

**J.CHASIN, FILOSOFIA NO BRASIL E APRENDIZAGEM FILOSÓFICA**

[J.CHASIN, PHILOSOPHY IN BRAZIL AND PHILOSOPHICAL LEARNING]

**Suelen Lopes Souza**E-mail: [suelen.lopes.souza@gmail.com](mailto:suelen.lopes.souza@gmail.com)

ORCID 0000-0001-6012-5348

*Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Campina Grande - UFCG (2021), licenciada e bacharel em Ciências Sociais pelo Centro Universitário Fundação Santo André (2012). Atua na educação da rede pública e privada de ensino. Tem experiência no ensino de Ciências Humanas, com ênfase em Filosofia.*

**Valter Ferreira Rodrigues**E-mail: [valter.rodrigues@ce.ufpb.br](mailto:valter.rodrigues@ce.ufpb.br)

ORCID 0000-0002-3371-9084

*Professor Adjunto no Departamento de Fundamentação da Educação, do Centro de Educação da Universidade Federal da Paraíba (João Pessoa). Docente do Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO), Núcleo Campina Grande. Pesquisador Associado do Laboratório de Pesquisa em Filosofia Prática e Aplicada da Universidade do Egeu (Rodes/Grécia). Doutorado em Educação pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Graduado em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Áreas de interesse: Ensino de Filosofia (Filosofia e Ensino; Prática de Ensino de Filosofia) e Filosofia da Educação (Fundamentos Antropofilosóficos da Educação).*

DOI: [10.25244/tf.v13i2.2614](https://doi.org/10.25244/tf.v13i2.2614)

Recebido em: 02 de março de 2020. Aprovado em: 01/04/2020

Caicó, ano 13, n. 2, 2020, p. 171-190

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v13i2.2614](https://doi.org/10.25244/tf.v13i2.2614)

Dossiê Afroperspectivismo e o Ensino de Filosofia



**Resumo:** Este artigo pretende apresentar algumas discussões em torno da temática da construção da Filosofia no Brasil, a partir de Bento Prado Jr. (2000), Cruz Costa (1975), Paulo Arantes (1993, 1994a, 1994b), Ivan Domingues (2017) e Júlio Cabrera (2014). Cotejaremos com a trajetória filosófica e política de José Chasin (2009), como forma de sublinhar a sua importância na história da filosofia e da particularidade histórica brasileira. Trata-se de discussões semeadas no âmbito das disciplinas do Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO) e da pesquisa em andamento sobre investigação de notícias falsas no ensino de Filosofia, tendo como referencial teórico o pensamento de Chasin. O filósofo brasileiro, a partir do resgate do caráter ontológico presente na obra marxiana, realizou uma produção teórica que trata do Brasil desde sua matriz colonial até o período pós-redemocratização. Com Chasin vemos, na prática, como as categorias de universalidade, particularidade e singularidade não são apenas conceitos, mas formas de existência. O primado do ser e da objetividade, herdados da ontologia marxiana, o fizeram estudar a realidade brasileira a partir de seu tecido societário e formação histórica específicos, dentro do processo de desenvolvimento e mundialização do capital.

**Palavras-chave:** José Chasin; Ontologia; Filosofia no Brasil; filosofia brasileira; Ensino de Filosofia.

**Abstract:** This article intends to present some discussions around the theme of the construction of Philosophy in Brazil, from Bento Prado Jr. (2000), Cruz Costa (1975), Paulo Arantes (1993, 1994a, 1994b), Ivan Domingues (2017) and Júlio Cabrera (2014). We will point out the philosophical and political trajectory of José Chasin (2009), as a way of highlighting its importance in the history of philosophy and in the Brazilian historical particularity. These discussions are sown in the disciplines of the Professional Master's in Philosophy (PROF-FILO) and in ongoing research on the investigation of false news in the teaching of Philosophy, having Chasin's thinking as a theoretical reference. The Brazilian philosopher, from the resumption of the ontological character present in the Marxian work, carried out a theoretical production that deals with Brazil from its colonial matrix until the post-democratization period. With Chasin we see, in practice, how the categories of universality, particularity and uniqueness are not just concepts, but forms of existence. The primacy of being and objectivity, inherited from Marxist ontology, made him study the Brazilian reality from its societal fabric and its specific historical formation, within the process of capital development and globalization.

**Keywords:** José Chasin; Ontology; Philosophy in Brazil; Brazilian philosophy; Philosophy teaching.

## INTRODUÇÃO

Este artigo se insere no contexto do desenvolvimento de uma pesquisa de mestrado sobre Ensino de Filosofia tendo como referencial teórico a posição ontológica adotada pelo filósofo brasileiro José Chasin, a partir do pensamento marxiano. Nesta pesquisa pretendemos elaborar uma proposta de intervenção pedagógica no Ensino Médio em torno do tema das notícias falsas. A constante afirmação da ontologia marxiana evidenciada pelo filósofo brasileiro, sua propensão à objetividade e à análise imanente, desvincilhada de pressupostos epistemológicos ou gnosiológicos, mostrou-se fundamental para a elaboração de uma metodologia filosófica sobre investigação de notícias falsas no ensino de Filosofia. Evidenciaremos a trajetória e os traços marcantes da reflexão de Chasin como contribuição para os debates realizados em torno da questão da Filosofia no Brasil.

A certidão de nascimento da filosofia no Brasil, na universidade, foi lavrada pelos franceses apenas entre os anos 30 e 60, na Universidade de São Paulo (USP) e com o estabelecimento do SNPG (Sistema Nacional de Pós-Graduação). A gestação foi iniciada com as Missões Francesas que trouxeram professores para ocupar as cátedras da recém-criada universidade. Logo, as primeiras cadeiras docentes foram reservadas para franceses como Jean Maugüé, Gilles-Gaston Granger, Martial Guérout, Victor Goldschmidt, entre outros. A missão deles era estabelecer as bases e diretrizes do curso de filosofia, bem como formar os futuros docentes. Depois disso, os primeiros anos de nossa filosofia foram vividos na histórica Rua Maria Antônia<sup>1</sup>.

Em que pese um nascimento institucional tão recente, pode-se dizer que existe uma filosofia, de fato, brasileira? Passível de ser identificada com características e traços próprios? Em outras palavras: nascemos, crescemos, mas atingimos a maioridade?

Apontaremos como este tem sido um debate permanente entre nossos filósofos. Os sujeitos envolvidos são intelectuais que têm estudado nossa formação filosófica desde o Brasil colonial com os jesuítas, institucionalmente na Universidade de São Paulo, até sua consolidação nacional.

Dentro desse estudo, encontramos a problemática da filosofia brasileira em múltiplas direções. Sua comparação com a formação da filosofia europeia, sua possibilidade ou impossibilidade de ser original, a crítica do excesso ou da falta de metafísica, de universalidade ou, ao contrário, de objetividade, de dimensão histórica e social etc. Ainda outro dilema é se a filosofia brasileira conseguiu amarrar universalidade e particularidade. Segundo Antonio Candido, Machado de Assis “deu o exemplo de como se faz literatura universal pelo aprofundamento de sugestões locais” (apud ARANTES, 1993, p.58). Teríamos uma figura como Machado de Assis na filosofia?

Para tratar dessas questões, discorreremos sobre o teóricos que trataram da temática da construção da filosofia no Brasil, como Bento Prado Jr. (2000), Cruz Costa (1975), Paulo Arantes (1993, 1994a, 1994b), Ivan Domingues (2017), Júlio Cabrera (2014) e cotejaremos com a trajetória

---

<sup>1</sup> No dia 2 de outubro de 1968, estudantes de direita da Universidade Mackenzie e de esquerda da USP enfrentaram-se no episódio que ficou conhecido como Batalha da Maria Antônia, rua paulistana onde se situavam *campi* das duas instituições. “O estopim foi aceso quando os uspianos resolveram montar pedágios na rua com o objetivo de angariar recursos para o congresso da UNE (União Nacional dos Estudantes), que aconteceria naquele mês. Por volta das 10h do dia 2 de outubro, um grupo que pedia pedágio foi atacado por uma ‘chuva de pedras’ conforme depoimentos prestados por alguns participantes. Houve reação e os ânimos se acirraram. Segundo relatos, o armamento inicialmente usado de paus e pedras foi acrescido por parte dos mackenzistas de panos embebidos em ácido, que teriam causado queimaduras em alunos da USP. Ao final do dia, o prédio da Faculdade de Filosofia tinha vidros quebrados por todos os lados” (GRANATO, 2018).

filosófica e política de José Chasin (1978, 2009), como forma de sublinhar a sua importância na história da filosofia brasileira.

## O PROBLEMA DA FILOSOFIA NO BRASIL: BREVES CONSIDERAÇÕES

Muitos pensadores debruçaram-se sobre essa questão. Segundo Cruz Costa (1975), por exemplo, todo filósofo brasileiro é *macunaímico*. O personagem de Mário de Andrade se farta de todas as comidas e frutas; fala de várias indumentárias, mas pouco ou nada veste; canta e dança todas as músicas, mas é “o herdeiro latino mais ignorante de todas as culturas”. Isso significa que o filósofo brasileiro não produz de forma original, imita a filosofia europeia, orienta-se pelas modas filosóficas europeias. No período colonial importa a escolástica de Coimbra. Durante a República, o positivismo e o evolucionismo. Depois, neokantismo, marxismo, existencialismo etc., sempre à busca de novidades. “Era importante haver lido a obra mais recentemente publicada e, de preferência, no original. Mas não se indagava muito se o leitor *assimilava* o que lera” (CRUZ COSTA, 1975, p. 91).

Conforme Cruz Costa (1975), para compreender a origem e os traços do pensamento brasileiro, é preciso recuperar sua origem. O legado lusitano é a matriz primitiva que explica o pensamento filosófico, suas contradições e obstáculos para um desenvolvimento autônomo. Com os jesuítas e a Contrarreforma, a cultura portuguesa fechou-se e bloqueou a corrente moderna que atravessava a Europa no contexto do Renascimento. Por isso, o humanismo em Portugal sintetizou-se em uma escolástica presa ao formalismo, à retórica e ao gramaticismo. Essas formas da cultura portuguesa serão aqui apropriadas na filosofia, como também aponta Bento Prado Jr. (2000).

Mais tarde, no século XIX, no contexto do positivismo, esse espírito formalista cede espaço a uma filosofia que pretende se radicar no momento histórico do Brasil e no seu destino como nação. Segundo Cruz Costa (1975), o pensamento português tinha a finalidade prática de justificar teoricamente as necessidades políticas da classe dominante durante todo o Império – o que ele denomina de pragmatismo lusitano. A partir do final do século XIX, uma elite intelectual de tendências republicanas aproxima-se das ideias positivistas. Consequentemente, a filosofia passa a analisar criticamente “a realidade brasileira” como forma de apontar as resoluções políticas para a recém-formada república. Ocorre assim uma renovação intelectual a partir da Escola de Recife, com Tobias Barreto, Sílvio Romero, Clóvis Beviláqua e Joaquim Nabuco, entre outros. Dessa forma, mesclam-se, contraditoriamente, o pragmatismo lusitano e o positivismo para construir as ideias republicanas.

Paulo Arantes (1993, 1994b), seguindo o exemplo de seu mestre Antonio Candido, e até certo ponto de Cruz Costa, também relaciona a formação da filosofia com a herança colonial. Entretanto, baseia-se na ideia de formação que Antonio Candido realizou em *Formação da Literatura Brasileira* (2006). Segundo Arantes, Candido realizou uma interpretação crítica do passado literário brasileiro entrecruzando a história e o desenvolvimento econômico com a produção e recepção das obras; dessa forma, produziu um panorama do conjunto da cultura brasileira. A partir desses traços, Arantes analisa a trajetória da filosofia no Brasil. Curiosamente, é estudando nossa formação filosófica que ele conclui que ela se forma, de fato, de forma institucional com a Universidade de São Paulo. Também para Arantes, a imitação da cultura filosófica europeia é um traço indissociável, como um “transplante organizado” (ARANTES, 1994b).

Contudo, segundo Arantes, foi-se o tempo da hegemonia francesa em nossa filosofia, portanto superamos esse problema: “Hoje há para todos os gostos, dificilmente se encontrará alguma tendência internacional de relevo que não esteja bem representada entre nós” (ARANTES, 1994b). No entanto, o ensino formal de filosofia na universidade não contribuiu para criar uma tradição filosófica original: permaneceu uma certa timidez metódica. Assim, por exemplo, “interpretar um texto [...], adotando a cada passo um ponto de vista alheio, era dar prova de horizonte largo e aberto, como exigia, de resto, a inteligência remodelada, de que éramos oficialmente descendentes” (ARANTES, 1994a).

Essa remodelação tinha a ver com o momento político de modernização nos anos 1920, encabeçado por grupos políticos em contraposição às elites coloniais. Esse ambiente foi a estufa para a criação da USP, que representou esse desejo civilizatório de inserção na modernidade. Isso exigia uma certa adequação no sentido de incorporar os modelos da tradição europeia para criar uma tradição brasileira. Por isso, segundo Arantes, o problema da filosofia no Brasil, *a falta de assunto em filosofia*, é menos uma questão de talento e mais uma questão de formação. Não no sentido de uma formação pessoal, mas da própria formação do país que adquiriu traços singulares ao longo da história no âmbito da expansão desigual do capitalismo e que impossibilitou sua emancipação intelectual (ARANTES, 1993, p. 23).

Ivan Domingues (2017), em sua recente obra *Filosofia no Brasil: legados e perspectivas – Ensaios Metafilosóficos*, também faz uma análise da trajetória da filosofia no Brasil. Para analisar todo o período desde o Brasil colonial até o século XXI, Domingues recorre aos tipos ideais de Max Weber<sup>2</sup>. Assim, constrói cinco tipos intelectuais. O primeiro é o *intelectual orgânico da Colônia*, orientado no ensino de filosofia pela pedagogia jesuítica, sendo o modelo Padre Vieira. O segundo é o *intelectual bacharelesco* do período do Império e República, pautado pelas ciências jurídicas e sociais, com gosto pelo retoricismo, diletantismo e filoneísmo – cujos modelos seriam figuras como Tobias Barreto e Joaquim Nabuco. A seguir, o terceiro tipo é o *scholar* do Brasil Moderno – entre os anos 1930 e 60, surge desde a Missão Francesa, com a fundação do Departamento de Filosofia da USP, e se consolida com a criação do sistema de universidades federais e com o aparato institucional de pesquisa, a Capes (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) e o CPNq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico). Este intelectual é a fusão entre o humanista das letras ou erudito com o intelectual *expert*, forjado no produtivismo do taylorismo acadêmico. Afinal, o modelo taylorista e industrial domina a universidade com a padronização do processo de conhecimento através de metas, *rankings*, análises de qualidade, auditagens etc., determinando um produtivismo acadêmico em massa. Nessa estufa, uma figura nascerá nas próximas décadas: um subtipo do *Scholar*, o *Homo Qualis* ou *Homo Lattes* (DOMINGUES, 2017, p. 430), uma categoria derivada da criação do Sistema Nacional de Pós-Graduação (SNPG), da Capes e do CNPq.

Sem dúvida, a criação dessas instituições representou também as bases de atuação da filosofia, pois houve um aumento dos cursos e do apoio à pesquisa. Contraditoriamente, tais medidas produziram um intelectual regido exatamente pelos padrões Lattes/Capes/CNPq de pensar e produzir, pautado pela ordem da quantidade e não da qualidade, da imitação e não da criação. Em uma quarta posição, ainda outros se converteram em *intelectuais públicos*, engajados com

---

<sup>2</sup> A concepção de tipo ideal em Weber compreende a seleção de um conjunto de características e traços predominantes e encadeados para a construção de um esquema homogêneo de pensamento. Ou seja, diante de diversos fenômenos concretos e isolados, o pesquisador destaca aspectos que julga importantes e constrói um modelo, um tipo ideal, que serve como orientação na análise da totalidade do fenômeno que está estudando. Em suma, é um instrumento ou construção subjetiva do pesquisador para análise das relações causais e determinantes a respeito da totalidade do fenômeno que analisa (WEBER, Max. *Ensaios de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979).

causas sociais e políticas, como Marilena Chauí, José Arthur Giannotti, Paulo Arantes e Renato Janine.

Por fim, Domingues (2017) destaca a figura do *filósofo cosmopolita globalizado* como um horizonte para o assim chamado *problema da filosofia no Brasil*. Considera que já é ultrapassado falarmos em *formação* e que o mais correto seria *pós-formação*, para se distanciar do passado recente e garantir uma visão singular, porque atualmente, a partir da globalização, o Brasil já está inserido no mercado mundial de forma inédita (ainda que sob velhas estruturas). Essa circunstância histórica pode acomodar o *filósofo cosmopolita globalizado*. Seria como um Machado de Assis na filosofia, ilustra Domingues, “o mais universal e com maior lastro”. O escritor brasileiro conseguiu cruzar universalidade e regionalidade. Entretanto, esse intelectual ainda não surgiu no Brasil. Por fim, para Domingues, importa menos uma filosofia genuinamente brasileira do que um filósofo cosmopolita globalizado.

Em sentido similar, para Bento Prado Jr. (2000) o problema da filosofia no Brasil é um falso problema. Em *O problema da filosofia no Brasil*, escrito em 1969, afirmava que, na verdade, o registro de nascimento de nossa filosofia ainda não havia sido de fato lavrado. Porque, apesar de existirem obras filosóficas – e, sem dúvida, algumas notáveis –, não havia no Brasil nenhuma escola filosófica. Aqui, dizia ele, se faz marxismo, existencialismo, fenomenologia, positivismo etc., mas em caráter de divulgação apenas. “Essas obras e esses trabalhos não se organizam no tempo próprio de uma tradição, nem se articulam no interior de um sistema próprio: é de fora, sempre, que lhe vem a sua coesão” (PRADO JR., 2000). Segundo o autor, os pensadores assumem essa carência da cultura nacional, e precisamente essa interrogação sobre a possibilidade de uma filosofia brasileira talvez seja a particularidade da experiência da filosofia no Brasil. No diagnóstico da falta de um passado genuinamente filosófico, tentamos prescrever uma filosofia para o futuro. Possivelmente seja essa a situação da filosofia no Brasil: suas preocupações e objetivos centrais estão em discutir sobre a possibilidade de uma filosofia brasileira.

De fato, Prado Jr. (2000) faz essa análise em 1969; no entanto, o problema da falta de originalidade e a submissão intelectual filosófica ao pensamento europeu são retomados como eixos centrais da *filosofia decolonial*. Segundo Julio Cabrera (2014), por exemplo, é compreensível que nos países colonizados pelos europeus houvesse uma “quase total submissão intelectual aos países dominadores, no sentido de produzir um pensamento imitativo, repetitivo e de comentário”. Mas a partir dos séculos XIX e XX, em que “já existe uma clara consciência da situação de dependência e seus desdobramentos, junto a um crescimento substancial da maturidade intelectual, esta mesma atitude de submissão parece ser insustentável” (CABRERA, 2014, p. 219).

Segundo o argentino, a filosofia latino-americana se limitou a adotar o legado europeu compreendendo a filosofia europeia ocidental como única e universal. No entanto, segundo ele, todo pensamento é constituído historicamente a partir de perspectivas e circunstâncias determinadas; logo a filosofia europeia não pode ser “detentora exclusiva da universalidade da filosofia”, mas alocada ao lado de outras filosofias pensadas também a partir da África, da Ásia, da América Latina e do Caribe, surgidas de outros processos históricos, a partir de circunstâncias diferentes. Por isso, Cabrera alega não ter sentido falar de algo como “filosofia brasileira” ou “filosofia no Brasil” e defende a ideia de um “pensar desde o Brasil”. Nesse sentido, “O ‘desde o Brasil’ não é apenas uma referência nacional, mas uma circunstância existencial-histórica, vinculada à particular configuração do mundo que fazemos quando o vemos desde a América do Sul e não desde a Etiópia ou o Canadá. (CABRERA, 2014, p. 28).

Por tudo isso, Cabrera critica, fundamentalmente, dois aspectos dos estudos de filosofia no Brasil. Primeiramente, o que ele chama de “ideologia da universalidade”, no sentido de que a filosofia brasileira muitas vezes se debruça sobre temas considerados na academia como

“estritamente universais”, por exemplo, “o estudo do aparato transcendental kantiano, a procissão do Uno de Plotino” e estudos afins. Mas não se preocupa com “fatos particulares”, com as circunstâncias históricas, concretas, vinculadas à particular configuração do mundo que se apreende “desde” a América do Sul e não desde a Europa. Em segundo lugar, critica o fato de que nos departamentos de filosofia, na maioria das vezes, pensadores europeus e norte-americanos são mais valorizados nos currículos em detrimento de filósofos brasileiros e hispano-americanos, contribuindo assim para uma filosofia de viés eurocêntrico, fazendo dos estudantes, *vítimas acadêmicas*, por serem obrigados a apreender somente o pensamento europeu.

## UMA FILOSOFIA BRASILEIRA?

A respeito do problema em questão – uma filosofia brasileira –, aventamos a hipótese de que o pensamento filosófico brasileiro deveria partir de repensar os problemas sociais e políticos locais como se fossem partes e peças de uma imensa tapeçaria que representa a história da humanidade. Pensar sobre os problemas específicos do Brasil nos conduz, inevitavelmente, a refletir sobre a trajetória da história mundial e, dessa forma, a retomar conceitos e categorias abordadas pela tradição filosófica.

Aproveitando a mesma analogia, um tapeceiro comum não consegue sequer fixar um prego ou grampo em um estofado sem fazer uso da categoria da universalidade. Quando necessita de um prego, esse indivíduo primeiramente pensa nesse objeto, na sua forma mais universal. No mesmo processo, separa na abstração e ao mesmo tempo pega um prego concreto, aquele que deseja, um prego singular. De modo que é impossível abrir mão de uma intelecção universalizante ao lidar com o concreto, com o particular, desde as ações mais simples. Da mesma forma, os conceitos e categorias construídos historicamente pela filosofia podem servir como ferramentas para a construção de uma filosofia “desde” o Brasil.

Apesar de historicamente construída, a filosofia não é um monólito. Distingue-se pelo lócus nacional, pelo solo de onde brota; por isso é comum falarmos em uma *filosofia alemã*, sobretudo a partir de Kant, por exemplo, ou em um *socialismo francês*. A trajetória das ideias na história da filosofia cruza-se com os processos históricos em que elas surgem. Os conceitos e categorias conhecidos pela filosofia não são substâncias estanques, mas historicamente têm sido combinados com o diverso, com o específico e, dessa forma, produzido correntes filosóficas bem definidas e originais, como as mencionadas acima, apesar de comportar influências da tradição filosófica.

Tais filosofias tentaram reproduzir e tratar de problemas do seu tempo histórico, forjando-se por meio de críticas a outros pensadores e linhas teóricas. Dessa forma, destacaram um momento, um movimento dentro da odisseia do gênero humano. Originalidade aqui não significa inaugurar um novo saber ou determinar um modelo para uma filosofia nacional. Porque não é possível ser original em filosofia partindo do nada: sempre se parte de algo, da crítica ou influência de algum autor ou corrente filosófica. Não é possível filosofar a partir de si próprio somente. Mesmo a filosofia decolonial, por exemplo, parte da crítica ao pensamento filosófico nacional por ter sido fundado nas matrizes teóricas ocidentais. Logo, o pensamento filosófico exige o retorno à história do pensamento em uma combinatória de universalidade com especificidade, do diverso com o uno, do específico com o gênero.

Ainda outra dimensão desse problema – a filosofia brasileira – seria abordar se o estudo filosófico desse objeto, o Brasil, deve partir de um critério epistemológico ou ontológico. Em

outras palavras, o fundamento para essa empreitada estaria assentado em uma teoria do saber ou do ser, em uma teoria da subjetividade ou da objetividade? Isto é, uma filosofia sobre o Brasil deveria partir de uma abordagem cartesiana, hegeliana, kantiana, da substância como sujeito, da identidade entre sujeito e objeto, da determinação de categorias *a priori*, pelo empírico, pela experiência vivida, pela experiência ideológica? Compreendemos que isso pode apontar uma escolha epistemológica dentro da história da filosofia, mas certamente não trata de priorizar a concretude histórica da particularidade brasileira como ponto de partida. Para fazê-lo, o pensamento filosófico sobre o Brasil será abordado aqui em uma afirmação ontológica que reconhece a possibilidade e a necessidade de se buscar conhecer objetiva e profundamente.

Portanto, como fazer uma filosofia sobre o Brasil que se assente em nossa particularidade como um momento da objetividade humano-societária, uma objetividade ontológica passível de ser abordada filosoficamente? Para contribuir no debate sobre essa questão, recorreremos ao pensamento de José Chasin (1937-1998), tanto porque a base de sua filosofia pode elucidar aspectos importantes sobre o tema que tratamos, como porque, em se tratando de discutir uma filosofia brasileira, temos aqui um filósofo que desenvolveu um pensamento teórico de grande envergadura. No entanto, como veremos, raramente é apontado ou estudado como figura importante na trajetória de nossa filosofia.

## J. CHASIN: TRAJETÓRIA DE UMA FILOSOFIA NO BRASIL

O percurso de Chasin<sup>3</sup> cruza-se com o de importantes intelectuais quando ainda estava no curso de filosofia na USP, no começo dos anos 1960. Frequentava a Biblioteca Municipal Mário de Andrade, onde se reuniam figuras como Maurício Tragtenberg, Bento Prado Jr., Antunes Filho, Aracy Rodrigues e Leôncio Martins Rodrigues. Foi aluno de José Arthur Giannotti, de João Cruz Costa, de Michel Debrun e Gilles-Gaston Granger. Acompanhou o nascimento do grupo de estudos sobre Marx, do qual faziam parte Giannotti, Fernando Henrique Cardoso, Ruth Cardoso, Francisco Weffort, Bento Prado Jr. e os ainda estudantes, Roberto Schwarz e Paul Singer. Com Caio Prado Jr., nos anos 60, foi parceiro intelectual na *Revista Brasiliense*. Mais tarde, Chasin retomará e aprofundará seus conceitos sobre a análise histórica da formação brasileira, assim como a obra de Florestan Fernandes, de quem foi companheiro de luta na Campanha pela Defesa da Educação Pública.

Também como militante e estudante participou do Centro Popular de Cultura (CPC), um movimento estudantil no campo artístico ligado ao Partido Comunista Brasileiro (PCB). Desde esse momento chama a atenção de Chasin a questão da arte e da ideologia, culminando no “encontro” com Lukács e sua estética. Além disso, por meio do CPC ocorreu em 1962 o I Congresso Nacional de Lavradores e Trabalhadores Agrícolas em Belo Horizonte, do qual Chasin participa realizando uma pesquisa sociológica para compreender a composição dos trabalhadores do campo e as perspectivas do movimento político desses trabalhadores. Dessa pesquisa, resultará seu artigo *Contribuição para a análise da vanguarda política no campo* (2000g).

Inicia sua carreira acadêmica, mas com o golpe de 64 o projeto foi interrompido devido à intervenção militar nas universidades. Teve que trabalhar em uma empresa, mas enquanto isso se

<sup>3</sup> As seguintes informações biográficas foram organizadas, sobretudo, a partir da entrevista de seus interlocutores mais próximos Antonio Rago Filho e Ester Vaisman concedida a Lúcia Ap. Valadares Sartório e Vânia Noeli Ferreira de Assunção (2008) e do artigo de Livia Cotrim e Antonio Rago Filho (1999).

dedicava vigorosamente ao estudo e pesquisa. Nesse contexto, cria a editora *Senzala*, em 1967, que publicou livros importantes como o *Marxismo ou Existencialismo* de Lukács. No final dos anos 70, apresenta sua tese de doutoramento, *O Integralismo de Plínio Salgado: forma de regressividade no capitalismo hipertardio* (1978), tendo como orientador Tragtenberg. Nessa década, também começa a lecionar na Escola de Sociologia e Política, que era um anexo da USP. Mais uma vez com a ditadura militar enfrenta dificuldades para lecionar. Parte para Moçambique, onde ensina por dois anos. Pouco antes havia fundado a *Revista Temas de Ciências Humanas* com Nelson Werneck Sodré. A revista será um importante meio de divulgação de obras importantes da filosofia, como as de Lukács e Gramsci, e também um instrumento de diálogo, mobilização e organização da esquerda. Inclusive, abarcou importantes intelectuais que estavam no exílio, como Leandro Konder, Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto.

Ainda nos anos 70 começa a estudar a *Ontologia do ser social* de Lukács e inicia seus esboços de uma *ontologia estatutária* na obra de Marx, que desdobraremos adiante. Lecionando na graduação da Escola de Sociologia e Política, tenta implementar uma pós-graduação. Os dois cursos acabam tendo uma configuração claramente marxista. Por isso, Chasin é boicotado tanto pela esquerda quanto pela direita, críticas dessa homogeneização do marxismo que imperava durante todo o curso de filosofia e na pós-graduação, um marxismo enquanto ontologia, como veremos.

No início dos anos 80, Chasin volta ao Brasil e, dessa vez residindo em João Pessoa, leciona filosofia na UFPB. A partir da formação de um grupo cria o *Movimento Ensaio*, uma iniciativa coletiva para o estudo e produção teórica com base no pensamento marxiano. Assume a editoria da *Revista Ensaio*, fundamental para publicar seus artigos e editar obras de intelectuais como István Mészáros. No nordeste tem uma atividade intelectual intensa entre João Pessoa, Maceió, Natal e Fortaleza. Em 1983, em pleno governo Figueiredo, organiza no I Congresso de Filosofia do Nordeste uma grande homenagem ao centenário da morte de Marx, contando com a presença de Mészáros, Michel Debrun, Gerd Bonheim, entre outros.

A Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (Anpof), criada em Diamantina em 1983, tem Chasin como um de seus fundadores. No I Encontro Nacional de Filosofia, promovido pela Anpof, apresenta o texto *Democracia Política e Emancipação Humana*. Em plena aurora da redemocratização, aventando sobre o conceito de *politicismo* (que será desdobrado adiante), alertava para a necessidade de se romper com a concepção de que a democracia possa ser o bastião fundamental para a resolução dos conflitos sociais ao final da ditadura militar. Considerava que era preciso não se iludir com a crença na democracia, como se por meio dela em “uma simples mágica angelical das formas” se resolvessem os problemas principais dos trabalhadores. Contemporizava que a luta pela democracia poderia ser uma mediação e um instrumento, mas tanto pode representar a “verdade liberal dos proprietários” quanto “a verdade possível dos trabalhadores” que negam o capital (CHASIN, 2008, p.25). A democracia é meio e mecanismo parcial de oposição e combate, tendo que obrigatoriamente carregar em seu bojo e repor no horizonte a emancipação dos trabalhadores, a possibilidade de sua auto-organização, de sua atividade livre e consciente.

Transfere-se em 1986 para o Departamento de Filosofia da UFMG e cria a linha de pesquisa sobre o pensamento marxiano, a que dedicará os próximos anos de sua vida. Ainda hoje, essa universidade é referência no estudo e divulgação de Marx, principalmente através de intelectuais como Ester Vaisman que, a propósito, dando continuidade à *Ensaio*, ajudou a criar a *Ad Hominem*, editora pensada por Chasin que, só depois de sua morte, se efetiva. Nos anos 2000, a editora publicou textos dele e de seu núcleo em quatro tomos: *Marxismo* (I), *Política* (II), *Música e Literatura* (III), *Dossiê Marx* (IV).

Em toda a sua trajetória, Chasin tracejará seu caminho desde estudante, professor e militante, contra a tralha de sonhos perversos: as tentativas reformistas do capitalismo, a crença

das esquerdas na democracia burguesa e o marxismo vulgar em seu retorno romântico ao stalinismo.

Sua crítica e análise da particularidade brasileira é calcada nas obras de Marx. Descobre no arcabouço marxiano uma *ontologia de natureza estatutária* e, a partir disso, realiza uma análise filosófica original da realidade brasileira. Em suma,

Estatuto é a ordem do reconhecimento ou reprodução teórica da identidade, natureza e constituição das coisas em si (seres ou entes) por seus complexos categoriais mais gerais e decisivos, independentemente, em qualquer plano, de se tornarem objetos de prática e reflexão. Nesse sentido, é a teoria do reconhecimento da objetividade histórico-imanente em suas distintas formas e apresentações (natureza e sociedade) [...] Pela própria natureza histórica e processual do ser, a ontologia marxiana não corresponde, nem poderia corresponder, por simples imperativo de coerência, à forma de um *saber universal* plantado sobre uma racionalidade autossustentada, ou seja, fundado na *razão universal* [...] Ou seja, uma forma de ontologia sem parentesco com o saber absoluto e que recusa qualquer tipo de fundamento especulativo, pois a absolutização de uma teoria da fundamentação é simplesmente a afirmação especulativa da razão autônoma ou de um princípio de inteligibilidade situado para além das coisas [...] (ALVES; VAISMAN, 2009, p. 9).

O trecho acima sintetiza de forma precisa o cerne da fundamentação teórica de Chasin. Destrinchando-o, podemos compreender melhor o talhe de sua análise filosófica do Brasil. Primeiramente, para Chasin, a partir de Marx, para reproduzir teoricamente o ser social, a relação entre natureza e sociedade, não se deve partir de fundamentos especulativos, de modelos absolutos, mas há de se reconhecer de imediato a *objetividade histórico-imanente desse objeto*, o ser social. Ressalte-se, *em suas distintas formas e apresentações*. Ao estudar filosoficamente qualquer objeto, no caso qualquer aspecto da realidade brasileira, não se deve partir de uma teoria *a priori*, absolutizando-a, priorizando-a frente ao objeto. Mas estabelecer que existem *complexos categoriais mais gerais e decisivos* que são imanentes, intrínsecos à trajetória histórica brasileira e que podem ser apreendidos pelo pensamento.

Dessa forma, em sua análise da realidade brasileira, ao invés de partir por uma busca de fundamentos *para além das coisas*, isto é, de princípios epistemológicos ou de modelos teóricos, Chasin resgata a ideia de Marx de que compreender significa captar “a lógica específica do objeto específico” (MARX, 2005, p. 108). Seu fundamento *de pesquisa* não está na teoria, mas na *atividade prática*, como já sinalizava a segunda das *Teses sobre Feuerbach*:

A questão de saber se ao pensamento humano cabe alguma verdade objetiva [*gegenständliche Wahrheit*] não é uma questão da teoria, mas uma questão *prática*. É na prática que o homem tem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, a natureza ceterior [*Diesseitigkeit*] de seu pensamento. A disputa acerca da realidade ou não-realidade do pensamento – que é isolado da prática – é uma questão puramente *escolástica* (MARX, 2007, p. 533).

A afirmação de que a verdade objetiva não é uma questão de teoria, mas uma questão prática, significa que o ato prático, qualquer deles, desde caminhar ou pegar um prego, se dá antes de qualquer imputação de verdade ou falsidade do ato. O ato prático se dá independentemente dessa avaliação. O que movimenta a prática é a necessidade de algo para atender carências objetivas. A prática é esse complexo de ações sensíveis para atender carências. Por isso, Chasin afirma que a fundamentação do conhecimento deve ser *ontoprática*, fundada na forma como se dão as práticas entre os homens para atenderem suas necessidades, para estarem vivos, para constituírem-se enquanto ser social.

Como os objetos que necessitamos não estão dados de forma pronta para nós na natureza, é preciso produzi-los. Portanto, o meio de subsistência humano é a produção. Eis um pressuposto que não parte de nenhuma teoria e se coloca de forma evidente na lógica do ser social que é atividade sensível. Podemos situar nesse aspecto o estatuto ontológico marxiano, não como um pressuposto da teoria ou como um sistema de pensamento, mas enquanto um “reconhecimento da objetividade-histórico imanente” do ser. Em outras palavras, o ser social existe devido à ação de indivíduos que precisam ser ativos para estarem vivos. O homem trabalha e em circunstâncias sociais e históricas das mais diversas. Por isso, para compreender o ser social, obviamente são indispensáveis categorias universais, como capitalismo, por exemplo. No entanto, qualquer categoria universal deve ser mediada pela análise do fundamento material das formas de sociabilidade, ou seja, pelas relações de trabalho específicas, a atividade consciente planejada em uma dada conjuntura.

O onto-prático não é uma terceira posição ou opção metodológica, mas é a esfera inevitável, insuprimível das condições materiais de existência. Repõe a necessidade de pensar sobre a forma como os homens produzem suas vidas física e espiritualmente. Não é um pressuposto ideal, formal; é um ponto de partida efetivo. Para Marx, o primeiro pressuposto de toda a existência humana é que os homens têm de estar em condições de viver para poder fazer história; e essa condição fundamental tem de ser cumprida cotidianamente (MARX; ENGELS, 2007, p. 32-33). Trata-se de

[...] um fundamento tão invariável de todo ser social que nenhum conhecimento do mundo que se desenvolva em seu terreno, nenhum autoconhecimento do homem, poderia ser possível sem o reconhecimento de uma base tão múltipla como fato fundamental. Visto que essa condição do ser também fundamenta toda práxis humana, ela tem necessariamente de constituir um ponto de partida ineliminável para todo pensamento humano, que, em última análise [...] provém dela e surgiu para conduzi-la, modificá-la, consolidá-la etc. O papel da ontologia na história e no presente do pensamento humano é, pois, concretamente determinado pela constituição ontológica do próprio ser do homem e, por isso, não é – de fato, não abstrata e verbalmente – eliminável de nenhum sistema de pensamento, nenhum domínio do pensamento e antes de tudo, naturalmente, de nenhuma filosofia (LUKÁCS, 2010, p.36).

Apesar da pesquisa de Chasin assentar-se nos próprios textos marxianos, estabeleceu rigorosamente cotejos com Lukács em suas reflexões de cunho ontológico sobre o ser social. Essa posição de José Chasin, a partir do resgate do caráter ontológico presente na obra marxiana, iniciado por Lukács, permitiu-lhe realizar uma produção filosófica que trata do Brasil desde sua

matriz colonial até o período pós-redemocratização. Isso sem descuidar da relação intrínseca com o desenvolvimento do capitalismo.

Suprimindo esse ponto de partida, o ontológico, e recorrendo *a priori* a epistemologias ou categorias, autonomizado o pensamento, a filosofia pode enveredar por abstrações vazias, sem compreender quais são os problemas filosóficos reais, isto é, fundados em problemas objetivos, ontológicos. Captar os movimentos ontológicos do real, do ser social, deve ser a prioridade de uma filosofia que pretenda tratar dos problemas brasileiros por meio do exame científico do objeto que se pretenda estudar. Isso vai muito além de se pensar em categorias como “modo de produção”, “capital”, “infraestrutura”, “superestrutura” etc.

Obviamente, sistemas de ideias são fundamentais para se pensar um país, mas esse objeto, “país”, é de uma complexidade infinita. Nesse sentido, talvez não seja possível estabelecer o que seria uma filosofia brasileira, assim como soaria despropositado uma física, uma química, uma biologia brasileiras. Esse objeto “país” é composto dos mais diversos fatores e contradições que não caberiam em uma proposta sistemática estabelecida *a priori*. Não se pode partir de uma teoria estabelecida ou modelos para explicar realidades distintas. O ponto de partida deve ser as específicas realidades que se mostram no processo prático de investigação. Nesse processo, a dimensão histórica é fundamental. Talvez mais importante seja praticar filosofia. Filosofia é prática radical, que diz *de um onde* para um *onde ir*, ou seja, que estuda a gênese de um momento histórico e, por meio de críticas desse momento, aponta possibilidades ou impossibilidades para o futuro.

Esse processo investigativo de reproduzir de forma subjetiva o concreto particular se faz por um trabalho das abstrações que Chasin extrai de Marx e denomina *teoria das abstrações* (o *modus operandi* do cérebro ao se apropriar do mundo concreto), desenvolvida em sua obra *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica* (2009). Na verdade, a reprodução do real não é o ponto de partida, mas só pode se colocar depois de um longo processo em que o concreto é diferenciado, delimitado, especificado, e as abstrações razoáveis que daí emanam são articuladas. Aqui se está muito distante de qualquer análise sistemática, no sentido de iniciar e encerrar o processo investigativo com base em uma metodologia filosófica estabelecida *a priori*.

Como ilustração desse *modus operandi* de apropriação abstrata do mundo concreto, na Introdução à *Contribuição para a crítica da economia política* (1857), Marx demonstra como extraiu a categoria *trabalho em geral* no exame que realizou do desenvolvimento do próprio trabalho na sociedade moderna do capital. Aqui *trabalho em geral* não é somente uma categoria abstrata: só pôde ser assim construída quando seus traços concretos puderam ser postos de forma mais ou menos homogênea. Assim, por exemplo, Aristóteles já havia conceituado o trabalho. Mas, no escravismo e nas formas de produção anteriores ao capitalismo, não existia ainda a equivalência de todos os trabalhos. Por isso, o conceito de trabalho de Aristóteles é abstratamente muito mais amplo e menos complexo do que o trabalho concreto é, se comparado ao sistema capitalista onde os diversos gêneros do trabalho são igualizados pelo tempo social consumido para fazer qualquer um de seus produtos de forma homogênea. Daí, o conceito de *trabalho em geral* só poder existir plenamente como expressão do verdadeiro trabalho concreto no capitalismo.

Da mesma forma, Chasin se debruçou sobre o modo de objetivação e reprodução do capitalismo brasileiro com a mediação do que ele chamou de estatuto ontológico do pensamento marxiano. Assim, pôde desvelar traços centrais de nossa formação histórica.

O esforço de encetar a análise ontológica da realidade brasileira implicou a **crítica e superação das abordagens que tomam o caráter universal do modo de produção capitalista e os traços singulares de cada formação social como**

**categorias exteriores uma à outra**, de sorte que o primeiro se reduz a um conjunto de “atributos e leis genéricas” que, em seu isolamento, se enrijecem e autonomizam, adquirindo as feições de modelo, enquanto os segundos, também graças ao isolamento, reduzem-se a dados imediatos, cujo efetivo significado resta inalcançável. [...] Ou seja, à medida que os universais existem apenas na malha objetiva das relações sociais, as formas concretas de sua existência constituem a mediação real entre os atos e relações singulares de que é tecida e os traços comuns a um conjunto de modos de ser específicos - isto é, ao universal (COTRIM, 2000, p. III, grifo nosso).

A partir dessa tomada de posição, Chasin explicita os delineamentos da particularidade brasileira dentro do processo de acumulação primitiva do capital na Europa. Isso fica claro já nos primeiros parágrafos de sua tese de doutorado, *O Integralismo de Plínio Salgado: forma de regressividade no capitalismo hipertardio* (1978). Chasin está interessado em compreender o pensamento conservador no Brasil ou a ideologia das classes dominantes para compreender a dinâmica de classes. Isso porque constatava *antinomias e paradoxos* nas interpretações sobre Plínio Salgado.

Por um lado, o chefe da extinta Ação Integralista Brasileira (AIB) insistia em distinguir o pensamento integralista do fascismo europeu, destacando sua originalidade. Por outro lado, seus opositores tentavam desmascarar essa distinção, denunciando sua verdadeira natureza fascista. Outros apontavam o caráter mimético de nossos integralistas, tentando caracterizar o integralismo como um fascismo em outras condições históricas. O que Chasin contesta nessas análises é a falta de *análise imanente* dos textos de Salgado. O problema deveria ser colocado no terreno científico, para além de *maquiavelismos* (CHASIN, 1978, p. 33-35).

Por fim, Chasin demonstrará em dois volumes de tese que, ideologicamente, integralismo e fascismo são fenômenos distintos. Essa distinção é feita a partir daquilo que Lukács, na obra *Destruição da razão*, chama de tripé metodológico: *análise imanente, determinação social e função social do pensamento*. O pensamento integralista é um produto histórico e social, fruto de uma determinada forma social e que assume funções ideológicas próprias dentro desse contexto. Assim, Chasin, pôde compreender o integralismo como um fenômeno que emana do pequeno proprietário rural a abraçar um anticapitalismo romântico. Estes são traços extraídos de forma rigorosa da *lógica concreta do objeto*, isto é, do próprio discurso pliniano.

Considerando a dimensão histórica colada à análise imanente dos textos de Plínio Salgado, captando “a lógica específica do objeto específico”, constata que não há nesse movimento o racismo presente no nazi-fascismo e, tampouco, dentro de um processo de expansão imperialista, menos ainda como um vetor para a guerra. As categorias “nacionalismo”, “fascismo” não poderiam ser aplicadas para explicar o fenômeno do integralismo. Ao contrário, é “um apelo ruralista” emanado em um capitalismo imaturo de países de *via colonial*, daí sua gênese. Por isso, poderia ser até mais reacionário ideologicamente do que o nazifascismo. Essa investigação é de fundamental importância para a filosofia no estudo da ideologia, ou seja, da função social do fenômeno do integralismo.

No mesmo sentido, guiado por uma *análise imanente da determinação social e da função social do pensamento*, Chasin estuda o período 1964-1994. Ainda na revista *Temas*, publica o artigo *Sobre o conceito de totalitarismo* (2000a). Durante os anos 70, não sem restrições, Chasin aproxima-se do Partido Comunista Brasileiro (PCB) em um contexto de reconstrução do partido após as perseguições durante a ditadura. Um dos problemas é que o partido insistia em conceber o regime militar como fascista. O que, de fato, consistia em uma forma legítima de crítica à ditadura, mas não tinha rigor científico e impossibilitava compreender plenamente o fenômeno. Por isso, Chasin

vai tratar nesse artigo sobre o conceito de totalitarismo e criticar a utilização de um instrumento explicativo de caráter universal e abstrato para determinar condições concretas particulares e o problema principal daí decorrente: “situar todo o problema na esfera do político, isto é, descaracterizar o todo histórico que ele representa em benefício de uma descrição que o encerra na esfera do poder. (CHASIN, 2000a, p. 84).

Dessa forma o conceito de totalitarismo mostra-se unilateral, apresentando apenas a face política do fenômeno nazi-fascista e, por isso mesmo, obnubilando sua compreensão, apaziguando a relação direta que possui com o capitalismo e conduzindo à associação positiva deste com o liberalismo. Em termos práticos, uma análise por esse viés, isto é, a compreensão de que o regime militar encerra um totalitarismo, pressupõe a sua transformação política em uma democracia liberal/política, em detrimento de uma perspectiva do trabalho, que desemboca em uma democracia social. Essa forma analítica, Chasin a denomina de *politicismo*.

Politicizar é tomar e compreender a totalidade do real exclusivamente pela sua dimensão política e, ao limite mais pobre, apenas de seu lado político-institucional. Enquanto falsificação teórica e prática, o politicismo é um fenômeno simétrico ao economicismo. O politicismo, entre outras coisas, fenômeno antípoda da politização, desmancha o complexo de especificidades, de que se faz e refaz permanentemente o todo social, e dilui cada uma das “partes” (diversas do político) em pseudopolítica. Considera, teórica e praticamente, o conjunto do complexo social pela natureza própria e peculiar de uma única das especificidades (política) que o integram, descaracterizando com isto a própria dimensão do político, arbitrariamente privilegiada. [...] Expulsa a economia da política ou, no mínimo, torna o processo econômico meramente paralelo ou derivado do andamento político, sem nunca considerá-los em seus contínuos e indissolúveis entrelaçamentos reais, e jamais admitindo o caráter ontologicamente fundante e matrizador do econômico em relação ao político (CHASIN, 2000b, p.123-124).

Por isso, ainda na Revista *Temas*, publica o artigo *Conquistar a democracia pela base* (2000e), tomando posição oposta ao *politicismo*, a concepção que vê na política a arena preponderante de análise, debate e ação. No artigo, põe que a questão da democracia deveria ser orientada na esfera da produção material, a partir dos *impasses da infra-estrutura brasileira*. Mais uma vez vemos a análise de talhe ontológico de Chasin. A pedra angular de uma ontologia do ser social deve compreender de forma recíproca o fundamento material da sociabilidade e a esfera do poder político (CHASIN, 2013, p. 23). No contexto da ditadura militar, isso implicava fazer das reivindicações trabalhistas a arma e o objetivo das ações políticas (*a centralidade do trabalho*), por exemplo, em uma firme oposição frente ao arrocho salarial como forma de se aproximar das aspirações da classe trabalhadora e fazê-la emergir como força social e política.

Na mesma tendência, ainda em Moçambique, Chasin escreve o artigo *As máquinas param, germina a democracia* (2000b) sobre as greves de 1979 que reuniram mais de 100 mil trabalhadores metalúrgicos em um assembleia sindical. Chasin sublinha a importância decisiva dessas greves que confrontavam o pilar da ditadura militar, o “milagre econômico”. Dessa forma, as greves eram, de fato, políticas. Além de revogarem a lei antigreve, “abriram fogo cerrado contra o arrocho” e “perspectivaram a inviabilidade da política salarial do sistema e puseram no horizonte a queda da política econômica vigente” (CHASIN, 2000c, p. 95).

Vemos como durante toda sua trajetória confirma-se algo que estava sinalizado desde pelo menos sua tese de doutorado, como se a cada determinação especificada em suas pesquisas fosse se concretizando o seu conceito de *via colonial* para análise da realidade brasileira. Trata-se de uma determinação ontológica do ser social, uma determinação específica na malha do gênero humano em vivas cores brasileiras. A *via colonial* seria a trajetória particular de constituição do capitalismo no Brasil, que repercutiu em expressões político-ideológicas singulares. Assim, nosso capitalismo seria de matriz atrofica, no sentido de ser incompletável devido às condições particulares em que se assentou e se consolidou, delineando traços singulares para a nossa burguesia e para a classe trabalhadora.

Com Chasin vemos, na prática, como as categorias de universalidade, particularidade e singularidade não são apenas conceitos, mas formas de existência. Não são apenas categorias no plano subjetivo; são mediadas no caso do estudo do ser social do ponto de vista histórico por uma das particularidades mais importantes: a *classe*. A particularidade é aqui um instrumento que, gradualmente, no processo investigativo, delimita a universalidade abstrata, indeterminada, permitindo recortá-la e chegar a universalidades concretas mais específicas. Assim, o conceito de *via colonial* é um feixe composto de outras categorias que permitem entender a formação histórica brasileira, dentre eles o pensamento integralista como forma diversa do fascismo.

Ainda no estudo da particularidade brasileira, Chasin faz uma crítica à *analítica paulista*, compreendida como o conjunto das produções teóricas de alguns intelectuais que atuavam na USP e que, por terem sido afastados durante a ditadura militar, organizaram-se no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebap), daí continuando a pesquisar a realidade brasileira. Chasin detém-se nessa crítica, sobretudo no pensamento de Fernando Henrique Cardoso, Francisco Weffort e José Arthur Giannotti.

Crítica nesse grupo, fundamentalmente, o fato de não compreenderem a constituição do capitalismo no Brasil e suas diferenças reais em relação aos países centrais. Em outras palavras, a *analítica paulista* estabeleceu o capitalismo europeu como um tipo universal, ideal, aos moldes weberianos, definindo o caso brasileiro a partir do desenvolvimento que seu deu na Europa Ocidental. Com essa premissa, seus estudos eliminaram a categoria da particularidade. Dessa forma, a analítica paulista compreendeu a realidade brasileira de maneira enviesada, apostando na possibilidade de superar o subdesenvolvimento buscando completar o capitalismo no Brasil por meio da associação do capital nacional com o estrangeiro.

Na mesma perspectiva de superar a situação periférica e de atraso do país dentro do capitalismo mundial, com o incentivo da Organização das Nações Unidas (ONU), foi criada no pós-guerra a Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (Cepal), como um núcleo que objetivava compreender e estimular o processo de industrialização nacional. Com forte influência de Celso Furtado, a Cepal tinha como eixo central de seu pensamento a crítica ao liberalismo e ao imperialismo conduzido pelos países centrais que atrofiavam a possibilidade de um capitalismo autônomo e nacional. Seus pensadores são, principalmente, Maria da Conceição Tavares, José Serra, Luiz Gonzaga Beluzzo e João Manuel Cardoso de Mello. Depois, também foi criado o Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB) – tendo como expoentes Álvaro Vieira Pinto, Michel Debrun, Ignácio Rangel, Nelson Werneck Sodré e outros.

Em comum, essas instituições tentavam superar a dependência econômica brasileira, apostando em um desenvolvimento regional orientado por técnicos do Estado com fins a uma revolução industrial e nacional que capacitasse o Brasil para a inserção no capitalismo mundial e melhorasse o padrão de vida das massas populares. No entanto, divergiam nesse aspecto os teóricos da analítica paulista e os cepalinos e isebianos. Para os primeiros, a burguesia nacional jamais cumpriria o papel de agente do desenvolvimento capitalista, por isso a aposta no capital estrangeiro.

Já os últimos, cuja análise foi adotada pelo Partido Comunista Brasileiro, apostavam em uma estratégia nacional de desenvolvimento por meio de uma revolução industrial, mobilizando a burguesia nacional no sentido de uma industrialização sob protagonismo estatal e de tendência nacionalista.

Chasin negava e criticava quaisquer dessas tentativas de completar nosso capital atrofico: “a fantasia do capitalismo nacional autônomo”. A objetivação do capitalismo no Brasil se deu pela *via colonial*, na condição histórica de subalternidade, como receptor. Logo, “pelo estatuto de seu arcabouço e pelos imperativos imanentes de sua subordinação, tais formações do capital nunca integram a figura própria do capital, isto é, são capitais estruturalmente incompletos e incompletáveis” (CHASIN, 2000d, p. 214).

Dentro dessa cadeia de elos desiguais, essa condição de ser e ir sendo subalterno, receptor, foi e é necessária, inclusive para a própria reprodução do capital. Em outras palavras, alguns campos devem ser receptivos para que haja combinação nas várias dimensões e necessidades do capitalismo. Se todos os países se desenvolverem de forma igual onde serão obtidas as matérias-primas e a mão de obra barata, por exemplo? Essa posição de receptores foi por nós adquirida historicamente e assim também a nossa burguesia soube bem se aproveitar da parte que lhe cabia na condição de subordinada, encerrando seu papel dentro de uma *incompletude de classe* e muito distante de ser uma potência autorreprodutiva do capital nacional.

Chasin critica o fato de que essa situação histórica de classe, essa determinação histórica, essa particularidade, não era considerada pela analítica paulista, por cepalinos e isebianos. Caberia-lhes, na verdade, examinar esse problema, indagando: Por que o capital no Brasil não pôde se entificar historicamente como um “capitalismo verdadeiro” ou nos moldes clássicos? Quais foram os impedimentos? Quais são as determinações particulares que o obstaculizaram? Em vez disso, aceitaram a proposição de que o capitalismo no Brasil era incompleto e precisava se completar, para daí apostar na *vontade política*, na “civilização racional do capital em dueto com a perfectibilização dos processos representativos e operacionais do estado” (CHASIN, 2000d, p. 245).

Segundo o filósofo marxista, a atrofia histórica do capital, sua impossibilidade de se completar, produziram uma burguesia nacional autocrática, politicista, retardatária, subordinada, conciliadora. Assim, também as oposições se renderam ao politicismo. Daí as ilusões politicistas que fundamentam a Cepal e o Iseb. Com isso, é desse modo que Chasin analisa o pós-64 e o politicismo das esquerdas até a eleição de FHC, apontando seus limites e contradições, tanto como aposta nas ilusões democrático-burguesas quanto como fanatismo stalinista.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As demarcações de cunho ontológico de José Chasin foram a pedra angular de sua trajetória filosófica e política, ainda que não se saiba quando termina uma e começa a outra. O primado da objetividade o fez estudar a realidade brasileira enquanto formação histórica dentro do processo de desenvolvimento e mundialização do capital. Dessa forma, expôs com rigor científico nossa formação societária particular dentro de tendências que emanam de todo o gênero humano em suas peculiaridades e contradições, apontando conceitos filosóficos que nos explicam e indicam horizontes, como o *fundamento da determinação ontológica do ser social*, a *determinação e função social do pensamento*, a crítica ao *politicismo*, a *teoria das abstrações* como mediação para apreensão do concreto,

a *análise imanente* e outros conceitos não abordados aqui. Sobretudo, seus trabalhos evidenciaram uma crítica a posições aparentemente marxistas, mas que demonstraram ser interpretações equivocadas, distantes do universo teórico de Marx, abrindo-nos assim fendas para um estudo imanente de sua obra. Apenas por isso, deveria ser destacada a importância de Chasin na filosofia brasileira e na história da filosofia.

Seu percurso pessoal afinado com sua filosofia nos proporcionou conhecer uma vida com sentido, dedicada à filosofia não como ofício burocrático, não a partir dos cimos da metafísica, mas originada das urgências sociais, sobretudo do momento político que gerou episódios como o da Rua Maria Antônia. Fundou projetos e os viu falir, foi perseguido, boicotado, anulado enquanto figura filosófica – de um lado, por sua defesa do estatuto ontológico marxiano como *filosofia primeira*, por tirar poesia do futuro e não do passado, afastando-se, portanto, do marxismo vulgar que se espelha no stalinismo; de outro lado, por produzir uma teoria radical que rompe com ilusões burguesas.

Mesmo assim, Chasin deu prosseguimento a um projeto filosófico e de vida, dedicando-se em tempo integral à investigação e à formação de pessoas no espírito de uma educação humanista e radical. Construindo projetos teóricos coletivamente por toda a vida, nervura que permanece viva na revista *Verinotio*, nos núcleos que resgatam e reivindicam sua presença e que foram sendo criados por alunos e interlocutores que militavam, pesquisavam e produziam em sua companhia, como Ester Vaisman, Antonio Rago Filho, Livia Cotrim, Ivan Cotrim, Vânia Noeli Ferreira de Assunção, Antônio José Lopes Alves, Sabina Maura Silva, Ivo Tonet, seus filhos Milney e Ibaney Chasin e tantos outros mais, espalhados nas universidades de todo o país, colocando Chasin nas salas de aula e em grupos de pesquisa, contra a corrente, em um momento em que as filosofias pós-modernas, à esquerda e a direita, rechaçam o marxismo.

Sua filosofia é brasileira, se por isso se compreende uma teoria assentada em nossos problemas sociais. É também uma filosofia cosmopolita, se por isso se entende uma teoria tendo o mundo como campo de estudo. Contudo, nos parece que, pesquisando e investigando, Chasin não estava interessado em fundar esta ou aquela filosofia, como quem brinca com ideias na feira de opiniões ao calor da última moda filosófica – mas tão-somente praticar filosofia, interligando seu interesse pessoal com o interesse humano, ambos assentados na atividade prática e tendo como horizonte a emancipação humana.

Essa postura filosófica tem indicado possibilidades na construção de metodologias para o ensino de Filosofia. Em um mundo dominado pela crise da razão, por desconfianças com relação às ciências e à possibilidade de conhecer e de transformar radicalmente o mundo, a posição ontológica assumida por José Chasin repõe o primado do ser e da objetividade, uma forma específica de ser: a sociabilidade. Daí ser uma *ontologia do ser social*, que deve ser examinada sempre na escavação de suas formas concretas e particulares.

## REFERÊNCIAS

ALVES, Antonio José Lopes; VAISMAN, Ester. Apresentação. In: CHASIN, José. **Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2009.

ALVES, Antonio José Lopes Alves; SILVA, Sabina Maura. J. Chasin e a tese da “Via Colonial”. **Verinotio – Revista on-line de filosofia e ciências humanas**, n. 9, Ano V, Novembro de

2008. Disponível em: <http://www.verinotio.org/conteudo/0.46082165600808.pdf> Acesso em 26 dez. 2019

ARANTES, Paulo. **Um departamento francês de ultramar**: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana: uma experiência nos anos 60. São Paulo: Paz e Terra, 1994a.

ARANTES, Paulo. Para onde caminha o bonde da filosofia? **Folha de S.Paulo**. 06 fev. 1994b. [Entrevista concedida a] Fernando de Barros e Silva e Vinicius Torres Freire. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1994/2/06/mais!/9.html> Acesso em 27 dez. 2019.

ARANTES, Paulo. Cruz Costa, Bento Prado Jr. e o problema da filosofia no Brasil: uma digressão. *In*: ARANTES, Paulo; SILVA, Franklin Leopoldo e; FAVARETTO, Celso; FABRINI, Ricardo; MUCHAIL, Salma T. **A filosofia e seu ensino**. Petrópolis (RJ): Vozes/São Paulo: Educ, 1993.

CABRERA, Julio. Europeu não significa universal, brasileiro não significa nacional (Acerca da expressão ‘filosofar-desde’). **Nabuco**, Ano I, número 2, nov. 2014. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/handle/10482/18028> Acesso em 24 dez. 2019.

CHASIN, José. **O integralismo de Plínio Salgado**: forma de regressividade do capitalismo hiper-tardio. Santo André: Livraria Editoria de Ciências Humanas, 1978.

CHASIN, José. Sobre o conceito de totalitarismo. **Ensaio ad hominem**, São Paulo, n.1, tomo 3 – política. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2000a.

CHASIN, José. As máquinas param, germina a democracia. **Ensaio ad hominem**, São Paulo, n.1, tomo 3 – política. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2000b.

CHASIN, José. ¿Hasta Cuándo? A propósito das eleições de novembro. **Ensaio ad hominem**, São Paulo, n.1, tomo 3 – política. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2000c.

CHASIN, José. A sucessão na crise e a crise na esquerda. *In*: CHASIN, José. **A miséria brasileira**: 1964-1994: do golpe militar à crise social. Santo André: Estudos e Edições Ad Hominem, 2000d.

CHASIN, José. Conquistar a democracia pela base. *In*: CHASIN, José. **A miséria brasileira**: 1964-1994: do golpe militar à crise social. Santo André: Estudos e Edições Ad Hominem, 2000e.

CHASIN, José. A via colonial de entificação do capitalismo. *In*: CHASIN, José. **A miséria brasileira**: 1964-1994: do golpe militar à crise social. Santo André: Estudos e Edições Ad Hominem, 2000f.

CHASIN, José. Contribuição para a análise da vanguarda política no campo. *In*: CHASIN, José. **A miséria brasileira**: 1964-1994: do golpe militar à crise social. Santo André: Estudos e Edições Ad Hominem, 2000g.

CHASIN, José. Democracia política e emancipação humana. **Verinotio – Revista on-line de filosofia e ciências humanas**, n. 9, Ano V, nov. 2008. Disponível em: <http://www.verinotio.org/conteudo/0.89338004579151.pdf> Acesso em 23 dez. 2019.

CHASIN, José. **Marx**: estatuto ontológico e resolução metodológica. São Paulo: Boitempo, 2009.

COTRIM, Livia. O capital atrofico: da via colonial à mundialização. *In*: CHASIN, J. **A miséria brasileira**: 1964-1994: do golpe militar à crise social. Santo André: Estudos e Edições Ad Hominem, 2000.

COTRIM, Livia C. A.; RAGO FILHO, Antonio. Em memória de José Chasin: luta pela autenticidade humana. **Crítica marxista**. São Paulo, Xamã, v.1, n.8, 1999, p. 173-179. Disponível em: [https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos\\_biblioteca/nota15Nota2.pdf](https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/nota15Nota2.pdf) Acesso em: 23 dez. 2019.

CRUZ COSTA, João. Entrevista: Sobre o Trabalho Teórico. **Revista Transformação**, Marília, v. 2, pp. 87-94, 1975. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v2/v2a02.pdf>. Acesso em: 27 dez. 19.

DOMINGUES, Ivan. **Filosofia no Brasil**: legados e perspectivas – ensaios metafilosóficos. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

GRANATO, Fernando. Com USP à esquerda e Mackenzie à direita, batalha da Maria Antonia faz 50 anos. **Folha Online**, São Paulo, 30 set. 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2018/09/com-usp-a-esquerda-e-mackenzie-a-direita-batalha-da-maria-antonia-faz-50-anos.shtml>. Acesso em 24 dez.2019.

LUKÁCS, György. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível. Tradução de Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl. Ad Feuerbach. *In*: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia em seus representantes Feuerbach, B. Bauer, e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Calvini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007, p.533-535.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia em seus representantes Feuerbach, B. Bauer, e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Calvini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

PRADO JÚNIOR, Bento. O problema da filosofia no Brasil. **Alguns ensaios**: filosofia, literatura e psicanálise. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 153-171.

DOI: [10.25244/uf.v13i2.2614](https://doi.org/10.25244/uf.v13i2.2614)

J. Chasin, filosofia no Brasil e aprendizagem filosófica  
SOUZA, Suelen Lopes

RAGO FILHO, Antonio. J. Chasin: redescobrimo Marx – a teoria das abstrações. **Verinotio – Revista on-line de filosofia e ciências humanas**, n. 1, Ano I, out. 2004. Disponível em: <http://www.verinotio.org/conteudo/0.73258350298981.pdf> Acesso em 23 dez. 2019.

SARTÓRIO, Lúcia Aparecida; ASSUNÇÃO, Vânia Noeli Ferreira de. A trajetória de J. Chasin: teoria e prática a serviço da revolução social. **Verinotio – Revista on-line de filosofia e ciências humanas**, n. 9, Ano V, nov. 2008. Disponível em: [http://www.verinotio.org/conteudo/r9\\_14\\_entrevista\\_rago\\_ester.pdf](http://www.verinotio.org/conteudo/r9_14_entrevista_rago_ester.pdf) Acesso em: 23 dez. 2019.