existente em sua essência.

É no conjunto dos artigos publicados em *A Gazeta Renana*, entre maio de 1842 e março de 43, que temos o perfil e a estrutura do pensamento político de Marx anterior à formulação das doutrinas específicas que o viriama caracterizar. De início, apenas como simples colaborador e, nos últimos seis meses, exercendo as funções de redator-chefe, Marx redige para o diário liberal de Colônia de três a quatro dezenas de artigos, num montante que equivale aproximadamente a um livro de 300 páginas, dentre os quais se encontram, por exemplo, os sempre lembrados “Debates sobre a Liberdade de Imprensa”, “O Manifesto Filosófico da Escola Histórica do Direito”, “Debates sobre a Lei que Pune o Roubo de Lenha”, “Justificações do Correspondente da Mosela” e assim por diante. Escritos que o próprio Marx refere, mais de uma década e meia depois, no Prefácio de 59 para a *Crítica da Economia Política*, assinalando a importância que tiveram para sua

evolução intelectual os temas sobre os quais então fora obrigado a se debruçar, quando ficou, como diz, “em apuros por ter de tomar parte na discussão sobre os chamados interesses materiais”. (CHASIN, 2012, p.43)

Nesse momento, influenciado pelo neo-hegelianismo, portanto por uma ideia positiva da política e da democracia, postulava-se liberalmente como um democrata radical. Chasin marca, no entanto, que sua participação no neo-hegelianismo foi sempre oblíqua e lateral, e que logo se evadiu. É por isso que é marcante, em tempos da *Gazeta Renana*, que Marx seja um adepto da política e do Estado, visando no Estado Moderno ou Burguês, o avanço qualitativo para a Alemanha, país que avançava ideativamente, na filosofia, mas que na prática, não se realizava. O Estado seria, nessa época “consciencial” marxiana, a realização humana da racionalidade mais elevada. Nesse sentido, Marx persevera o pensamento tradicional da filosofia política que a torna atributo perene do ser social.

Em outros termos, estado e liberdade ou universalidade e civilização ou hominização se manifestam em determinações recíprocas, de tal forma que a politicidade é tomada como predicado intrínseco ao ser social, e nessa condição – eterna, sob modos diversos, que de uma ou outra maneira a conduziram à plenitude da estatização verdadeira na modernidade. Politicidade como atributo perene, positivamente indissociável da autêntica entificação humana, portanto constitutiva do gênero (CHASIN, 2012, p.43)

Não queremos aqui pormenorizar o perfazimento histórico de Marx, mas demonstrar convictamente que a ontonegatividade da política é absorvida em sua reprodução conceitual gradualmente por via da reflexão mais segura da factualidade, grudada ao chão da imanência social, permitindo que a “realidade fale pela boca da filosofia” e não ao contrário, como ocorre na filosofia política idealista. Nesse sentido, voltado para a ontopositividade do Estado, o trabalho de Karl Marx gira, nesse momento, sobre a contraposição da universalidade do estado moderno e a particularidade da propriedade privada, averiguando essa universalidade de maneira positiva, efetiva e realizadora.

“por não contar a propriedade privada com os meios para se elevar à posição do estado, este tem de se rebaixar aos meios irracionais e antijurídicos da propriedade privada”, e então alerta enfaticamente: “Esta arrogância da propriedade privada, cuja alma mesquinha nunca foi arejada e iluminada pela ideia do estado, é uma lição severa e fundamental para o estado”. Para o Marx de *A Gazeta Renana*, “se o estado se rebaixa, ainda que só em um ponto, e procede não a seu modo, mas ao modo da propriedade privada”, ele “se degrada” (GR, nº 303) (CHASIN, 2012, p.43)

A visão positiva da universalidade do Estado fica exposta em trechos como esse. Nesse caso, o problema do Estado é sempre o de se degradar ao descer à particularidade da

propriedade privada, saindo de sua essência efetivamente universal, que une universalmente os indivíduos na condição de seres igualizados, de cidadãos, conexão maximizada por via da comunidade política. A própria visão positiva da lei e da atividade jurídica aparece quando o autor diz que “as leis são, melhor, as normas positivas, luminosas e gerais em que a liberdade adquire uma existência impessoal (...) um código é a bíblia da liberdade do povo.” O Estado seria, nessa concepção incipiente, reiteradora da tradição filosófica política, “realização racional da liberdade” para o povo.

Em cartas para Arnold Ruge que compreendem também o período de 42 e 43, período da empreitada politicista objetivada na *Gazeta Renana*, Marx desponta do pensamento neo-hegeliano criticando “a monarquia constitucional e seu hibridismo” como um atraso petrificado. Nesse sentido, Chasin (2012, p.45) descreve a visita de Marx à Holanda: Marx aponta, prontamente, a Ruge, como os indivíduos holandeses são universalmente também cidadãos, seres da comunidade política, em contraste ao atraso da Alemanha. Nesse sentido, Marx dizia que era preciso “ter vergonha” do atraso alemão, que “a vergonha em si seria uma revolução” incipiente do pensamento alemão.

A principiar por uma frase lapidar: “Ser humano deveria significar ser racional; homem livre deveria significar republicano”. E logo em seguida, com a mesma aura, lê-se: “Em primeiro lugar a autoconsciência do ser humano, a liberdade, tinha de ser acendida outra vez nos corações /.../. Só este sentimento, desaparecido do mundo com os gregos e evaporado pelo cristianismo no azul do céu, pode transformar a sociedade outra vez numa comunidade de seres humanos unidos pelo mais alto dos seus fins, o estado democrático”.

A referida carta é de maio de 43, dois meses após a saída do Mouro da *Gazeta Renana*; nesse caso, seguindo os trechos da carta, Chasin demonstra que Marx já atravessava da democracia radical à democracia revolucionária, tendo na “humanidade oprimida e humanidade pensante” a tarefa inadiável de revolucionar a configuração social. Nesse sentido, a revolução ainda desemboca na política e no Estado perfeito e acabado como pontos de salvação. Em setembro de 43, há outra carta de Marx a Ruge que parece marcar salto de qualidade da reflexão marxiana, inflexão da crítica à consciência política como consciência tacanha e infértil como intelectão do ser social.

Foram quatro meses cruciais. É bom lembrar que, no autobiográfico “Prefácio” de 59, Marx assegura que, ao deixar em março *A Gazeta Renana*, pretendia se “retirar do cenário público para o gabinete de estudos”. De fato, isto virá a ocorrer, depois de visitar os avós maternos na Holanda e de uma passagem por Dresden, onde discute os planos para a criação dos *Anais Franco-Alemães*. Em maio se

estabelece em Kreuznach, onde permanecerá até outubro, quando deixa a Alemanha para residir em Paris.

O “gabinete de estudos”, pois, foi instalado em Kreuznach. Pelos seus cadernos de leitura sabe-se que esteve voltado à história europeia, principalmente francesa, e na relação dos livros lidos figuram obras de Rousseau, Montesquieu, Maquiavel e Hamilton. Todavia, o mais importante é destacado por Marx mesmo, ao assinalar o propósito dos estudos empreendidos no já várias vezes citado “Prefácio” de 59. Trazia para o gabinete de Kreuznach dois problemas bem configurados: o já referido embaraço diante dos “interesses materiais”, cujo encaminhamento dado nos artigos de *A Gazeta Renana* pelo visto não satisfizera, e a necessidade subsidiária de se inteirar das ideias socialistas e comunistas francesas, que confessara desconhecer de modo mais profundo nas próprias páginas do jornal. (CHASIN, 2012, p.45)

Destarte, a crítica ao intelecto político, portanto, crítica à sua integração como fundamentação ideológica para a consciência de classe necessária, emergirá nesse momento, comprovando não só a transição do pensamento de Marx acerca da política, mas também a instauração ontológica de sua teoria. Em *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, já desponta a crítica ao Idealismo e, nesse viés, a crítica ao pensamento de Hegel como especulativismo inversor de sujeito-predicado da realidade concreta, ainda que o admitisse o pensamento hegeliano como “o pensamento burguês mais avançado possível”. Começa a apontar, centralmente também, a importância da sociedade civil, da esfera econômica, em ponto maior, como centro de gravidade para o estudo e entendimento da própria gênese e conformação do Estado. Ou seja:

“Minha investigação desembocou no seguinte resultado: relações jurídicas, tais como formas de estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas, pelo contrário, elas se enraízam nas relações materiais da vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de ‘sociedade civil’, seguindo os ingleses e franceses do século XVIII; a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na economia política”. (MARX apud CHASIN, 2012, p. 45)

Ampliação da consciência social averiguada pela análise dos complexos conjugados, admitindo especificidades, hierarquias e o ponto de centralidade na economia, não mais tomada como fator, mas, agora, como objetividade e *momento preponderante* da apreensão da processualidade. Avançando pela crítica dos fundamentos de seu próprio pensamento até então, é na *Crítica da filosofia do direito de Hegel - Introdução*, que começa a ser dissecada a universalidade abstrata, teologismo vertido à politicidade, do Estado Moderno, observando desde já que ao Estado Burguês “falta solidez de sua própria carne”. Dessa forma, Chasin aponta no(s) texto(s) de 43/44 a “viragem ontológica” de Marx: com isso o autor quer se referir ao autoesclarecimento no terreno

da ideação do autor alemão, como teleologia complexa a se objetivar nas obras filosóficas ainda de juventude, enredando o reflexo marxiano ao salto da sua iminente ontologia materialista do ser social. Se há um reflexo marxiano “propriamente dito” a se integrar como concepção e delineamento explicativo da realidade efetiva, é nesse momento seu início.

A sociedade civil burguesa passa a ser o demiurgo do Estado, da força política e das relações jurídicas. O Estado não mais como determinante da sociedade civil. O conteúdo formal aparece como determinação real para Hegel, enquanto o real aparece de maneira predicativa e derivada. Hegel avança pela “coisa da lógica”, pelo logicismo imputador. Nesse sentido, é aqui que se nega também o Estado como posto objetivo e imanente da racionalidade acabada e avançada, idealisticamente apresentado. É aqui que o intelecto político é atravessado de uma verdadeira apreensão ontológica, retomando o lugar histórico-social exato da política na constelação ontológica. Reprodução ideativa do efetivamente real que impede qualquer “ceticismo volátil”, porque importa ao campo da abstração o complexo categórico da sociabilidade definida. A filosofia que saltava aos ares para explicar a terrenalidade, torna-se inócua explicitamente, frente à força da reflexão elevada que percorre os campos da atividade social em sua historicidade e concreticidade, escavando as causalidades e as posições subjetivas como momentos do fluxo social humano e não como escrutínios de uma espiritualidade isolada:

“Até agora, os filósofos haviam deixado a solução de todos os enigmas nas gavetas de suas mesas, e o estúpido mundo exotérico não tinha mais do que abrir a boca para que nela caíssem as pombas assadas da ciência absoluta. A filosofia se secularizou. /.../ a própria consciência filosófica se lançou, não apenas exteriormente, mas também interiormente, ao tormento da luta”. (MARX apud CHASIN, 2012, p. 47)

Estado concebido não mais como realização em si da racionalidade, mas como sintoma social do “complexo de lutas dados na sociedade civil” que expõe o Estado como predicado dessas mesmas lutas, ou como “resumo das lutas práticas da humanidade”. É, por conseguinte, nos textos *Crítica da filosofia do direito de Hegel- Introdução, Sobre a questão judaica e Glosas críticas ao artigo a reforma social e o rei da Prússia* que o pensamento da ontonegatividade da política se expressaria ideativamente. Estado e política que aparecem como fetiche a ser criticado, elevados pela filosofia idealista a forças supra-humanas, realização da irrealização concreta, em verdade, “deuses terrestres” irretorquíveis. É dessa forma que Marx na *Introdução*, destinará a crítica da

religião, a crítica do além inexistente, a uma forma mais consequente e elevada, portanto, crítica ontológica dos estranhamento/deuses da terra, captando a “verdade do aquém” no qual se encontram os limites da politicidade e do intelecto político:

Nesse texto, o segundo de elaboração marxiana e publicado ao mesmo tempo que *Sobre a Questão Judaica*, ambos no único número dos *Anais Franco-Alemães* em 44, dando praticamente por encerrada a crítica da religião – objetivo realizado pelos seus ex-amigos neo-hegelianos e no qual persistiam, contra a sua opinião –, Marx propõe a crítica do “erro profano”; ou seja, uma vez que fora dissolvido “o além da verdade”, tratava-se de “descobrir a verdade do aquém”, dado que “a missão da filosofia a serviço da história consiste em desmascarar a autoalienação em suas formas profanas”. Com esse novo programa “a crítica do céu transforma-se na crítica da terra, a crítica da religião na crítica do direito, a crítica da teologia na crítica da política” (CHASIN, 2012, p. 48)

Nesse caso, há a marcante frase de Marx que envereda pelo teor teológico ou pelo estatuto religioso do Estado Moderno acabado: “estado moderno faz abstração do homem real ou satisfaz o homem total de modo puramente imaginário”. Nesse sentido, há no texto de Marx um juízo extremamente crítico da política que subjaz não apenas sua temporalidade no decurso das configurações societárias, mas seu caráter alienatório. Política como relação transitória albergada na interatividade dos indivíduos concretos a ser naturalmente superada em formas societárias mais evolvidas, ou mesmo, na “altitude máxima do humano”.

Alvejadas essas explicações de Chasin, na esteira de Marx, parece-nos claro que a consciência crítico-prática tende para além do reflexo preso ao espectro político, se assim quer se efetivar como crítica da prática existente, e revolucionamento da sociedade de classes. É por isso que o autor alemão adiciona que a revolução geral é a da emancipação humana e a revolução parcial, a da emancipação política. Atividade política que por não ser inerentemente atividade humana possibilita seu fenecimento em dadas circunstâncias objetivas e subjetivas.

Portanto, a revolução política, por ter caráter apenas mediador, pode ser substituída, enquanto que “a revolução radical – a emancipação humana geral” – guarda sempre a condição invariável de grande e verdadeiro objetivo – de *télos* último e inarredável. Tanto que, em quadros societários estruturalmente desfavoráveis, exerce os dois papéis – *é fim* e *é meio* de toda a emancipação parcial. De sorte que, dependendo do caso, e a conclusão é literalmente marxiana, “a realidade da libertação gradual [ou] sua impossibilidade é o que deve gerar a liberdade total” (*ib.*, p. 12). Numa palavra, a *revolução política* ou seu *impedimento* são os êmulos da globalidade da emancipação humana: o revolucionamento político nunca ultrapassa as fronteiras de

sua natureza parcial e mediadora, e a emancipação global nunca deixa de ser o fim último a postular. (CHASIN, 2012, p.48)

Ideologia que vai de encontro aos estranhamentos da humanidade, que reivindica reversão da perda total do homem, só pode ser reavida pela recuperação total do próprio homem. Nesse sentido, a racionalidade crítica sobre os limites da politicidade aparece como fundamentação ideológica para a consciência da classe, que adstrita ao terreno do político como finalidade de sua ação se enreda nas teias de um campo de agência que não soluciona os problemas de sua perdição social. A cabeça filosófica, que enquadra a política na constelação ontológica concretamente orientada, é a cabeça da emancipação prática, ou seja, reconhece criticamente a sociabilidade e os conflitos sociais, e, quando o faz, apresenta-se como orientação da práxis social para além da práxis política.

O arremate, direta e explicitamente filosófico, de *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução* reconfirma a análise imanente do texto, pois reaglutina o *momento real* como *momento ideal* – próprios de todas as configurações ou proposições concretas. Assim, a filosofia é dada como *arma espiritual* do agente societário e este é entendido enquanto *arma material* daquela. É o que significa dizer que “A filosofia não pode se realizar sem a superação do proletariado”, ou seja, do agente do trabalho estranhado, como é melhor dizer hoje – corporificação que é da perda total do homem, por isso mesmo compelido a reclamar simplesmente o título humano. Por outro lado, o agente real “não pode se superar sem a realização da filosofia”, pois esta é a cabeça da emancipação, que tem naquele seu coração. (CHASIN, 2012, p.49)

Em *Sobre a questão judaica*, por sua vez, fica mais patente a contraposição entre emancipação política e emancipação humana, pois que tor na-se através de malha teórica exemplar, manifesto o teor implacavelmente religioso /teológico da emancipação política. Marx postula a crítica ao Estado, mesmo aquele que se apresenta como Estado Burguês clássico e acabado. Estado que objetiva a universalidade abstrata como cerne de sua existência, comunidade política como comunidade do cidadão, do ser igualizado pela régua humano-genérica, portanto, tônica de avanço relativo, como o autor alemão compreende, mas, entretanto, mero rascunho idealista do salto qualitativo da emancipação humana: esta, transformação distinta e efetivamente revigorante da verdadeira força social desposada pelo Estado, liame humano-genérico que precisa se cravar no solo concreto da cotidianidade. Em resumo:

“Os limites da emancipação política aparecem imediatamente no fato de o *estado* poder se libertar de um constrangimento sem que o homem se encontre *realmente* liberto; de o estado conseguir ser um

estado *livre* sem que o homem seja um *homem livre*” (MARX, apud CHASIN, 2012, p.49)

Estado que não abole os constrangimentos e desigualdades que regem a vida real, mas que abole unilateralmente da comunidade política estes particularismos; Estado como comunidade de cidadãos realizável em altura discrepante da vida cotidiana do indivíduo concreto, almejante inconsciente (diante dos reflexos cotidianos de baixa elevação) da sua realização. Chasin conclui que essa pseudolibertação do homem “depreende-se, ademais, que “libertando-se politicamente [e não enquanto individualidade], o homem se libera através de um desvio, por meio de um intermediário, por mais necessário que esse meio seja”, de modo que, ao se declarar livre pela mediação do Estado, isto é, ao proclamar que o Estado é livre, acha-se ainda subsumido à servidão, porque só reconhece a própria liberdade indiretamente, por meio de um mediador”. Liberdade humana oblíqua é a liberdade da política, promessa que desemboca sempre no superlativismo da comunidade política, portanto, da entidade social que se anula ao patentear a naturalidade da civilização destrutiva do capital. Ao passo que o próprio Chasin relembra outro trecho de Marx referente ao *modus operandi* do Estado, ensejo da naturalização da sociabilidade burguesa, conquanto a pressupõe, mantém e contribui na sua regulação: medida que torna o ser social do capitalismo e o pilar da propriedade privada em esfera não política e terreno impenetrável.

“O estado elimina, a sua maneira, as distinções estabelecidas por *nascimento, posição social, educação e profissão*, ao decretar que nascimento, posição social, educação e profissão são distinções *não políticas*; ao proclamar, desconsiderando tais distinções, que todo membro do povo é *partícipe igualitário* da soberania popular, ao tratar a todos os integrantes da vida real do povo do ponto de vista do estado” (*ib.*, p. 44). Mas, aí se dá a inflexão decisiva, geratriz de contradição igualmente radical: “o estado permite que a propriedade privada, a educação e a profissão *atuem* a seu modo, a saber, como propriedade privada, como educação e profissão, manifestando sua natureza *particular*” (*ib.*, p. 44). Por consequência, “longe de abolir essas diferenças *efetivas*, o estado só existe na medida em que as pressupõe”. (CHASIN, 2012, p.50)

Nesse sentido, para a consciência de classe ideologicamente orientada, a reivindicação do aperfeiçoamento do Estado é, simplesmente, intensificação de um aperfeiçoamento contra a própria sociedade real e seus determinantes precisos, pois é reiteração da contradição entre *citoyen* e *bourgeois*, reivindicação pela consolidação do status quo. Faz com que a realidade existente permaneça como realidade natural e a realidade do Estado como realidade abstrata que pressupõe a vida humano-genérica do cidadão

inatingível e a vida das desigualdades civis cada vez mais assimilada. Erige-se a denominada “vida dupla” do homem acoplado ao Estado acabado, homem que é citoyen e bourgeois e que tem no último o regente e no primeiro, o subordinado e “servo”.

É muito importante notar que não se trata apenas de uma conciliação contra o princípio de universalidade, que lastreia idealmente os atos políticos, mas de uma subordinação degenerativa da política às particularidades da sociedade civil, no sentido de que “a cidadania, a *comunidade política* são reduzidas a simples *meio*”, o que se efetiva estrutural e reiteradamente, dado que “o *cidadão* é declarado servo do ‘homem’ egoísta, ou seja, a esfera em que o homem age como ser genérico é degradada ao plano em que ele atua como ser parcial” (*ib.*, p. 58), o que é traduzido, “por fim, na declaração de que homem enquanto burguês, e não enquanto cidadão, é que seja o homem *verdadeiro e autêntico*” (CHASIN, 2012, p. 51).

A sociedade civil desponta com suas particularidades culturais e materiais como pressuposto do Estado Moderno, da universalidade genérica abstrata, do projeto da emancipação política; aparece como regência fundante do Estado, como fonte imutável e impenetrável, pois que a atividade política se delimita, se esvai quando tangencia a sociedade civil dada como base natural, podendo apenas tocar a sociedade civil de maneira epidérmica, tópica, não transmutando sua essência.

O homem da vida dupla, que vive como o celeste e o profano, que aprova consciencialmente o intelecto político, que apresenta-se ora como ser genérico, sem de fato fruir dessa condição, sem ser igualizado na vida prática, imerge, em verdade, na dissolução perniciosa das componentes da vida burguesa: vive egoisticamente, tendo nos outros indivíduos, obstáculos e meios, presenciando as relações reificadas da apropriação privada e do trabalho abstrato, entidade ambulante que é “joguete de forças estranhas”.

Revelando a mistificação do intelecto político, seus limites de reconhecimento e resposta às questões sociais, Marx dirá que o “homem só se insere na política de modo sofisticado”. Assim, cabe retomar também que o direito do homem aparece como promulgação do direito do homem separado, clivado do outro, “circunscrito em si mesmo”, despojado de funções sociais, liberado para vida egoísta e privatista. Em uma palavra, homem estimulado para a vida do capital que opera pelo modus concorrencial, em que cada força individual não apresenta-se como força social livremente cooperativa, mas como associação anti-social, gregaridade perversa. Trata-se da “liberdade contra os outros”.

Destaque-se, então, a resultante apontada por Marx: “cada homem vê nos outros homens não a *realização*, mas a *limitação* da sua própria liberdade” (*ib.*, p. 57). Trata-se, pois, da liberdade mesquinha, negativamente definida; da liberdade posta não pela hominização proporcionada pelas interconexões com os outros – não a liberdade *com* os outros, mas *contra* os outros –, pois estes são tomados como os *limites* da liberdade e não enquanto sua efetiva *condição de possibilidade*.(CHASIN, 2012, p.52)

A soberania do homem ao frequentar concretamente o ser genérico é pautada na possibilidade da emancipação humana e sofisticamente empregada no discurso político, como promessa inalcançável por essa esfera; é pois reiteração no equivoco, aconsciência crítica que detenha-se por essa via, porque libera o homem do compromisso socializante e o permite viver a antissocialidade alimentada pela lógica específica da reificação do capital. Assim resume Chasin (2012, p.52):

Ou seja, o gesto que cria politicamente a comunidade dos homens ao mesmo tempo a pulveriza civilmente. Gera, de fato, uma contradição entre elementos mutilados: a comunidade política não tem *corpos*, apenas evanescências éticas e jurídicas, enquanto os corpos dos indivíduos isolados são destituídos de qualquer *comunidade*, confinados que estão ao egoísmo naturalista, que os priva de qualquer responsabilidade ética ou traço humano em geral, mesmo porque o egoísmo, enquanto *denominador comum*, inerentemente dissocia e contrapõe. Numa só frase, o *cidadão* sem corpo e o *homem* sem gênero são ambos, efetivamente, contornos atrofícos, resultantes de predicções usurpadas. Padecem enquanto tais, irreversivelmente, de supressões desfiguradoras. São perfis depredados de certas forças próprias, questão suas e só suas, aglutinadas e voltadas, por fim, contra eles próprios: a comunidade política *usurpa o gênero dos homens reais* e a pleora dos homens isolados, degradando e retendo para si toda a efetividade possível, privam a política de corpo; ou, visto em termos da individualidade: o homem real é roubado da cidadania, enquanto o cidadão é saqueado em suas forças sociais.

Por fim, no que tange à crítica que queremos fazer ao composto ideológico para a consciência crítico-prática, podemos resumir que, em verdade, a política, se devidamente apreendida, deve aparecer como “força social usurpada”, degenerada, por isso, se afirmar que apostar na política é apostar justamente nas “forças humanossocietárias alienadas”. Transmutar o cidadão do reino celeste da comunidade política em o indivíduo concretamente vivente é justamente transposição que deve se apoiar na ruína do próprio Estado: consciência crítico-prática é aquela que demanda construir os vigamentos do verdadeiro ser-genérico, de modo posto na vida concreta, nas consecução das relações desreificadas, tangidas essencialmente da força social ora usurpada, transformada em ordenamento político enquanto condição objetiva e subjetiva.

Não deixando de permear as reiteraões do autor alemão no que concerne às *Glosas críticas*, temos que Marx engendra no jornal *Vowarts* (Avante) uma ruptura pública com o neo-hegeliano Arnold Ruge, co-escritor dos anais franco-alemães em seu único volume. Há um contexto de 44 em questão que dá pano de fundo à discussão e à crítica ontológica aprofundada ainda mais por Marx: a sublevação dos tecelões da Silésia, fato sobre o qual Marx aponta grande avanço de reivindicações, vindo, inclusive, a tecer que ela começa “onde as reivindicações dos trabalhadores da Inglaterra e França acabam”. Nesse interim, a fala de Ruge direciona-se a considerar que um país não político como a Alemanha não pode compreender o problema genético da pobreza, identificando na política, a racionalidade eficiente no entendimento dos problemas sociais. Assim, sentencia Ruge, que ao interpretar a pobreza como problema parcializado e de “falta de caridade”, manifestava-se no poder político alemão seu inacabamento.

Sendo um país sem alma política, seria um país sem compreensão total da sociabilidade. Faltaria, nessa ordem, uma revolução na Alemanha que a atualizasse politicamente. No limite dessa problemática, a reflexão marxiana vem a comprovar as incompreensões do intelecto político, mais uma vez retendo-se à factualidade, já alvejada nos textos anteriores, mas agora adensado concretamente com a análise de um evento particular. Aportes como o caso da França e da Inglaterra, países estritamente avançados politicamente - fulguram o quadro, inauguram do Estado Moderno - apresentam explicaões do pauperismo de talhe deformante, rendendo graças às justificações fugitivas, internas ao seu metabolismo, pois que a explicação feroz e radical do pauperismo conta com a própria conclusão destrutiva do Estado: órgão oficializador da geratriz social que gera miséria e opulência como afrontamento interminável.

“O estado jamais descobrirá no estado e na organização da sociedade a razão dos males sociais. Onde houver partidos políticos, cada um deles encontra a razão de todos os males no fato de que não seja ele, mas seu adversário, que esteja ao timão do estado. Até os políticos radicais e revolucionários procuram a razão do mal não na natureza do estado, mas em uma determinada forma de governo, que tratam de substituir por outra” (MARX apud CHASIN, 2012, p. 55)

É por isso que as explicaões da pauperização, mesmo na França e na Inglaterra, enveredam pelo campo administrativo, vísceras da própria politicidade, dando a um partido ou outro a causa maléfica da pobreza. Permanecendo no campo administrativo, permanece-se no terreno da eternização do Estado enquanto o órgão inerente ao ser social, elaborando uma pseudogenética ao problema.

“Precisamente porque a administração é a atividade organizativa do estado” e o “estado não pode superar a contradição entre a boa vontade e a disposição da administração e sua capacidade e os meios que tem para operar, sem destruir a si mesmo, já que repousa sobre esta mesma contradição, uma vez que repousa sobre a contradição entre a vida pública e a vida privada, sobre a contradição entre os interesses gerais e os interesses particulares. Daí que a administração tenha de se limitar a uma atividade formal e negativa, pois sua ação termina onde começa a vida civil e sua ação. Por isso a impotência é a lei natural da administração”. Pois “a escravidão da sociedade civil constitui o fundamento do estado moderno”. (CHASIN, 2012, p.55)

Marx quer evidenciar, dessa feita, o Estado como sintoma agravado da vida assimétrica, como reiteração da vida alienada e manutenção de impositivos regulatórios de administração da reprodução da vida estranhada que tem seu cerne na relação capital. A apreensão que se destina a pensar pelo intelecto político e a agir estrategicamente pela política põe-se como teleologia/ideação corruptiva, pois a articulação concretamente objetiva entre as esferas sociais é deformada, dessa forma não serve como esfera ideológica de uma práxis social verdadeiramente revolucionária. É nesse sentido que quanto mais político seja o Estado, mais destinado ao intelecto político, à métrica da sociedade burguesa, às repostas fugitivas quanto ao problema da pauperização, ao obscurecimento da realidade existente. Conquanto a política e o direito, congregados no complexo do Estado, sejam ideologias eficientes, o são pela obnubilação da sociabilidade, portanto orientando a atividade sensível a paradeiros distantes da resolução dos problemas sociais aviltantes do homem.

Articuladamente com tal determinação em geral da natureza do estado moderno, Marx caracteriza também o molde da *racionalidade* política, oferecendo assim o que podemos chamar de *crítica da razão política*. As passagens não são muito longas, porém extremamente agudas e originais, ademais de contrariarem radicalmente todos os postulados da filosofia política anterior. Diz ele: “o entendimento político é político precisamente porque pensa *dentro* dos limites da política. E quanto mais vivo e sagaz seja, *mais incapacitado* se achará para compreender os males sociais”. E justifica: “O princípio da política é a *vontade*. Quanto mais unilateral e, portanto, mais perfeito seja o entendimento político, tanto mais acreditará na onipotência da vontade, tanto mais resistirá a ver as *barreiras naturais* e espirituais que se levantam diante dela, mais incapaz será, por conseguinte, de descobrir a fonte dos males sociais”.(CHASIN, 2012, p.56)

Rigorosamente contra o intelecto político enquanto ideação que sustente objetiva reflexão sobre a sociabilidade, Marx toma a política como atividade ideativa que se desdobra em atividade sensível favorável, em sua melhor acepção, à orientação da ontoprática burguesa, denotando sempre que a consciência que se guia pelos meandros da política:

“Quanto mais desenvolvido e generalizado se acha o entendimento político de um povo, mais o proletariado desperdiça suas energias – pelo menos no início do movimento – em revoltas irrefletidas, estéreis, que são afogadas em sangue. Ao pensar sob forma política, divisa o fundamento de todos os males na *vontade* e os meios para os remediar na *força* e na derrubada de uma *determinada* forma de governo. Temos a prova disso nas primeiras explosões do proletariado francês. /.../ O entendimento político lhes ocultava as raízes da penúria social, falsificava a compreensão de sua verdadeira finalidade; *o entendimento político enganava*, pois, o seu *instinto social*” (MARX apud CHASIN, 2012, p.56)

Ademais, está presente no construto teórico em questão que nos “países políticos” o pauperismo também foi explicado por absurdidades extra-políticas, sem alvejar assim mesmo o centro de sua formação: alternando entre a pregação da naturalidade social da escassez, lei natural da miséria, ou mesmo, reconhecendo o problema da miséria como derivado da singularidade deficiente do indivíduo, remetendo ao propalado termo da empregabilidade.

Uma ideologia de alma política parcializa a revolução possível, descamba gnosiologicamente, a esfera ideológica, ao erro fatal da prática fetichizada. A revolução política deve ter em si a alma social, quer dizer, apontar pra além da política porque lhe enxerga a genética dessa atividade histórica, suas ideações prevalentes, sua prática limitada, seus pressupostos, assim, seu caráter de mediação temporária para o autodesfazimento próprio. “Alma política”, ao contrário, que opera funcionalmente como ideologia decadente, cravejada nos quatro cantos do marxismo vulgar e das ditas reivindicações sociais críticas:

Pelo contrário, a alma política de uma revolução consiste na tendência das classes carentes de influência política a ultrapassar sua exclusão do estado e do poder. Seu ponto de vista é o estado, totalidade abstrata que só existe graças ao afastamento da vida real, que é inconcebível sem a contraposição organizada entre a ideia geral de homem e sua existência individual. (CHASIN, 2012, p.56)

Assim, de modo terminante, concluímos, categoricamente, com Marx, que a alma política que assombra a consciência crítico-prática de nossos tempos subjaz a sepultura do êxito revolucionário:

“Tudo que há de absurdo ou parafrásico numa revolução social com alma política há de racional numa revolução política com alma social. A revolução, genericamente – é a derrocada do poder existente e a dissolução das antigas condições –, é um ato político. Toda revolução dissolve a velha sociedade, assim considerada é uma revolução social. Toda revolução derruba o antigo poder, nesse sentido é uma revolução política. E sem revolução não pode o socialismo se realizar. Este necessita do ato político na medida em que tem necessidade

destruir e dissolver. Porém, ali onde começa sua atividade organizadora, ali onde se manifesta seu fim em si, sua alma, o socialismo despeja seu invólucro político” (MARX apud CHASIN, 2012, p. 57)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como apontam, Vaisman e Alves (2009), no prefácio de *Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*, de José Chasin, se há alguma semelhança entre o “renascimento do marxismo” proposto por Lukács e aquele continuado por Chasin, tal similaridade passa não só pelo rigor da retomada teórica de Marx, tendo a “estrutura” e “lógica interna” de seus textos preservadas e analisadas, mas também pelo escopo em “compreender o mundo e visualizar as possíveis vias de sua transformação”.

Vejamos que, nesse sentido, podemos encetar a possibilidade acalentada por esse texto: aquela de que a filosofia e ciência marxianas, preservadas no seu rigor de “estrutura” e “lógica interna”, venham a ocupar importante função enquanto insumo ideológico para a consciência de classe, quer dizer, assumindo caráter “reconhecedor e respondente” aos conflitos histórico-sociais, ou como tecem os autores, para “compreender o mundo e visualizar as possíveis vias de sua transformação”. Assim é que o nosso texto, em seus limites já proclamados, uma vez que trata apenas quatro textos de autores que merecem inesgotável atenção e análise, primou pela análise crítica daquele marxismo que serviu (e ainda serve, o que justifica essencialmente nossa preocupação e recuperação crítica) de insumo ideológico em alguns momentos históricos (retratados em tais obras e em outros possíveis), observando algumas consequências do “marxismo adstringido” para – funcional e justamente - “compreender o mundo e visualizar as possíveis vias de sua transformação”.

Como quisemos demonstrar, filosofia e ciência cumprem uma unidade de saber (de escopo e natureza diferentes da ideologia) conquanto cada uma atue em momentos específicos, mas retroalimentativos uma à outra, obstinando-se à reprodução mental mais aproximativa da coisa em si em suas “relações e processos”.

No saber marxiano, 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. (ALVES, VAISMAN, 2009, p. 10)

É o ente ou ser real que se coloca em pauta como objeto sobre o qual a investigação deve

se debruçar. O delineamento ontológico priorizando a apreensão dos lineamentos inerentes ao ser, categorias gerais presentes nas mais diversas morfologias objetivadas, como tarefa “mais abstrata” da filosofia. Por sua vez, a cientificidade, como “momento mais concreto”, ou mais aproximado da concreção, cumprindo a função da apreensão dos elementos universais, particulares e singulares do objeto, momento possibilitado pela plataforma da filosofia primeira amplamente executada, como bem descrevemos no capítulo 2 desse texto.

Por via desse escopo do texto é que sedimentamos a parametrização gnosiológica da ideologia burguesa (capítulo 1), tendo insumos nos campos específicos (como adiantamos na Introdução) da filosofia e da ciência, principalmente, em seu estado de decadência. Quer dizer, decadência ideológica como necessário social desenvolvido no complexo da cultura com ampla reciprocidade aos movimentos ocorridos no modo de produção da vida, onde a empreitada burguesa já se estancava enquanto ensejo revolucionário, demonstrando seus limites emancipatórios. Quisemos demonstrar, ainda que de maneira panorâmica, como o esgotamento do papel revolucionário da burguesia encontrou também nas práxis sociais específicas da filosofia e da ciência a objetivação de concepções e orientações que, se em algum momento “permitiam e exigiam compreensão científica minimamente válida”, vieram a tornar-se apologia direta e indireta da sociedade produtora de mercadorias centrada na dinâmica da extração do mais-valor; ideologia apologética possibilitada pela queda do valor gnosiológico da pesquisa burguesa.

A vulgarização da engrenagem conceitual burguesa data desde os “economistas vulgares” como reconhecia Marx. Nesse caso, a regência do capital e o trabalho produtivo eram vistos sempre como mediados pelo movimento engendrado pelo capitalista sobre seus meios de produção e sobre a força de trabalho, deixando à parte o processo essencial da exploração (a atividade concreta do trabalho alienado) como motriz inescapável e fundante ao/do capital (ALVES, 2010). O caráter manipulatório ganha uma gama de realizações na ciência, alvorecendo os limites da universalidade promulgada pela sociabilidade burguesa, seus intrínsecos muros à efetivação da emancipação humana no âmbito da concreticidade. Vejamos que a questão do standpunkt (posição) (ALVES 2010), ainda que não seja questão unilateralmente relevante (dado o primado do objeto e da maturação de sua lógica específica, como discorreremos no capítulo 2), torna-se a dação cognitiva possibilitadora ou impossibilitadora frente às necessárias ou socialmente

desnecessárias revelações da legalidade do ser-em-si.

O diapasão apologista apreende também, como tecemos, uma forma mais sofisticada de alento à sociabilidade capitalista: aquele que se insinua como crítica mordaz e atraente, que traceja com deleite linguístico os males da sociedade capitalista, no entanto, sem dar a eles uma análise precisa de gênese, desenvolvimento e causalidade. Nesse sentido, os floreios críticos do “anticapitalismo romântico”, como já demonstramos na esteira de Lukács (capítulo 1), enquanto orientação ao reconhecimento e resposta aos conflitos sociais, opta sempre pelos insumos teóricos que dilaceram a possibilidade efetiva da transformação: a subjetividade hipostasiada, o relativismo, o pessimismo inercial, o misticismo e, mesmo, as retomadas de uma aristocratização do saber. Produção intelectual que derivada, em determinadas condições, em ideologia, forceja contra a aparição sócio-histórica dos óbices capitalistas à emancipação humana, constituindo diagramas críticos que não perfuram mais que a imediatez da vida alienada burguesa sem explicitar a malha articulada dos complexos e esferas do ser social em sua especificidade e reciprocidade.

A relevância do “marxismo renascido” como possível insumo ideológico (cumprindo essa função) da classe apresenta-se como ordem do dia, como fronteira que demanda ser ultrapassada na busca da autêntica emancipação humana. Frente à decadência burguesa e aos marxismos adstringidos, torna-se cada vez mais clara, por conseguinte, a necessidade do reconhecimento mais objetivo dos conflitos sociais e a orientação mais efetiva para sua resolução na medida em que as causalidades e particularidades se apresentem dissecadas em sua anatomia; não percorrido este caminho, ousamos, de acordo com os autores nodais, expressar o que Marx já havia expressado: “reporemos a mesma merda” no mundo.

O entendimento da verdadeira natureza da teoria marxiana põe em jogo a qualidade da própria consciência da classe. Seus pressupostos, preservados em sua “estrutura” e “lógica interna”, condicionam o reconhecimento mais dialético e menos monolítico do ser social. Aditamos, nesse sentido, que a dialética é o movimento do próprio do em-si que é perquerido pela cientificidade, e não modelo aplicável, instrumento inerte de imposição sequencial aos mais diversos objetos (imputação subjetiva, epistemologismo do marxismo). É por isso, assim como Alves (2008, p.64), que retomamos como Chasin:

explicita analiticamente certos elementos que constituem, segundo ele, o arcabouço da cientificidade marxiana, tais como as noções de *articulação*, de *momento preponderante* (*übergreifendes Moment*), de *abstração razoável* (*verständige Abstraktion*) e de *complexo* (cf. Chasin, 1995, pp. 420-433). Igualmente, chama a atenção para o fato de que a questão do conhecimento só pode obter resolução, do ponto de vista marxiano, em referência ao quadro mais geral de reconhecimento do por-si da coisa enfrentada, da posição de objetividade e da subsunção ativa do sujeito que conhece. Este último, ele mesmo um ente, determinado e complexo sintético de determinações objetivas de natureza social, em consonância com observações marxianas contidas no posfácio à segunda edição de *O capital* (Cf. Marx, 1998, pp.25-28).

Vejam, destarte, que nossa crítica só pode ser traçada depois de arrimados os pilares da obra marxiana, muito bem retomados na pretensão o “retorno a Marx” de Lukács e Chasin. É assim, também, que os textos indicam a necessidade desse encontro com Marx, não apenas como cumprimento mais autêntico do escopo filosófico e do escopo científico, conquanto seja necessário também, “compreender o mundo e visualizar as possíveis vias de sua transformação”, ou seja, a reafirmação do “retorno a marx” como possível insumo de alta envergadura e orientação no campo da ideologia da classe.

A crítica às várias teorias adstringidas do marxismo esbanja exemplos que o texto não pôde esgotar, conquanto tenha mostrado algumas consequências de algumas dessas derrapadas quando instauradas na funcionalidade ideológica de determinado período histórico. Nas nossas linhas, vimos como o epistemologismo, o idealismo, o politicismo, o voluntarismo, o taticismo aparecem como formas de degenerescência no campo da teoria para efetivarem na prática a apreensão defeituosa do real e suas complexas mediações, portanto, a intrincada gama de equívocos históricos das crítico-práticas auto-referenciadas no campo revolucionário ou marxista.

Procuramos deixar claro, como afirma Alves (2008), a propositura do antimétodo em Marx. A obstinação pela determinação de existência, pelo alcance aproximativo das categorias concretamente existentes. Em nossos limites, ainda, procuramos expor que a ideologia que possa fundamentar ascendentemente a ontoprática revolucionária deve reconhecer os lineamentos mais objetivos da totalidade processual, sem fazer obscurecer as complexas relações entre as esferas sociais articuladas, quer dizer, o próprio senso das relações concretas e metamórficas atravessadas por momentos preponderantes e integrantes. Fora disso, reencarnaremos no campo daqueles que pretendem orientar e guiar uma nova práxis social, no entanto, sem apreço à lógica da coisa, também outra

Sagrada Família.

REFERÊNCIAS

- ALVES, A.J.L. *A Crítica Marxiana da Questão do Método*. Sapere Aude v.6 - n.11, p.31-68, 2015
- ALVES, A.J.L. *A Questão do Satandpunkt na cientificidade marxiana: a querela do trabalho produtivo na economia política*. Revista Verinotio, n.12, p.86-93, 2010
- ALVES, A.J.L. *J. Chasin e a descoberta do estatuto ontológico da obra de Marx*. Revista Verinotio, n.9, p. 63-72, 2008
- ANTUNES, Ricardo. *A Desertificação Neoliberal no Brasil*. Campinas, Autores Associados, 2005.
- CHASIN, José. *A Determinação Ontonegativa da Politicidade*. Revista Online Verinotio, n.15, 2012.
- CHASIN, José. *Da Razão do Mundo ao Mundo sem Razão*. Revista Online Verinotio, n.23, v.1, 2017.
- CHASIN, J. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2009.
- CHASIN, José. *Método Dialético*. Maceió, s/d, (mimeo). 2011
- CHASIN, José. *Rota e Prospectiva de um Projeto Marxista*. Revista Ad Hominem. Tomo III: Política. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2001.
- CHASIN, José. *Superação do Liberalismo*. Maceió, s/d, (mimeo).1988
- COUTINHO, Carlos Nelson. *O Estruturalismo e a Miséria da Razão*. São Paulo, Debates & Perspectivas, 2010
- DINIUS, Oliver. *Homens Partidos: Comunistas e Sindicatos do Brasil, de Marco Aurélio Santana*. Cad. AEL, v.11, n.20/21, 2004
- FORTES, Ronaldo Vielmi. *As novas vias da ontologia em György Lukács: as bases ontológicas do conhecimento*. Saardbrüeken: Novas Edições Acadêmicas, 2013
- FORTES, Ronaldo Vielmi. *As três determinações fundamentais da análise lukacsiana do trabalho: modelo das formas superiores, prioridade ontológica e abstração isoladora. Crítica da ideia da centralidade do trabalho em Lukács*. Revista Online

Verinotio. n.22, 2016.

KONDER, Leandro. *O Que é Dialética*. São Paulo, Brasiliense, 1998.

LESSA, Sérgio. *Proletariado e Sujeito Revolucionário*. São Paulo, Instituto Lukács, 2012.

LOWY, Michael. *As Aventuras de Marx contra o Barão de Munchhausen*. São Paulo, Cortez, 2000.

LUKÁCS, Georg. *Der Spiegel entrevista o Filósofo Lukács*. Tradução por Rainer Patriota. Revista Online Verinotio. n.9, 2008.

LUKÁCS, Georg. *Cartas sobre o Stalinismo*. Revista Temas 1, Grijalbo, São Paulo, 1977

LUKÁCS, Georg. *Meu Caminho para Marx*. Revista Nova Escrita/Ensaio especial – Marx Hoje, ano V, n° 11/12, 1983

LUKÁCS, Georg. *Para uma Ontologia do ser social I*. Tradução por Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.

LUKÁCS, Georg. *Para uma Ontologia do ser social II*. Tradução por Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013,

MARX, Karl. *A Sagrada Família*. São Paulo, Boitempo 2003.

MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo, Boitempo, 2010

MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*. São Paulo, Boitempo, 2010.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl. *Sobre a Questão Judaica*. LusoPress, 1989.

MESZÁROS, István. *Filosofia, Ideologia e Ciência Social*. São Paulo, Boitempo, 2008.

NETTO, José Paulo. *Lukács e a Crítica da Filosofia Burguesa*. Lisboa, Seara Nova, 1978.

OZAÍ, Antônio. *Esboço para História da Esquerda no Brasil*. Revista Espaço

Acadêmico, n.103, 2009.

PAÇO-CUNHA, Elcemir. *O Limite da Politicidade para Superação da Desigualdade Econômica*. *Libertas*. V.2 n.11, 2011.

PEREIRA, Fabrício. *A Utopia Dividida: A Crise do PCB (1979-1992)*. *Revista de História* n. 158, 2008, p. 217-245

SARTORI, Vitor Bartoletti. *Apontamentos sobre a Justiça em Marx*. *Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFC*, v.37, n.1, 2017.

SARTORI, Vitor Bartoletti. *Marx diante da revolução social na Rússia do século XIX*. *Revista Online Verinotio*. n.23 v.1, 2017.

TERTULIAN, Nicolas. *A Destruição da Razão: 30 anos depois*. *Revista Verinotio*. n. 13, 2011.

TONET, Ivo. *Método Científico*. São Paulo, Instituto Lukács, 2013.

VAISMAN, Ester. *A ideologia e sua determinação ontológica*. In: *Verinotio: Revista On Line de Educação e Ciências Humanas*, nº 12. Belo Horizonte: 2010. (disponível em <www.verinotio.org>)

VAISMAN, Ester. *A Usina Onto-societária do Pensamento*. *Revista Online Verinotio* n.2, 2006