

A filosofia de José Arthur Giannotti: marxismo adstringido e analítica paulista*

*Antonio Rago Filho**

Resumo:

Este artigo busca compreender a “leitura incoerente” de José Arthur Giannotti sobre a ontologia estatutária de Marx. Parelho a Althusser, Giannotti divisa dois Marx, o da juventude e o da maturidade. Da primeira fase, o filósofo alemão alinha-se à perspectiva de um paraíso perdido, de harmonia natural. Da segunda, alinha-se à dialética hegeliana, à categoria da identidade da identidade e da não-identidade, dessa forma, subsumindo ao especulativismo, ao espírito absoluto na forma de um sujeito universal, Marx cairia no ardil do “misticismo lógico”. Com a “redescoberta do pensamento de Marx” de J. Chasin torna-se inteligível a imputação hermenêutica do “marxismo adstringido” próprio da Analítica Paulista.

Palavras-chave:

História do Marxismo Brasileiro; Marxismo Adstringido; Filosofia; Politicismo; Analítica Paulista.

José Arthur Giannotti's thinking: adstringed marxism and the “uspian analytics”

Abstract:

This article searches to understand José Arthur Giannotti's “incoherent reading” of the statutory ontology by Marx. Similarly to Althusser, Giannotti perceives two Marx, one of the youth and one of the maturity. Regarding the first phase, the German philosopher is aligned with the perspective of the lost paradise, the natural harmony. Regarding the second one, he is aligned with the Hegelian dialectic, with the category of the “identity of identity and non-identity”, and so, submitted to the speculativism, to the absolute spirit in the form of a universal subject, Marx falls into the trap of the “logical mysticism”. With the “rediscovery of Marx's thinking”, by J. Chasin, it is possible to turn intelligible the hermeneutical imputation of the “adstringed Marxism”, peculiar to the “Uspian Analytics”.

Key words:

Brazilian Marxism History; Adstringed Marxism; Philosophy; Politicism; Uspian Analytics: University-of -São Paulo Analytics.

* Publicado originalmente nos *Cadernos de Ciências Sociais 1*. “Ciência e Engajamento”. Colegiado de Ciências Sociais do Cufsa, 2005.

** Graduado em ciências políticas e sociais pela Escola de Sociologia e Política. Mestre e doutor em história pela PUC-SP. Prof. do Colegiado de ciências sociais do Centro Universitário Fundação Santo André, do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da Faculdade de Ciências Sociais da PUC-SP.

Seria um cientista ou um visionário que teria namorado com o linguajar hegeliano?

J. A. Giannotti

Desde as suas origens, em fins da década de 50, o grupo de estudos sobre *O capital*, conhecido como Seminário de Marx, foi capitaneado pela figura de um filósofo paulista, altamente influenciado pela fenomenologia e pelo estruturalismo francês, que acabou por matricular certo modo de interpretação do pensamento marxiano. Este, apresentado em dois momentos disjuntivos: a obra de juventude se oporia à da maturidade, ao feitiço do corte epistemológico de Louis Althusser. José Arthur Giannotti, nascido em 1930, na cidade de São Carlos, é o artífice principal de um esforço analítico que visava a superar o pensamento de esquerda de baixo padrão desenvolvido por ideólogos hospedados no PCB, o mais influente partido de esquerda na década de 60 no Brasil.

As posições giannottianas são caracterizadas por um forte viés gnosiológico, entrelaçado pelo politicismo, e questionam as possibilidades históricas do próprio ser social da classe operária, com o banimento da revolução do trabalho. Consagram, desse modo, um *marxismo adstringido*, que vai se tornando outra coisa, radicalmente distante do filósofo alemão, na medida em que nega a *ontologia estatutária*, a imanência histórica presente nos lineamentos ontológicos do pensamento de Marx.

Em sua última produção, transcorridas algumas décadas do Seminário de Marx, Giannotti busca dar a derradeira estocada na filosofia marxiana. O filósofo alemão não teria se libertado das armadilhas metafísicas da dialética hegeliana, pois, sem ter efetuado os acertos devidos, mesmo se propondo materialista, capitularia em sua tentativa de fazer ciência, atropelando-se numa utopia de uma aventada revolução que superaria o sociometabolismo do capital e a politicidade, tendo na irrealização da filosofia o cerne de sua lógica mística.

Está claro que esta concepção não é nova e não será a última a “liquidar” a filosofia radical de Marx. O filósofo paulista rechaça de chofre o esforço de compreensão da obra do alemão, com o mesmo procedimento que este praticava, a crítica ontológica dos objetos históricos, ou seja, a captura do multiverso do mundo concreto, apropriando-se da integridade dele em sua maturação histórica, seja na forma ideal ou material, por meio da decifração de sua determinação social, dos nexos constitutivos que o especificam, assim como da finalidade histórica que cumpre no evoluir histórico. Giannotti rechaça o prisma ontológico do autor de *O capital*, mostrando a impossibilidade da redescoberta do pensamento marxiano que não seja por meio interpretativo – com suas imputações hermenêuticas –, e as apropriações devidas

ou mesmo indevidas que produzem o destino trágico do pensamento marxiano nas mãos de outros, por seus resultados práticos. Afinal de contas, na “família” dos marxistas – de Engels a Lenin, de Gramsci a Lukács, de Lenin a Trotski, podendo incluir Althusser, Colletti, André Gorz e Castoriadis, por exemplo, já que tudo é possível e o fenomenólogo angula Marx principalmente por seus efeitos. Em sua hermenêutica, encontramos uma penca de visões e posições díspares e divergentes que pretendem desdobrar os conceitos marxianos e, assim, emprestar-lhes novos significados.

Não se pode dizer, entretanto, que, em suas idas e vindas no escarafunchar da obra marxiana, Giannotti não tenha iluminado questões pontuais e mesmo essenciais da ontologia estatutária de Marx. Todavia, a finalização da obra resulta em seu contrário, o abandono do próprio marxismo e o retorno ao kantismo, à fenomenologia, aos “jogos de linguagem” de Wittgenstein, o que redundará na desfiguração completa da obra marxiana. Há que reconhecer sua posição no cenário intelectual do país. Giannotti marca época com o texto “O ardid do trabalho” (Giannotti, 1973). Basta atentar para a qualidade da argumentação apaixonada, a fina erudição e o seu domínio da história da filosofia, suas críticas demolidoras contra “as vagas e vogas de idéias” como aquelas dirigidas a Althusser, Foucault, Habermas, Toni Negri, entre outros, além de não poupar os célebres autores da “Escola de Frankfurt”, incluindo os clássicos da antropologia e da sociologia. Quem não foi influenciado por trabalhos como “A sociedade como técnica da razão: um ensaio sobre Durkheim” (1971), “Notas sobre o conceito de modo de produção – para uso e abuso dos sociólogos” e outros? Há mesmo quem diga que “talvez não seja exagerado afirmar, sem nenhuma ironia, que pertence a Giannotti o justo título de primeiro filósofo brasileiro” (Barros e Silva, 2003, p. 87).

Sem desejarmos entrar no exame de seus desdobramentos, no espaço que nos é concedido, caberia recorreremos à memória e autocrítica dos próprios integrantes. Após a subida de seu príncipe ao tope do poder, houve uma espécie de desarrumação e dissidência entre seus pares. Um dos mais argutos críticos brasileiros no campo da arte, Roberto Schwarz retoma a gênese do Seminário de Marx. “Qual a origem do seminário?” A esta interrogação segue a análise:

Como tudo que é antediluviano, ela é nebulosa e há mais de uma versão a respeito. Giannotti conta que na França, quando bolsista, frequentou o grupo *Socialisme ou Barbarie*, onde ouviu as exposições de Claude Lefort sobre a burocratização da União Soviética. De volta ao Brasil, em 1958, propôs à sua roda de amigos, jovens assistentes de esquerda, que estudassem o assunto. Fernando Novais achou que era melhor dispensar intermediários e ler *O capital* de uma vez. A anedota mostra a combinação heterodoxa e adiantada, em

formação na época, de interesse universitário pelo marxismo e distância crítica em relação à URSS. (Schwarz, 1999, p. 87)¹

No dizer do crítico dissidente, somada às obsessões lógicas, a “tirania metodológica”, mais especificamente a técnica de *explication de texte*, a exegese rigorosamente praticada, constitui a principal contribuição do mestre para os estudiosos dos seminários sobre *O capital*. “Se não me engano, a inovação mais marcante foi outra, também devida a Giannotti, que na sua estada na França havia aprendido que os grandes textos se devem explicar com paciência, palavra por palavra, argumento por argumento, em vista de lhes entender a arquitetura” (Schwarz, 1999, p. 91). Em seu reexame do Seminário de Marx, Schwarz destaca que

A intensidade intelectual do seminário devia muito às intervenções lógico-metodológicas de Giannotti, cujo teor exigente, exaltado e obscuro, além de sempre voltado para o progresso da ciência, causava excitação. (...) Por Giannotti e Bento Prado interpostos, o estudo de Marx tinha extensões filosóficas, que nutriam a nossa insatisfação com a vulgata comunista, além de fazerem contrapeso aos manuais americanos de metodologia empírica, que não deixávamos também de consumir. Apesar de desajeitada, a tensão entre esses extremos foi uma força do grupo, que não abria mão do propósito de explicar alguma coisa de real, e nesse sentido nunca foi apenas doutrinário² (Schwarz, 1999, p. 91).

Segundo Emir Sader, em consonância com as linhas de Schwarz, os Seminários foram uma resposta à vulgarização dos textos marxianos e marxistas praticada pelo PCB *et cetera*, à particularidade da Revolução Cubana, à crítica ao próprio pensa-

1. Há que registrar os principais nomes que vão constituir a nata de nossas ciências sociais. Schwarz salienta em continuidade que “Quando o seminário começou a se reunir, as figuras constantes eram Giannotti, Fernando Novais, Paul Singer, Octavio Ianni, Ruth e Fernando H. Cardoso. Com estatuto de aprendiz, apareciam também alguns estudantes mais metidos: Bento Prado, Weffort, Michael Löwy, Gabriel Bolaffi e eu. A composição era multidisciplinar, de acordo com a natureza do assunto, e estavam representadas a filosofia, a história, a economia, a sociologia e a antropologia. Vivíamos voltados para a Universidade, mas nos remetíamos fora dela, para estudar com mais proveito, a salvo da compartimentação e dos estorvos da própria instituição” (Schwarz, 1999, p. 87).

2. De sua parte, o sociólogo Emir Sader salienta que “Quanto ao que mais teria faltado ao seminário, que para Roberto [Schwarz] seriam os frankfurtianos, eu diria que, além deles, a ausência mais importante era a das mediações históricas e políticas concretas, presentes nos textos de Gramsci, nas análises históricas de Marx, nas obras de Lenin e de Trotsky. O horizonte internacional estava aberto para os seminários – as polêmicas com os principais autores da época o demonstram – mas faltavam as mediações teóricas para uma elaboração frutífera da realidade nacional, latino-americana e mundial. Tanto assim que a herança daquele período ficou relativamente com a teoria da dependência. Cortados pelo AI-5, pelo exílio, pela dispersão, pela derrota, vieram tempos menos propícios para assaltos ao céu. Gramsci retornou mais como ‘teórico das superestruturas’, um marxismo domesticado pelo eurocomunismo foi re-importado, o próprio FHC passou da teoria da dependência para a teoria do autoritarismo com toda a carga ideológica que mencionamos, a esquerda se desentendeu com o socialismo, para fixar seu horizonte na democratização. A miséria da teoria abriu caminho para a miséria da política – sem reflexões estratégicas, sem abordagens globais sobre o capitalismo e, portanto, sem força para recriar um pensamento anticapitalista” (Sader, 1996, p. 77).

mento dito revolucionário, à reação à guerra do Vietnã e à própria carência de Marx na USP e nas universidades.

No que tange, todavia, às suas próprias convicções filosóficas, como o filósofo pensa a sua posição? Por que nosso filósofo se pensa como um reator que responde às exigências teóricas de nosso tempo?

Não prego nenhuma posição filosófica. Sou apenas um reator: eu reajo às minhas paixões. Eu me apaixonei pela fenomenologia e tentei, por meio do estudo de intencionalidades noemáticas, entender melhor o que era a *Lebenswelt* (o mundo da vida) de Husserl. Isso me predis pôs a atentar para os nexos do capital na vida cotidiana. Depois me apaixonei por Marx e quis ver como essas intencionalidades podem ser contraditórias e ocultar ao mesmo tempo as atividades visadas individualmente. Terminei me apaixonando por Wittgenstein na medida em que ele estoura a noção de *proposição* e amplia a própria idéia de *expressão*. E assim por diante. Afirmar que possuo posição filosófica seria falsear a perspectiva correta, pois o filósofo brasileiro é simplesmente alguém que luta contra vagas, é um “antivaga” ou “antivoga”. Nesse sentido, o traçado da minha vida é aquele de um professor, que vê na boa formação de seus alunos uma forma de incentivar a resistência a pensamentos que não têm raízes em nossa experiência cotidiana. Daí essa mistura de investigação própria e de polêmica. Estou sempre pensando por meio de alguém contra alguém. (Giannotti *apud* Rego; Nobre, 2000, p. 102)

Ao explicitar as intenções do grupo de estudos de *O capital*, Giannotti explicita que

Esse seminário se tornou um mito e, em função disso, foram esquecidas suas limitações e suas implicações. Ora, tratava-se de um grupo de estudos. (...) Cabia ler o próprio Marx e foi o que fizemos. Comecei com a análise do primeiro capítulo d’*O capital* e me lembro que ela já foi motivo de uma polêmica com Bento [Prado Jr.], pois ele, como bom sartriano, queria encontrar ali uma antropologia fundante. Eu criticava essa antropologia e puxava a interpretação para o plano de uma lógica. O seminário era variado, somando pontos de vista diferentes, cada um trazendo sua própria experiência. Depois do seminário, jantávamos e discutíamos política brasileira. (Giannotti *apud* Rego; Nobre, 2000, p. 95)

Sobre a sua relação com o marxismo, o filósofo também esclarece o seu verdadeiro interesse filosófico.

Sempre me interessei mais por Marx do que pelo marxismo. Isso implica pensar, de uma maneira muito cuidadosa, a distinção feita por Marx, *en passant*, entre a história contemporânea das categorias, seu desdobramento formal, e a história do vir-a-ser: de um sistema. De um lado, como as categorias se repõem através de comportamentos, particularmente o processo de trabalho, cujos parâmetros são reafirmados e adaptados no fim do ciclo produtivo; de outro, como a história vai construindo situações e instituições determinadas – o dinheiro, o trabalho livre etc. – que passam a ter novo sentido quando se integram num novo sistema. Existe nessa passagem uma invenção, uma liberdade, que não está configurada no mero decorrer do tempo. Mas isto abre uma cesura entre a regra e o processo efetivo de segui-la, pois só assim a repetição da regra pode desenvolver sentidos que, se são

roubados para que ela possa ser reposta, deixam rastro cujo significado vai ser aproveitado num novo sistema normativo. (Giannotti *apud* Rego; Nobre, 2000, pp. 102-103)

Refutando a lógica hegeliana, que “parte do pressuposto de que a expressividade se dá no nível do conceito, da relação silogística da regra com seu caso”, e também a vulgata marxista, que visa a “antepor à lógica formal uma lógica de contradição”, Giannotti recorre aos supostos da Lógica de Wittgenstein, porque “Sem uma ampliação do conceito de expressão, acabaria caindo na besteira de imaginar que existe, de um lado, uma lógica formal e, de outro, uma lógica da contradição, e de achar que esta última consiste em ver os objetos como ao mesmo tempo iguais e contraditórios”. E qual é sua solução para esta duplicidade?

Acontece que é preciso legitimar essa duplicidade. Mas para mim existem sistemas formais e lógica, o estudo de várias gramáticas. (...) Afirmar a existência da contradição real não equivale a afirmar a existência da luta e dos antagonismos, implica ainda transformar o real num *logos*, numa forma de expressão. Enquanto isso não for explicado de um ponto de vista distante da especulação hegeliana sobre o Absoluto, a crítica de Marx à economia política e ao capital deixa de ter sentido, pois toda ela se ancora na idéia de que capital e trabalho se contradizem. (Giannotti *apud* Rego; Nobre, 2000, p. 106)

O que Giannotti deixa de lado inteiramente é se este seu amarramento ao conceito de expressão, no sentido wittgensteiniano, livra-o dos problemas da filosofia especulativa. Isto, aliás, será uma constância. A versão é o que importa, será sempre o elemento preponderante em face do pensamento marxiano. Preocupa-se com a resolução lógica sem atentar que o pensamento marxista, que reproduz o mundo concreto na cabeça, objetiva seu revolucionamento. Este é um padrão de comportamento filosófico muito usual nele, pois, de repente, põe na boca de Marx as suas próprias falas e perspectivas, os seus próprios interesses. O que resulta naquilo que Chasin chama de *marxismo adstringido*, corporificando-se nas derivações próprias às “imputações hermenêuticas” exteriores ao objeto considerado.

Seu opúsculo *Marx: vida e obra*, mais do que apresentar as idéias do revolucionário, é uma chance para José Arthur Giannotti explicitar as suas profundas diferenças com os lineamentos ontológicos da obra de Marx. O que permite ao autor apresentar sob a *forma popular*, em tom rasteiro, discrepante com o seu provado grau de sofisticação teórica, as suas construções subjetivas atribuidoras de significações. Segundo Giannotti, não se trata de tentar o impossível, a saber, reproduzir o real pelas abstrações razoáveis até descender à efetividade concreta enquanto pensamento concreto. É impossível alcançar plenamente a objetividade no plano da idealidade. No principal formulador da “analítica paulista”³, que do marxismo adstringido cai

3. A analítica paulista comporta, segundo Chasin, o “quadrúpede teórico” formado pelas teorias do popu-

inteiramente no campo da fenomenologia, a razão é sempre descentrada com relação aos seres reais. Há um giro ou rebatimento lógico que diz respeito sempre ao giro do próprio pensamento. A verdade não é concreta, como acredita Marx, pois, ao se passar no plano do pensamento, opera na esfera das regras lógicas específicas à idealidade, aos *jogos de linguagem*.

Giannotti insiste que todas as suas proposições partem de um mundo já constituído, dado. Diante de sua obsessão de extração kantiana acerca da possibilidade do conhecimento, sua resposta é nítida:

Sim, kantiana, mas passando pelo viés da fenomenologia, pela necessidade de pensar esse enraizamento no mundo como um forma de deitar raízes no cotidiano, numa prática que logo se revelou muito mais complicada do que o trato com o arado ou com o lápis, e muito mais perto do uso do telefone, dos instrumentos tecnológicos – em suma, de uma segunda natureza que se abre para nós como uma forma de linguagem da qual é preciso dominar os signos e à qual temos acesso pelo ato de compra e venda. Pensar nosso enraizamento no mundo da vida também é pensar nossa relação com o capital. (Giannotti *apud* Barros e Silva, 2003, pp. 89-90)

Isto não significa, portanto, que Giannotti não opere com elementos da realidade, mas esta é mera descrição empírica, os sentidos que os indivíduos dão às coisas numa situação conjuntural, dados isolados sem as mediações e nexos constitutivos do processo de vida real.

Giannotti passa por cima da crítica ontológica do pensamento marxiano feita por meio da análise imanente, gênese e necessidade histórica da própria obra. Por essa razão, responde que é muito complicada a posição daqueles que tentam estabelecer uma diferença entre pensamento de um autor e de seus discípulos. Já que uma interpretação abre para múltiplas interrogações de sentido, para uma construção subjetiva que articula uma “leitura incoerente”, opta, desse modo, com esse procedimento, pelas imputações e convenções lógicas de fora do objeto posto em tela. Em suma, deita e rola, o que objetivamente significa o desrespeito pelas próprias formulações de uma obra ou autor – no caso, a filosofia de Marx. Segundo sua interpretação, esta repõe o “fantasma da Filosofia”, a crença “metafísica” nas possibilidades objetivas de instauração no mundo de formas do pensamento. Sua justificativa:

Por mais desprezível que pretenda ser esta minha introdução aos seus pensamentos, ela há de levar em conta que está sendo escrita *depois da derrocada do marxismo como força social*. Por isso vamos adotar o termo “marxiano” para indicar o que é relativo ao próprio Marx,

lismo, da dependência, do autoritarismo e da marginalidade. Da perspectiva liberal-democrata, esta analítica configura tipos ideais que visam a abarcar a complexidade dos fenômenos societários brasileiros, todavia, ficando aquém de seu projeto ambicioso.

reservando o termo “marxista” às idéias e aos processos sociais que invocaram seu pensamento, mas com muita cautela. (Giannotti, 2000a, p. 13)

Cautela de sua incoerência e desrespeito, na medida em que fratura a dimensão ontológica da obra do autor visado, desmontada a ontologia estatutária marxiana (diga-se de passagem, confundida como *sistêmica*, uma vez que os textos não possuem objetividade – com o descarte de sua imanência ontoprática e histórica –, pois se constituem numa janela aberta para interpretações e dações de significados). Nesse sentido,

Não convém examinar os textos tais como se apresentam no cruzamento de suas várias dimensões, considerando-os como um baluarte a ser conquistado por várias frentes? Sob esse prisma prefiro cair numa *leitura* às vezes *incoerente* do que pressupor no texto uma harmonia que ele não possui, muito menos ensaiar uma reconstrução que expurgasse qualquer contradição do terreno que o próprio Marx balizou, pois me importa sobretudo mostrar o caráter muito particular que assumem os conceitos pelos quais ele tenta entender o processo de desdobramento do capital, *como esses conceitos se conformam na tentativa de revirar a dialética hegeliana*, ao invés de pensá-los simplesmente como os *únicos parâmetros* capazes de pôr a nu a realidade do capitalismo moderno. E se chegar a perceber contradições no seu discurso, prefiro antes de tudo ficar atento aos *limites* do dizer e do pensar que elas estão indicando. (Giannotti, 2000a, p. 65, grifos nossos)

Contrapondo-se publicamente ao principal crítico da analítica paulista, Giannotti responde ao texto de José Chasin inscrito na obra *Pensando com Marx*:

Ao dizer que “marxiano” diz respeito ao que o próprio Marx escreveu, e “marxista”, a tudo aquilo que foi feito devida ou indevidamente em nome dele, isso não nos livra da responsabilidade de refletir sobre sua obra levando em conta as leituras e *tudo aquilo que elas provocam*. Sem dúvida essa distinção serve para sublinhar as contradições entre o que ele mesmo ensinou e o que pregaram em seu nome, *mas não deve criar a ilusão de que se pode reler Marx sem ter o marxismo no horizonte*. (Giannotti, 2000a, pp. 6-7)

Será possível aceitar sem mais nem menos essa proposição? Mesmo com suas torções propositais e arbitrárias? Ao reconhecer Marx como uma idealista que namora a linguagem hegeliana, e mais do que isto, aprisionado nas armadilhas do logicismo místico, de que posição ideológica Giannotti se permite tachar um pensador disto ou daquilo?

Então, o filósofo, com seu ponto de vista, acrescenta que o pensamento de alguém sempre será perpassado por seus continuadores, que completam ou modificam o pensamento do formulador. Afinal, “assim como não se pode distanciar as teses de Aristóteles do aristotelismo, pois este as vai esclarecendo conforme elas mesmas se desdobram e se contorcem, *também o pensamento de Marx esfolha seus sentidos*, tendo no horizonte as vicissitudes do próprio marxismo” (Giannotti, 2000a, pp. 13-14).

Não estamos próximos de ouvir que a falência e barbárie do Leste Europeu têm

que ver com a falência dos marxismos, e “o fracasso do comunismo” tem um pé no formulador clássico? Como já podemos depreender de seu discurso, o filósofo paulista procede do mesmo modo que as filosofias da suspeita: pinça pedaços do mundo a partir de sua ótica fragmentada e do ponto de vista do indivíduo isolado e egoísta. Recorde-se que, por meio da “leitura incoerente” ou das versões dos marxismos, dois Marx continuam a existir. Há um “darwinista”, evolucionista, como também, um “hegeliano”, “místico lógico”. Há um que fala na centralidade da atividade prática sensível, da práxis; há outro que pensa de modo especulativo e místico a *lógica do capital* e sua superação pela revolução da “classe universal”.

As suas torções, em verdade, não se constituem em novidade nos críticos de Marx – são mais habituais do que se supõe; por exemplo, na concepção de E. P. Thompson, a imputação segundo a qual Marx, desconhecendo o termo experiência (a atividade prática sensível? A práxis?), simplesmente substituiu a Lógica do Espírito (Hegel) pela Lógica do Capital. Isto é asseverar a mesma raiz do idealismo ativo:

logo no início de sua carreira já se encontram *in nuce* os elementos que serão desenvolvidos muito mais tarde, marcando-a para sempre. As diversas maneiras pelas quais vai digerindo a dialética idealista indicam como se reporta ao quadro teórico delineado pelo idealismo alemão. Por mais que se consagre ao estudo da realidade capitalista, seus adversários sempre imputarão ao seu pensamento o defeito da Metafísica. Mas não seria metafísica a própria realidade do capital? (Giannotti, 2000a, p. 29).

A chave da interpretação de Giannotti reside na célebre distinção de raiz kantiana entre “contradição” e “contrariedade”. Segundo Orlando Tambosi, a posição kantiana já dera conta dessa questão ao diferenciar contradição de contrariedade. “O marxismo – especialmente na versão do ‘materialismo dialético’ – não percebe, portanto, que as contradições são somente lógicas, que só o pensamento pode contradizer-se e que na realidade ocorrem apenas conflitos, choques, lutas – aquilo que Kant chamou de *Realrepugnanz* ou *Realopposition*” (Tambosi, 1999, p. 279)⁴.

Nosso autor se mostra incapaz de pensar a realidade por meio de uma teoria marxiana das abstrações razoáveis – como o projeto chasiniano da *redescoberta de Marx* nos revelou –; mais ainda, assim como Marx não confundia as duas ordens, a do pensamento e a do mundo objetivado, supõe que, como estas ordens são ontologicamente distintas, o pensamento jamais poderá agarrar a raiz das próprias coisas.

4. Referindo-se a Lucio Colletti, o autor diz: “Este é um ponto fundamental na teoria colletiana, porque corrobora a enfática afirmação de que não existem contradições reais, objetivas, ou seja, não existem fatos contraditórios entre si: a contradição é exclusivamente lógica, do pensamento. (...) Na realidade, para Colletti, só ocorrem oposições, conflitos, choques, lutas. Admitir – à maneira de Hegel e do marxismo – a existência de ‘contradições objetivas’, como se a realidade fosse regida por ‘contradições dialéticas’, implica violação do princípio de não-contradição” (Tambosi, 1999, p. 216). Esta noção também é desenvolvida por N. Hartmann, de acordo com Tambosi (p. 217).

Ele se põe, portanto, no campo da linguagem. É forma de pensamento, produto de “jogos de linguagem”.⁵ Lógica autonomizada. Portanto, a verdade está no âmbito da lógica. Sendo assim, há uma impossibilidade de reconhecimento do pensamento como pensamento que reproduz o mundo concreto. De acordo com o filósofo da analítica paulista, esta posição marxiana está inteiramente carregada de viés hegeliano, de misticismo lógico.

Giannotti bate pesado em Marx, pois supõe falsamente que o filósofo alemão substituíra o “Espírito Absoluto” pela “História” regida por uma teleologia de fundo religioso. Considera Marx equivocado em função de sua proposta de “realização da Filosofia”, na medida em que, no desenvolvimento da “lógica do capital”, pela *negação* da “classe universal” própria ao desenvolvimento das forças produtivas materiais, não pode nascer uma consciência totalizadora da história humana.

Desse passo para uma afirmação que lhe garante o acesso à lógica de Marx, afiança de pés juntos que “é preciso levar muito a sério a advertência do próprio Marx de que suas categorias não são unicamente construções do analista, mas tentam captar *formas de pensamento* (*Gedankenformen*) pelas quais atuam efetivamente no cumprimento de suas respectivas tarefas” (Giannotti, 1995, p. 65-66). Giannotti não se dá conta, ou melhor, não diz ao leitor que sua “leitura incoerente”, que se afasta da “doutrina ortodoxa” de um prisma só, de *um único ponto de vista*, já está vacinada e amoldada a toda uma produção ligada à teoria dos “jogos de linguagem” de Wittgenstein, e que continua a recorrer a empréstimos do estruturalismo de Lévi-Strauss, do sociologismo reificado e da fenomenologia.

Mas, se Giannotti sustenta que sua leitura, ou a sua interrogação dos sentidos e significações da lógica marxiana, irão passar pelo marxismo (os fiéis ou não discípulos de Marx), não é isto que irá apresentar, pois se vale de “novos paradigmas”, no caso específico, os “jogos de linguagem” de Wittgenstein, que possibilitariam decifrar a “gramática do capital”. E a *teoria da expressão*, lacuna que constata na obra de Marx.

Com a pretensão de descartar e liquidar o mais rapidamente possível a “re-descoberta de Marx”, identifica nele um caráter *idealista*, na medida em que estaria contaminada com o “vírus do misticismo lógico depois de terem sido mordidos pelo

5. Em várias passagens de *O jogo do belo e do feio* Giannotti fornece ao leitor sua “leitura” de Wittgenstein: “Um jogo de linguagem é, pois, uma invenção construída para mostrar como funcionam expressões significativas, sendo que tais expressões podem ainda ser consideradas sob um ângulo a partir do qual seu sentido se exhibe. (...) Os jogos de linguagem são *montados e descritos*, montados à medida que passam a exibir regras que regulam a conduta de indivíduos capazes de aprendê-las; descritos, porém, a partir de nossa própria língua, que assim enuncia o modo de ser de tais regras.” (Giannotti, 1995, pp. 12-14) Além disso, “Se um jogo de linguagem é sempre abertura para o novo, pois desde o início suas regras encarnadas em costumes estão sempre requerendo reajustes, a imagem do mundo exerce sua condição de meio de apresentação cercado-se de uma zona cinzenta em que o adequado e o inadequado ficam em suspenso” (Giannotti, 1995, p. 17).

hegelianismo”. Estranha posição de quem demonstra a impossibilidade da consciência reproduzir o real enquanto “concreto pensado”. Em sua crítica a Chasin, o principal disseminador da ontologia estatutária de Marx em nosso país, Giannotti, porém, acaba por explicitar de modo mais visível o seu posicionamento:

Diria que se trata de um *hiper-realismo*, uma tentativa desesperada de saltar a dualidade do ser e do pensar, mas que me parece retomar um caminho que só pode levar à *intuição intelectual do universal* no caso. Contra Lukács, que aceita como um fato a passagem do universal para o singular por meio da particularidade, Chasin pretende expurgar qualquer viés gnosiológico, qualquer separação entre o ser e o pensar. As abstrações, mesmo aquelas razoáveis, que não possuem referente definido mas servem para estruturar o pensamento, resultam, *como indica o próprio Marx*, de operações praticadas pelos próprios agentes. Uma “análise efetiva e sua correlata produtividade só podem se manifestar pela *escavação direta dos próprios objetos*, reconhecidos como entificações engendradas e desenvolvidas por distintos movimentos contraditórios”, pois “tudo o que existe, tudo o que vive sobre a terra e sob a água existe e vive graças a um movimento qualquer” (primeira observação da *Miséria da filosofia*), “ou, por outros termos, quando a determinação é voltada à esfera particular da sociabilidade”. (Giannotti, 2000b, p. 66)

Giannotti, sem levar em conta a totalidade das afirmações ontológicas de Chasin, imputa à “redescoberta do pensamento de Marx” do criador do *Movimento Ensaio* o padecimento cruel do “hiper-realismo”; assim, a mesma lógica formal que diz encontrar na visão marxiana, perpassada por uma “intuição intelectual do universal”, própria do *idealismo ativo*, que busca a identificação de um *sujeito absoluto*, está barrada de “fazer ciência”, ao tangenciar a linguagem hegeliana e brandir profecias e utopias da revolução do trabalho. É “hiper-realismo” supor a reprodução categorial do mundo concreto, a posse de uma consciência totalizante rente às contradições do movimento real? Aliás, como pretendemos mostrar, é Giannotti quem está todo devorado pelo logicismo. Marx, ao revés desta torção ideológica, verdadeira “imputação hermenêutica”, jamais poderia ser acusado de “misticismo lógico”, pois não se encontra uma sobra ou resquício de idealismo ou filosofia especulativa em seus trabalhos. Como não cansava de repetir Lukács, com sobras de razão, *não há na obra marxiana nenhuma afirmação que não seja de natureza ontológica*.

O filósofo do marxismo adstringido prossegue com sua exposição desqualificadora:

A partir daí Chasin passa a falar de uma “intensificação ontológica” da categoria simples a fim de que ela possa transformar-se em complexa e mais rente aos fenômenos socioeconômicos. Dois pressupostos se infiltram nessa *maneira de pensar*: o de que um *movimento* pode ser simplesmente lido como uma *contradição de fato* e o de que uma *categoria* ela mesma, porque resulta de procedimentos sociais definidos, de uma *abstração* sendo *operada pelos próprios agentes em estudo*, *possui a virtude de vir a ser carregada de realidade efetiva*. Somente não se sabe qual é o sentido de uma contradição de fato, nem como uma categoria que não

seja momento do *Absoluto* tem a virtude de pôr seus casos. Poucos se livram do vírus do misticismo lógico depois de terem sido mordidos pelo hegelianismo. (Giannotti, 2000b, p. 66, grifos nossos)

Está claro que, para o crítico da analítica paulista, torna-se um procedimento lógico o de separar o modo de produção teórico do modo de produção real. Além disso, “erro hegeliano”, não é possível à categoria “contradição, como categoria real, expressar sujeitos históricos vivos e atuantes, porquanto, pela natureza do capital, as representações são ilusórias.

Em “Marx além de Marx”, título emprestado de Antonio Negri, Giannotti, desconsiderando inteiramente a teoria marxiana das abstrações, vale-se de uma “contradição lógica”:

Seria possível seguir regras contraditórias? A pergunta parece paradoxal, visto que a contradição tem a virtude de inibir qualquer conduta. Como obedecer ao comando “mate e não mate”? A questão, pois, só pode ter sentido se as representações que pilotam o comportamento dos agentes forem negadas radicalmente na perseguição dos efeitos. Se esse for o caso, não se está investigando uma curiosidade gramatical, mas um modo muito peculiar de seguir uma regra, cujos resultados são o inverso daquilo a que o agente visa no primeiro momento. Isso é muito mais do que as conhecidas conseqüências involuntárias de uma ação. (Giannotti, 2000c, p. 5)

Está claro que Giannotti não perdeu o seu vinco com as margens inscritas no pensamento fenomenológico, que busca a apreensão categorial – enquanto forma de pensamento – pela intencionalidade e sentidos dados pela consciência, transformados em esquemas lógicos. “Como explicar a identidade dessas diferenças sem cair numa dialética do Absoluto ou, correndo maior risco, numa dialética negativa?” Daí, a idéia de contradição e a apropriação das contradições reais, na lógica giannottiana, serem problemáticas. Se para Marx “Um ser sem objetividade é um não-ser, uma absurdidade”, as categorias ontológicas em sua complexidade, múltiplas, relacionais e carentes exprimem formas de seres históricos, modos de existência; para Giannotti, com sua torção especulativa, “cada categoria é uma forma de pensamento” (Giannotti, 2000a, p. 81).

Giannotti argumenta que “pedregoso será esse caminho de volta às próprias coisas”. Toda a sua interpretação será a de interrogar “em poucas palavras, como a dialética especulativa há de servir de modelo a um novo materialismo” (Giannotti, 2000a, p. 35). Um dos equívocos manifestos em Marx, dado pela *ontologia do logos*, segundo Giannotti, é o de confundir os planos da universalidade abstrata com as formas sensíveis, não percebendo a natureza peculiar da “contrariedade” e da “contradição”. O real sempre apresenta oposições, no entanto, isto não conduz à *negação* da ordem das contradições. Capital e trabalho formam essa situação, que não leva

necessariamente à ultrapassagem numa nova síntese produzida por um Absoluto.

Desde *Origens da dialética do trabalho* Giannotti imputa a Marx o “vínculo lógico” com o idealismo hegeliano, a mesma temática está enunciada: “Qual é porém a viabilidade dessa lógica manter-se fiel ao pensamento dialético? Por mais anti-hegeliano que seja seu princípio, nunca deverá romper inteiramente com a matriz antiga, pois será preciso conservar ao menos o movimento ternário do conceito e a teoria da contradição” (Giannotti, 1966, p. 24).

Se Marx tem de completar o movimento ternário, o que é uma absurdidade, a contradição entre capital e trabalho deve necessariamente seguir o caminho conceitual. A ruptura com o capital e a politicidade não implica, como pretende essa interpretação, uma “nova síntese” do movimento ternário. Marx jamais sinalizou para uma equação lógica. Em *Miséria da filosofia*, rebatendo as teses hegelianas de Proudhon, Marx explicitava que

Reduzidas todas as coisas a uma categoria lógica e todo movimento, todo ato de produção ao método, a consequência natural é a redução de qualquer conjunto de produtos e de produção, de objetos e de movimento a uma metafísica aplicada. (...) Mas o que é este método absoluto? A abstração do movimento. E o que é a abstração do movimento? O movimento em estado abstrato. O que é o movimento em estado abstrato? A fórmula puramente lógica do movimento ou o movimento da razão pura. Em que consiste o movimento da razão pura? Consiste em se pôr, se opor, se compor, formular-se como tese, antítese, síntese ou, ainda, afirmar-se, negar-se, negar sua negação. (Marx, 1982, pp. 104-105)

Ora, não precisamos reproduzir todo o restante das reflexões marxianas, que precisamente se exasperam contra o pensamento metafísico de Proudhon. Esse “método absoluto”, bem o sabemos, cumpre uma finalidade concreta, a de elidir as contradições objetivas do processo real da vida social.

Os lineamentos ontológicos da filosofia marxiana orientam-se na direção da produção e reprodução da vida material capturando as determinidades 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 auto-edificação cada vez mais puramente social, consumando o progressivo “afastamento das barreiras naturais”, que tipifica o auto-engendramento do ser humano, no sentido da presença necessária, mas não determinante, da natureza na infinitude intensiva e extensiva dessa entificação” (Chasin, 1995, p. 381).

Chasin deixou configuradas as três críticas ontológicas que se enlaçam dialeticamente – a crítica da filosofia especulativa, da politicidade e do capital e suas expressões teóricas – a fim de “ascender 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, 1995, p. 377).

Nesse sentido, 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 entendido 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). O próprio Lukács, em sua *Ontologia do ser social*, sinalizou para o escasso tratamento marxiano das relações entre ontologia, gnosiologia e lógica, e mais especificamente das questões gnosiso-epistêmicas. Todavia, enfatiza Chasin,

não terá sido por resquícios de *hegelianismo* que Marx rompeu com o método lógico-especulativo, nem se situou, pela mediação do pressuposto ineliminável da atividade sensível do homem, para além da fundamentação gnosiológica. Isto equivale a admitir que a suposta *falta* seja antes uma afirmação de ordem teórico-estrutural, do que uma debilidade por origem histórica insuficientemente digerida (Chasin, 1995, p. 390).

Não bastasse a destituição das contradições sociais como efetividades históricas passíveis de serem superadas pela práxis crítico-revolucionária e de acordo com a maturação histórica dos pressupostos práticos, segundo a explicação giannottiana, a concepção da contradição entre o desenvolvimento das forças produtivas materiais da sociedade e as relações sociais de produção existentes – cerne da teoria marxiana – levaria a duas leituras inscritas na própria interpretação de Marx. “Na primeira versão, o homem como *ser-genérico é posto no início e no fim da história*, seguindo um processo *darwiniano* de evolução das espécies. É o ponto de vista predominante quando Marx sublinha o *aspecto histórico-natural* desse movimento.” (Giannotti, 2000d, p. 60, grifos nossos)

Como se vê, Giannotti repõe a sua velha cisma com uma essência humana incrustada na produção teórica de Marx, aproximando-a da *generidade muda* de Feuerbach, porém modulada pelo evolucionismo darwinista. Num rebaixamento total, estranho ao talento do filósofo paulista, que jamais se permitiu tal descompostura intelectual, e tangenciando a vulgata marxista, prossegue com seus traços obsessivos:

Em virtude de sua própria generalidade reflexionante, como acontece com as espécies animais cindidas pela oposição macho-fêmea, a rede das relações sociais se particulariza segundo o modo de apropriação (propriedade) do excedente econômico. E a história se constitui, assim, graças à sucessão temporal dos modos de produção, numa evolução contínua que culmina no modo de produção capitalista. Neste último passo, a oposição entre trabalho morto e trabalho vivo se cristaliza na contradição entre capital e trabalho, a qual, sendo levada a seu limite, cria o movimento de sua própria superação, repondo assim a *generalidade do homem* numa forma mais perfeita, o comunismo. (Giannotti, 2000d, p. 61)

A partir daí, Giannotti identifica na visão marxiana uma *história teleológica* de “cunho religioso”. Ridiculariza a revolução humana e a posição revolucionária de Marx comparando-o a um verdadeiro profeta: “A estrutura do capitalismo constituiria o termo final de um longo processo evolutivo, cuja superação culmina na reposição da universalidade primeira em sua plenitude, salvando assim a humanidade do pecado do trabalho e da luta de classes.” (Giannotti, 2000d, p. 61)

Que estranha abordagem, que estranho e paradoxal desconhecimento das teses marxianas! Feita a chicana, típica de certa prática deformante, Giannotti mostra a impossibilidade de os pensamentos *marxiano* e *marxista* refletirem as contradições das classes sociais no modo de produção capitalista.

Seja do ponto de vista historicista, seja da óptica da estruturação do sistema capitalista, a dificuldade continua sendo pensar a luta de classes como processo contraditório, cujo movimento de clausura requer a intervenção de uma *aparência necessária*. Sem esse jogo necessário do aparente e do efetivo, do desenvolvimento de formas categoriais e empuxo das forças produtivas, *não haveria contradição real*, pois a mera oposição de formas ou de forças não pode, sem mais, ser dita contraditória. Mas disso resultará uma série de problemas relativos a uma *lógica do sensível*, que, como veremos em seguida, escapa ao âmbito tradicional do marxismo. (Giannotti, 2000d, p. 62)

Como Giannotti não compreende o processo da individuação social no interior da interatividade humano-societária, evoluir da autoconstituição humana no bojo de contradições reais, não compreende a lógica onímota do trabalho, já que tudo se arma pelo construtivismo produzido pelos juízos extraídos de regras gramaticais, regras da lógica imputativa, já que não extraída por meio das abstrações reais. E, é claro, ainda que o crítico de Marx não a mostre, sua perspectiva é a do social-democrata que, descrendo da revolução humana ou do trabalho, prostra-se diante das mazelas da vida capitalista e espera o maior alcance do estado em, ao menos, diminuir tais sofrimentos humanos. O seu apelo maior, como se sabe, é mostrar o *caminho pedregoso* de Marx, a sua “relação ambígua” com a filosofia especulativa de Hegel.

No final das contas, ele insinua, “Seria um cientista ou um visionário que teria namorado com o linguajar hegeliano?” “Desenvolve Marx uma análise científica ou simplesmente está propondo uma metafísica do social?” (Giannotti, 2000a, p. 63) Segundo Giannotti, o filósofo alemão tem um *modo de ver* a “Ciência” que está mais próximo dos idealistas alemães do que dos ingleses e franceses. A “Ciência” especulativa alemã,

como sabemos, se converte de imediato numa ontologia do *lógos*, pois a identidade *in fieri* dos elementos do discurso deve ser a mesma das unidades da realidade em movimento racional. Obviamente essa identidade não pode ser mantida pelo marxismo, pois este nega que tudo, em última instância, se revele momento do Espírito. O que vem a ser então uma

dialética da contradição que não tem o Absoluto como termo de partida e termo de chegada? (Giannotti, 2000d, p. 62).

Esta indagação virá, no entanto, com a resposta devidamente antecipada:

Na juventude ou na maturidade por certo encontramos o mesmo esquema pelo qual um *universal abstrato*, a *essência genérica do homem*, há de converter-se, graças à negação e alienação, provocadas pela divisão social do trabalho, e à *atividade regeneradora* do proletariado, no universal concreto do comunismo. Mas essa *negatividade* possuirá a mesma lógica interna ao funcionar em estruturas diferentes? (Giannotti, 2000a, p. 41)

No ensaio “Dialética futurista e outras demãos” Giannotti afirma:

Se a negação pode ter vários significados, se a nenhum cabe sentido originário, torna-se impossível separar radicalmente a contradição da contrariedade. (...) Mas desse meu *ponto de vista* torna-se crucial examinar como as oposições antagônicas se articulam e se diferenciam. As mudanças de forma pelas quais passam os produtos do trabalho, segundo as análises de Marx, entendidas como *expressões* de um produto por seu outro, aparecem então como um objeto privilegiado para examinar como é possível que agentes sigam regras contraditórias. Sob esse aspecto, contradições passariam a existir na realidade, mas apenas naquela realidade que ela mesma é modo de expressão, forma de discurso tecendo uma forma de sociabilidade. Daí o interesse renovado em se estudar a fonte inspiradora dessa problemática: a lógica especulativa hegeliana. (Giannotti, 2000b, pp. 61-62)

Da mesma forma, interroga-se: “Ao elaborar um novo conceito de capital, dotado de uma gramática própria, não empresta à alienação do trabalho uma nova dimensão, aquela de fetiche?” (Giannotti, 2000a, p. 42) Assim, Giannotti exprime seu ponto de vista, que considera autenticamente científico, porque professa a neutralidade axiológica ao apresentar o mundo por suas expressões lógicas. Giannotti acredita que está procedendo nos mesmos moldes de Marx, todavia, sempre que pode anuncia a adesão marxiana ao procedimento crítico de Hegel.

É porque a crítica possui o sentido hegeliano de pôr em xeque a positividade do ser que o capital poderá ser entendido como sujeito-substância que requer a desmistificação das estruturas aparentes. Mas se esse procedimento imita o movimento das determinações de reflexão da lógica da essência, tal como Hegel o descreve, seu fundamento, em vez da Idéia, será o desenvolvimento das forças produtivas. Não somos então obrigados a esmiuçar o texto de Marx, a nos demorar nas conexões de suas formas lógicas para então compreender o próprio objeto a que ele visa? (Giannotti, 2000d, pp. 32-33)

Ou, em outra passagem adiante:

No entanto, convém não perder de vista que Marx, embora aceite que as contradições tenham sentido, nunca se propôs a estudar como isso pode ser possível, porquanto para ele *existem* contradições na realidade, de sorte que o discurso pode falar delas precisamente porque existem da óptica da não-identidade. Já que existem, nossa tarefa é *conhecê-las*. Frisarei (...) que as categorias do modo de produção capitalista são formas de pensar,

conseqüentemente formas discursivas, mas não é por isso que pensamento e realidade se identificam, como se todo ser fosse racional e vice-versa. Ao tratar de fazer Ciência, embora a seu modo, Marx sublinha a diferença entre o “concreto espiritual” (*geistiges Konkret*) (G, 22) da teoria e o concreto tal como ele é e permanece sendo, a despeito de todo esforço de teorização. Pensa esse esforço em termos de uma apropriação, que *produz* seu resultado de verdade, de modo *diferente*, entretanto, das outras apropriações efetuadas pela consciência. (Giannotti, 2000d, p. 132)

Recorde-se, mais uma vez, que estamos diante de uma posição idealista que apresenta o mundo sempre por uma lógica especulativa, que busca diferenciar o terreno próprio das regras gramaticais, que são “formas do pensamento”. Porque,

Se Marx concebe a consciência teórica e a consciência artística sob o mesmo paradigma da produção coletiva, não é por isso que a transposição do material para o cérebro segue as mesmas regras nas ciências e nas artes. E o que importa é a especificidade dessas regras, que não são regras do pensamento ou da imaginação em geral, mas se conformam e ganham sentido junto dos conteúdos apropriados. (Giannotti, 2000d, p. 133)

Como se pode extrair disso, Giannotti mais uma vez põe a sua colher de contorcionista para sua interpretação enviesada. Do seu ponto de vista, os termos *produz* e *diferente* significam que são objetos existentes numa dada gramática real, mas que são também interpretações de sentidos múltiplos criando outra gramática no campo da lógica. Segundo lhe parece, Marx construirá, a partir de uma ordem de oposições, uma lógica de contradições, a fim de alcançar o *Aufhebung* do capital pela revolução do trabalho (que não veio e não virá), ilusão das ilusões que jamais pode ser atingida.

A dação de sentido, no universo das contrariedades e contradições, aqui, na transmutação giannottiana, a partir de seus vícios logicistas, reside no fato de que a razão é sempre descentrada com relação ao ser, a verdade se situa sempre no plano da construção lógica. Há, portanto, como já salientamos, duas ordens de realidades: a ordem construída pelos juízos lógicos e aquela expressa no mundo das coisas. Vícios logicistas, diga-se de passagem, que não estão isentos de determinação social, de perspectiva e horizonte social, de sentido, postos em seu próprio ser social. De Giannotti poderíamos dizer, do mesmo modo que Marx se dirigiu às boas intenções dos jovens hegelianos, que “nenhum desses filósofos teve a idéia de perguntar pela interconexão da filosofia alemã com a realidade efetiva alemã, pela interconexão da crítica deles com a própria circunstância material deles” (Marx, 1983, p. 186).

Segundo Giannotti, em sua “visão de sobrevôo” (Wittgenstein), o cientista deve abandonar a idéia de possuir uma visão privilegiada do todo histórico por representar os interesses da classe trabalhadora e a ilusão de que poderia abarcar todos os se-

gredos de um *corpus* teórico de um único ponto de vista (cf. Giannotti, 2000a, p. 65). Entre o decifrar a lógica do capital, com o seu modo de ver a “Ciência”, e a postura revolucionária de “realização da filosofia”, de intervir “privilegiada e ilusoriamente”, Marx não teve como resolver os impasses em que ele próprio se enredou.

Por isso desconfo que entre o pensamento econômico de Marx e seu pensamento político se abre um abismo, travando a continuidade de seu trabalho. Não é à toa que permanece inacabado. Marx, como os melhores pensadores do ocidente, termina por levar ao limite uma forma de pensar, sua atividade criadora é mais forte do que a armação que levantou, de sorte que, quando seu discurso perde o pé, não lhe resta outro recurso a não ser escrever textos inconciliáveis entre si. (Giannotti, 2000a, p. 98)

Dessa maneira, há um imbróglio que Marx não pode resolver. E aí reside o banimento da revolução do trabalho do projeto giannottiano:

Que base formal teria o proletariado para se constituir em classe quando as categorias mais complexas do sistema fibrilam, isto é, colocam-se como pressuposto das ações dos atores sem contudo fornecer-lhes os meios de *medir* a parte da riqueza social que lhes cabe? Como a contradição entre capital constante e capital variável, sempre sendo pressuposta, poderá encontrar suas determinações quantitativas, que somente se configuram na comprovação do ato de medir? E se, além do mais, se esboroa a oposição entre trabalho produtivo e improdutivo – como calcular o trabalho produtivo que produz computador ou se realiza por ele? – onde os operários vão encontrar a medida que os transformaria em classe social? E sem essa demarcação, como o objeto da produção da riqueza social parte do trabalho morto sempre requerido por ela, converter-se-ia no sujeito que, além de construí-la, seria capaz de se apropriar dela? (Giannotti, 2000a, p. 98)

Está claro, pois, que a própria movimentação do capital soterraria a teoria marxiana do valor-trabalho, facultada pela *metafísica* inerente ao sistema e pela desmedida do valor:

O capital variável traz vida nova para a totalidade do sistema, surge *como se* fosse parte do capital, trabalho morto, embora seja a única fonte de mais-valor. Mas se ele revigora a comunidade das coisas, com a introdução de máquinas tecnologicamente avançadas, *também vê anulada sua capacidade negadora*: coloca-se medido como trabalho morto, mas se exerce dissolvendo a fronteira entre trabalho produtivo e improdutivo de mais-valia, vale dizer, impossibilitando a medida que lhe foi imposta. Denuncia na prática a *ilusão* de fechamento do sistema, necessária para que ele seja posto como morto. Marx paga o preço de sua grande descoberta: a sociabilidade capitalista é metafísica, funciona como um deus capaz de criar seu próprio mundo, mas a criação divina consiste na aparência da criação de um trabalho, que perde sua forma natural de se socializar. (Giannotti, 2000a, p. 103)

A história contemporânea não caminha no sentido que Hegel supunha, haja vista que:

A força das coisas não carrega em seu bojo o motor de sua transformação em espírito, como queria Hegel. As coisas sensíveis/supra-sensíveis perdem seus perfis ao longo do caminho de suas próprias individualizações. Os processos responsáveis por suas respectivas produções, ao invés de se transformarem em discurso, em Verbo referindo-se a si mesmo conforme o mundo mostra-se o lado opaco de sua atividade pura, escapam da rede que os transformavam em coisas medidas e fazem valer o peso da matéria que o capital não é capaz de dizer. As relações sociais de produção não podem mais exprimir a totalidade das forças produtivas que elas mobilizam, a própria comunidade que o capital postula e repõe como força produtiva foge de maneira pela qual ele deveria exprimi-la. (Giannotti, 2000a, p. 104).

Buscaremos demonstrar a pertinência ou não dessas questões. Contudo, podemos sinalizar a partir de uma resenha da obra *Certa herança marxista*, feita por um amigo dileto, no Caderno Mais! da *Folha de S. Paulo*, na qual aparece, de modo nítido, quem são os suportes filosóficos do pensamento giannottiano. Numa antiga resenha de Giannotti ao positivismo de Gilles Granger, o filósofo uspiano se valia do conceito de “autoprodutividade do social”. Bento Prado Jr. explicita a base transcendentalista de sua concepção:

Nem será difícil entender essa passagem, aparentemente insólita, da filosofia da lógica para a ontologia do social, se lembrarmos a origem husserliana e *transcendental* de nosso filósofo. Com efeito, não é a idéia de *constituição* crucial no procedimento fenomenológico? Não opera ela tanto no nível da lógica transcendental como no das ontologias regionais? Mas a maior originalidade, nesse momento, e que distingue sua empresa de outras semelhantes na tradição fenomenológica, é a articulação que proporá entre a idéia de constituição e aquilo que poderemos chamar de a “lógica” do Capital. (Prado Jr., 2000)

Sendo que, sob o fetiche do capital, “as condições de existência já estão gramaticalmente articuladas, de sorte que o real é simultaneamente práxis e pensamento” (Giannotti, 2000a, p. 85), não se apresenta a possibilidade de ruptura com estas “regras gramaticais”, o que leva a um “eclipse da revolução”. Bento Prado Jr. denuncia, dessa maneira, os limites de “uma certa idéia de razão” na visão do mundo giannottiana. “Qual é a conclusão final de Giannotti? Ele encerra seu livro com a seguinte proposição: ‘Qual é, porém, o sentido da luta de classes, a luta pelo controle da norma, numa sociedade em que a norma fibrilou, serve para marcar intervalos cujo espaço intermediário, contudo, é preenchido por decisões *ad hoc*?’”. Bento Prado Jr. arremessa uma lança certa sobre a impotência dessa crítica, em seu incrustado “fim da história” e, por conseguinte, na sobrevida dada ao capitalismo. Visto que, “*Grosso modo*, haveria problema com o ‘projeto iluminista modesto’ de Giannotti, já que o recurso a Wittgenstein implica o reconhecimento de um limite essencial no processo de ‘desalienação gramatical.’” Bento Prado Jr. aponta para os limites dos propósitos giannottianos de santificação e prostração diante do capital, assim, vai

mais longe ainda do que a crítica feita por outro cebrapiano a Giannotti. “Mas é preciso reconhecer que parece difícil conceber, como insiste Balthazar⁶, um projeto iluminista, mesmo modesto, ‘porque faz parte, eu penso, de qualquer gramática transcendental, a preservação da necessidade do erro gramatical’.” E arremata, com uma tijolada: “Santificação do que está aí?”

A nova gramática da sociabilidade construída por Giannotti aponta para algumas dimensões do mundo que afirmam a falência do projeto de emancipação radical de Marx. O mundo do capital, com suas benesses e males, soterrou a força social – com a fragmentação do trabalho – portadora da emancipação do gênero humano e a filosofia radical norteadora de uma transformação social não se libertou de suas próprias contradições, ficando impotente diante do artilho do Absoluto. A ilusão de revolução do trabalho de Marx – de que o historicamente novo brotaria do historicamente velho – não se configurou, a não ser com a transformação dos sonhos em pesadelos.

Uma questão de fundo da filosofia giannottiana é o banimento da emancipação humana geral e o processo social de individuação. José Chasin apontou com precisão para o fato de que o marxismo adstringido se constitui por meio de

operações redutoras que perfilarão uma versão do marxismo circunscrito à condição de lógica ou método analítico e de ciência do capitalismo, para a qual ficou irremediavelmente perdido o centro nervoso do pensamento marxiano – a problemática, real e idealmente inalienável, da *emancipação humana* ou do *trabalho*, na qual e somente pela qual a própria questão da prática radical ou crítico-revolucionária encontra seu *télos*, identificando na universalidade da trama das atividades sociais seu território próprio e resolutivo, em distinção à finitude da política, meio circunscrito dos atos negativos nos processos reais de transformação (Chasin, 2000, p. 7).

Giannotti deposita as reflexões de Marx como mais um capítulo das intenções utópicas que desembocaram no lixo da história. A “classe universal” do proletariado teria sido esmigalhada pela revolução tecnológica e pela desmedida do próprio valor-trabalho.

Em verdade, Giannotti está preso às posições do Georg Lukács de *História e consciência de classe*, transferindo suas problemáticas para as de Marx. Com suas raízes hegelianas, Giannotti atribuía ao proletariado a capacidade de produzir, com a revolução socialista, uma identidade entre o sujeito histórico e a própria vida histórica. O proletariado seria a única classe revolucionária a possuir o “ponto de vista da totalidade”. Marx, entretanto, jamais colocou a questão da revolução social sob o prisma gnosiológico. Para Giannotti, com a globalização do capital, o “sujeito universal” e

6. Referência ao filósofo Balthazar Barbosa Filho, professor do Departamento de Filosofia da UFRGS.

o prisma da totalidade se despedaçam. Em nosso presente, com a globalização do capital e a superação do “marxismo” e do “comunismo”, gerando a “fragmentação e a perda da centralidade do trabalho” no sociometabolismo do capital, como imagina Giannotti, a classe operária não possui mais o ponto de vista da “totalidade” e tampouco pode cumprir a missão do “sujeito universal” da revolução. Posto dessa maneira, estamos diante de um falseamento e transplante de um parecer lógico para a práxis histórico-social, invalidando, por meio de uma atribuição gnosiológica, as possibilidades concretas da emancipação humana geral.

Como se pode depreender disso, Giannotti opera com uma ontologia restrita à esfera do trabalho, e não uma ontologia estatutária do ser social em sua processualidade histórica. A perspectiva da emancipação dos indivíduos sociais, da lógica onímoda do trabalho, “não pode extrair sua poesia do passado, mas sim do futuro”. A nova forma histórica implica a superação do capital e da política, implica uma orientação metapolítica que se dirija ao auto-revolucionamento das personalidades em seu cotidiano universalizado pelo desenvolvimento das forças produtivas materiais, o que vale dizer, com as capacidades subjetivas cada vez mais ampliadas, genéricas e possibilidades virtuais a seu alcance para o atendimento pleno – ainda que sempre marginado por circunstâncias históricas a serem transformadas – de seus carecimentos de modo infinito e permanente.

Não precisaria tanto esforço para saber que Marx está à cata de um Absoluto e este é o “sujeito universal”: o proletariado. Desse modo, o “sujeito universal”, como se apresenta no marxismo adstringido, é uma aberração no que tange às reflexões de Marx. Alimentar essa ilusão é o mesmo que dizer que uma revolução social é fruto do “misticismo lógico” de talhe hegeliano, que Marx tingem com as cores de seu materialismo, para torná-lo cego diante da realidade histórica. É imaginar uma porção utópica, uma espécie de viseira que tangencia o projeto marxiano acerca da necessidade de um novo metabolismo social, não mais sob o estatuto organizador do capital, mas do trabalho. Giannotti, sem ter essa pretensão, abraça as teses do “fim da história”. Só nos resta, portanto, admitindo suas teses, o esforço político de aprimorar as regras democráticas do universo regido pelo capital.

Mesmo um autor que sempre se pôs num tom apologético ao atual desenvolvimento das forças produtivas materiais, autêntica revolução dos instrumentos de produção, mostra-se, no entanto, constrangido a afirmar que “Mais do que o jogo do poder pelo poder, circunscrito por uma gramática própria, *essa política*, para que não seja impossibilitada pela dispersão das forças econômicas atuais, requer que se proponha a colocar *um limite* na expansão de forças produtivas que criam tanto a riqueza como a miséria dos homens”. Dessa maneira, Giannotti pretende, por meio

da política, barrar o avanço das forças vitais da sociabilidade, organizar a dispersão causada pelo capital, uma vez que há uma desmedida em sua reprodução ampliada, o capital perde o seu metro, “coloca-se a tarefa de conciliar as contradições que ele cria sem poder resolver no mesmo plano em que se move. A história contemporânea escapa de sua gramática e perde de vez sua referência natural” (Giannotti, 2000a, p. 104).

Jamais poderá, portanto, compreender, nos termos chasinianos, que:

A revolução social como possibilidade real, posta pela *lógica unívoca do trabalho*, não é a afirmação de uma classe – dita universal, mas a afirmação universal do homem. *Não é a afirmação do proletariado como classe universal*, mas da sua condição de *classe negada*, de uma classe que não é uma classe da sociedade civil; é essa condição de classe negada – que não reivindica nenhum privilégio histórico, mas a simples condição humana – que é a mediação para a *afirmação da universalidade humana dos indivíduos universalizados*. (Chasin, 2000, p. 62)

Giannotti se lança, assim, à crítica de Marx a partir de uma posição contemporânea, da perspectiva do futuro ausente, numa época que se caracteriza pela supremacia, sem resistência radical, do capital, pela potencialização inaudita das forças produtivas e pelo fracasso do Leste Europeu. Crítica esta que não mais pode se deter no âmbito do próprio pensamento do autor, e que também deve se reportar às inúmeras interpretações dos conceitos marxianos em seus “desdobramentos e contorções”, o que significa se conformar com a regência do capital, a forma superior imbatível, no que tange à produção das riquezas.

Com esta propositura, Giannotti se distancia do próprio mundo, desconhecendo a natureza do metabolismo social do capital nos países do Leste Europeu, identificadas como modo de produção comunista. Daí sua certeza: o modo de produzir de riquezas sob a lógica do capital se mostrou superior a qualquer outra forma de organização produtiva, incluindo a “comunista”.

Nas palavras do filósofo da analítica paulista, “*Não parece haver, para o modo de produção da riqueza, outra forma que não o capitalismo*”. Nesse sentido, o capitalismo surge como uma espécie de *fim da história* – ainda que Giannotti continue a negar esta visão –, faltando a impregnação da ética política da perspectiva social-democrata, da edificação de um estado político ajustador das mazelas que essa mesma forma particular de metabolismo social segrega, como causa do desenvolvimento das forças produtivas materiais ilimitado e sem peias políticas. O capitalismo cria a figura dos sem-emprego, “recria o trabalhador isolado de suas condições de existência, colocando-o sob a ameaça de ficar de fora do metabolismo que o homem mantém com a natureza”. Por esta razão, o sujeito histórico da revolução, como vimos, esboroa-se pelo processo de desenvolvimento das forças produtivas. Giannotti faz crer que, ao tentar o desvelamento da lógica do capital, Marx visa à captura de sua racionalidade.

O marxismo “rejeita a mera justaposição da moral à ciência, procurando descobrir no âmago da racionalidade capitalista aquele empuxo capaz de transformá-la por dentro e por inteiro e, desse modo, pavimentar o caminho para emancipar o gênero humano desse vale de lágrimas” (Giannotti, 2000d, pp. 8-9).

Nas oposições destacáveis do capitalismo, Marx supunha que “o lado negativo, o proletariado, nada tendo a perder a não ser suas próprias cadeias, terminasse sabendo exercer o positivo inscrito em sua negatividade”. A dupla negação captada e projetada por Marx transforma-se, em sua visão, num positivo que emerge da negatividade. Vislumbre metafísico inscrito no projeto marxiano, “o comunismo anunciaria a verdade da luta de classes, processo de superar os conflitos passados a fim de desenhar aquela totalidade que configura uma história universal a englobar na sua presença a arquitetura do passado” (Giannotti, 2000d, p. 10).

Em suma, Marx jamais afirmou que a revolução contra o sistema metabólico do capital, no fim da linha, abraçaria a “arquitetura do passado”. Seria isto a harmonia do homem com ele e com a natureza? No que consiste essa afirmação de Giannotti? O “comunismo” seria expressão de uma dialética hegeliana, em que o passado se reconstitui sob outra forma no momento de uma nova síntese? Porém, para o nosso filósofo, a derrocada das formações pós-revolucionárias mostrou que essa racionalidade do capitalismo se constitui numa força insuperável. Aí está porque temos de ler Marx a partir do presente: o mercado não pode ser ultrapassado (é arquitetura do passado?), o capital, nessa visão social-democrata, não pode ser superado totalmente: “Não duvido que o fracasso do socialismo levante muitas questões para todos aqueles que apostaram na *completa abolição de uma economia de mercado*, na denúncia dos engodos da economia e da política, ambas havendo de ser substituídas pela administração racional das coisas.” (Giannotti, 2000d, p. 11)

Como vimos ao longo de todo esse texto, Giannotti se contorce por meio de suas “imputações hermenêuticas”, “mostrando” que a filosofia de Marx está permeada do “misticismo lógico” próprio à filosofia de Hegel. Porquanto,

Ao afirmar que o capital é uma contradição existente em processo de resolução, até que ponto Marx não se compromete com esta Ciência da Lógica que, para poder separar o princípio da identidade e o princípio da contradição, necessita fundir num único cadinho determinações de pensamento e determinações do ser? Mas, assumindo o ponto de vista da finitude, denunciando o misticismo de um *lógos* capaz de absorver integralmente as peripécias do real, que reviravoltas Marx necessitou praticar para ver no capital um sistema de antagonismos irreduzíveis caminhando para sua auto-superação? Seria um cientista ou um visionário que teria namorado com o linguajar hegeliano? (Giannotti, 2000d, p. 11)

Por outra parte, é *notável* que Giannotti é, de fato, quem está impregnado de fi-

losofia especulativa, atravessado por um idealismo mistificador⁷. Com a sua *magistral* crítica a Marx e a seus herdeiros, abraçado às denúncias ideológicas de extração conservadora, a pergunta que nos resta a fazer é: se a filosofia é sempre metafísica, qual é o projeto político de Giannotti, a não ser a de uma minguada social-democracia à *brasileira* conciliada à terceira via dominante?

Dessa forma, reduzida à sua forma parlamentar, a democracia – meio orgânico da dominação burguesa – deixa intocada a natureza da relação-capital, fundada no corte entre proprietários dos meios de produção e da riqueza socialmente produzida e os não-proprietários. Portanto, tal como na visão liberal, que eterniza a *diferença histórico-social*, estabelecendo, assim, uma divisão ilusória do poder plural de categorias sociais antagônicas. Fica excluída, pois, a idéia cara a Marx de que o estado moderno, em qualquer de suas formas, é sempre forma de opressão, “excrecência parasitária”, monopólio da violência e da lei, ditadura de classe, obstáculo à efetivação de uma autêntica emancipação humana; não sendo, assim, senão o “anel de ferro” que re-produz, moto-contínuo, a sua anatomia. Ou, como enfatizava Chasin:

A questão, hoje, não se esgota no reconhecimento de que a revolução não está na linha do horizonte prático, nem que o capital, refulgente, consolidou a prorrogação de sua utilidade histórica, mas indagar, diante da miséria material, que se amplia, e da miséria espiritual já universalizada (já contando inclusive com o discurso justificatório da desrazão contemporânea), se pode ser eterno o conformismo diante do mal-estar da humanidade, do mal-estar indisfarçável de cada individualidade, do apodrecimento radical de toda individualidade, pois no processo da individuação capitalista são indissociáveis o enriquecimento e o apodrecimento da individualidade, pois sem o apodrecimento ela não subsiste no quadro vigente. A crítica é a luta contra o apodrecimento e não se pode limitar à suposta “crítica radical”, que só leva à desolação. Só pode ser entendida como crítica radical àquela que se autotranscende, que vai para além dela, que por seu valor se confirma na prática. (Chasin, 2000, pp. 52-53)

Mesmo que se possa reconhecer que o proletariado “não foi capaz de se realizar como a dupla negação prevista por Marx” (Chasin, 2000, p. 66). Se a humanidade está envolta numa nova etapa da acumulação capitalista, sem paralelos, o proletaria-

7. Cabe assinalar que estamos diante de um falseamento e transplante de um construto lógico para a práxis histórico-social, invalidando, por meio de uma atribuição gnosiológica, as possibilidades concretas da emancipação humana geral. Como adverte Mészáros: “Visto que Marx sempre afirmou a primazia da prática social como o ‘Übergreifendes Moment’ da dialética entre teoria e prática, não via vantagem alguma em utilizar princípios filosóficos abstratos – como a ‘identidade do Sujeito e do Objeto’ hegeliana – para realizar o trabalho da história real de modo apriorístico. Na verdade, sempre deu ênfase à maturação de algumas condições objetivas, sem as quais o ‘canto solo da revolução do proletariado’, por mais consciente que fosse, se tornaria inevitavelmente ‘um canto do cisne em todas as sociedades camponesas’ – ou seja, na maior parte do mundo.” (Cf. Mészáros, 1996, p. 355).

do – antiga ponta da lógica onímota do trabalho num determinado desenvolvimento histórico – também padece das conseqüências do revolucionamento das forças produtivas e, portanto, de sua forma social de existência. O que vem a ser, então, essa “dupla negação” anunciada por Marx? Chasin responde que este ser social

materilizou-se apenas enquanto primeira negação, enquanto expressão da pobreza e da opressão, só como figura da exploração capitalista, lutou apenas como vítima da miséria. Jamais se materilizou como negação da negação, aquele que, ao negar a própria negatividade e se auto-suprimir, suprime a miséria espiritual e material de modo universal. Foi simplesmente incapaz de lutar como a negação da negação (Chasin, 2000, pp. 66-67).

E, numa formulação típica de sua força intelectual:

O proletariado contém apenas a possibilidade de ser a negação da negação, que lhe é conferida de modo intrínseco e ineliminável pela lógica onímota do trabalho. Essa potência ou propriedade não é uma particularidade autônoma e exclusiva do proletariado, ou de qualquer outro contingente temporário do trabalho alienado. Os contingentes de ponta em geral podem ter a possibilidade de encarnar essa potência, mas não a realizam obrigatoriamente. Nem por isso, pelo fracasso desse ou daquele agente concreto, essa possibilidade desaparece. É um bem potencial das formas mais avançadas do trabalho, não de um de seus agentes em especial, que se mantenha para sempre como categoria particular. Uma potência universal do trabalho que, enquanto tal, se conserva para além da era do capital como êmulo constante da revolução permanente do homem na infinitude de sua humanização. Latência nas formas do desenvolvimento das forças produtivas do gênero, que pode ser encarnada, na sucessão histórica, por agentes distintos, cuja identidade será sempre a do contingente que trabalha com a tecnologia de ponta. (Chasin, 2000, pp. 66-67)

A grande questão que Chasin buscava responder estava inscrita nas alternativas concretas de nossa própria realidade universalizada: “o que é hoje a grande indústria, qual a base de sua criação do valor, e quem é seu ‘produto mais autêntico’”? Não se trata, assim, de restaurar um mito, de modo algum repor a idolatria do proletariado, com a viseira passadista da esquerda nacionalista e saudosista. É pertinente, pois, para o nosso debate, que seja enfatizado que os novos sujeitos que brotam do sistema metabólico do capital, em nova configuração, referem-se aos produtores diretos que operam por meio das forças produtivas de ponta (cf. Chasin, 2000, p. 69).

Refinando sua própria análise, Chasin apreendeu como poucos as determinações essenciais da nova progressividade da acumulação mundial do capital:

O nível atual de desenvolvimento das forças produtivas está *em contradição* com as relações sociais de produção (relações de propriedade no plano jurídico), engendradas pela lógica da propriedade privada em sua forma histórica mais evoluída – o sistema de controle e ordenação do capital. Ou seja, a capacidade humana alcançada para a produção de seu mundo próprio é superior e mais potente do que a organização social que os homens permanecem obrigados a tolerar, contra a qual se debatem. As relações sociais, a partir das quais aquela capacidade foi produzida, não são capazes de conter e tirar proveito de sua realização, en-

quanto tais, para se conservarem ferem de morte a própria humanidade, tornam letal a sua maior realização: a) aniquila parte da própria humanidade, dos produtores da realização; b) aniquila a autoprodução da individualidade, acentua a alienação (do produto, do trabalho, do gênero); c) agora a dispensa do próprio trabalho (alienado). (Chasin, 2000, p. 73)

A tentação óbvia, diante de nossa quadra histórica – o estancamento das transições, o revigoramento das forças do capital, a supremacia bélica norte-americana, a morte das esquerdas e a hegemonia absoluta da “usina do falso” na cultura mundializada – é a de olhar para trás e apontar os equívocos e lacunas de Marx. Esta tentativa já foi feita à saturação pela inteligência manipulatória do capital. Está claro que o “futuro ausente” se apresenta como o molde atual, dado pelas circunstâncias históricas, mas que, ao invés de nos fazer recuar deve, muito pelo contrário, lançarnos ao encontro do “otimismo ponderado”, que vislumbra um traçado radical necessário à luta contra essa “impotência” e “apodrecimento sob a própria pele”. Porque, assegurava Chasin,

o futuro humano, se futuro houver, será posto pela possibilidade emergente das perspectivas da síntese do saber – a fusão entre o melhor e mais avançado do saber científico-tecnológico e o mais agudo e universal do saber humanista, ou seja, da aglutinação natural entre o saber do mundo e o saber de si. Hoje, o homem já está se tornando o demiurgo da natureza, falta se converter no demiurgo de si mesmo. Numa palavra, *capacidade ilimitada de produção material*, domínio da vida de seu próprio gênero e do planeta, e *humanismo*, no sentido de capacidade de produção do humano. Em síntese, capacidade de produção da vida, inclusive da genuína vida consciente (Chasin, 2000, pp. 72-73).

No centro de suas reflexões humanistas sobre as possibilidades abertas em nosso tempo pelo “novo emergente” na complexa contraditoriedade do capital está a atividade crítico-revolucionária. Atividade que denuncia a miséria estrutural, física e espiritual, do universo regido pelo capital. Sem os “agentes sociais interessados” uma nova forma de interação humano-societária não pode emergir por um automatismo espontâneo propiciado pela própria lógica onímoda do trabalho.

Referências bibliográficas

BARROS E SILVA, Fernando de. “José Arthur Giannotti”. In: SCHWARZ, Adriano (Org.). *Memórias do presente v. 2*. 100 entrevistas do Caderno Mais! São Paulo: Publifolha, 2003.

CHASIN, J. “Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica”. In: *Pensando com Marx*. São Paulo: Ensaio, 1995.

_____. Rota e prospectiva de um projeto marxista. *Revista Ensaios Ad Hominem*. Santo André: Estudos e Edições Ad Hominem, n. 1, t. III, 2000.

GIANNOTTI, J. A. *Origens da dialética do trabalho*. São Paulo: Difel, 1966.

- _____. O ardil do trabalho. *Estudos Cebrap*. São Paulo: Cebrap, n. 4, abr./jun. 1973.
- _____. *Marx: vida e obra*. Porto Alegre: L&PM, 2000a.
- _____. Dialética futurista e outras demãos. *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo: Cebrap, n. 57, jul. 2000b.
- _____. “Marx além de Marx”. Caderno Mais!, *Folha de S. Paulo*, 5 nov. 2000c, p. 5.
- _____. *Certa herança marxista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000d.
- _____. *O jogo do belo e do feio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- MARX, K. *Miséria da filosofia*. Tradução de José Paulo Netto. São Paulo: Lech, 1982.
- _____. “A história dos homens”. In: FERNANDES, Florestan (Org.). *Marx & Engels: História*. Coleção G. Cientistas Sociais nº 36. São Paulo: Ática, 1983.
- MÉSZÁROS, István. *O poder da ideologia*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Ensaio, 1996.
- PRADO JR., Bento. Caderno Mais! *Folha de S. Paulo*, 22 out. 2000.
- REGO, J. M.; NOBRE, M. *Conversas com os filósofos*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- SADER, Emir. Nós que amávamos tanto o capital. *Praga* – revista de estudos marxistas. São Paulo: Boitempo, n. 1, 1996.
- SCHWARZ, Roberto. *Seqüências brasileiras* – ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- TAMBOSI, Orlando. *O declínio do marxismo e a herança hegeliana*. Lucio Colletti e o debate italiano (1945-1991). Florianópolis: Editora da UFSC, 1999.

