

A teoria da Via Colonial de objetivação do capital no Brasil: J. Chasin e a crítica ontológica do capital atrófico

Antonio Rago Filho*

Resumo:

Jovem colaborador da *Revista Brasiliense* de Caio Prado Jr. em princípios de 1960, disseminador da *Ontologia do Ser Social* de Lukács em nosso país, J. Chasin abriu uma fenda no dogmatismo, propondo-se a redescobrir o pensamento de Marx. Nos anos de 1970, editor da *Temas* e da *Ensaio*, J. Chasin recusava a aplicação do conceito de “via prussiana” para o caso brasileiro. Examinando o desenvolvimento desigual e combinado do capital, J. Chasin contrasta as vias “clássica” e “prussiana” da modernização e detecta uma nova particularidade histórica: a *Via Colonial*. A objetivação do na formação social brasileira, além de retardatária, era atrofiada e subalterna ao imperialismo. Este artigo se propõe a refletir sobre como a modernização subordinada brasileira opera permanentemente com o rebaixamento das condições de vida das massas trabalhadoras com a finalidade da apropriação dual da mais-valia, para alimentar os capitais estrangeiros e os locais. Alguns traços nos singularizam no processo de transição: a presença da grande propriedade rural, o reformismo pelo alto, a modernização excludente, a superexploração da força de trabalho, o lento desenvolvimento das forças produtivas materiais. Sociometabolismo do capital no qual o novo paga alto tributo ao historicamente velho e o inacabamento social das classes proprietárias, com a natureza autocrática de seu domínio, enseja uma economia que se desdobra numa monopolização subordinada e excludente.

Palavras-chave:

J. Chasin; Via Colonial; autocracia burguesa; ardil do politicismo; capital atrófico.

The theory of the “Via Colonial” of capital objectification in Brazil: J. Chasin and the ontological criticism of the atrophic capital

Abstract:

As a young collaborator of *Revista Brasiliense* (Brasiliense Journal) of Caio Prado Jr. in the early 1960's, and a disseminator of the *Ontologia do ser social* of Lukács in our country, J. Chasin will open a crack in the dogmatism, proposing to rediscover the thought of Marx. In the 1970's, as an editor of *Temas* and *Ensaio*, J. Chasin refused to apply the concept of “Prussian way” for the Brazilian case. Examining the uneven and combined development of the capital, in contrast to the “classical” and “Prussian” ways of modernization, the philosopher has detected a new historical particularity: the “Via Colonial”. The capitalism objectification, in addition to being retardatory, was atrophic and subordinated to the imperialism. This paper aims at pondering about the dual appropriation of the surplus value in order to feed the foreign and local capitals, which our subordinated modernization operates permanently under poor living conditions of the working masses. Some traits distinguish us in the transition process: the existence of large rural properties, the reformism from above, the excluding modernization, the slow development of material productive forces. Socio-metabolism of the capital in which the new pays high tribute to the historically old. The social incompleteness of the proprietary classes, along with the autocratic nature of their dominion, allows an economy that unfolds itself in a subordinated and excluding monopolization.

Key words:

J. Chasin; “Via Colonial”; bourgeois autocracy; the trap of politicization; the atrophic capital.

* Doutor em História pela PUC-SP, professor do Departamento de História da PUC-SP e do Departamento de Ciências Sociais do Centro Universitário Fundação Santo André (Cufsa).

Donde o futuro humano, se futuro hower, 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 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.

J. Chasin

A trajetória intelectual de José Chasin (1937-1998), figura ímpar na filosofia brasileira, distingue-se pela disseminação da filosofia de G. Lukács, quando publicou pela primeira vez em nosso país o livro *Existencialismo ou marxismo* do filósofo húngaro, pela editora Senzala, no ano de 1967; bem como, em meados dos anos 1980, por suas aulas articuladas em torno dos problemas lançados na monumental *Ontologia do ser social* lukacsiana e por preparar a edição do *Pensamento vivido – autobiografia em diálogo*¹, último trabalho de G. Lukács. Em seu retorno de Moçambique e alocado na Universidade Federal de Minas Gerais, debruçou-se sobre os anos formativos de Karl Marx, com seu projeto de redescoberta dos lineamentos ontológicos do pensamento do filósofo alemão, decifrando o estatuto ontológico imanente a esses lineamentos e, mais significativamente ainda, ultrapassando os horizontes da obra lukacsiana e voltando-se inteiramente aos estudos sobre a ontologia marxiana, processo em que formou e orientou trabalhos teóricos relevantes. Todo seu empenho dirigiu-se às tarefas de edificação desse trabalho coletivo que, num certo sentido, auxiliou na formação de individualidades e ensinou pesquisas a partir da demonstração da necessidade de trabalhos teóricos na mesma direção.

Em 1977, Chasin apresentava sua tese de doutoramento *O integralismo de Plínio Salgado: forma de regressividade no capitalismo híper-tardio*, revolucionando inteiramente a análise convencional do integralismo. Até os dias atuais, é comum a identificação do integralismo com um mero transplante do fascismo europeu. Para a corrente neopositivista, psicossociológica, o fenômeno do integralismo ocorreu no plano ideológico pelo “recurso mimético”, ou seja, copiando e adaptando as formas do fascismo à realidade nacional. Chasin refutava o apriorismo conceitual pela referência ao modelo externo, indagando-se sobre a possibilidade de se elidirem as diferenças históricas pelo passaporte universal de uma abstração arbitrária. Isto “equivaleria a igualizar a realidade de um país economicamente subordinado, predominantemente agrário-exportador, com a de países altamente industrializados, dentro de particularidades históricas específicas, como polo dinâmico do grande capital” (Chasin, 1978, pp. 37-8). Por meio da análise imanente da totalidade dos discursos plinianos, desvendando sua gênese histórica e função social, Chasin mostrou o fenômeno do integralismo como uma “utopia reacionária”, como forma da crítica romântica à “miséria brasileira”. Ao contrário do fascismo – que combinava expansão econômica com regressividade social –, o integralismo era forma reacionária, que tentava frear a expansão das forças produtivas materiais. Com seu lema “rumo à terra”, o integralismo sonhava um país de pequenos proprietários rurais, expressando sua vocação agrária, telúrica, e seu sentimento cristão. Tal era o desejo ideológico desse nacionalismo pequeno-burguês da década de 1930. A tese doutoral de Chasin encerra-se com uma síntese luminosa:

De modo que o “burguesismo - mal do século” não é uma farsa retórica, mas a forma da crítica romântica no capitalismo híper-tardio. É uma moral da resignação, da pobreza edificante, se põe como a “revolução espiritualista”, e enquanto tal, é a defesa de uma totalidade inferior. Mas a defesa de uma totalidade, não o esfacelamento de toda e qualquer totalidade. O fascismo esfacela para expandir; o integralismo retrocede com medo do esfacelamento. Ontológica e teleologicamente, fascismo e integralismo se põem como objetivações distintas (Chasin, 1978, p. 652).

Assumir a tese ontologicamente fundada de que integralismo e fascismo são entes que se distinguem historicamente implica também distinguir as vias particulares de objetivação capitalista. A conformação particular da via prussiana possibilitou a formações singulares (como a Itália e, principalmente a Alemanha) um salto histórico sem precedentes de uma condição de atraso para a posição de um capitalismo desenvolvido já no estágio imperialista.

O fenômeno do fascismo, nessa linha de investigação, é produto de uma lógica particular do desenvolvimento do grande capital, do capitalismo tardio, que busca expandir-se por meio de uma ideologia de mobilização para a guerra interimperialista a fim de forçar uma redivisão dos territórios já dominados pelos polos desenvolvidos do capitalismo. A categoria de *Via Colonial de objetivação capitalista* designa outro complexo concreto historicamente determinado; da mesma forma que o processo prussiano caracteriza-se como uma formação clássica do desenvolvimento do capitalismo.

¹ *Pensamento vivido* de Georg Lukács foi publicado pela editora Estudos e Edições Ad Hominem, projetada e arquitetada por J. Chasin, mas que, com sua morte em 31 de dezembro de 1998, não pôde ver sua concretização.

Após sua estada em Maputo, em terras africanas, quando J. Chasin criou o movimento *Ensaio*, no bojo das greves operárias do ABC paulista (1978-1980), sua proposta congregava três vetores básicos intimamente articulados: a produção de um pensamento de rigor centrado na ontologia histórico-imanente de Marx, recusando a sua deformação engendrada pelo marxismo vulgar e conjugada à crítica permanente do capital em suas objetivações materiais e espirituais; a disseminação desse conhecimento da forma mais abrangente possível – daí a criação da *Revista –*; e, numa orientação *metapolítica*, a projeção da recomposição de um movimento prático ancorada no movimento dos trabalhadores da cidade e do campo com o objetivo permanente de atingir a emancipação humana geral.

A redescoberta dos lineamentos ontológicos do pensamento de Karl Marx

Retomando antiga convicção da necessidade da produção teórica, que via como carência fundamental da história da esquerda, José Chasin tracejou um consistente trabalho coletivo de produção intelectual: estudos sobre as diversas variantes do pensamento conservador brasileiro, da ideologia da autocracia burguesa bonapartista de 1964, bem como sobre a redescoberta do legado ontológico de Marx, âmbito no qual se produziram os resultados mais notórios. Esta *redescoberta* como ato de lucidez e coragem, requer, no mundo presente, o enfrentamento com a aversão pela objetividade – sintetizada no lema nietzschiano “não existem fatos, só interpretações” –, a descrença na potencialidade do saber científico e, com a destituição do homem, o anti-humanismo inscrito nas filosofias da desconstrução e da “morte do sujeito”. O abandono do humanismo implica o descarte da centralidade do processo de individuação social, mais propriamente, na recusa da emancipação social como necessidade permanente e infinita dos indivíduos.

Contra a *Análítica Paulista*², que sustentava o corte epistemológico entre os textos do jovem Marx e os de maturidade, o esforço chasiniano mostra que Marx, na fase anterior à elaboração de seu pensamento original (fase que se estendeu até meados de 1843), adota, seguindo nisso não só o neo-hegelianismo como o conjunto do pensamento político até então existente, a concepção *ontopositiva da politicidade*, cujo núcleo central consiste na afirmação do Estado como o demiurgo da racionalidade e da universalidade humanas, mais ainda, como o fundamento da sociedade civil.

Como é bastante conhecido, pelo depoimento do próprio Marx, foi a necessidade de resolver problemas materiais, que não encontravam resposta adequada no âmbito do idealismo ativo e do *politicismo*³, que o levou a rever aquelas posições. Desse modo, foi a arma da *crítica ontológica*, voltada à objetividade, à busca das origens e necessidade histórica, dos desdobramentos e das contradições vivas da práxis histórico-social que permitiu a Marx aflorar a verdadeira relação entre politicidade e sociabilidade. Em contraste radical com sua concepção anterior, a partir de sua *ruptura ontológica*, reconhece a sociedade civil – a esfera do metabolismo social – como demiurgo real que alinha o Estado e as relações jurídicas. A partir de então, a nova posição não mais separará propriedade privada e Estado político, apreendido este último como esfera da perversão e usurpação das energias sociais, e desvendará sua inessencialidade para o desenvolvimento do gênero humano.

A reflexão contemporânea sobre a politicidade, o entendimento político e as formas de poder tem sido freqüentemente uma visitação positivada ao *aperfeiçoamento* destas formas, visando a corrigir seus defeitos, suas imperfeições, e, com isso, alcançar sua perfectibilidade, desconhecendo, assim, a essência das *taras sociais*. Há que reconhecer, no entanto, que, “Por natureza, a política sendo a administração do domínio de uns sobre outros, jamais pode ser a sagração da santidade”. A ignorância disto leva muitos intérpretes a meter sua mão na cumbuca para suprir esta “lacuna de Marx”: a ausência de reflexão sobre as formas do novo *Estado operário*.

Na obra marxiana, à *revolução política* jamais foi assegurado o *télos* da construção positiva do reino da liberdade. Muito ao contrário, é rigorosamente tomada como um *meio*, destinado a cumprir apenas as *tarefas negativas* da revolução do trabalho, a *revolução social*, cujo objetivo final é a emancipação humana geral. Com a precisão própria às suas reflexões, Chasin especifica:

Ao identificar a natureza da força política como *força social pervertida e usurpada*, socialmente ativada como estranhamento por debilidades e carências intrínsecas às formações contraditórias, pois ainda insuficientemente desenvolvidas e, por consequência, incapazes de autorregulação puramente social (...), Marx assinala,

2 Sob a designação *Análítica Paulista* Chasin agrupava a produção intelectual dos principais teóricos – de extração liberal-democrática, como José Arthur Giannotti, Fernando Henrique Cardoso, Francisco Weffort, José Álvaro Moisés, entre outros – que produziram as teorias do populismo, da dependência, do autoritarismo e da marginalidade sob o prisma de um “marxismo adstringido”, que bania o estatuto ontológico da obra de Marx e a lógica onímota do trabalho, que perspectiva a revolução social.

3 Termo que Chasin desenvolve para criticar aqueles que separam e autonomizam a esfera política da anatomia da sociedade, a produção material.

categoricamente – que a emancipação é na essência a reintegração ou recuperação humano-societária dessas forças sociais alienadas à política, ou seja, que ela só pode se realizar como reabsorção de energias próprias despidas da forma política, depuradas, exatamente, da crosta política sob a qual haviam se autoaprisionado e perdido. (Chasin, 2009, p. 65)

Em suma,

a crítica marxiana da política, decifração da natureza da politicidade e de seus limites, é por consequência o desvendamento da estreiteza e insuficiência da *prática política* enquanto atividade humana racional e universal, donde o salto *metapolítico* ao encontro resolutivo da *sociabilidade*, essência do homem e de todas as formas da prática humana (Chasin, 2009, p. 66).

De posse da crítica da política e da especulação filosófica, portanto, foi possível a Marx desenvolver a crítica da esfera econômica. A terceira das críticas ontológicas, a mais desenvolvida e a última a integrar o *corpus* teórico de Marx, é a da economia política, que abrange tanto a esfera material quanto as posições ideais. Também aqui não há nenhum empréstimo de Marx aos preceitos da economia política ilustrada. Recorde-se de passagem que, para Marx, “A economia nacional parte do fato dado e acabado da propriedade privada. Não nos explica o mesmo. Ela percebe o processo *material* da propriedade privada, que passa, na realidade (*Wirklichkeit*), por fórmulas gerais, abstratas, que passam a valer como *leis* para ela. Não *concebe* (*begreift*) estas leis, isto é, não mostra como têm origem na essência da propriedade privada” (Marx, 2004, p. 79).

Acreditamos assim delinear, com esta breve exposição da redescoberta do pensamento marxiano efetivada por J. Chasin, a potencialização recíproca entre as três críticas ontológicas, momentos essenciais do projeto marxiano. É a superação do idealismo ativo – com o primado ontológico do ser sobre a idealidade e a crítica da política, revertendo a determinação substantiva para a sociedade civil – que propicia, assim, a crítica do modo de produção capitalista, pois, segundo Marx, “a anatomia da sociedade civil deve ser procurada na economia política”.

Nesse sentido, nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844 surge de modo cristalino a crítica ontológica à sociabilidade do capital. Lukács assinalou para a importância histórica dessa instauração ontológica, uma vez que “pela primeira vez na história da filosofia, as categorias econômicas aparecem como as categorias da produção e reprodução da vida humana, tornando assim possível uma descrição ontológica do ser social sobre bases materialistas” (Lukács *apud* Chasin, 2009, p. 75).

Sendo assim, está se falando de todos os tipos de seres, dos seres-precisamente-assim, de uma *ontologia histórico-imanente do ser social*, que tematiza a totalidade das formas determinadas da existência, os múltiplos modos determinados da entificação concreta dos complexos sociais. A crítica ontológica da produção e reprodução da vida material abre para o reconhecimento da “existência primária dos grandes complexos do ser” (Lukács,

pondo em primeiro plano o metabolismo humano-societário que as relaciona, que a sociabilidade transforma sem cessar em sua autoedificação cada vez mais puramente social, consumando o progressivo “afastamento das barreiras naturais”, que tipifica o autoengendramento do ser humano, no sentido da presença necessária, mas não determinante da natureza na infinitude intensiva e extensiva dessa entificação (Chasin, 2009, p. 78).

A forma histórica do sociometabolismo do capital é contraditória na medida em que é, ao mesmo tempo, explicitação das capacidades genéricas dos indivíduos sociais pelo trabalho efetivador e, todavia, põe-se como desvalorização e desefetivação genérica dos produtores diretos, enquanto trabalho alienado e estranhado. O horizonte limitado dos economistas burgueses toma as leis do movimento do capital como leis eternas e naturais, sem fundamento histórico; a crítica marxiana assinala suas generalizações abstratas e o desconhecimento dos nexos imanentes da complexidade real e dos processos formativos. Marx repõe a integridade da trama histórica, em que “o próprio homem é posto sob a determinação da propriedade privada”.

Donde a importância do desfecho da argumentação, que explicita o *homem negado*, pois convertido no fundamento contraditório da propriedade privada: “Sob a aparência de um reconhecimento do homem, a economia política, cujo princípio é o trabalho, é muito mais a conseqüente negação do homem, porquanto ele já não se encontra em uma tensão externa com a existência exterior da propriedade privada, mas ele mesmo se tornou o ser tenso da propriedade privada. O que antes era *ser-exterior-a-si* [*sich Äusserlichsein*], exteriorização [*Entässerung*] real do homem, tornou-se apenas ato de venda [*Veräußerung*]” (*apud* Chasin, 2009, p. 83).

No reino do capital, o ponto de vista da ciência econômica burguesa revelou “a *essência subjetiva* da riqueza”. No Terceiro Manuscrito de 1844 Marx especifica precisamente esta determinação: “A *essência subjetiva* da propriedade privada, a propriedade como atividade para si, como *sujeito*, como *pessoa*, é o *trabalho*”. No entanto, supera esta unilateralidade do “lado positivo” do trabalho, advertindo para o fato de que “Hegel se coloca no ponto de vista da economia política moderna. Concebe o trabalho como a *essência* do homem, que se afirma a si mesma; ele só vê o lado positivo do trabalho, não seu lado negativo”.

Com isso, o filósofo alemão pode delinear a rota para uma efetiva ruptura com o trabalho estranhado. Na síntese conclusiva de Chasin:

Marx, por efeito dessas conquistas, é conduzido à crítica da economia política enquanto formação real e ideal, o que promove a crítica da própria sociedade civil, pletera da interatividade contraditória dos interesses privados, fazendo com que deságue na universalidade dos objetos humano-societários, agora passíveis de concepção a partir de um novo limiar de racionalidade, que permite compreender o *lado negativo do trabalho*, ou seja, o *homem negado*, e descobrir o caráter social da verdadeira resolução em potência desse complexo problemático último, o que induz à elevação humana e racional da prática, ou seja, a impulsiona ao solo radical da metapolítica, vislumbrada como possibilidade real da lógica onímoda do trabalho em resposta ao imperativo de sua emancipação. (Chasin, 2009, p. 85)

O que Chasin tenta mostrar, a partir das três críticas instauradoras, é que a *crítica ontológica*, no sentido marxiano, “ascende à decifração da mundaneidade imperfeita em sua realidade, para a *esclarecer, compreendendo sua gênese e necessidade*, ou seja, para a capturar em seu *significado próprio*, por meio da determinação das *lógicas específicas* que *atualizam* os objetos de seu multiverso” (Chasin, 2009, p. 74) Dessa maneira, um arcabouço teórico preconcebido em relação ao real a ser desvendado é uma impropriedade no âmbito do complexo ontológico de Marx. “Se por método é entendida uma arrumação operativa, *a priori*, da subjetividade, consubstanciada por um conjunto normativo de procedimentos, ditos científicos, com os quais o investigador deve levar a cabo seu trabalho, então, não há método em Marx” (Chasin, 1995, p. 389).

Esta reposição das coisas em seu próprio lugar, intrínseco ao estatuto ontológico, que instaura a *nova posição* de Marx, aponta para a superação dos limites da filosofia dominante durante largo tempo na história: articula *práxis social* com *forma subjetiva*. Por esta razão, Chasin ilumina a *transitividade* dos distintos momentos que configuram a mesma objetivação como ato unitário: “*prática é dação de forma*: a primeira contém a segunda, da mesma forma que esta implica a anterior, uma vez que efetivação humana de alguma coisa é dação de forma humana à coisa, bem como só pode haver forma subjetiva, sensivelmente efetivada, em alguma coisa” (Chasin, 2009, p. 97).

A conversibilidade entre as esferas de objetividade e de subjetividade implica, portanto, o reconhecimento de que essa *determinação reflexiva* sempre se efetiva pela mediação da *atividade sensível*, a partir da qual

uma transpassa ou transmigra para a esfera da outra, de tal modo que interioridade subjetiva e exterioridade objetiva são enlaçadas e fundidas, plasmando o universo da realidade humano-societária – decantação de *subjetividade objetivada* ou, o que é o mesmo de *objetividade subjetivada*. É, por conseguinte, a plena afirmação conjunta enriquecida pela especificação do atributo dinâmico de cada uma delas, da subjetividade como *atividade ideal* e da objetividade como atividade real, enquanto momentos típicos e necessários do *ser social*, cuja potência se expressa pela síntese delas, enquanto construtor de si e de seu mundo (Chasin, 2009, p. 98).

Uma questão a ser ressaltada. Se toda prática humana é, de fato, dação de forma humana às coisas, objetivação de subjetividade, isto significa a exteriorização de capacidades essenciais, de forças genéricas humanas. O reconhecimento disto não exclui os graus de contraditoriedade que comporta a relação entre subjetividade e objetividade ao longo da *pré-história* dos homens. A história dessa exteriorização vem se fazendo à custa do sofrimento das maiorias, situação que atinge seu ápice na relação-capital, que pressupõe a separação radical entre os produtores diretos e a propriedade privada das condições da realização do trabalho, forma social contraditória estruturada sob o princípio da propriedade privada: “temos perante nós, sob a forma de *objetos sensíveis, estranhos e úteis*, sob a forma de alienação, as *forças essenciais objetivadas do homem*”, conforme passagem dos *Manuscritos* de 1844.

O mundo atual é uma gigantesca usina de produção do falso. A subjetividade é um produto da entificação sensível de indivíduos historicamente determinados. A falsidade, no entanto, se põe como *utilidade histórica*. Utilidade histórica que serve aos desígnios da perenização e eternização do capital. Ou seja,

tanto verdade como falsidade são *interessadas*, o que não descaracteriza nenhuma das duas, com a diferença fundamental de que o interesse só confirma o falso como espírito inautêntico, porquanto recurso pragmático ou tchanha ilusão, ao passo que confirma a verdade como força e necessidade típicas e decisivas do ser que a inclui como atividade ideal em sua própria confirmação real. Saber interessado, portanto, que se revela como saber vital – *interesse em ser* (Chasin, 2009, p. 104).

O *saber interessado* implica, desse modo, a atividade prática que visa permanentemente à destruição das relações sociais desumanas e inautênticas, a ultrapassagem radical das barreiras e obstáculos que impedem a genuína constituição do gênero humano. “É por essa dimensão ou, antes, grandeza – constituir a si mesmo e a seu mundo, inclusive na contraditoriedade e na própria negação de si, que o homem demonstra a possibilidade e a efetividade de seu pensamento” (Chasin, 2009, p. 104).

O prisma gnosiológico toma sempre o fenômeno ideal pelo ângulo negativo da falsidade ou da sociabilidade que limita a produção do saber; a posição ontológica se contrapõe a essa concepção que descarta a origem e a

necessidade históricas, uma vez que busca a decifração dos objetos como *atividade sensível* em sua configuração social. Isto equivale a dizer que a natureza falsa ou verdadeira das representações não brota do movimento constitutivo da própria esfera ideal. As formas ideais jamais possuem voo próprio, não têm autonomia nem história. É bom grifar isto porque, em larga escala, o traço especulativo é a marca do pensamento contemporâneo, que continua a depositar no circuito próprio da subjetividade o móvel da explicação ou, melhor dizendo, das *interpretações infinitas* das coisas insondáveis. É, pois, com a arma da crítica ontológica que J. Chasin se dispôs a examinar a particularidade histórica da *modernização excludente* em nossa formação histórica.

A teoria da Via Colonial de objetivação do capital

Há que fazer justiça, nesse passo, à herança das investigações do historiador Caio Prado Jr. em sua monumental tentativa de capturar as determinações essenciais que conformaram nossa formação histórica. Por sua militância comunista, Prado Jr. foi preso várias vezes. Registre-se que há fichamentos policiais em quase todos os momentos de sua vida, da juventude até seus derradeiros dias. Caio Prado Jr. pertenceu aos quadros dirigentes da Aliança Nacional Libertadora em 1935, permanecendo encarcerado por dois anos, após o fechamento desta; posteriormente, foi preso em 1948, um ano depois da cassação do Partido Comunista, e novamente, após o golpe de Estado de 1964, foi detido em abril no Departamento de Ordem Política e Social (Dops). Em 1970, retornando do exílio no Chile, foi encarcerado no Presídio Tiradentes, em plena ditadura Médici, sendo absolvido pela Justiça Militar em 1971.

Caio Prado Jr. foi o primeiro entre os marxistas brasileiros a se contrapor às teses estalinistas aprovadas no VI Congresso da Internacional Comunista, realizado em Moscou, em 1928. O Brasil, classificado como um dos países dependentes, alinhado aos países coloniais e semicoloniais, tinha conhecido, segundo a visão dogmática, formas produtivas asiáticas e feudais. A resolução estabelecia como objetivo revolucionário a ruptura com o passado pré-capitalista e o perfilamento dos comunistas com as burguesias nacionais, a fim de dar concretude às tarefas econômicas e políticas da “revolução democrático-burguesa”. A missão revolucionária residia, precisamente, na luta contra as estruturas agrárias feudais ou semif feudais e contra o imperialismo, particularmente o capital inglês, realizando uma estratégia política similar à dos mencheviques no processo revolucionário russo: a “revolução democrática” com a hegemonia da burguesia local. Derrubando os mitos instituídos pelo estalinismo, como guia geral de atuação do comunismo internacional, Caio Prado Jr. rebateu uma a uma essas teses, equivocadas, principalmente, pelo transplante de determinações históricas do mundo europeu, transformadas em “classicidade”, num desrespeito flagrante às formas específicas da objetivação do capitalismo em nosso país, cuja gênese histórica encontra-se no sistema colonial. Daí o sentido histórico de nossa subordinação estrutural, moldando formas particulares do ser e ir sendo capitalismo. Assim sendo, não haveria aqui, formas *feudais* de produção, formas pré-capitalistas, mas uma forma de latifúndio particular de *tipo colonial*, fundada em relações *escravistas* de trabalho, cuja produção de valores de troca se realizava externamente, no mercado capitalista europeu em constituição. Tratava-se de estudar esta realidade por sua gênese histórica e o desdobramento de contradições sociais numa formação histórico-social específica.

A objetivação capitalista no Brasil, nesse caminho particular, não se processaria por um corte com o modo de produção pré-capitalista, os “resquícios feudais”, mas conservaria as determinações dessa estrutura agrária, organização produtiva com base no latifúndio, com seu sentido da colonização, voltado para fora. Daí o desenvolvimento restringido do mercado interno e o lento caminhar do processo industrial, o caráter retardatário do desenvolvimento das forças produtivas materiais, com a exclusão de grande contingente da população brasileira da vida nacional. Assim, desde 1933, o marxismo brasileiro ganhava corpo, com a lucidez e padrão científico de seu maior historiador, desvincilhando-se do gradiente estalinista, que trouxe, para a prática dos comunistas, as formas mais aberrantes de ignorância histórica e o *taticismo* político que as acompanha, repleto de suas aberrações oportunistas e sectárias.

Para Caio Prado Jr., uma das debilidades que permeavam o PCB era o seu despreparo teórico, o seu contumaz exercício do doutrinário, que o impedia de extrair da própria concretude histórica as propostas mais racionais para a elevação material e espiritual da grande maioria da população brasileira. Em sua obra *A revolução brasileira*, publicada após o golpe de 1964, num ajuste de contas com o oportunismo, especificou que, em nosso país, “a teoria marxista da revolução se elaborou sob o *signo de abstrações*, isto é, de conceitos formulados *a priori* e sem consideração adequada dos fatos; procurando-se posteriormente, e somente assim – o que é mais grave –, encaixar nesses conceitos a realidade concreta” (Prado Jr., 1977, p. 29). A discussão sobre a “natureza” da revolução era imprópria, porque

a qualificação a ser dada a uma revolução somente é possível depois de determinados os fatos que a constituem,

isto é, depois de fixadas as reformas e transformações cabíveis e que se verificarão no curso da mesma revolução. Ora, é precisamente dessas reformas e transformações que se trata. Uma vez determinadas quais sejam – o que somente é possível com a análise dos fatos ocorrentes, passados e presentes – terá interesse secundário (pelo menos imediato e para os fins práticos que são o que realmente no momento interessa) saber se a qualificação e classificação conveniente é esta ou aquela (Prado Jr., 1977, p. 15).

Na obra coletiva *Realismo e anti-realismo na literatura brasileira* (1974), Carlos Nelson Coutinho chamava a atenção para o processo da constituição capitalista em nossa formação histórica, onde o caminho para o progresso social se daria permanentemente num quadro de conciliação com o atraso: “Ao invés das velhas forças e relações sociais serem extirpadas através de amplos movimentos populares de massa, como é característico da ‘via francesa’ ou da ‘via russa’, a alteração social se faz mediante conciliações entre o novo e o velho, ou seja, tendo-se em conta o plano imediatamente político, mediante um reformismo ‘pelo alto’ que exclui inteiramente a participação popular” (Coutinho, 1974, p. 3).

O jovem lukacsiano de então soube captar determinados traços do significado essencial da transição para o capitalismo em nosso país, transição que partia de uma *subordinação formal do trabalho ao capital* para uma estrutura mais complexa do capital industrial. Além disso, demonstrava a inexistência de uma revolução democrático-burguesa, capitaneada por uma burguesia progressista, humanitária e radical. Em nossa formação histórica, o conjunto dos elementos necessários para a construção da identidade nacional se põe com a conciliação entre o velho e o historicamente novo:

No Brasil, bem como na generalidade dos países coloniais ou dependentes, a evolução do capitalismo não foi antecedida por uma época de ilusões humanistas e de tentativas – mesmo utópicas – de realizar na prática o “cidadão” e a comunidade democrática. Os movimentos neste sentido, ocorridos no século passado e no início deste século, foram sempre agitações superficiais, sem nenhum caráter verdadeiramente nacional e popular. Aqui a burguesia se ligou às antigas classes dominantes, operou no interior da economia retrógrada e fragmentada. Quando as transformações políticas se tornaram necessárias, elas eram feitas “pelo alto”, através de conciliações e concessões mútuas, sem que o povo participasse das decisões e impusesse organicamente sua vontade coletiva. Em suma, o capitalismo brasileiro, ao invés de promover uma transformação social revolucionária – o que implicaria, pelo menos momentaneamente, a criação de um “grande mundo” democrático – contribuiu, em muitos casos, para acentuar o isolamento e a solidão, a restrição dos homens ao pequeno mundo de uma mesquinha vida privada (Coutinho, 1967, p. 142).

Coutinho se valeria, assim, para entender as formas do romance brasileiro, da noção de “via prussiana”, problematizada por Lênin e ampliada por Lukács, particularmente, para a compreensão de nossa vida cultural. Esta polêmica mudava os rumos da discussão do “caminho brasileiro para o socialismo”, deslocando-a para o campo da particularidade histórica, tentando, com isso, escapar das malhas abstratas e caricaturais das conceituações marxistas convertidas em receituário dogmático. Desse modo, tomando o caso italiano como referencial teórico, buscavam-se certas determinações específicas do *reformismo e conciliação pelo alto*: modo pelo qual as categorias sociais arcaicas se combinavam com as novas, excluindo a participação popular dos destinos econômicos e políticos da entificação nacional. Assim, como no caso chileno, tematizado pelo PCI, que via na ausência de um verdadeiro “compromisso histórico” entre as forças democráticas chilenas a causa da derrota do governo *social-democrata* de Salvador Allende. Nesse sentido, o “eurocabocismo”, a nossa versão nativa do eurocomunismo italiano, tentava desenvolver uma *cultura democrática* no seio das esquerdas brasileiras, para que estas abandonassem a instrumentalização da democracia parlamentar, agora não mais como *meio orgânico da dominação particular dos proprietários*, mas transformada em patrimônio universal da humanidade, no próprio objetivo final: a democracia como *valor universal*. Para isto, o próprio Marx seria “lido” de modo a se encaixar nesse prisma. Não seria a sua dialética a base filosófica da “democracia como valor universal”? A famosa passagem marxiana, segundo a qual “O concreto é concreto porque é síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso” passa a ser interpretada de modo que “a dialética – que afirma uma totalidade concreta, uma ‘síntese de múltiplas determinações’ (Marx) – apareça como a base filosófica da democracia” (Coutinho, 1980, p. 31, n. 17).

O conceito hegeliano de *suprassunção* (*Aufhebung*) era afirmado a todo momento para confirmar que o socialismo é a extensão do liberalismo, o seu verdadeiro herdeiro. Isto porque, no sentido hegeliano – e não na posição marxiana –, o termo expressa as ideias de ultrapassagem, negação, conservação e elevação. É o taticismo renovado, só que muito mais próximo ao revisionismo originário de Bernstein, quando este acentuava: “Na realidade não existe ideia liberal que não pertença também ao patrimônio de ideias do socialismo”. Noutra passagem, de modo mais incisivo, é dito: “Nesse sentido, poder-se-ia mesmo definir o *socialismo como um liberalismo organizador*” (Bernstein *apud* Hobsbawm, 1982, p. 283).

Exprimindo as mesmas concepções do “socialismo democrático”, Coutinho expõe a sua visão plural de hegemonia:

A democracia socialista é, assim, uma democracia pluralista de massas; mas uma democracia *organizada*, na qual a hegemonia deve caber ao conjunto dos trabalhadores, representados através da pluralidade de seus organismos de massa (sindicatos, comitês de empresa, comunidades de base etc.) e sob a direção política do(s) partido(s) de vanguarda da classe operária. Se o liberalismo afirma teoricamente o pluralismo e mistifica/oculta a hegemonia, se o totalitarismo absolutiza a dominação e reprime o pluralismo, *a democracia de massas funda sua especificidade na articulação do pluralismo com a hegemonia*, na luta pela unidade na diversidade dos sujeitos políticos autônomos. (...) Podemos concluir esse rápido esboço afirmando que a relação da democracia socialista com a democracia liberal é uma relação de superação (*Aufhebung*): a primeira *elimina, conserva e eleva a nível superior* as conquistas da segunda. (Coutinho, 1980, p. 31)

Outra *abstração irrazoável* de Coutinho está em sua insistência em interpretar a política por meio das afirmações marxianas sobre outra esfera da realidade: a arte. Enquanto a política é uma esfera inessencial à entificação do gênero humano, porque se funda precisamente nos conflitos práticos da humanidade; a arte é, para Marx, uma esfera essencial ao devenir homem do próprio homem. Segundo Coutinho, “Para o materialismo histórico, contudo, não existe identidade mecânica entre *gênese e validade*. É do próprio Marx a observação segundo a qual a arte de Homero não perde seu valor universal - e conserva até mesmo sua função de modelo - apesar do desaparecimento da sociedade grega primitiva na qual essa arte teve sua gênese” (Coutinho, 1992, pp. 18-9). Valendo-se dessa determinação histórica entre gênese e validade, Coutinho sustenta que – ao menos hipoteticamente –, mesmo “com o desaparecimento da sociedade burguesa onde tiveram sua gênese”, as formas institucionais da democracia política não perdem seu valor universal.

Na linha desse novo formalismo, está claro que, de um modo mais sofisticado, afirma-se a doutrina da *democracia como valor universal* – a democracia não mais considerada meio, mas tomada como *um fim em si mesma*; não seria mais “instrumentalizada”, mas sim um patrimônio universal da humanidade, que se situaria acima das classes sociais e da própria anatomia da sociedade civil: o *capital*. Esta certeza ficou estabelecida de modo nítido na formulação de um dos principais teóricos do “populismo”:

Temos todo o direito de preferir uma democracia liberal ou socialista. Temos todo o direito de buscar assegurar a hegemonia burguesa ou lutar pela hegemonia dos trabalhadores. Mas esta luta de partidos, grupos de interesse, classes sociais em torno do sentido da democracia só pode existir quando se vai além do seu significado meramente instrumental. Na própria luta dos divergentes e dos contrários, em torno do sentido da democracia, está a afirmação da democracia como um valor geral. Um valor que é de todos, espaço irrenunciável de realização da dignidade humana (Weffort, 1984, p. 61).

Nessa acepção liberal-democrática, os “divergentes e contrários” são perpetuamente conservados. Capital e trabalho disputam um lugar “digno” nesse espaço universalizado. É o espaço da ética na politicidade sem o fundamento dos conflitos práticos da humanidade. Dessa maneira, reduzida à sua forma parlamentar, a democracia – meio orgânico da dominação burguesa – deixa intocável a natureza da relação-capital, fundada no corte entre proprietários dos meios de produção e da riqueza socialmente produzida e os não proprietários. Procede, portanto, tal como na visão liberal, que eterniza a *diferença histórico-social*, estabelecendo, assim, uma divisão ilusória do poder plural de categorias sociais antagônicas. Exclui-se, portanto, a ideia cara a Marx de que o Estado moderno, em qualquer de suas formas, é sempre aparato de opressão, monopólio da violência, ditadura de classe, obstáculo à efetivação de uma autêntica emancipação humana; não sendo assim, senão o “anel de ferro” que se reproduz moto-contínuo.

No âmbito teórico, continuamos nos valendo das reflexões de José Chasin, que em década e meia fez a redescoberta do *estatuto ontológico* do ser social nas obras de Marx. O que implica salientar, como consequência: o próprio esforço em reproduzir, pela lógica da particularidade concreta, a *Via Colonial de objetivação capitalista no Brasil*, determinar concretamente a dimensão particular da natureza *atrófica* do capital, assim como a especificidade histórica das formas da dominação autocrático-burguesa em nossa formação social. Isto obriga tematizar sobre a possibilidade concreta da efetivação de uma liberal-democracia em terras brasílicas, dadas as condições particulares da *incompletude de classe* de nossos proprietários. Em outros termos,

Como poderiam coabitar com a soberania do povo, na inintegralidade de sua soberania enquanto classe do capital? Ou seja, como dominariam materialmente, sob a soberania política do povo, se a sua própria dominação é vassala de sua própria estreiteza orgânica e de um outro capital soberano? Portanto, se o limite de sua soberania é seu capital limitado, o segredo de seu monopólio do poder é a atrofia de sua potência política. Isto é, a verdade do deslimite de seu mando autárquico é a limitação de sua soberania atrófica. (Chasin, 1985, p. VII)

Jovem colaborador da *Revista Brasiliense* – introdutor das análises lukacsianas desenvolvidas em *A destruição da razão*, único autor citado nas páginas de *A revolução brasileira* de Caio Prado Jr., por conta de sua pesquisa sobre o I Congresso dos Trabalhadores Rurais em Belo Horizonte, sendo o editor da primeira publicação brasileira de um trabalho de G. Lukács, a obra *Existencialismo ou marxismo* (1967) –, J. Chasin abriu uma fenda no dogmatismo

stalinista, propondo-se a redescoberta do pensamento de Marx, no sentido de um *estatuto ontológico*. Nas páginas da *Revista Temas de Ciências Humanas*, criada por ele e Nelson Werneck Sodré, em setembro de 1977, aprofundava a polêmica com a esquerda de corte eurocomunista, apontando os limites da aplicação do conceito de “via prussiana” para o caso brasileiro. Resumia as várias contribuições para uma apreensão dialética do caso brasileiro, e destacava suas principais deficiências:

De uma parte, o insatisfatório entendimento do que venha a ser o *caráter universal* do fenômeno capitalista conduziu a refletir simplesmente com atributos e leis genéricas, e a “constatar” a *ocorrência necessária* destes, a qualquer custo, no interior das fronteiras nacionais. Assim, preservaram-se universais, mas não propriamente na condição de universais concretos, e, muitas vezes, singularidades reais foram perdidas. De outra parte, uma forma de incorreção mais recente tem hiperacentuado as singularidades, mas, tomando-as simplesmente como dados empíricos, isto é, despojadas por inteiro de qualquer espessura ontológica, (...) faz com que a universalidade concreta seja completamente diluída. (Chasin, 1977, p. 151)

Ou seja, de uma ponta a outra, ora se acentua o polo de uma universalidade tomada abstratamente, ora se retém a singularidade imediata, também abstrata. Perde-se, com isso, precisamente, o campo das mediações concretas.

Desenvolvendo elementos ontológicos do campo da particularidade concreta, J. Chasin passa a especificar as determinações da “miséria alemã” explicitadas por Marx, que assinalava o caráter tardio e retardatário do processo de entificação capitalista na Alemanha, “onde a emersão do *novo* paga alto tributo ao historicamente *velho*”. Chasin, com isso, tomava o *caminho prussiano* como referencial *exemplar*, mas não como *modelo*, e sugeria o termo *Via Colonial de objetivação capitalista* para o Brasil. “Assim, de início, importa-nos como *particular contrastante* aos *casos clássicos*; clássicos, acima de tudo, porque mais *coerentes*, mais *congruentes* ou *consentâneos*, no nível de sua própria totalidade, enquanto totalidade capitalista, na qual as diversas partes fundamentais imbricam entre si e em relação ao todo de forma mais amplamente orgânica, de maneira que o real se mostra como *racional*, no nível da máxima racionalidade historicamente possível” (Chasin, 1977, p. 154). Daí a ideia de Brasil, numa atualização permanente, como um país contemporâneo, sem ser coetâneo. Buscava, desse modo, estabelecer analogias a partir dos traços gerais, reunindo-os para estabelecer as diferenças concretas entre *particularidades históricas*, também elas distintas entre si, que se contrastam com os casos clássicos:

Assim, irrecusavelmente, tanto no Brasil, quanto na Alemanha, a grande propriedade rural é presença decisiva; de igual modo, o “reformismo pelo alto” caracterizou os processos de *modernização* de ambos, impondo-se, desde logo, uma solução conciliadora no plano político imediato, que exclui as rupturas superadoras, nas quais as classes subordinadas influiriam, fazendo valer seu peso específico, o que abriria a possibilidade de alterações mais harmônicas entre as distintas partes do social. Também nos dois casos o desenvolvimento das forças produtivas é mais lento e a implantação e progressão da indústria, isto é, do “verdadeiro capitalismo”, como distinguia Marx, do modo de produção especificamente capitalista, é retardatária, tardia, sofrendo obstaculizações e refreamentos decorrentes da resistência de forças contrárias e adversas. Em síntese, num e noutro caso, verifica-se, para usar novamente uma fórmula muito feliz, nesta sumariíssima indicação do problema, que o novo paga alto tributo ao velho. (Chasin, 1977, p. 155)

Trata-se, assim, de capturar a entificação do *ser e ir sendo* capitalismo em suas especificidades, ou seja, formas singulares que podem ser identificáveis por meio de um processo de reprodução mental, de *abstrações razoáveis*,

sob um mesmo particular, que antes os separa dos casos clássicos, do que os identifica entre si. (...) Observação que nos conduz, portanto, à constatação não mais apenas de uma única forma particular de constituição não clássica do capitalismo, mas a mais de uma. No caso concreto, cremos que se está perfeitamente autorizado a identificar duas, de tal sorte que temos, acolhíveis sob o *universal das formas não clássicas* de objetivação do capitalismo, a forma particular do *caminho prussiano*, e *um outro particular*, próprio aos países, ou pelo menos a alguns países (questão a ser concretamente verificada) de extração colonial (Chasin, 1977, p. 156).

Por isso, o exame da lógica da particularidade acentua a diferença sobre o “retardo histórico” de sua constituição industrial moderna, a herança do latifúndio, a natureza das próprias categorias sociais, que sofreram problemas de *inacabamento*, como as burguesias alemã e brasileira. No caso alemão, a burguesia alcança, num determinado estágio do desenvolvimento das forças produtivas materiais, num processo acelerado, a fase do capitalismo monopolista desenvolvido. Já no caso brasileiro, “A particularidade da Via Colonial”, na formulação chasiniana,

engendra uma burguesia que não é capaz de perspectivar, efetivamente, sua autonomia econômica, ou a faz de um modo demasiado débil, conformando-se, assim, em permanecer nas condições de independência neocolonial ou de subordinação estrutural ao imperialismo. Em outros termos, as burguesias que se objetivaram pela Via Colonial não realizam sequer suas tarefas econômicas, ao contrário da verdadeira burguesia prussiana, que deixa

apenas, como indica Engels, de realizar suas tarefas políticas. De modo que, se para a perspectiva de ambas, de fato, é completamente estranha a um regime político democrático-liberal, de outro lado, a burguesia prussiana realiza um caminho econômico autônomo, centrado e dinamizado pelos seus próprios interesses, enquanto a burguesia produzida pela *Via Colonial* tende a não romper sua subordinação, permanecendo atrelada aos polos hegemônicos das economias centrais. Em síntese, a burguesia prussiana é antidemocrática, porém autônoma, enquanto a burguesia colonial, além de antidemocrática, é caudatária, sendo incapaz, por iniciativa e força próprias, de romper com a subordinação ao imperialismo (Chasin, 1980, pp. 128-9).

Na realidade concreta, a história do capitalismo se configura como a história de seus vários capitalisms, do conjunto de várias formações sociais singulares, nos espaços onde o capital se tornou a relação dominante. Dessa maneira,

América Latina, África e parte da Ásia – na generalidade e sob muitas singularizações, das quais não podem ser abstraídas uma infinidade de distinções qualitativas e quantitativas no traçado concreto de cada caso –, constituem o espaço induzido da efetivação capitalista: a objetivação pela *Via Colonial* do capitalismo, que particularizava formações sociais economicamente subordinadas, socialmente inconsistentes e desastrosas, politicamente instáveis em sua natureza autocrática e culturalmente incapacitadas de olhar para si com os próprios olhos e traçar um horizonte para seus dilemas específicos na universalidade dos impasses mundiais. Sob os influxos e refluxos do capital metropolitano, produzem e reproduzem a miséria de sua in contemporaneidade, armada sobre a *incompletude de seu capital incompletável* e, por isso, sobre a natureza invertebrada de suas categorias sociais subalternas. (Chasin, 1989, p. 39)

Nesse sentido, ganha relevância o conceito de *Via Colonial*, principalmente num momento em que a “pós-modernidade” se recusa a análise de processualidades históricas, da busca das determinações gerais que permitam conhecer e estabelecer os contornos específicos de cada entificação particular, na dialética entre singular, particular e universal e, em nosso caso, da captura da forma particular do capitalismo brasileiro e sua diferença histórica, no interior do desenvolvimento desigual e articulado do capital. Esse complexo concreto historicamente determinado pode ser entendido como a *Miséria brasileira* (em referência à *Miséria alemã* de Marx), pois

É determinação particularizada, para o âmbito do capital e do capitalismo de extração colonial (...). Compreende processo e resultantes da objetivação do capital industrial e do verdadeiro capitalismo, marcados pelo acentuado atraso histórico de seu arranque e idêntico retardo estrutural, cuja progressão está conciliada a vetores sociais de caráter inferior e à subsunção ao capital hegemônico mundial. Alude, portanto, sinteticamente, ao conjunto de mazelas típicas de uma entificação social capitalista, de extração colonial, que não é contemporânea de seu tempo (Chasin, 1985, p. XI).

Assim como as classes dominantes na *via prussiana* do desenvolvimento capitalista, cuja transição para o capitalismo implicou as classes proprietárias agrárias – categorias do historicamente velho – empalmarem o poder político e comandarem o processo de *unidade* nacional, a burguesia brasileira se moderniza, no entanto, sem conhecer o processo da revolução burguesa e sua emancipação econômica. A burguesia

nunca foi a cabeça de sua própria criação, e nunca aspirou a não ser não ter aspirações. Não consumou suas luzes políticas, porque só abriu os olhos, quando estas já estavam extintas. Nunca teve que desacreditar do ideal de Estado. Também não abandonou a salvação do mundo e os fins universais da humanidade, porque sempre só esteve absorvida na salvação amesquinhada de seu próprio ser mesquinho, e seus únicos fins foram sempre fins particulares (Chasin, 1985, p. X).

Formas de dominação e o pêndulo da autocracia burguesa

Como se pode depreender disso, a gênese da burguesia brasileira está sua entificação agrária de *tipo colonial*, e não na ruptura com os “restos feudais”, abrindo passagem, com a formação do capital industrial, para uma configuração de subordinação estrutural que não lhe permite marchar na efetivação de sua emancipação social. O que ela deseja é estar distante das massas populares. Aqui, a evolução nacional não tem correspondência com a progressividade social, vinga uma *modernização excludente*, onde, concretamente, há uma discrepância com a progressividade social, uma vez que geneticamente se põe como ser social atrofiado:

Este, filho temporão da história planetária, não nasceu da luta, nem pela luta tem fascínio. De verdade, o que mais o intimida é a própria luta, posto que está entre o temor pelo forte que lhe deu a vida e o terror pelos de baixo que podem vir tomá-la. Toda revolução para ele é temível, toda transformação uma ameaça, até mesmo

aquelas que foram próprias de seu gênero. É de uma espécie nova, covarde, para quem toda mudança tem de ser banida. E só admite corrigendas na ordem e pelo alto, aos cochichos em surdina com seus pares. De si para si em rodeio autocrático. Não optou pela autocracia, nem a covardia foi de sua livre escolha, meramente assumiu sua miséria. (Chasin, 1986, p. 5)

Com os desdobramentos de suas determinantes estruturais do capitalismo brasileiro, consubstanciando um tipo de capital atrofico, subordinado e induzido de fora, sua lógica desembocou na *modernização excludente* e na *violência institucionalizada*, configurando o modo de ser do *autocratismo burguês*. Pela Via Colonial da objetivação do capitalismo, a reprodução do país hospedeiro sempre se faz na condição de subalternidade, “o receptor tem de ser reproduzido sempre enquanto receptor”. “Em outras palavras”, dispõe com precisão o formulador da *Via Colonial*,

pelo estatuto de seu arcabouço e pelos imperativos imanentes de sua subordinação, tais formações do capital nunca integralizam a figura própria do capital, isto é, são capitais estruturalmente incompletos e incompletáveis. Pelo que são e vão sendo, em todo fluxo de sua ascensão, ponto a ponto, reiteram a condição de subalternidade do “arcaico”, para a qual todo estágio de “modernização” alcançada é imediatamente reafirmação de sua incontemporaneidade. O receptor é assim a desatualidade permanente, o “arcaico” irremissível, por si e pela relação com o outro; dito ao inverso, o “arcaico” é a condição de existência do receptor (Chasin, 1989, p. 41).

Tal situação possibilita assim, apenas margens limitadas à potência autorreprodutiva do capital, impossibilitando um *projeto nacional* que possa efetivamente integrar as categorias subalternas.

Por conseqüência, a passagem deste ao moderno só pode ser dada pela *ruptura da subordinação*; se esta é impossível, a *modernização efetiva* é igualmente impossível. Donde, tal como hoje é formulada, a contraposição abstrata entre o arcaico e o moderno e a pregação da *modernização sem ruptura* é meramente a *reciclagem do arcaico*, o reajustamento da desatualidade, sem o qual a formação receptora fica imprópria para a exercitação do capital dominante, e até mesmo a simples sustentação do espaço capitalista subalterno fica comprometida em sua estagnação. (Chasin, 1989, p. 41)

Nessa mesma direção, Darcy Ribeiro, em seu permanente combate à *reprodução do arcaico* em nossa formação social, buscou decifrar a natureza *conservadora* de nossos proprietários, a partir do modo de sua inserção *retardatária* na história do capitalismo – a origem *colonial* –, ao mesmo tempo, em que combatia a crença dos dominantes, segundo a qual o nosso atraso deriva da *incultura* de nosso povo:

A resistência às forças inovadoras da Revolução Industrial e a causa fundamental de sua *lentidão* não se encontram, portanto, no povo ou no caráter arcaico de sua cultura, mas na *resistência das classes dominantes*. Particularmente nos seus interesses e privilégios, fundados numa ordenação estrutural arcaica e num modo infeliz de articulação com a economia mundial, que atuam como fator de atraso, mas são defendidos com todas as suas forças contra qualquer mudança. Esse é o caso da propriedade fundiária, incompatível com a participação autônoma das massas rurais nas formas modernas de vida e incapaz de ampliar as oportunidades de trabalho adequadamente remuneradas oferecidas à população. É também o caso da *industrialização recolonizadora*, promovida por corporações internacionais atuando diretamente ou em associação com capitais nacionais. Embora modernize a produção e permita a substituição das importações, apenas admite a formação de um *empresariado gerencial*, sem compromissos outros que não seja o lucro a remeter a seus patrões. Estes se fazem pagar a preços extorsivos, onerando o produto do trabalho nacional com enormes contas de lucros e regalias. *Seu efeito mais danoso é remeter para fora o excedente econômico que produzem, em lugar de aplicá-lo aqui. De fato, ele se multiplica e no estrangeiro.* (Ribeiro, 1995, p. 250. Grifos nossos)

Situando a função da exploração de nossa força de trabalho no contexto da subordinação estrutural, Darcy Ribeiro torna cristalina a particularidade de nossa modernização na divisão internacional do trabalho, um capitalismo que, sugando os esforços nacionais, torna desigual a recomposição e elevação das parcelas humanas da totalidade social. Nesse sentido,

Modernizada reflexamente, apesar de jungida nessa institucionalidade retrógrada, a sociedade brasileira não conforma um remanescente arcaico da civilização ocidental, cujos agentes lhe deram nascimento, mas um dos seus “proletariados externos”, conscritos para prover certas matérias-primas e para produzir lucros exportáveis. *Um proletariado externo atípico com respeito aos protagonistas históricos, (...) porque não possui uma cultura original e porque sua própria classe dirigente é o agente de sua dominação externa. (...) Por conseqüência, a economia brasileira, que sempre viveu faminta de mão-de-obra, tendo que importar grande parte de sua força de trabalho, hoje vê sua população tornar-se excedente das necessidades da produção. É o trabalhador brasileiro que se torna obsoleto como uma força descartável dentro da economia nacional.* (Ribeiro, 1995, pp. 251-61. Grifos nossos.)

O vigor da crítica de Darcy Ribeiro assinala a linha de continuidade das estruturas de poder na reprodução dos mecanismos repressivos ao largo de toda a nossa tradição histórica:

Nessas circunstâncias, o Estado apresenta também *mais continuidades do que rupturas*, estruturando-se como uma máquina político-administrativa de repressão, destinada a manter a antiga ordenação, operando nas mesmas linhas a serviço da velha elite, agora ampliada pelas famílias fidalgas que vieram com o monarca e por novos-ricos que surgem com a modernização. O povo reage ao longo de quase todo o país contra a estreiteza dessa independência, exigindo a expulsão dos agentes mais visíveis da velha ordem, que eram os comerciantes lusitanos. A repressão mais cruenta o compele a submeter-se. (Ribeiro, 1995, p. 252. Grifos nossos)

Semelhantemente, em sua crítica radical às concepções anacrônicas dos comunistas no pré-1964, Caio Prado Jr. questionava a crença na existência histórica de uma burguesia *nacional*, que se posicionasse *na luta* contra o imperialismo:

os capitais e as iniciativas estrangeiras e nacionais se foram combinando e interpenetrando de tal forma que não há realmente mais, hoje, como deslindar a meada e circunscrever uma indústria puramente brasileira e livre de “contaminação” imperialista, sem ligação e relação alguma com interesses estrangeiros; e determinar, por conseguinte, uma burguesia “nacional” anti-imperialista do tipo daquela que prevê a teoria consagrada da nossa revolução (Prado Jr., 1977, pp. 110-1).

Recorde-se que o historiador marxista escrevia estas linhas dois anos após a consolidação da autocracia burguesa bonapartista e a derrota sem resistência das esquerdas, sem, portanto, poder dimensionar a intensificação nos dias que correm da internacionalização do capital; sendo assim, ele arrematava:

Em suma, embora a burguesia brasileira, ou antes alguns representantes, possam individualmente entrar em conflito com a poderosa concorrência de empreendimentos estrangeiros, e esse conflito se traduza eventualmente em ressentimentos contra o capital estrangeiro, não se verificam na situação brasileira circunstâncias capazes de darem a tais conflitos um conteúdo de oposição radical e bem caracterizada, e muito menos de natureza política. A “*burguesia nacional*”, tal como é ordinariamente conceituada, isto é, como força essencialmente anti-imperialista e por isso progressista, não tem realidade no Brasil (Prado Jr., 1977, p. 190).

Florestan Fernandes, aproximando-se desta leitura, tentava configurar a processualidade histórica do capitalismo brasileiro, captando as formas específicas de estruturação das classes sociais nesse sistema, articulando sua estrutura anatômica com as formas políticas e sociais determinadas, ainda que se detenha mais no peso específico do poder estatal. Criticando as estruturas da dominação autocrático-burguesa em nosso país, o sociólogo propugnava uma autêntica “revolução democrática”, uma tomada de posição que pudesse romper com as amarras do “capitalismo difícil e selvagem”, numa viragem histórica que colocassem *os de baixo* numa “nação civilizada”, ainda que, na imediatidade histórica, não vislumbresse a superação do modo de produção capitalista. A seu feitio, com indignação, perguntava-se, a todo o momento: que razões possibilitaram às classes dominantes impor um domínio restrito e exclusivista, regido pelo cego egoísmo e exclusivismo particularista, cuja violência e barbarismo anacrônicos submetem, secularmente, as maiorias espoliadas e exploradas deste país?

Segundo Fernandes,

Há uma guerra civil permanente e aberta em nossa sociedade civil. E é uma guerra sem quartel. Os privilegiados não abrem mão de nenhuma partícula de privilégios e brandem, por qualquer coisa, as armas brancas de degola e suas bandeiras “sagradas”, que põem a propriedade e a iniciativa privadas acima de sua religião, de sua pátria e de sua família – o que quer dizer que eles não possuem religião, pátria e família ou que, ao possuí-las, não reconhecem o mesmo direito e a mesma necessidade natural aos que não contam no rol da minoria privilegiada. (Fernandes, 1986, pp. 74-5)

Por esta razão, “na verdade, tal ‘classe dirigente’ é irmã siamesa dos que nos exploram a partir de fora e que não têm nenhuma razão especial, além da continuidade e do crescimento do botim, para desejar a vigência de uma República democrática; e compartilha com eles a responsabilidade pelo neocolonialismo imperante” (Fernandes, 1986, pp. 74-5).

O que, historicamente, expressa esta determinação ontológica de nossa burguesia em sua particularidade histórica? A resposta chasiniana é categórica:

Desprovido de energia econômica e por isso mesmo incapaz de promover a malha societária que aglutine organicamente seus habitantes, pela mediação articulada das classes e segmentos, o quadro brasileiro da dominação proprietária é completado cruel e coerentemente pelo exercício autocrático do poder político. Pelo caráter, dinâmica e perspectiva do capital atrofado e de sua (des)ordem social e política, *a reiteração da excludência entre evolução nacional e progresso social* é sua única lógica, bem como, em verdade, há muito de eufemismo no que concerne à assim designada *evolução nacional*. (Chasin, 1989, p. 49. Grifos nossos)

Registre-se, nesse passo, a explicitação da natureza *bonapartista* da dominação de nossos proprietários em nossa formação social. Esta forma de poder autocrático-burguês se constituiu num domínio exercido *de modo*

indireto pelo conjunto da burguesia, pelas armas, subjugando, castrando ou atrelando os poderes legislativo e judiciário. Esta estrutura de poder burguês montada sob um executivo absolutizado, forte, ditatorial, foi capturada por Marx e Engels em suas análises históricas do poder imperial de Napoleão III e de Bismarck no período guilhermino, no século XIX. Marx fez severas críticas à condução bonapartista do poder imperial, ao determinar a sua prática impiedosa, tal como uma “máquina de guerra nacional contra o trabalho”, haja vista que, “na sua ininterrupta cruzada contra as massas produtoras, ela foi forçada, contudo, não só a investir o executivo de poderes de repressão continuamente acrescidos mas, ao mesmo tempo, a despojar a sua própria fortaleza parlamentar – a Assembléia Nacional – de todos os seus meios de defesa, um após outro, contra o executivo”. Declarando-se a favor de todas as classes sociais, porém, mantendo a supremacia do capital sobre o trabalho, em nome da quimera da glória nacional. “Na realidade”, continua Marx,

era a única forma de governo possível num tempo em que a burguesia já tinha perdido a faculdade de governar a nação e a classe operária ainda a não tinha adquirido. Foi aclamado através do mundo como o salvador da sociedade. Sob o seu domínio, a sociedade burguesa, liberta de cuidados políticos, atingiu um desenvolvimento inesperado, até para ela própria. A sua indústria e o seu comércio expandiram-se em dimensões colossais; a burla financeira celebrou orgias cosmopolitas; a miséria das massas era contrabalançada por uma exibição sem pudor de luxúria suntuosa, meretrícia e degradante (Marx, 1984, pp. 64-5).

Em suas reflexões ontológicas, Marx apontava para esse poder indireto da dominação burguesa que atua no sentido de desmanchar as formas democráticas, pelas quais as classes sociais fazem valer os seus interesses antagônicos. Com isso, “Despojava o poder de Estado de sua forma direta de despotismo de classe, pondo um freio ao poder parlamentar e, conseqüentemente, diretamente político, da classe dos apropriadores”. Mais ainda, essa força absolutizada, concentrada e aparentemente autônoma com respeito à sociedade civil pode ser considerada a “última forma, degradada, a única possível desta dominação de classe, tão humilhante para a própria burguesia quanto para a classe operária que é mantida sob ferros”, “a única forma possível de Estado em que a classe dos apropriadores pode continuar a manter sob sua influência a classe dos produtores”. Em suma, “é uma das formas políticas da sociedade burguesa, a sua forma mais prostituída, mais acabada, e a última. É o poder de Estado da dominação de classe na época moderna, pelo menos no continente europeu” (Marx *apud* Galvão, 1977, p. 126).

Engels fornecera a chave para a compreensão desta forma particular de poder burguês ao escrever que “o bonapartismo é a verdadeira religião da burguesia moderna”. Na continuidade, acrescenta: “Vejo cada vez mais que a burguesia não foi feita para reinar diretamente; por conseqüência (...) uma semiditadura bonapartista torna-se a forma normal; ela tem nas suas mãos (...) os grandes interesses da burguesia (contra a burguesia, se necessário), mas não lhe deixa parte alguma na dominação” (Engels *apud* Antunes, 1985, p. 116).

Está claro que é preciso acima de tudo diferenciar as circunstâncias e especificidades históricas do bonapartismo *clássico* com relação ao bonapartismo brasileiro, forma *particular* identificada ao regime militar. A figura de um aventureiro e oportunista no poder como Segundo Império francês, ou a presença marcante de um estadista do porte de Bismarck, certamente inexistem na realidade brasileira. Há que atentar que não se trata de uma colagem histórica, mero recurso analógico de empréstimo de figuras. Trata-se de, nas palavras de Marx, *compreender a lógica específica de um objeto específico*. Como acentua Francisco de Oliveira:

Aí Bonaparte, isto é, as Forças Armadas, emergem como árbitros de uma situação que politicamente havia chegado a um impasse, cuja raiz deve ser buscada na assimetria entre a diferenciação da estrutura social e o seu registro, ao nível dos processos políticos e, por fim, na estrutura do poder, no Estado. Bonaparte emerge, e Bonaparte tem espada, e Bonaparte corta os nós górdios que eram formados pelas antigas relações entre o tripé das forças produtivas e as classes sociais dominadas. A história do pós-64 é, pela força de Bonaparte, o aprofundamento das tendências que já estavam anunciadas e que já estavam dadas, de certa forma, pela configuração estrutural da própria economia, isto é, pelo tripé que se havia formado. A política econômica pós-64 vai ser, de um lado, a busca incessante de consolidar e aperfeiçoar, e sedimentar de forma mais acabada, os contornos de um controle monopolístico da economia brasileira, ao nível das forças produtivas e, do outro lado, dando novos saltos no processo de acumulação, estabelecendo uma nova relação do tripé com as classes sociais dominadas. Esta nova relação é, como sempre, em qualquer sistema capitalista, uma relação de força, mas cuja forma é agora diferente. (Oliveira, 1977, p. 120)

Na história brasileira, a entificação do capital industrial não se verificou por um amplo processo democrático de massas. A Via Colonial desconheceu processos instauradores que conformaram um regime democrático-burguês consolidado. Ao contrário, na particularidade brasileira, nasce uma burguesia cuja potência autorreprodutiva do capital é extremamente limitada, não possuindo uma dinâmica própria que pudesse efetivamente representar os interesses das demais categorias sociais. É graças a esta determinação histórica, à sua *incompletude de classe do capital*, que se constitui o *capital atrofico*, com suas características particularista e exclusivista.

O *ardil do politicismo* surge, assim, como uma arma vital para a reprodução do autocratismo-burguês, forma recorrente do seu ser social atrofiado. Mecanismo que lhe permite manipular as consciências oposicionistas, debilidade estrutural e força política que lhe alimentam:

Incompletude histórica de classe que a afasta, ao mesmo tempo, de uma solução orgânica e autônoma para a sua acumulação capitalista, e das equações democrático-institucionais, que lhe são geneticamente estranhas e estruturalmente insuportáveis, na forma de um regime minimamente coerente e estável. O politicismo atua neste contexto, enquanto produto dele, como freio e protetor. Protetor da estreiteza econômica e política da burguesia; estreiteza, contudo, que é toda a riqueza e todo o poder desta burguesia estreita. Efetivamente subtrai o questionamento e a contestação à sua fórmula econômica e aparentemente expõe o político a debate e ao “aperfeiçoamento”. Portanto, atua como freio antecipado, que busca desarmar previamente qualquer tentativa de rompimento deste espaço estrangulado e amesquinhado. (Chasin, 1982, p. 8)

Há que examinar que o poder do capital atrofico em nossa formação social oscilou entre duas formas de uma mesma dominação. José Chasin foi mais longe ainda ao examinar, ao longo de nossa história republicana, a processualidade da dominação burguesa:

Resultam, pois, dois polos para a genuína dominação capitalista no Brasil: a *truculência de classe manifesta* e a *imposição de classe velada ou semivelada*, que se efetivam através de um mero gradiente, excluída a possibilidade de hegemonia burguesa, no caso, resultar de e no quadro integracionista e participativo de todas as categorias sociais, que caracteriza, com todos seus limites conhecidos, a dominação de tipo democrático-liberal. Ou seja, do mesmo modo que, aqui, a *autocracia burguesa institucionalizada* é a forma da dominação burguesa em “tempos de paz”, o *bonapartismo* é sua forma em “tempos de guerra”. E na proporção em que, na guerra de classes, a paz e a guerra sucedem-se continuamente, no caso brasileiro, no caso da objetivação do capitalismo pela *Via Colonial*, as formas burguesas de dominação política oscilam e se alternam entre *diversos graus de bonapartismo e da autocracia burguesa institucionalizada*, como toda a nossa história republicana evidencia. (Chasin, 1982, p. 11. Grifos nossos)

Ao contrário do viés politicista, que parte do céu para a terra, partindo do Estado político acredita compreender a sociedade civil, “do resumo oficial da sociedade à sociedade oficial” (Marx), aqui, portanto, propriedade privada e Estado não se separam. Isto porque:

O circuito institucional do capital, totalizado pelas interconexões entre sociedade civil e Estado, inclui o papel forte do poder político na reprodução ampliada do capital e, em sentido inverso, a modalidade pela qual a sociabilidade do capital representa e reproduz a formação política dominante segundo sua própria imagem. Graças, portanto, à interdependência entre sociedade civil e Estado, tendo o capital como centro organizativo de ambos, se põe e repõe um efetivo anel autoperpetuador. Ou seja, a sociedade civil, estruturada em torno do poder do capital, garante com isso a dominação capitalista sobre o Estado político e com a mediação deste sobre o conjunto da sociedade. (Chasin, 1986, p. 226)

Por fim, o *viés politicista*, cuja crítica os maiores intérpretes de Marx desconheciam, acabou por tangenciar o próprio movimento socialista, contaminado e monopolizado pelo marxismo vulgar e seu taticismo que não se baliza mais por princípios teóricos, mas por oportunismo. Este reducionismo *politicista*, que Marx ultrapassara ao constituir seu pensamento próprio, induziu à defesa de um *Estado operário*, defesa imputada às análises marxianas. Nada mais falso. O ponto de chegada da posição marxiana, na verdade, é a “revolução radical” ou a “emancipação humana geral”. Há que atinar para o feito marxiano, tal como Chasin afirmava, a diferença essencial entre revolução política e emancipação humana. O desconhecimento ou desconsideração dessa aquisição fundamental de Marx levou a reflexão contemporânea sobre a politicidade, o entendimento político e as formas de poder a se limitar, frequentemente, à perspectiva do aperfeiçoamento destas formas, visando a corrigir seus defeitos e, com isso, alcançar sua perfectibilidade, desconhecendo, assim, a razão das *taras sociais*, bem como a buscar suprir a suposta “lacuna de Marx”: a ausência de reflexão sobre as formas do novo poder ou do novo Estado operário. Mas tal ausência não constitui uma lacuna. A posição marxiana, desvendando pela raiz a esfera da politicidade, esclarece sua origem e expõe seu caráter ontonegativo. Estabelece como inessencial ao ser social, historicamente circunstancial em relação a ele, por esta razão, a politicidade aparece não apenas como produto da atividade sensível dos homens, mas também como resultado de formações sociais contraditórias porque assentadas num desenvolvimento humano ainda insuficiente. Nessa medida, a superação da *pré-história* da humanidade – a consecução da autodeterminação dos indivíduos livremente associados –, exigindo a superação do capital e do Estado, não poderá ocorrer por intermédio de uma revolução estritamente política; esta se encarregará somente das tarefas destrutivas. As tarefas construtivas, sintetizadas por Marx como a recuperação humano-societária das forças sociais pervertidas e usurpadas, exigem a superação da prática política pela revolução social, ou, nos termos chasinianos, *o salto metapolítico ao encontro resolutivo da sociabilidade, essência do homem e de todas as formas da prática humana*.

As formações pós-revolucionárias acabaram por configurar uma forma historicamente nova: *o capital*

coletivo/não social. A crise do mundo contemporâneo, em verdade, expressava-se e se manifestava nos dois subsistemas do capital. De um lado, o *capital superproduzido* que se faz e refaz em sua lógica destrutiva, na forma privada, em permanente contraposição às necessidades humanas genuínas. À sua essência antropofágica, sugadora das energias humanas, junta-se outra dimensão: a autofagia do próprio capital. Isto significa que, em sua dinâmica de crescimento e mundialização, continuamente a própria riqueza acumulada e seus recursos são nulificados. A crise torna-se, dessa maneira, estrutural, ou seja, inscreve-se na lógica do próprio sistema do capital. Nesta, o complexo contraditório das finanças internacionais assume a forma de *máscara* da crise do sistema produtivo global.

Nessa direção, há que renunciar às conceituações que identificam as formações pós-revolucionárias com os rótulos de “capitalismo de Estado”, “revolução degenerada” ou do “totalitarismo burocrático”. Segundo a crítica de natureza ontológica, as formações do Leste europeu fizeram emergir uma figura imprevista de sociabilidade regida pelo capital, porém com o descarte do capital privado, instaurada por uma revolução que se manteve nos limites da política, graças ao atraso e isolamento do país. Intensificando e iluminando esta determinação, transparece a ausência dos *pressupostos práticos* (Marx), por isso, a *revolução social* torna-se inviável. “A legalidade deste ‘paradoxo’ concreto tem por núcleo, pois, a impossibilidade imanente ou barragem intrínseca do trânsito entre o estatuto organizador do capital e o estatuto organizador do trabalho” (Chasin, 1989, p. 10). *Sem estes pressupostos práticos, reiterando o estatuto ontológico da emancipação humana geral, a propriedade virtual de todos os produtores livres, a propriedade social não se efetiva numa comunidade de indivíduos livres*. Marx jamais propôs a edificação de um “Estado operário”: à revolução política caberiam as tarefas negativas, destrutivas, o desmonte dos pilares, contradições e estranhamentos sociais que nutrem as assimetrias sociais e, portanto, o bloqueio à plenificação (sempre historicamente determinada) dos indivíduos. Na síntese chasiniana:

A emancipação humana é a regência do homem, ou seja, o homem desvencilhado da sociedade civil – plethora das mônadas vergadas sobre si mesmas, o espaço da exclusão da comunidade, e desvencilhado também necessariamente da sociedade política – perímetro da comunidade abstrata. A emancipação humana tem por lugar de edificação infinita – a comunidade concreta dos homens concretos, ou seja, dos homens efetiva e universalmente sociais, dos homens que se tornam homens através da única maneira de que são capazes – pela interatividade que os instaura e faz com que individualidade e sociedade sejam polos de um mesmo ser. (Chasin, 1989, p. 34)

Referências bibliográficas

- ANTUNES, Ricardo. *A rebeldia do trabalho*. Campinas/São Paulo: Editora da Unicamp/Ensaio, 1988.
- CHASIN, J. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- _____. *A miséria brasileira*. Santo André: Estudos e Edições Ad Hominem, 2000.
- _____. *O integralismo de Plínio Salgado: forma de regressividade no capitalismo híper-tardio*. 2 ed. Belo Horizonte/São Paulo: Una Editoria/Estudos e Edições Ad Hominem, 1999.
- _____. “Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica”. In: TEIXEIRA, Francisco José Soares. *Pensando com Marx*. São Paulo: Ensaio, 1995.
- _____. “Brasil: a resistência ao neoliberalismo”. In: *O mundo hoje/93*. São Paulo: Ensaio, 1993.
- _____. A sucessão na crise e a crise na esquerda. *Revista Ensaio*. São Paulo: Ensaio, n. 17/18, 1989.
- _____. A miséria da república dos cruzados. *Revista Ensaio*. São Paulo: Ensaio, n. 15/16, 1986.
- _____. A esquerda e a Nova República. *Revista Ensaio*. São Paulo: Ensaio, n. 14, 1985.
- _____. “¿Hasta Cuando?” A propósito das eleições de novembro. *Revista Escrita/Ensaio*. São Paulo: Ensaio, n. 10, 1982.
- _____. As máquinas param: germina a democracia! *Revista Escrita/Ensaio*. São Paulo: Escrita, n. 7, 1980.
- _____. Conquista a democracia pela base. *Revista Temas*. São Paulo: Lech, n. 6, 1979.
- _____. *O integralismo de Plínio Salgado: forma de regressividade no capitalismo híper-tardio*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978.

- _____. Conquistar a democracia pela Base. *Revista Temas*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, n. 6, 1977a.
- _____. A “politicização” da totalidade: oposição e discurso econômico. *Revista Temas* São Paulo: Grijalbo, n. 2, 1977b.
- COUTINHO, Carlos Nelson. *Democracia e socialismo*. São Paulo: Cortez, 1992.
- _____. *A democracia como valor universal*. São Paulo: Lech, 1980.
- _____. *Realismo e anti-realismo na literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.
- FERNANDES, Florestan. *A Constituição inacabada*. São Paulo: Liberdade, 1989.
- _____. *A revolução burguesa no Brasil*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- _____. *Apontamentos sobre a “teoria do autoritarismo”*. São Paulo: Hucitec, 1979.
- _____. *Brasil: em compasso de espera*. São Paulo: Hucitec, 1980.
- _____. *Que tipo de República?* São Paulo: Brasiliense, 1986.
- _____. *Marx & Engels: História*. Coleção Grandes Cientistas Sociais n. 36. São Paulo: Ática, 1983.
- GALVÃO, Luís Alfredo. *Marx & Marx*. São Paulo: Ática, 1977.
- HOBSBAWM, Eric J. *História do marxismo* v. 2: O marxismo na época da Segunda Internacional. Tradução de Leandro Konder e Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- LUKÁCS, Georg. *Pensamento vivido*. Autobiografia em diálogo. Tradução de Cristina Alberta Franco. Santo André/Viçosa: Editora UFV/Estudos e Edições Ad Hominem, 1999.
- _____. *Existencialismo ou marxismo*. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Senzala, 1967.
- MARX, Karl. *A burguesia e a contra-revolução*. 3. ed. São Paulo: Ensaio, 1993.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.
- OLIVEIRA, Francisco de. *A economia da dependência imperfeita*. 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1977.
- RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- _____. *O povo brasileiro*. A formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- TEIXEIRA, Francisco José Soares. *Pensando com Marx*. São Paulo: Ensaio, 1995.
- WEFFORT, F. C. *Por que democracia?* 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.