



ISSN: 1981-061X - ano XVIII - 2023

Verinotio

NOVA FASE

28

número I
2022.2/2023.1

EDIÇÃO ESPECIAL

30 ANOS DE

O futuro ausente

Grupo de Pesquisa Marxologia: Filosofia e Estudos Confluentes/CNPq
Curso de Serviço Social (Universidade Federal Fluminense - UFF - Rio das Ostras)

REVISTA VERINOTIO

NOVA FASE

30 ANOS DE O FUTURO AUSENTE

Edição Especial

2022-2023

VERINOTIO - REVISTA ON-LINE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

ISSN 1981-061X v. 28 n. 1 - Edição Especial, 2022/2023

As opiniões emitidas em artigos ou notas assinadas são de responsabilidade exclusiva dos respectivos autores.

CURSO DE SERVIÇO SOCIAL DA

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

Rua Recife, Lotes 1-7 - Jardim Bela Vista, Rio das Ostras - 28895-532 – RJ/Brasil.

E-mail: revistaverinotio@gmail.com

EXPEDIENTE

Equipe editorial:

Editora-chefe: Dra. Vânia Noeli Ferreira de Assunção, UFF

Editora-chefe adjunta: Dra. Ester Vaisman, UFMG

Editor-associado: Dr. Vitor Bartoletti Sartori, UFMG

Editor-associado: Dr. Ronaldo Vielmi Fortes, UFJF

Editor-associado: Dr. Murilo Leite Pereira Neto, UEMG

Editora-associada: Doutoranda, Carolina Peters, USP

Editora-associada: Mestranda, Myreli Xavier de Lima, UFMG

Equipe técnica

Carolina Peters – Capista

Roger Filipe Silva – *Web designer*, programador e suporte técnico

Ronaldo Vielmi Fortes, Carolina Peters – diagramadores

Conselho Editorial

Dr. Alexandre Aranha Arbia, UFJF, Brasil; **Dra. Ana Laura dos Reis Corrêa**, UnB, Brasil; **Dra. Ana Selva Castelo Branco Albinati**, PUC-MG, Brasil; **Dr. Antônio José Romera Valverde**, PUC-SP, Brasil; **Dr. Antônio José Lopes Alves**, UFMG, Brasil; **Dr. Antônio Rago Filho**, PUC-SP, Brasil; **Dr. Carlos Eduardo O. Berriel**, Unicamp, Brasil; **Dr. Celso Frederico**, USP, Brasil; **Dra. Cristina Lontra Nacif**, UFF, Brasil; **Dr. Eduardo Ferreira Chagas**, UFC, Brasil; **Dr. Elcemir Paço Cunha**, UFJF, Brasil; **Dra. Fabiana Scoleso**, UFT, Brasil; **Dr. Francisco Garcia Chicote**, Conicet/UBA, Argentina; **Dr. Guilherme Leite Gonçalves**, Uerj, Brasil; **Dr. Juarez Duayer**, UFF, Brasil; **Dr. Leonardo Gomes de Deus**, UFMG, Brasil; **Dra. Lúcia Aparecida Valadares Sartório**, UFRRJ, Brasil; **Dr. Marco Vanzulli**, Università degli Studi di Milano Bicocca, Itália; **Dr. Mario Duayer**, *in memoriam*; **Dr. Mauro Castelo Branco de Moura**, UFBA, Brasil; **Dr. Miguel Vedda**, UBA, Argentina; **Dra. Mônica Hallak Martins Costa**, PUC-MG, Brasil; **Dr. Nicolas Tertulian**, *in memoriam*; **Dr. Paulo Henrique Furtado de Araujo**, UFF, Brasil; **Dr. Ricardo Gaspar Müller**, UFSC, Brasil; **Dr. Ricardo Lara**, UFSC, Brasil; **Dr. Ricardo Prestes Pazello**, UFPR, Brasil; **Dr. Ronaldo Rosas Reis**, UFF, Brasil; **Dr. Vinícius Gomes Casalino**, PUC-Campinas, Brasil.

SUMÁRIO

Editorial	VII
Vitor Bartoletti Sartori	

30 anos de *O futuro ausente*

<i>O futuro ausente</i> no presente: o pastiche do politicismo e a unilateralidade no tratamento da política	3
Vitor Bartoletti Sartori	

Da crítica ao politicismo à determinação ontonegativa da politicidade: a análise do caso brasileiro	86
Ester Vaisman, Vânia Noeli Ferreira de Assunção	

Problemas selecionados em determinação social do pensamento	123
Elcemir Paço Cunha	

J. Chasin e a crítica do “tríplice amálgama”: explorando origens e consequências	147
Alexandre Aranha Arbia	

J. Chasin: a ontonegatividade da politicidade em Marx	183
Ana Selva Albinati	

A crítica ontológica de Marx, 180 anos	199
Leonardo Gomes de Deus, Guilherme de Oliveira e Silva	

A crítica marxiana da política: seguindo as trilhas abertas pelo autor de <i>O futuro ausente</i>	223
Felipe Ramos Musetti	

Da observação da natureza como apreensão do conhecimento na passagem do primeiro ao segundo humanismo renascentista: uma continuidade do debate iniciado por J. Chasin n' <i>O futuro ausente</i>	266
Claudinei Cássio de Rezende	

J. Chasin e a determinação ontonegativa da politicidade	282
Sabina Maura Silva	

A natureza e a posição da política no quadro das atividades histórico-sociais: ontonegatividade da política e a ontologia do ser social	300
Ronaldo Vielmi Fortes	

Traduções

Nueva literatura en Rusia (1927)	333
Walter Benjamin	

Artigos

Acerca de “Nueva literatura en Rusia” de Walter Benjamin (1927)	342
Érica Brasca, Tomás Sufotinsky	
Lukács y Coutinho: lecturas sobre Kafka. Una confluencia asincrónica	354
Emiliano Orlante	
Renovação do agnosticismo pela “epistemologia fronteiriça”: convergências entre a filosofia da vida da fase imperialista e a teoria decolonial do conhecimento de W. Mignolo	369
Lara Nora Portugal Penna	

Editorial

Vitor Bartoletti Sartori

Publicamos o atual número no momento em que a esquerda brasileira comemora o início do terceiro mandato de Lula. Do ponto de vista da maioria daqueles que apoiaram a candidatura, qualquer tom crítico quanto ao presente poderia parecer “fazer o jogo da direita”; a primeira coisa a se dizer é: não nos enquadrados entre esses setores. Este número duplo da *Verinotio* (relativo ao segundo semestre de 2022 e ao primeiro de 2023) é uma denúncia da miséria intelectual em que nos encontramos hoje. E, assim, essa publicação – que sai ao mesmo tempo em que o primeiro livro das Edições Verinotio, *O futuro ausente*, de J. Chasin – parte da convicção que a capitulação diante do presente está no cerceamento da crítica e em fechar os olhos diante da ausência de perspectivas e de posicionamentos teoricamente fundamentados.

É necessário dizer de modo explícito: as chamadas esquerdas foram essenciais para a derrota eleitoral – e destacamos o “eleitoral” – do projeto de extrema-direita de Bolsonaro, dos militares etc. Isso não é pouco, certamente. Sem o protagonismo daqueles à esquerda, a vitória bolsonarista seria certa. Nesse sentido, tem-se um respiro.

O respiro diante de uma situação sufocante, porém, traz também a urgente necessidade de preparação para o que se segue e que ainda precisa ser compreendido com cuidado. Ou seja, o alívio imediato não pode se confundir com o caminho para que se rompa com a miséria material e intelectual que marca o Brasil e o mundo atuais. A embriaguez com a vitória eleitoral corre sempre o risco de encobrir a derrota social a que a perspectiva do trabalho vem sendo submetidas diuturnamente há muito tempo. Nesse sentido, a atitude mais perigosa no momento é acreditar que, agora, as coisas se colocam nos eixos, depois de um desvio meramente circunstancial. Tal ilusão pode ser muito perigosa. Acreditamos que este número duplo da revista também é um alerta sobre isso, e sobre o modo insuficiente, por vezes descuidado, pelo qual pensamos (nós todos inclusos, evidentemente) o modo de produção capitalista em sua figura contemporânea.

Os textos da presente *Verinotio* estão divididos em três sessões: 1) dossiê sobre *O futuro ausente*, de J. Chasin; 2) Tradução de um texto de Walter Benjamin sobre a literatura soviética posterior à Revolução Russa de 1917; 3) Artigos de tema livre. Os textos falam por si mesmos, de modo que não cabe resumi-los ou explaná-los nesse espaço. Porém, há de se destacar alguns pontos mais gerais sobre a nossa orientação editorial.

O primeiro deles é a necessidade de publicação dos clássicos do marxismo, como Walter Benjamin. Mesmo que a revista não se alinhe diretamente com a teorização benjaminiana, é necessário reconhecer a qualidade do autor, sua seriedade e o comprometimento de seus textos com a escavação da realidade do capitalismo. Ou seja, o clubismo, o “Fla-Flu”, inerente a grande parte da academia nacional e internacional, não pode ter espaço quando se trata de tentar manter o primor na qualidade editorial.

Segundo ponto: a discussão e o embate de qualidade precisam ser estimulados. Os dois textos de tema livre que publicamos tratam de debates estéticos, os quais poderiam ser julgados muito distantes das classes trabalhadoras; e, novamente, é preciso pontuar: não compartilhamos de quaisquer ímpetos imediatistas quanto à função social das formações ideais. Somos partidários dos debates de qualidade sobre os grandes problemas que marcam os rumos do gênero humano, como aqueles colocados na arte.

Por fim, deve-se dizer que, no dossiê que aqui publicamos, o presente número traz debates que partem das teorizações de J. Chasin. Trata-se de um autor que muitas vezes é criticado sem qualquer conhecimento sobre sua obra. Não raro, confunde-se, por exemplo, determinação ontonegativa da politicidade com o abandono da política, com o abstencionismo e com uma espécie de consciência infeliz (mesmo que os detratores do autor, não raro, nem sequer saibam alguma coisa sobre essa figura mencionada). Sobre isso, acreditamos que qualquer pessoa que se disponha a ler esse número e o livro *O futuro ausente* perceberá que tais posicionamentos carecem completamente de fundamento.

Os textos aqui reunidos mostram como as determinações do pensamento chasiniano estão, em seus fundamentos, no próprio Marx. E mais: não só nas obras dos anos 1843-44, para as quais os marxistas althusserianos torcem o nariz, mas também em textos como os *Grundrisse*, *A guerra civil na França* e *O capital*, dentre

outros. Que seja possível discordar disso, não achamos impossível. Porém, para fazer isso, é necessário confrontar as citações marxianas, o estudo do pensamento de Marx e os desenvolvimentos que foram propiciados pela pessoa e pela obra de Chasin, bem como por aqueles que o seguiram.

Até agora, no entanto, a tática adotada diante do filósofo paulista e de suas teorizações foi quase unânime: trata-se de uma conjunção de ataque a um espantalho dolosa e vergonhosamente construído e da guerra do silêncio, que, não raro, passa longe de ser inocente. Ou seja, para dizer o mínimo: o rechaço da posição chasiniana não foi realizado com honestidade intelectual e com o crivo do debate público de qualidade.

Dentre outras coisas, acreditamos que esse debate que precisa ser resgatado; a regeneração (para que se use uma expressão de Marx, que quase nunca é lembrada) dos embates de qualidade na esquerda é uma necessidade do presente. Sem ela, na melhor das hipóteses, gira-se em falso, enquanto a direita e extrema-direita ganham fôlego, ocupam espaços e tomam a dianteira na formação de uma consciência de massa. Se o velho mouro disse que é necessária a formação de uma consciência comunista de massa, é preciso que reconheçamos que estamos muito longe disso. Certamente, isso ocorre devido à configuração do capitalismo atual, que ainda precisa ser compreendido devidamente. Porém, dentro dessa configuração, estão também as posições desenvolvidas à esquerda. Até agora, elas vêm sendo parte do problema, de modo que Chasin foi duro: trata-se da pseudoesquerda, da esquerda morta. Talvez seja preciso digerir essa enorme derrota – sem nunca recair em abstencionismo – para que possamos avançar.

Para que isso seja possível, há de se destacar, também, como os textos aqui trazidos deixam claro: há desenvolvimentos originais do autor de *Marx*: estatuto ontológico e resolução metodológica que precisam ser debatidos. Seria possível trazer vários exemplos, mas o momento atual de nosso país faz com que mencionemos a teorização chasiniana sobre a miséria brasileira. Ela tem especificidades que fazem com que precise ser estudada a fundo; também é uma exclamação contra a adoção acrítica de modelos prontos para se tratar da realidade e da particularidade nacional do capitalismo brasileiro.

Por isso, acreditamos que a leitura do presente volume duplo, bem como de *O futuro ausente*, pode ser uma modesta contribuição diante da situação em que se

encontra o Brasil. Debates teóricos de qualidade, estudo da obra do próprio Marx, bem como dos clássicos, compreensão do ser-propriadamente-assim do capitalismo contemporâneo, nacional e internacional, são o mínimo para que possamos avançar. Caso fiquemos repetindo as cantilenas do passado e torcendo para que finalmente tenham efeito, não nos diferenciaremos muito de religiosos, na melhor das hipóteses, heréticos. Também não teremos moral alguma para criticar aqueles que procuram retomar de modo acrítico ídolos do passado e momentos do passado. É preciso atacar a tentativa de resgatar a ditadura militar de 1964, bem como os militares: é óbvio. Porém, fazer isso com uma espécie de oscilação entre a esperança e o medo, oscilação essa que se nutre da nostalgia quanto aos momentos supostamente áureos da esquerda do século XX é, no mínimo, ilusório. Não queremos simplesmente jogar um balde de água fria naqueles que estão esperançosos quanto ao presente; intentamos o mínimo que se pode exigir da esquerda: autocrítica, debate de qualidade, compreensão fundamentada sobre o passado e sobre o presente e, por fim, um posicionamento firme contra o sistema capitalista de produção. Tomar os anos de 2002 a 2016 como um modelo é a antítese direta disso. Tentar simplesmente resgatar os bons tempos do marxismo do século XX também não é solução. Para que se possa refletir sobre um futuro ausente, sobre a crítica da política e a necessidade da luta pela emancipação humana, oferecemos ao público o presente número, bem como o texto de J. Chasin.

Belo Horizonte, março de 2023

O futuro ausente no presente: o pastiche do politicismo e a unilateralidade no tratamento da política

The lack of future: the pastiche of the politicism and the unilaterality on politics

Vitor Bartoletti Sartori*

Resumo: analisaremos *O futuro ausente*, de J. Chasin. Intentamos demonstrar a atualidade desse texto em um momento em que, na melhor das hipóteses, aquilo criticado pelo autor é visto como solução pela autoproclamada esquerda. Para tanto, analisaremos a correlação colocada entre ontologia e política na atualidade. Posteriormente, mostraremos que Chasin analisa o melhor da concepção ontopositiva da política com o fim de explicar a gênese e a estrutura do pensamento político, bem como da própria política. Por fim, pretendemos deixar claro que *O futuro ausente* é um importante ponto de partida para a crítica ao presente, embora não seja suficiente para tanto. Caso se leve a sério os apontamentos do filósofo paulista, há ainda um longo caminho a ser percorrido.

Palavras-chave: Chasin; Marx; crítica da política; determinação ontonegativa da politicidade; *O futuro ausente*.

Abstract: we will analyze *The lack of future*, by J. Chasin. We intend to demonstrate the relevance of this text at a time when, at best, what is criticized by the author is seen as a solution by the self-proclaimed left. To do so, we will analyze the correlation between ontology and politics today. Later, we will show that Chasin analyzes the best of the ontopositive conception of politics to explain the genesis and structure of political thought, as well as politics itself. Finally, we intend to make it clear that *The lack future* is an important starting point for the critique of the present, although it is not sufficient. If the São Paulo philosopher are taken seriously, there is still a long way to go.

Keywords: Chasin; Marx; critique of politics; ontonegative determination of politicity; *The absent future*.

O futuro ausente como nosso contemporâneo

O futuro ausente, certamente, é nosso contemporâneo. E, pode-se mesmo dizer: isso perfaz uma infelicidade, mesmo que já anunciada há tempos. Em primeiro lugar, isso diz respeito à atualidade com a qual aparece o diagnóstico de J. Chasin segundo o qual, sua época “não é o fim dos tempos, mas é o tempo das crises” (CHASIN, 2012, p. 60).

Longe de se ter a realização de um cosmopolitismo pungente e marcado pela

* Professor adjunto da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil. Mestre em história social pela PUC-SP e doutor em teoria e filosofia do direito pela USP. E-mail: vitorbsartori@gmail.com.

paz, como previram os apologetas liberais do início dos anos 1990, temos diante de nós algo muito distinto: as crises e as guerras – que, em verdade, já davam a tônica do desenvolvimento societal do capital na época em que o texto foi escrito – são corriqueiras e, talvez, possa-se até mesmo dizer, algo que vem se apresentando com certa tendência de permanência até então. Trata-se da “radicalidade alcançada pelo drama imanente aos tempos do capital” (CHASIN, 2012, p. 60). Hoje, em nível mundial, isso é visível.

Deve-se ressaltar que tal diagnóstico, bem como o acerto dele, refuta claramente as modernidades reflexivas de autores como Ulrich Beck ou (de modo mais cínico) Anthony Giddens. A impotência prática da União Europeia, ou de qualquer aliança como a ONU ou a Otan diante das crises, e das guerras, também explicita a impossibilidade da alguma espécie constelação pós-nacional, como a prevista por Jürgen Habermas.

O posicionamento chasiniano, porém, não traz consigo qualquer catastrofismo, como aquele que defende uma espécie de “colapso da modernização” à Kurz ou mesmo o que ocorre em certas leituras de Mészáros sobre a “crise estrutural do capital”. Para nosso autor, o futuro está ausente; ele não é uma configuração do apocalipse, “não é o fim dos tempos, mas é o tempo das crises” (CHASIN, 2012, p. 60). De certo modo, tanto os diagnósticos mais cosmopolitas e, de certo modo, próximos do liberalismo (Beck e Giddens, em nossos exemplos), quanto aqueles do “pós-marxismo” de Kurz, ou que, como o autor de *Para além do capital*, enxergam uma espécie de crise terminal (mesmo que de longo ou longuíssimo prazo “se tivermos sorte”) acabam trazendo algo próximo de certezas que não necessariamente eram possíveis na época, ou mesmo hoje.

Talvez, e esse é um ponto importante para a análise marxista, olhando retrospectivamente, seja preciso se questionar se a coruja de Minerva já levantou voo; colocando em outros termos: as contradições do sistema capitalista de produção, em sua figura atual, já foram suficientemente explicitadas? Os agentes sociais capazes de subverter a ordem do capital já estão presentes de modo claro? Tais aspectos são importantes pois meramente repetir o que foi dito por Marx não resolve as contradições de uma época. Se é verdade que o autor de *O capital* pode ajudar muito nessa tarefa, igualmente certo é que é preciso voltar-se à compreensão do capitalismo contemporâneo.

Isso é algo que precisa ser respondido antes de qualquer posicionamento firme sobre os limites do desenvolvimento do capital. Deixar as portas abertas para esse questionamento foi um dos méritos de Chasin. Ele ressaltou a necessidade da “emergência de um agente social interessado em subverter muito mais do que as simples mazelas da falsa esquerda” (CHASIN, 2001, p. 26). E, assim, trouxe a aversão a qualquer dogmatismo, ao mesmo tempo em que sempre destacou a importância de se voltar a Marx.

É preciso destacar isto: em um momento em que o marxismo vulgar ainda trazia o proletariado moderno como uma espécie de mito, Chasin questiona sobre o agente social interessado. E, se hoje são comuns reformulações sobre o tema, é preciso que se destaque os méritos do autor de Rota e perspectiva sobre o assunto. Ele não cai no otimismo de alguém como Gorz, também não procura respostas prontas em categorias demasiadamente amplas, plásticas e que têm uma configuração um tanto quanto esquivada, como “classe-que-vive-do-trabalho” ou “precariado”. E, com isso, *O futuro ausente* tem a coragem de questionar não só sobre o surgimento de um agente social interessado, mas também se, ao fim, a coruja de Minerva já levantou voo real e efetivamente.

Algo que deveria ser óbvio para um marxista nem sempre é: o desenvolvimento das forças produtivas, bem como das relações de produção nem sempre tem uma conformação que explicita claramente as oposições de uma época. Engels mostrou como que, com os socialistas utópicos, isso aconteceu; Lukács acreditou que sua época trazia certa revolta contra a manipulação que seria análoga ao que acontecera anteriormente com os ludistas em um cenário em que a subsunção ao capital atingia os serviços, bem como o tempo livre das classes trabalhadoras. Ou seja, para o autor húngaro, as contradições de sua época não estavam claras aos marxistas, assim como não estiveram aos ludistas. E, em nosso ponto de vista, é preciso ter muita coragem para fazer uma afirmativa desse calibre. Chasin, dentre outros méritos, traz esse questionamento para seu tempo, explicitando, inclusive, que a configuração do proletariado moderno – ao menos como trazida ao marxismo vulgar – passava longe de ser hábil a trazer o revolucionamento das relações de produção. Assim, nosso autor trata da política tendo em conta aquilo que aparece como uma aporia de seu tempo. E isso é feito com a mente aberta à compreensão da real tessitura do presente, que não teria sido realmente desvendado – destacamos nós –, tal qual ocorreu na época de Lukács. O entendimento dessa situação, condição necessária para qualquer

transformação substantiva da realidade, é que reivindica o filósofo paulista. Isso deveria ser o mínimo para um marxista, aliás.

Porém, de acordo com o autor que aqui tratamos, não é isso que ocorre.

Outra questão importante: o autor de *O futuro ausente* sempre foi alguém que analisou a especificidade nacional e a conjuntura nacional e internacional. Com isso, suas análises foram realizadas com sólidas bases teóricas e com um profundo senso de realidade. Tal ímpeto, acreditamos, é mais que necessário hoje. Talvez, ele seja essencial para que possa haver um posicionamento firme contrário à imposição da reprodução ampliada do capital, e para a compreensão da real tessitura dessa, em seus meandros, especificidades e modo de reprodução nacional e internacional. Com isso, seu senso teórico sempre esteve relacionado à busca pela atividade capaz de revolucionar e subverter a sociedade capitalista, que precisa ser entendida em sua peculiaridade epocal.

Ainda sobre esse ponto, é preciso destacar que ele está intimamente relacionado com o anterior. A compreensão do processo de autovalorização do valor é uma condição para a superação do modo de produção capitalista. E, se a coruja de Minerva não levantou voo realmente, há ainda um trabalho (preparatório) importante nesse campo. Não que não existam esforços importantes nesse sentido. Porém, é preciso se questionar se algum texto que busca o entendimento do capitalismo contemporâneo possui pretensões amplas e totalizantes como aqueles de Rosa Luxemburgo, Hilferding, Baran, Sweezy e, mais recentemente, Mandel. Trata-se de autores que trazem um diagnóstico cuidadoso de suas épocas. E, quanto a isso, é preciso delinear: o tratamento sobre aspectos de nossa época existe, claro. Existem certamente abordagens sobre a financeirização, sobre a precarização das garantias e dos direitos da classe trabalhadora, sobre certa mudança geográfica do desenvolvimento do capital, sobre a taxa de lucro, sobre a produção destrutiva etc. Porém, será que dispomos de uma análise cuidadosa e totalizante como aquelas dos autores mencionados acima sobre o capitalismo em sua fase atual? Se é verdade o que diz Chasin, talvez não dispuséssemos em sua época. E, salvo engano, ainda não temos ainda. E isso talvez possa ser explicado, inclusive, pelo não desenvolvimento e conformação de um agente social interessado na transformação substantiva e qualitativa das relações sociais de produção do capitalismo contemporâneo. Não podemos entrar aqui nessa querela, que renderia importantes debates. Porém,

precisamos destacar: um dos méritos do texto chasiniano é colocar tais questões incômodas, que precisam ser pensadas de modo rigoroso e coletivo, para que o exercício teórico mantenha seu ímpeto prático.

Retomemos, assim, à atualidade do texto: ao se voltar os olhos para a política, é claro que algo como as supostas terceiras vias (seja no perfil dos Walessa, seja com Tony Blair e cia.), muito propagadas na época em que Chasin escreve seu texto, acabaram por se mostrar como retumbantes fracassos, como, aliás, não poderia deixar de ser. A tão festejada (à época) globalização, por sua vez, sequer é mais mencionada como algo que tenha qualquer potencialidade minimamente progressista. Ela quase que desaparece do repertório das ciências sociais, que não tardam a trazer novos termos, não raro, tão questionáveis quanto esse. Ao se ter em conta as soluções políticas para um futuro ausente, porém, deve-se lembrar: formas econômicas e políticas subsumidas ao capital e que se apresentem enquanto alternativas não faltam. Elas possuem até mesmo certa funcionalidade na reprodução ampliada do modo de produção capitalista, mas não deixam de ser vistos como alternativas reais. À esquerda, com base em uma pseudoesquerda (CHASIN, 2001), basta pensar na esperança que certa “esquerda” nutre pelo governo português, ou mesmo pelo “capitalismo andino” da Bolívia ou pelo “socialismo do século XXI” presente na Venezuela. Se nos voltarmos à direita, a posição defensiva diante do avanço da extrema-direita (como Macron na França) e a própria extrema-direita não deixam de reativar as esperanças de muitos. Tais situações não podem deixar de ser consideradas caso pretenda-se entender como que, mesmo com as crises de todos os gêneros, continua muito difícil convencer de que, em verdade, é necessária a transformação radical (a supressão) do próprio modo produção. E isso tem ligação com o que falamos anteriormente: precisamos pensar se a coruja de Minerva levantou voo e se está presente efetivamente um agente social interessado na compreensão e na supressão das determinações essenciais do modo de produção capitalista em sua face atual.

E há certamente um elemento teórico que se coloca nestes meandros. A teorização sobre a atividade política diuturna, não raro, ainda parte das mesmas bases que eram moda intelectual na época de J. Chasin. O nível teórico, porém, ainda é pior do que na época do autor e é preciso lembrar que, de acordo com Ad Hominem: rota e prospectiva, “o império do baixo nível é o reino da contrarrevolução. Não se faz respeitar pelos adversários, não se impõe aos inimigos e simplesmente ilude a militância despreparada” (CHASIN, 2001, p. 49). A impotência das vertentes políticas

é tanto maior quanto mais voluntarista é e quanto mais adstringe a teoria para inflamar a militância. Essa última, aliás, é numericamente ínfima perto do que se tinha na época em que *O futuro ausente* foi escrito. No campo mais propriamente da teoria, mesmo que se trate de pastiches de seus similares do passado, no Brasil, por exemplo, o chamado neodesenvolvimentismo – em verdade, a implementação de programas sociais aprovados, inclusive, pelo FMI e pelos agentes financeiros internacionais, bem como a aposta no agronegócio e na exportação de commodities, como bem mostrou Cláudio Katz (2016) –, vigente no lulismo, parece nos trazer certa nostalgia daquilo que supostamente poderia supostamente ter sido e não foi. Trata-se de uma conjunção fraca entre as sombras de certo nacionalismo e certo estatismo do passado, que são temperados com uma pitada de social-liberalismo. Esse último, aliás, era característico dos adversários políticos de Lula à época, como FHC (cf. CHASIN, 2001). E, hoje, na melhor das hipóteses, Lula procura fazer um papel social-liberal.

Aos olhos da “esquerda”, retrospectivamente, com artifícios fenomenológicos que fariam inveja ao mais obstinado fenomenólogo, parece ser possível colocar entre parênteses todos os elementos da miséria brasileira e as mazelas perpetuadas, reafirmadas e reforçadas durante os governos petistas. Assim, de certo modo, diante da afirmação da barbárie bolsonarista, tornamo-nos todos idealistas, quer se queira, quer não. O artifício tão criticado por Lukács em sua crítica à fenomenologia acaba por fazer parte da consciência de esquerda que nos ronda e se afirma para que haja esperança depois do que se passou nos últimos 4 anos e que veio se desenvolvendo em meio à autocracia burguesa institucionalizada. O nominalismo e o voluntarismo da pseudoesquerda, criticados por Chasin em Rota e prospectiva, são vistos quase que como uma obrigação militante.

Na prática, aquilo que se vislumbra no futuro é tão carente de perspectivas que se acaba por fechar os olhos diante daquilo que, para um marxista, deveria constituir as maiores obviedades. Qualquer “esquerda” – mesmo que de esquerda não tenha mais nada e mesmo que se associe com todas as alas da direita não autocrática – é melhor do que o desenvolvimento explícito do bonapartismo, da autocracia burguesa bolsonarista.

Mas não há como deixar de perceber que tal programa que busca a qualquer custo a institucionalização jurídica da autocracia e não traz uma posição frontalmente contrária ao capitalismo traz consigo a fórmula para o fracasso e para o esvaziamento

da esquerda, que parece estar morta, e quer mostrar seu atestado de óbito ao mercado.

Esses últimos anos foram tão brutais que o tom com que usual e cotidianamente se fala dos anos dos governos petistas – uma vertente da autocracia burguesa institucionalizada – não deixa de ser romântico. E mais: como verdadeiros proudhonistas, e levados pela situação extrema do Brasil hoje, por vezes, procuramos, como pseudoesquerda que nos tornamos, separar o “lado bom” do “lado mau” daquilo que vivenciamos no passado recente. Diante as regressões pungentes do bolsonarismo – vertente que clara e explicitamente busca uma forma de autocracia burguesa bonapartista –, a esperança de que se retome o caminho da política democrática e do estado democrático de direito (*sic*) nos invade. Nesse sentido, as esperanças em Walessa, em Blair, na globalização etc. não parecem tão ingênuas assim se olharmos por esse ângulo. A miséria de nosso presente é ainda pior. E ela marca mesmo aqueles que pretendem ser seguidores dos ensinamentos de Marx, que, tal como na época de Chasin, tendem a trazer uma concepção absolutamente unilateral sobre a política, ou seja, justamente sobre o tema tratado em *O futuro ausente*. E, que fique claro: não basta entoar a crítica chasiniana à política para que escapemos dessa miséria. Isso pode até mesmo conformar um passo, mas as determinações que se impõem são objetivas e perfazem um futuro anunciado anteriormente no texto chasiniano e que, para ser compreendido, precisa tanto de mais estofo teórico do que dispomos no momento quanto da “emergência de um agente social interessado em subverter muito mais do que as simples mazelas da falsa esquerda” (CHASIN, 2001, p. 26). Como não poderia deixar de ser, trata-se de algo que diz respeito à conformação concreta da própria realidade e, assim, não prescinde de uma crítica a essa realidade social mesma, para que se use a dicção de Chasin, de uma crítica ontológica.

Que derrotar o bolsonarismo, bem como qualquer tentativa de bonapartismo, é necessário, conforma uma obviedade. No entanto, as possibilidades disponíveis para isso até agora, e que envolvem a nostalgia pelo que supostamente poderia ter sido e não foi, não trazem grandes possibilidades, em verdade. Por enquanto, encaminham-nos, na melhor das hipóteses, para ilusões há muito refutadas pela realidade brasileira.

Sobre a relação entre PT e FHC, disse Chasin anteriormente: “a diferença entre FHC e o PT: politicismo com alianças X politicismo sem alianças” (CHASIN, 2001, p.

36). Não vamos aprofundar aqui a relação entre os partidos na época de *O futuro ausente*. Também não podemos explicitar a crítica chasiniana ao politicismo de ambos os partidos. Porém, a afirmativa acima não deixa de ser cômica hoje... os compromissos e as negociações são hoje, como foram nos anos recentes o ponto de partida da política petista, e, em especial, lulista. Nesse campo, também entra o clamor petista – na época em que o filósofo paulista escrevia – por uma política ética (CHASIN, 2001). Aquilo que Chasin já havia visto como uma espécie de oxímoro hoje ainda permanece, mas somente como simulacro. Tanto à esquerda quanto à direita, critica-se a corrupção. E o tom moralista e vazio de tal crítica só espanta aqueles que não compreendem minimamente a estruturação de um capitalismo de via colonial, que oscila entre autocracia burguesa institucionalizada e bonapartismo. Ou seja, a situação hoje é ainda pior. E mais: se a ética na política era o clamor daqueles que defendiam a democracia (termo que mesmo na época já estava bastante esvaziado), hoje, democracia vira sinônimo de estado democrático de direito, ou seja, da defesa da institucionalização jurídica vigente, seja ela qual for. Assim, o clamor democrático e político de hoje é ainda mais manipulatório que à época.

E, sobre a negociação, a política e a impossibilidade de uma política ética, diz nosso autor algo bastante importante para nosso tema:

A negociação é a grandeza e a miséria da política. Grandeza por reconhecer contraditórios e postular a via racional de sua resolução. Miséria, porque a natureza de suas resoluções é sempre a prática da conciliação, não podendo nunca levar a contradição até o fim e nessa rota solucioná-la, mas apenas a contorna, de modo que ela retorna mais adiante. A negociação é algo como uma protelação, por impotência resolutiva, à espera de uma solução futura, que a ultrapassa e não depende dela. (CHASIN, 2001, p. 39)

A protelação é o máximo que conseguimos esperar, ao que parece. O reconhecimento dos elementos contraditórios, que é o mérito da política (como, aliás, mostra Chasin ao tratar de Maquiavel e da relação entre contradição e contraposição), leva à tentativa – à longo prazo impossível – de conciliação. A via racional de resolução, assim, deságua na necessária irresolução da contradição na atividade adstringida e forçada a oscilar entre polos igualmente impotentes. A negociação, bem como os conchavos, assim, aparece como o dia-a-dia e vida da política. A solução futura é esperada, assim, não como um ato racional, mas como um ato irracional de fé. A postulação da via racional para a resolução das contradições sociais, no caso, leva justamente a uma razão atrofiada e, no limite, ao irracionalismo. A aposta política no

compromisso, tal qual a revolta moral quanto aos compromissos políticos e éticos são duas faces de Jano. Elas podem trazer diferenças entre si, certamente. Porém, suas bases são comuns e conformam uma aposta na política como campo resolutivo dos conflitos e contradições sociais inerentes ao sistema capitalista de produção, todos eles, tomados como pressuposto insuprimível.

O desenrolar prático dessa trama, hoje, leva-nos a certas mudanças em relação à época em que *O futuro ausente* é escrito: as novidades, aliás, não são nada animadoras, como a conversão antigo tucano a “camarada Alckmin”. Se formos ser muito bondosos – extremamente, em verdade – tem-se a reafirmação das teorizações da velha analítica paulista e da nova esquerda, já criticadas por Chasin. E, assim, parece que a solução está em lutar contra a “dependência”, e contra os “populismos de direita”, com suas soluções “autoritárias”. O programa econômico para isso, aliás, precisaria ser incerto (as eleições sempre vêm em primeiro lugar!); sequer parece ser possível propor um pastiche do desenvolvimentismo (ou mesmo do “neodesenvolvimentismo” de outrora). No entanto, não há dúvidas que, na melhor das hipóteses, um programa econômico da autoproclamada esquerda estaria baseado em uma espécie de marginalismo econômico, mesmo que (com sorte!!), para que se use um eufemismo, “heterodoxo”. Sejam claros: 2002 não foi 1989, assim como 2022 não é; mas a esperança de hoje, por incrível que pareça, depois de tudo que já passamos, continua a mesma: queremos, como pseudoesquerda idealista que nos tornamos, o governo Lula que viria da eleição de 1989. A tentativa de se retomar uma espécie de fundação perdida da república é clara entre nós; se em Maquiavel isso ainda podia fazer sentido, como demonstrou Chasin em *O futuro ausente*, agora, isso não passa da miséria da “esquerda”, que se comporta como um cadáver insepulto e não traz consigo quaisquer tendências afirmativas, mesmo que diuturnamente diga o contrário.

Trata-se de uma “esquerda” que parece ter se convertido à teoria dos atos de fala de Austin, por mais que possa eventualmente propagar o contrário. Tal elemento, de certo nominalismo, já havia sido criticado por Chasin em *Rota e perspectiva*. Hoje, porém, a questão se coloca de tal modo que, não raro, a pseudoesquerda efetivamente adota Austin, bem com outros autores da filosofia da linguagem, como referencial. A ironia chasiniana, bem como o caráter jocoso de sua crítica não são mais possíveis nesse caso.

Aliás, diante desse cenário em que se tem um pastiche de uma “esquerda” que já era, de certo modo, um pastiche da década de 1950 (CHASIN, 2001), nada mais lógico que uma boa dose de voluntarismo e de esperança para tapar a ausência de uma teorização sólida. Sem a apreensão dos limites da política, envolta em negociações das mais atrozes, e sem uma teorização e uma abordagem da economia que ultrapasse os modelos vigentes ainda na época em que *O futuro ausente* foi escrito, oscila-se entre o medo e a esperança; a vontade política parece ser o essencial. Caso ela não prospere, tanto pior para os fatos (fatos esses que parecem não ser compreendidos). Na próxima vez, basta afirmá-la com mais ênfase, vontade e torcer para que as coisas sigam seu curso supostamente natural. Certo sentimento de que basta retomar as coisas ao normal é vigente na medida mesma em que a normalidade de um país que nasce e se desenvolve com uma via colonial de entificação do capitalismo não pode ser a mesma do suposto Ocidente democrático. Em uma formação social marcada pela autocracia burguesa, dizer que a democracia é algo natural é um sintoma de despreparo para enfrentar as contradições sociais, no mínimo.

Dizemos tudo isso para esclarecer que Chasin escreveu seu texto em um momento em que a chamada redemocratização trazia uma onda de otimismo (e esperança) quase que generalizadas. É verdade, porém, que isso acontecia enquanto nosso autor não deixou de destacar que “a institucionalização da autocracia burguesa é a expressão jurídica do politicismo, enquanto o bonapartismo é sua expressão explicitamente armada” (CHASIN, 2000, p. 27). Ou seja, havia otimismo mesmo que isso se desse sem uma base concreta digna de tanto. A institucionalização da autocracia burguesa trazia a manutenção da miséria brasileira. Hoje, no entanto, o fracasso da Nova República, ou seja, da autocracia burguesa institucionalizada que sucedeu o bonapartismo dos militares, é um fato: em verdade, as viúvas da ditadura – como jocosamente chamávamos aqueles nostálgicos pela barbárie posterior ao golpe de primeiro de abril – não podem mais ser referidas simplesmente em tom de chacota. Elas ainda estão no poder, e a reafirmação da “revolução democrática de 1964” (*sid*) é feita às claras. E o pior é que não se trata somente de posicionamentos de militares de pijama e dotados de comprimidos azuis à vontade.

Em verdade, isso, de certo modo, é alimentado pela própria (autoproclamada) “esquerda”, que não cessa de repetir fórmulas da época, com certo saudosismo: a reafirmação diuturna, e em forma de pastiche, do quadrúpede teórico (CHASIN, 2001) nos programas políticos à esquerda procura resgatar justamente a leitura política que

foi desenvolvida às vésperas do fim do regime militar. E, é preciso que se diga: tal leitura não avançou um milímetro. Em verdade, se formos olhar com algum cuidado, notamos que ela recuou significativamente. E, assim, o futuro não só se mostrou como ausente, mas expressa-se como farsa, em grande parte, consciente de sua falsidade. Resta somente a ritualística e a crença no poder das palavras de ordem vazias de outrora.

Tem-se, em verdade, certa nostalgia quanto a uma derrota menos vergonhosa. Aliás, as derrotas – enormes e significativas – da classe trabalhadora brasileira nas últimas décadas fazem com que os espaços antes ocupados por organizações populares sejam tomados pela direita. Essa última posa cada vez mais raivosa. Enquanto isso, a “esquerda” finge que perdeu esses espaços por uma simples contingência, advinda de alguma conspiração nacional e internacional; com isso, com muito custo, parece ser possível manter certa dignidade. A “esquerda” mantém certa pose repetindo formulações que já foram criticadas por Chasin de modo duro e que não foram revisitadas de modo crítico em hipótese alguma. Fazer isso, batendo no peito, e bradando palavras de ordem que parecem ter uma força mágica, é o que parece restar diante da ausência de compreensão da própria realidade. A direita, por outro lado, avança dizendo exatamente ao que veio e proclamando com todas as letras que a solução está na autocracia bonapartista.

Não se trata somente de pose. Não se pode ignorar que isso tem certa repercussão popular; tanto é assim que chegamos aonde chegamos. Diante de uma esquerda que procura parecer republicana em meio às orgias do capital, a radicalidade aparece somente à direita, mesmo que de um modo que há pouco tempo seria inimaginavelmente.

A extrema-direita diz com todas as letras para que veio e entoia barbaridades que parecem ser novidades, ou ao menos tem certo tom de radicalidade, diante da mentira da redemocratização, ou seja, do caráter supostamente popular da autocracia burguesa institucionalizada. A capilaridade de posições, não só reacionárias, mas bárbaras, é a expressão da falência da autoproclamada Nova República, ou seja, da normalidade da autocracia burguesa institucionalizada. Fica claro que uma “esquerda” sem programa e sem uma teoria adequadas à compreensão da especificidade do capitalismo brasileiro não pode trazer qualquer práxis alinhada com um futuro que não seja, novamente, na melhor das hipóteses, a repetição mais ou menos farsesca e cínica

do passado. A direita assume sua posição reativa, reacionária e contrarrevolucionária. Ela vai em direção a seus traços mais característicos depois que o impulso civilizatório do capital se foi. E qual é a posição da “esquerda” diante desse mesmo cenário? A nostalgia pelo que supostamente poderia ter acontecido caso a suposta redemocratização seguisse o rumo desejado por ela mesma.

O politicismo de tal posicionamento é assustador; a surpresa que certa “esquerda” teve diante da eleição de Collor de Mello derivou justamente da incompreensão do que se passava. A eleição de Jair Bolsonaro trouxe a surpresa e o mesmo moralismo vazios para aqueles que não avançaram um milímetro diante das antigas concepções e análises.

Não podemos aprofundar aqui esse assunto. Mas é premente reafirmar que, no melhor dos casos, as teorizações vigentes na época em que J. Chasin escreve seu texto ainda são aquelas que aparecem hoje como solução. A grande esperança parece estar em que a realidade finalmente deixe de teimar em não se adequar a elas, ou ao simulacro putrefato delas. Nesse sentido, talvez sejamos a perfeita expressão do futuro ausente denunciado pelo autor. O cenário em que ele escreveu, no entanto, ainda trazia consigo certa reminiscência da oposição entre Oriente e Ocidente; a memória da recém extinta União Soviética ainda pairava no ar. O éthos coletivista do suposto socialismo soviético, de um lado, ainda era um objeto de crítica programática na nova esquerda e, doutro, ainda era defendido de modo mais ou menos aguerrido, seja em parcelas dos partidos comunistas, seja por meio das mais diversas variações de um marxismo vulgar, extremamente esquemático, mas popularizado entre parte suficientemente significativa da militância. Nas palavras de J. Chasin, tinha-se a seguinte situação diante do cenário pós-União Soviética:

Bastam duas pinceladas para esboçar o colosso dos impasses atuais: o Ocidente – universalizado e rebrilhante em sua pujança sem contraste – reitera de forma ampliada sua miséria estrutural, física e de espírito, enquanto o extinto Oriente finda em convulsões sangrentas por consumir suas inviabilidades originárias. (CHASIN, 2012, p. 60)

O Ocidente aparecia sem adversários à altura, mas em meio à referida memória. O Oriente havia sido extinto, de modo a explicitar suas inviabilidades. Tal oposição, entre Ocidente e Oriente, depende da derrota de uma revolução mundial, consolidada no pós-II Guerra, na negociação de zonas de influência, e na consolidação da guerra fria.

O baixo grau de desenvolvimento das forças produtivas, bem como do isolamento que sucedeu a Revolução Russa – dentre outros fatores – também não podem ser ignorados em hipótese alguma. De qualquer modo, o que se apresenta na época em que Chasin escreve *O futuro ausente* é a impossibilidade de qualquer nostalgia quanto ao modelo soviético, bem como a reiteração de todos os problemas inerentes à sociabilidade capitalista. Ou seja, a falsa alternativa colocada no Oriente cai por terra, e isso não leva a qualquer ganho civilizatório no desenvolvimento do capitalismo. Pelo contrário, esse acaba por se afirmar de modo mais brutal. Nesse contexto, qualquer afirmação no sentido do pacifismo parece, na melhor das hipóteses, como um posicionamento irônico.

Aliás, talvez vivamos tempos em que a ironia é algo muito difícil, tamanho o absurdo do desastre conformado hoje na sociabilidade do capital. Àqueles que se deparam com o futuro sem a compreensão das condições reais que se impõem no capitalismo contemporâneo estão munidos da crença de que a defesa aguerrida da política (realizada com muita boa vontade e militância, claro) pode resolver os conflitos sociais inerentes à reprodução ampliada do capital resta, de um lado, a esperança, doutro, o medo. E ambos esses afetos, como já alertou Spinoza, e reiterou György Lukács, partem muito mais da ausência de compreensão das determinações objetivas do presente que da apreensão reta das potencialidades realmente presentes na sociedade atual. Com isso, fórmulas criticadas por Chasin na época – ligadas, sobretudo, ao que o autor chamou de politicismo – não tardam a ser repetidas, sempre, com muita vontade e, cada vez mais, com esperança.

Somos o futuro que, não só já repetiu os erros do passado, como acredita que os jargões dos partidos políticos, bem como de certa militância, não se realizam por um mero desvio de rota. E, no que diz respeito ao Oriente e ao Ocidente, as coisas não são melhores.

Se, na época de Chasin, o Oriente havia sido extinto, nada mais natural ao nosso tempo que tentar revivê-lo como pastiche. De um lado, o ganho de poderio econômico da China é visto pelo autoproclamado Ocidente como uma ameaça à democracia. A rivalização diante da União Europeia e dos Estados Unidos parecem trazer uma ameaça “autoritária” à autoproclamada civilização ocidental (e talvez estejamos na época em que o significado de algumas expressões seja tão distinto daquele que elas possuíam que seja somente isso que resta a alguns: autoproclamar-se). A oposição ao poderio

estadunidense parece reacender a chama daqueles que ainda mantiveram em suas memórias o suposto socialismo soviético. O procedimento, no entanto, não poderia ser mais pueril: a China, com seu socialista de mercado (*sícd*), e sua produção gritante de mais-valor, toma o lugar da União Soviética como algo a ser defendido acriticamente – colocando muitas coisas entre parênteses, diga-se de passagem. De repente, o extinto Oriente ressurgiu das cinzas e traz uma visão anti-imperialista. Aliás, as coisas só melhoraram: quando a Rússia reaparece no cenário, com a invasão à Ucrânia, tem-se mais um ingrediente a ser reaproveitado.

As questionáveis ações do extinto Pacto de Varsóvia reaparecem na memória e, com isso, tem-se a Otan, representando a chamada civilização ocidental. E isso tudo se passa na medida em que a figura cômica de Zelensky é elevada àquela de um grande estadista. Suas credenciais democráticas passam longe de ser as melhores, seja lá qual for o critério adotado diante do Batalhão Azov e da convivência com grupos neonazistas. No entanto, a democracia ocidental o tem como representante ao passo que o Oriente parece resistir ao avanço das bases militares da Otan com uma guerra de libertação levada à cabo por Putin. Esse último aparece como uma espécie de Stálin pós-União Soviética. Que não se tenha nenhuma posição, mesmo que verbal, socialista parece ser somente um detalhe, que, como vem sendo recorrente, parece precisar ser colocado entre parênteses.

O momento em que nos deparamos com o texto de Chasin, portanto, talvez seja justamente aquele que melhor ilustra o acerto de suas críticas às posições de sua época.

No entanto, caso fiquemos somente com aquilo que apresentamos até o momento, permanecemos em um nível superficial. Isso ocorre porque mencionamos certo *Zeitgeist* de nossa época e explicitamos tanto uma versão liberal quanto o catastrofismo não são alternativas; porém, a fundamentação propriamente teórica dos posicionamentos políticos criticados pelo autor de *Marx*: estatuto ontológico e resolução metodológica não foram por nós abordados. A necessidade de se compreender não só a degeneração clara do pensamento político, mas aquilo que há de melhor nele também é visível no texto chasiniano. Ou seja, afirmamos que o contexto da época de Chasin, tal qual o nosso, precisa de uma crítica radical, que passe também pela política, pela vontade política e que leve à apreensão das reais determinações do presente. Porém, é necessário não só reafirmar aquilo que o autor

paulista chamou de determinação ontonegativa da politicidade. Trata-se também de mostrar que uma compreensão ontopositiva da política passou, em determinados momentos – principalmente na Antiguidade e no Renascimento – por momentos riquíssimos. Que esses momentos não possam ser dissociados das suas determinações materiais, deveria ser uma obviedade para qualquer um que conheça minimamente o pensamento de Marx, porém, diante do cenário que apresentamos acima, é sempre bom reafirmar esse ponto. Por isso, deve-se passar para análise chasiniana daquilo que talvez conforme o melhor do pensamento político ocidental. Em um momento em que, no marxismo, há certo pastiche do stalinismo sendo divulgado, isso pode ser essencial.

Sobre a “esquerda”, a ontologia, a história e a política

Não é segredo que as grandes preocupações do stalinismo, e do marxismo vulgar em geral, – bem como de grande parte dos autoproclamados marxistas – não esteja na compreensão e na crítica de categorias da filosofia. Claro que há exceções a isso, em solo nacional, a analítica paulista, por exemplo, sempre buscou ler Marx na esteira das preocupações da filosofia (cf. CHASIN, 2001). Olhando o panorama mundial, também temos exemplos importantes; pensadores como Althusser, por exemplo, – em parte na esteira da problemática estruturalista – não deixaram de traçar uma crítica ao Sujeito (o que fica claro, sobretudo, em seus posicionamentos sobre Lacan, bem como sobre a interpelação, em seus aparelhos ideológicos de estado). Ou seja, no marxismo, há certamente aqueles que enxergam no estudo da filosofia algo importante. E mais: em verdade, isso se dá, de modo mais ou menos mediado, ao se problematizar com abordagens que pretenderam desenvolver uma ontologia, como a de Martin Heidegger, como ocorre com os teóricos da chamada Escola de Frankfurt e dá-se em um tom distinto (talvez, surpreendente) no próprio Althusser, como veremos. Ao se olhar para a teorização chasiniana, porém, é preciso que se atente para o fato de que há toda uma atenção ao desenvolvimento das categorias filosóficas, bem como de suas relações com as teorizações sobre a política. Em *O futuro ausente*, isso é visível. E, ao tratar da ontologia, nada é mais estranho a J. Chasin que algum flerte com Heidegger ou com qualquer outra ontologia sistemática; o autor paulista não buscou desenvolver uma ontologia marxista. Ele tratou do estatuto ontológico do pensamento de Marx, do fato de o autor de *O capital* não formular um método *a priori* e de ele tratar do próprio ser da realidade.

Para que analisemos nosso tema com mais cuidado, porém, é bom ver, mesmo que rapidamente, como que esse tema aparece nos autores que mencionamos para que, depois, possamos explicitar como que há hoje uma relação muito próxima entre a influência de ontologias como a heideggeriana e a elaboração teórica sobre a política. Ou seja, é preciso que notemos que *O futuro ausente* estava rumando absolutamente contra a corrente.

Ao olhar para os marxistas que procuram uma análise filosófica, primeiramente, é preciso destacar que teóricos como Adorno, Horkheimer, Marcuse e Benjamin, não deixaram de transparecer a preocupação com as categorias filosóficas, e de modo enfático. Isso ocorre, inclusive, ao se ter em mente a tematização da ontologia. Adorno e Horkheimer têm verdadeiro repúdio a qualquer ontologia, que enxergam como uma abordagem essencialmente a-histórica (hoje, autores como Postone seguem o mesmo caminho). No caso da ontologia fundamental de Heidegger, inclusive, de acordo com os autores da *Dialética do esclarecimento*, haveria uma espécie de jargão, um jargão da autenticidade. Ou seja, a conformação da posição desses dois pensadores na filosofia do século XX passa por uma crítica ao que acreditam ser a ontologia em seu tempo. No caso de Marcuse, também se tem algo peculiar: deve-se ressaltar que o autor realiza seu doutoramento tratando da categoria do trabalho sob a supervisão do próprio Heidegger. Posteriormente, o autor da *Ideologia da sociedade industrial* tematiza – na abordagem mais contrária à tecnologia entre os frankfurtianos – a técnica, com claro ímpeto de debate (e embate) com o autor de *Ser e tempo*. Aliás, em vão, o autor busca que seu antigo mestre se desculpe publicamente sobre seu apoio ao nazismo. Ou seja, quer se queira, quer não, tais autores acabam por se colocar no debate sobre a ontologia, em especial, a heideggeriana, a qual tomam como modelo de ontologia do século XX.

Benjamin, por sua vez, fugindo justamente da perseguição nacional-socialista, entrega suas Teses sobre o conceito de história a ninguém menos que a Hannah Arendt, cujo apreço por Heidegger, e aversão ao marxismo, são conhecidos. Também vale destacar que o autor que morreu em 1940 também polemiza com um autor que traz uma correlação explícita entre ontologia, teologia e política, Carl Schmitt. Ou seja, ao olharmos para os autores da “teoria crítica”, notamos que a conformação dos embates filosóficos no marxismo do século XX passou pela tematização das categorias heideggerianas, bem como pelo contato com aqueles que tinham o filósofo da ontologia fundamental em alta conta, como a já referida Arendt e o mencionado

Schmitt.

Assim, mesmo ao se considerar somente a tradição marxista conformada na Escola de Frankfurt, pode-se dizer que trazer explicitamente o debate e torno da ontologia, e de sua relação com a política, como faz J. Chasin, não é descabido. Ao contrário. E mais: é preciso ver que o autor de *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica* não busca uma ontologia alternativa a Heidegger, por exemplo, mas uma crítica às abordagens gnosiológicas que preponderam na filosofia, inclusive, ao se olhar para o marxismo.

Tem-se tal aspecto desenvolvido em *O futuro ausente* em uma chave distinta daquela que é mais explícita nos autores recém mencionados, portanto: Benjamin critica a noção de progresso presente na II Internacional, por vezes, aproximando-o do iluminismo e da filosofia da história hegeliana; Adorno e Horkheimer trazem uma crítica à própria razão (embora destaquem a aporia segundo a qual somente a mais razão poderia superar tal situação); Horkheimer, em específico, ainda trata da tradição política burguesa nos termos de uma filosofia da história, ao tratar das *Origens da filosofia burguesa da história*. Marcuse, por sua vez, procura a relação entre *Razão e revolução* voltando-se a Hegel e ao modo pelo qual a relação entre estado e sociedade delineia-se em sua filosofia da história. Ou seja, ao passo que o autor do *Estatuto ontológico* – com uma crítica a toda e qualquer filosofia da história – tematiza ontologia, isso não ocorre em meio aos autores da chamada teoria crítica. Tais circunstâncias são importantes para nós. Elas explicitam que a conformação das filosofias, e dos posicionamentos políticos dos autores da teoria crítica, precisam ser compreendidos tendo em mente seus posicionamentos sobre a ontologia e sobre a filosofia da história, em especial, de Hegel.

A abordagem de Adorno, Benjamin, Horkheimer e Marcuse – e aquelas de seus seguidores –, portanto, precisa passar por essas temáticas. Também ao se olhar a partir dessa posição, mostra-se que os posicionamentos dos marxistas sobre temas filosóficos complexos, como aquele da ontologia – tão destacada na obra de Chasin – não são descabidos, ou algo que configure uma moda filosófica de determinado momento. Pode-se mesmo dizer que o tratamento do pensamento de Marx em Chasin e nos autores da Escola de Frankfurt é bastante distinto: se eles, em grande parte, assumem as categorias hegelianas como ponto de partida, o autor paulista vai buscar na formação do pensamento propriamente marxiano a diferença específica de Marx

frente Hegel e, em meio a essa pesquisa vem a descobrir que a crítica marxiana ao idealismo não é aquela de um duplo giro copernicano, como quer Adorno, por exemplo. Antes, há um questionamento da sistematicidade da filosofia, que envolve uma crítica profunda aos pontos de partida de quaisquer teorias do conhecimento. Daí, a necessidade de se tematizar a determinação ontoprática do pensamento e do conhecimento, como faz o autor em seu *Estatuto*.

Ao se olhar para outros importantes expoentes do marxismo do século XX, tal aspecto que abordamos ao tratar dos pensadores da Escola de Frankfurt também é perceptível. Autores como, por exemplo, Henri Lefebvre, que, não raro, pretenderam dialogar com categorias de autores como Nietzsche e Heidegger. Eles tiveram grande destaque e influência. No caso de Lefebvre, inclusive, o autor remeteu à noção de morada do ser, bem como à compreensão heideggeriana da categoria Ding, que levaria a uma teorização sobre o habitar. E esta teorização tem uma importância considerável na abordagem do autor sobre a cidade, o valor de uso e o processo de urbanização. Pode-se mesmo dizer que parte do entendimento lefebvriano sobre a espacialidade decorre de seu debate com Heidegger. Há de se destacar que isso deixe claro que não há como não debater a filosofia marxista sem conhecer a discussão sobre a ontologia (aspecto destacado, sobretudo, por Lukács, que não deixou de criticar fortemente o autor de *Ser e tempo* sob diversos aspectos). Lefebvre também passa pela tematização do cotidiano, assunto muito importante tanto para as ontologias de Heidegger como de Lukács. Ele também não deixa de trazer Hegel como um ponto central na compreensão do marxismo – em nossa opinião – sem que se tenha o devido cuidado ao analisar o próprio processo formativo do pensamento marxiano (aspecto estudado com bastante afinco por Chasin).

Assim, é preciso pontuar que foram raros os desenvolvimentos substanciais no sentido do embate sobre a ontologia até agora. Exceção feita a Lukács, geralmente, a problematização do tema foi feita de modo esparso, e que, em verdade, precisa de estudos posteriores para que seja devidamente explicitada. E mais: percebe-se que os autores mencionados acima, ao passarem por temáticas filosóficas, acabam se voltando a outros autores que não Marx (mesmo que, no caso de Hegel, trata-se de um gigante). Eles não têm como preocupação central a leitura rigorosa da obra de Marx na medida em que não analisam o próprio processo formativo do pensamento marxiano; não raro, supõem certa continuidade entre Marx e Hegel e acabam por deixar de lado elementos centrais da concepção do autor de *O capital* sobre o estatuto das

categorias. Nesse sentido, alguns, como Perry Anderson, chegaram a dizer que o chamado marxismo ocidental, no qual se situariam os autores que mencionamos acima – não discutiremos o termo ou o acerto do autor inglês em seu diagnóstico – se caracterizaria justamente pela tentativa de complementar Marx com outros autores da filosofia (cf. ANDERSON, 2002). Aqui, precisamos destacar: quando Chasin trata da relação entre ontologia e política, é o tratamento marxiano – aquele de uma ontologia estatutária, segundo o Estatuto ontológico e resolução metodológica – que o filósofo paulista retoma e procura explicitar.

Ou seja, ele não desenvolve propriamente uma ontologia sistemática para se contrapor às ontologias do século XX, como aquela de Heidegger. Também não se busca completar ou complementar Marx com outros autores da filosofia. Antes, Chasin traz à tona a apreensão do próprio real, sem qualquer método ou esquema – por mais sofisticado que possa ser – estabelecido *a priori*. Quanto J. Chasin trata da política, portanto, não está em sua mente a filosofia hegeliana e sua grandeza, como, em grande parte, ocorre com famosos intérpretes de Marx, como Ruy Fausto e outros, hoje, influenciados pelas chamadas novas leituras de Marx. Antes, tem-se a apreensão do desenvolvimento real da política em meio ao processo social de conformação da história. Nesse sentido específico, percebe-se que a leitura cuidadosa, e imanente, da obra marxiana traz a Chasin o entendimento segundo o qual não há uma epistemologia anterior à apreensão da própria objetividade. O pensamento, dessa maneira, não pode ser sistematizado ou analisado separadamente de sua determinação ontoprática, mesmo que isso ocorra com referência a categorias interessantíssimas e importantes, por exemplo, da filosofia hegeliana ou das ontologias do século XX. A análise com a qual nos deparamos em *O futuro ausente* se coloca na esteira deste projeto, o de compreender as determinações reais da política e do pensamento político. Também por isso, acreditamos, trata-se de um texto essencial.

Ainda para que fiquemos na tradição marxista, não se pode deixar de mencionar uma linhagem que vem sendo, até hoje, muito influente. É preciso, mesmo que rapidamente, voltar-se a um autor marxista – Louis Althusser – cuja teoria, e o debate no qual se colocou, trouxe consequências fortíssimas para o debate político contemporâneo.

E, sobre esse autor, é importante ressaltar, antes de qualquer coisa, que seu procedimento diante do real é o exato oposto àquele de Chasin na medida em que a

teoria do conhecimento é um ponto de partida althusseriano. Não aprofundaremos tal aspecto. Porém, veremos alguns pontos sobre o posicionamento de Althusser, que acabam por redundar em certa relação *sui generis* entre a compreensão da política e da ontologia, mais precisamente, da ontologia heideggeriana e sobre o caráter proveitoso dessa última.

Tal caminho precisa ser destacado e abre espaço para teorizações atuais, como as de Badiou, Bourdieu, Negri, Mouffe, entre outros. Ou seja, de certo modo, o caminho aberto pela abordagem de Althusser – profundamente epistemologizante, mas, ao mesmo tempo, decorrente de certa afinidade com a obra heideggeriana – é nosso contemporâneo.

Baseado na epistemologia de Gaston Bachelard, o autor francês desenvolve uma vertente do marxismo, também, fortemente marcada pela problemática da filosofia da ciência, bastante cara ao seu orientador de doutorado. Nessa esteira, ele procura marcar sua posição no panorama filosófico. O autor critica o que acredita ser um “hegelianismo vergonhoso” (1979) supostamente presentes em autores como Lukács, Lefebvre, bem como nos mencionados autores da Escola de Frankfurt. Na esteira de Bachelard, busca criticar qualquer herança hegeliana ou feuerbachiana em Marx para afirmar um novo ponto de partida no debate filosófico e político (uma nova problemática, para que se use a dicção do autor). Diante das discussões sobre os Manuscritos econômicos filosóficos, e, em especial, sobre a categoria do estranhamento, o autor francês desenvolve aquilo que chama de anti-humanismo teórico (cf. ALTHUSSER, 1999, 2002). Ele tem por central a crítica à influência feuerbachiana em Marx, supostamente presente no tratamento do trabalho estranhado e do estranhamento. Assim, pretende extirpar do marxismo os elementos do que chama de humanismo. Para fazê-lo, seria preciso separar um Marx marcado pela “problemática humanista do estranhamento” de um “Marx maduro”. *Prima facie*, porém, é difícil saber exatamente a base daquilo que Althusser chama de “humanismo”. É preciso, pois, ver como o autor delineia tal aspecto.

O autor francês afirma que “uma ‘censura epistemológica’ intervém, sem nenhum equívoco, na obra de Marx” (ALTHUSSER, 1979a, p. 23). Com isso, ele acredita estar se livrando daquilo que haveria de “ideológico” no “jovem Marx”; tratar-se-ia de nada menos do que abrir espaço para a ciência autêntica. Ou seja, tal qual ocorre em Chasin, Althusser pretende dar destaque à leitura atenta das obras do próprio Marx. Porém, o

ponto de partida do autor francês é a antítese direta daquela do brasileiro. Longe de procurar o processo pelo qual se tem a formação do pensamento propriamente marxiano, Althusser estabelece cisões a partir de distintas “problemáticas”, o que é realizado com profunda influência da filosofia da ciência de Gaston Bachelard. Em conjunto com Alain Badiou – hoje em posição muito diversa que aquela do marxismo, como, aliás, é comum àqueles que foram próximos de Althusser – o autor de *Pour Marx* chega a dizer que:

A ‘filosofia’ de Marx apresenta a característica única na história da filosofia, de romper com o passado ideológico e de estabelecer a filosofia sobre bases novas, que lhe conferem uma forma de objetividade e rigor teórico somente compatíveis com uma ciência. (ALTHUSSER; BADIOU, 1986, p. 49)

Ou seja, não se pode acusar Althusser de ser alheio ao debate filosófico, nem mesmo de não ter se voltado ao texto do próprio Marx. Por vezes, inclusive, o autor se coloca de modo bastante perspicaz sobre uma considerável gama de assuntos; sua influência continua forte, também, por causa disso. Porém, o direcionamento da teorização althusseriana (ou, como ele gostava de se referir, de sua “prática teórica”), de modo aparentemente paradoxal, vai de uma problemática epistemológica ao elogio do posicionamento heideggeriano presente na famosa *Carta sobre o humanismo*.

Ou seja, aquele que busca extirpar do marxismo, compreendido como uma ciência, os textos do “jovem Marx”, acaba por trazer ao campo do que chamou de “materialismo de encontro” (em que Marx supostamente se situaria) ninguém menos que Heidegger. O autor é claro quando diz que “de Heidegger, só li a *Carta* a Jean Baufret sobre o humanismo, que não deixou de influenciar minhas teses sobre o anti-humanismo teórico de Marx” (ALTHUSSER, 1993, p. 158). As críticas heideggerianas ao humanismo têm por alvo Jean-Paul Sartre, que afirmava que o existencialismo seria um humanismo. Posteriormente, o mesmo Sartre procura conciliar suas posições – marcadas pela noção de *Geworfenheit* (derrelição) heideggeriana – com aquelas do marxismo; o autor da *Carta sobre o humanismo*, assim, vem a posicionar-se no debate francês, em que se tornava profundamente influente na época. Nota-se, assim: até mesmo um dos mais célebres marxistas franceses se vê influenciado pela ontologia heideggeriana.

O caminho de Althusser, assim, é muito distinto do chasiniano. Se o autor brasileiro estuda as obras da década de 1840 de Marx, Althusser é influenciado por certas posições heideggerianas bem como pela filosofia da ciência e pela

epistemologia de sua época. E isso nos é central, ao olharmos à ontologia. Isso se dá pois, de certo modo, a descrição do impessoal [*das Man*], que leva à angústia e à abertura ao acontecimento [*Ereignis*] – descrição de Heidegger, criticada por Lukács (2020) – encontra ecos no “materialismo de encontro” de Althusser, e na definição de comunismo do autor, mesmo que o autor, em *O futuro dura muito tempo*, afirme não ter lido *Ser e tempo*.

Em seu livro autobiográfico, o autor de *A favor de Marx*, após ter passado por experiências traumáticas em razão da morte de sua mulher, diz o seguinte:

Agora parece-me que sei, de fonte segura, que não há vida sem despesa, nem risco, nem portanto surpresa, e que a surpresa e a despesa (gratuita, e não mercantil: é a única definição possível de comunismo) não só fazem parte de toda a vida, mas são a própria vida em sua verdade última, em seu *Ereignis*, seu surgimento, seu acontecimento, como disse Heidegger tão bem. (ALTHUSSER, 1993, p. 99)

O elogio a Heidegger é explícito. E, assim, tem-se não somente certa influência da posição “anti-humanista” do autor de *Ser e tempo*. Categorias centrais à tematização heideggeriana da época vêm a ser vistas como algo bastante proveitoso. Isso ocorre, inclusive, ao se ter em conta que a definição de comunismo de Althusser – que não podemos tratar aqui – acaba se relacionando diretamente à noção de acontecimento.

Toda uma tematização althusseriana passa a ser influenciada por uma linhagem de “materialismo de encontro”, característica de autores como de Spinoza, Lucrecio, Epicuro e “autores ainda como Maquiavel, Hobbes, Rousseau, Marx, Heidegger e Derrida” (ALTHUSSER, 2005, p. 9). A relação entre filosofia e política, assim, passa a ter em Heidegger – autor também fundamental para Foucault e para o pós-estruturalismo – uma referência importante. Tratar-se-ia de uma forma de materialismo sui generis de modo que diz o autor que “por comodidade, continuaremos a falar de materialismo do encontro”; no que ele continua: “porém, é necessário saber que Heidegger está nele incluído e que este materialismo do encontro escapa aos critérios clássicos de qualquer materialismo, e que precisamos, mesmo assim, de uma palavra para designar a coisa” (ALTHUSSER, 2005, p. 12). Althusser não só adere à descrição heideggeriana do “acontecimento”, ele toma autores que terão por central tal tematização como aqueles que se colocam na mesma linhagem que Marx. Assim, os temas do “materialismo de encontro”, em verdade, são aqueles que “aparecem de Nietzsche a Deleuze e Derrida, ao empirismo inglês (Deleuze) ou a Heidegger (com

ajuda de Derrida)”, e isso seria central pois eles “tornaram-se a partir de hoje familiares e fecundos para qualquer compreensão não só da filosofia, mas de todos seus pretendidos ‘objetos’” (ALTHUSSER, 2005, p. 25).

Traçamos esse caminho para deixar claro que a influência heideggeriana – e, portanto, os debates em torno da ontologia – acabam por estar presentes naqueles autores que são essenciais para a compreensão da filosofia a partir do marxismo. Porém, não se trata só de enxergar isso. Em verdade, a porta aberta por Althusser será muito influente em abordagens sobre a política e a globalização como as de Hardt e Negri, que acabam explicitamente dialogando com Spinoza, Deleuze e com algumas categorias heideggerianas, como aquele do acontecimento. Ou seja, teorizações que antes não estavam presentes em posicionamentos à “esquerda” acabam por ser bem-vindas, inclusive, com certo diálogo com as posições marxistas, como as de Althusser.

Foucault, explicitamente influenciado pela crítica heideggeriana ao Sujeito, é alguém que também dá base a grande parte dessas teorizações à esquerda. E mais: há uma importante relação do desenvolvimento de sua teoria com os posicionamentos de Althusser. Primeiramente, isso se dá porque o autor da *Microfísica do poder* questiona muito a distinção althusseriana entre “aparelhos repressivos” e “aparelhos ideológicos de estado”. Ou seja, em oposição aos debates da filosofia marxista, e com influência da ontologia heideggeriana (principalmente como recebida na França no momento posterior à II Guerra), desenvolve-se certa posição que se torna um ponto de partida importante para autores contemporâneos que abordam a política. Foucault, em seu *A sociedade punitiva*, também traz uma contraposição a Marx e a Althusser, tematizando a pena, a punição, o cárcere. Tal episódio francês do marxismo, portanto, acaba sendo decisivo para os rumos do tratamento contemporâneo da política. E, de nossa parte, não podemos deixar de apontar que isso se dá em antítese direta ao tratamento chasiniano do marxismo.

Note-se que há meandros na passagem de uma abordagem marxista como a de Althusser até autores contemporâneos, como Negri e Hardt. Porém, percebe-se que esse caminho também é aberto por certa influência da ontologia heideggeriana. Os debates sobre a ontologia nos levam também a autores como Foucault, muito influentes em certa “esquerda”. Ou seja, longe de ser um disparate tematizar sobre a ontologia e a política em conjunto, tem-se uma necessidade, ao menos caso se adote a posição que procura colocar-se no sentido da defesa da emancipação humana e da

supressão da relação-capital.

A tematização sobre a política está presente nesses autores que mencionamos, certamente. Porém, é preciso reconhecer que autores contemporâneos como Agamben e Mouffe (hoje, muito influentes) ainda bebem em pensadores que trazem a correlação entre ontologia e política de modo mais direto. Agamben, por exemplo, passa por Foucault, por Heidegger, chama Benjamin para o ajudar (com uma leitura, no mínimo, peculiar). Porém, quando se trata de trazer à tona uma teorização sobre a política, ele invoca Carl Schmitt. Mouffe, por sua vez, traz em seu favor certa problematização tipicamente gramsciana – aquela da hegemonia – e vem a se contrapor a Marx com base, não só em Schmitt e na distinção schmittiana entre a política e o político; ela remete diretamente a Heidegger e estabelece uma ligação entre política e ontologia da seguinte maneira:

Se quisermos expressar essa distinção [entre político e política] de maneira filosófica, poderíamos dizer, recorrendo ao repertório heideggeriano, que a política refere-se ao nível “ôntico”, enquanto o político tem a ver com nível “ontológico”. (MOUFFE, 2015, p. 8)

A distinção entre o político e a política – sumamente negada por Chasin – aparece respaldada pela oposição heideggeriana entre o ontológico e o ôntico.

Tal oposição trazida pelo autor de *Ser e tempo*, e que foi vista por Lukács como um verdadeiro monstro filosófico, não só atravessa a fundamentação filosófica de muitos daqueles que trazem posições políticas hoje. Em verdade, há uma derivação direta do político a partir da noção de ontologia. Tal dimensão do político vem a ser entendida como uma espécie de condição humana imutável, como em Mouffe: “entendo por ‘o político’ a dimensão de antagonismo que considero como constitutiva das sociedades humanas” (MOUFFE, 2015, p. 8). Política e ontologia, assim, trariam uma correlação similar àquela trazida na teologia entre criador e criatura; Lukács, por exemplo, destacou tal aspecto ao tratar da correlação entre ontológico e ôntico, da famosa “diferença ontológica” heideggeriana. Aqui, acreditamos que é possível falar o mesmo sobre a ligação entre o político e a política, até mesmo porque, diz Mouffe o seguinte: “entendo por ‘política’ o conjunto de práticas e instituições por meio das quais uma ordem é criada, organizando a coexistência humana no contexto conflituoso produzido pelo político” (MOUFFE, 2015, p. 8). A dependência da política frente ao político é clara, assim como ocorre, em Heidegger, na relação entre ôntico e ontológico. Ou seja, ao se tratar da política, não só se tem certa correlação com a ontologia; há

uma derivação direta das categorias fundamentais de algumas filosofias políticas a partir da ontologia.

As referências ao autor de *Ser e tempo*, porém, são seletivas. O autor alemão tem uma posição segundo a qual o “esquecimento do ser” – que autores como Hannah Arendt relacionarão ao “esquecimento da política” – coloca-se já depois dos pré-socráticos e atinge um patamar elevado na modernidade. Heidegger, portanto, volta-se para trás, com aquilo que chamou de “passo-de-volta”; Mouffe, porém, louva os novos tempos colocados nos momentos posteriores à queda da União Soviética e procura novas possibilidades políticas com sua tematização do político. Ou seja, seu *éthos* é oposto àquele do filósofo alemão. Ela procura tratar da política (e do político) sem qualquer busca por algo “originário”. E, assim, ao contrário do que se dá com o tratamento heideggeriano da “ditadura da opinião pública” e do “impessoal” vem a louvar o elemento popular e democrático. Ao contrário de Heidegger, portanto, ela não tem qualquer nostalgia quanto à antiguidade. Defende as possibilidades da democracia moderna e pensa a política em meio às potencialidades que estariam mais claras justamente depois da derrota da União Soviética.

Tal qual autores que procuram pensar a república a partir da ciência política, Mouffe – e outros – procura olhar para a democracia moderna. Que o aparato categorial que usa para isso traga consigo a posição oposta, parece não importar. O essencial se colocaria na defesa da oposição entre a política e o político. Para a autora que mencionamos acima, em analogia com o que ocorre com a ontologia fundamental de Heidegger, seria preciso pensar o político com todo o cuidado; em verdade, isso seria o decisivo. Tratar-se-ia de nada menos que algo fundamental à democracia:

Sustento que é a falta de compreensão do “político” em sua dimensão ontológica que está na origem da atual incapacidade de pensar de forma política. (...) Estou convencida de que o que está em jogo na discussão acerca da natureza do “político” é o próprio futuro da democracia. (MOUFFE, 2015, p. 8)

Heidegger passa de autor profundamente criticado por Lukács e pelos frankfurtianos a uma grande e explícita influência. E é preciso destacar: isso teve como elemento mediador o próprio marxismo althusseriano, como mencionamos.

Porém, aqui não é o local para se tratar disso. Para nossos fins, deve-se deixar claro que a posição heideggeriana passa a ser decisiva no tratamento da política em diversos autores contemporâneos como Agamben, e a própria Mouffe. Isso ocorre

porque a “dimensão ontológica” seria aquela do conflito (segundo Mouffe, diferente do antagonismo e da contradição) sem o qual seria impossível pensar a democracia. Essa última, por sua vez, teria seu próprio futuro como algo dependente do político. E, assim, novamente, percebe-se que longe de ser um preciosismo filosófico tratar da ontologia, tem-se tal tema como algo que, quer se queira, quer não, paira no ar.

A relação entre ontologia e política, nesse caso, aparece como algo explícito e o modo como autores como Mouffe marcam posição decorrem, por vezes diretamente, de seu posicionamento sobre a “ontologia fundamental”. A abordagem heideggeriana, de forte inspiração kierkegaardiana segundo Lukács, de início, coloca-se no próprio seio do marxismo althusseriano; hoje, porém, ela afirma-se diretamente em diversas concepções da filosofia política atual. E, com isso, a ligação entre ontologia e política precisa ser esclarecida com cuidado, como pretende fazer Chasin em sua obra.

Sobre o tema, ainda é interessante notar que as tonalidades religiosas da ontologia heideggeriana não deixaram de ser destacadas pelo mesmo Lukács, sobretudo, em *A destruição da razão*. Dizemos isso porque um autor que vem a ser influente de modo bastante claro nas abordagens não marxistas que destacamos acima procurou justamente desenvolver uma teologia política, Carl Schmitt. Ele é mencionado inúmeras vezes como fundamento teórico por autores como Mouffe, Agamben, entre outros. Esse último, inclusive, não tarda a procurar ler pensadores como Benjamin por meio de Schmitt, tentando desenvolver também uma teologia política, que, por sua vez, voltar-se-ia ao tempo presente. E tal teorização vem fazendo muito sucesso em certa autoproclamada “esquerda”. Ou seja, a crítica à religião – segundo Marx, “pressuposto de toda a crítica” – acaba por dar lugar a uma teologia política. E, diante da não tematização explícita da ontologia, elementos essenciais da ontologia heideggeriana afirmam-se, mesmo que de modo meandrado, em meio aos posicionamentos políticos daqueles colocados à esquerda.

Isso ocorre, mesmo que seja não seja um detalhe a posição de certa nostalgia presente em Heidegger em oposição à tematização contemporânea da política, que procura fincar o pé no presente para buscar avançar. Como mencionado, mesmo que de modo substancialmente distinto, isso ocorre também na ciência política que procura resgatar certa tradição republicana – inclusive em Maquiavel – para pensar o presente.

Ou seja, paira no ar o posicionamento que vê a política como algo de atualidade gritante e que é fundamentalmente ligada às virtudes democráticas e republicanas. E

isso ocorre recorrendo-se, inclusive, a elementos importantes da teorização de um autor que não deixou de criticar a “ditadura da opinião pública” em *Ser e tempo*. Trata-se claramente de uma abordagem seletiva da teorização heideggeriana. Pode-se mesmo dizer que ela, em diversos sentidos, é pouco cuidadosa. Porém, o sentido geral é aquele oposto ao presente em Heidegger, o do elogio da república e da democracia contemporânea.

A tematização do político, porém, nem sempre trouxe essa configuração. Em verdade, não deixou de se colocar com uma crítica fortíssima à política moderna e com o resgate de categorias supostamente presentes originariamente na tradição greco-romana.

No que é preciso afirmar que um dos grandes teóricos do “político” é Carl Schmitt, que vem sendo retomado pelos autores mencionados acima, e por outros. Para ele, aliás, “o conceito de estado pressupõe o conceito de político” (SCHMITT, 2009, p. 1). E, com isso, seria preciso tratar das dimensões fundamentais do político em oposição à política como conformada diuturnamente. Aliás, em oposição a esse elemento diuturno, Schmitt vem justamente a se voltar ao elemento extraordinário – em uma tonalidade que não deixa de lembrar a tematização heideggeriana do acontecimento, diga-se de passagem. Ao trazer à tona o político, diz o autor que “a contraposição política é a contraposição mais intensa e extrema, e toda dicotomia concreta é tão mais política quanto mais ela se aproxima do ponto extremo, o agrupamento do tipo amigo-inimigo” (SCHMITT, 2009, p. 31). Em oposição a tal ponto extremo, ter-se-ia a era das “neutralizações e despolitizações” em que o elemento técnico (também criticado por Heidegger, Spengler e outros pensadores da extrema-direita em solo alemão); ter-se-ia uma situação em que “a religião da crença nos milagres e no além logo se transforma, e sem membro intermediário, em uma religião do milagre técnico, das realizações humanas e do domínio da natureza.” Assim, segundo o autor, “uma religiosidade mágica transmuta-se em uma tecnicidade igualmente mágica” (SCHMITT, 2009, p. 31). O tratamento do político, no autor de *O conceito de político*, traz consigo esse diagnóstico, que não deixa de trazer uma conotação de certa tecnofobia, tal qual em Heidegger. E, assim, novamente, ontologia (ahistórica e sistemática) e política acabam por se ligar intimamente.

E mais, a religião, como tal, não seria o problema para Schmitt. Isso ocorreria até mesmo porque ela teria sido secularizada e continuado ativa na política. O político,

assim, precisaria ser tratado em correlação com uma espécie de teologia política. Somente assim se remeteria para além de um pensamento superficial sobre a política.

Schmitt posiciona-se em um momento em que o desenvolvimento das forças produtivas, aos seus olhos, parece não trazer qualquer avanço. Aliás, para que sejamos justos com ele, não se poderia falar sequer na aprovação de algo como o desenvolvimento progressivo de acordo com a malha categorial schmittiana. Não por acaso, as remissões do autor à Roma são muitas e são essenciais ao desenvolvimento de seu pensamento político, que tem como um grande tema as ditaduras (e não a república) romanas. A época moderna – tudo mais mantido constante – seria aquela de uma despolitização e de uma neutralização técnica. Falar em algo como desenvolvimento de forças produtivas de modo a trazer qualquer aprovação seria respaldar tal situação. Em *O conceito de político*, a despolitização, inclusive, aparece por meio da tentativa de colocar as determinações econômicas em primeiro plano. A afirmação do político vai contra isso:

A ideia de um progresso, de melhorias, e aperfeiçoamento, em termos modernos: de uma racionalização, tornou-se dominante no século XVIII e, precisamente em uma época de crença moral-humanitária. Portanto, progresso significava, sobretudo, progresso no esclarecimento, progresso em formação, autodomínio e educação, aperfeiçoamento moral. Em um tempo de pensamento econômico ou técnico, o progresso é imaginado tácita e naturalmente como progresso econômico ou técnico, e o progresso moral-humanitário surge enquanto ainda interessa, como produto do progresso econômico. Quando uma área se converte na área central, os problemas das outras áreas passam a ser resolvidos a partir daí, sendo considerados tão-somente como problemas de segunda categoria, cuja solução se dá por si mesma quando apenas resolvidos os problemas da área central. (SCHMITT, 2009, p. 93)

A crítica de Schmitt ao progresso traz consigo uma posição contrária ao esclarecimento e contra a “crença moral-humanitária”, na esteira da crítica de qualquer humanismo, diga-se de passagem. Há também uma forte resistência ao desenvolvimento econômico (que o autor não tarda a ver como sinônimo de técnico) de modo que o desenvolvimento das forças produtivas – e, portanto, das capacidades humanas em seu sentido mais amplo – acaba por não confluir com a defesa do político. Isso não deixa de remeter às análises de Chasin sobre a base social da emergência e consolidação da politicidade; porém, destacaremos esse aspecto mais à frente. Esse desenvolvimento, de acordo com Schmitt, faria com que o político não aparecesse como tal, a partir da relação amigo-inimigo, sendo preciso reafirmá-lo de modo decidido. Para fazer isso, inclusive, seria preciso proceder remetendo a categorias

vigentes na Antiguidade e, em especial, na Antiguidade romana. Como é comum entre aqueles que se colocam no campo da filosofia política, e que distinguem entre a política e o político, o autor alemão traz para seu campo certa visão sobre a antiguidade, criticando as condições modernas e que taxa de liberais.

Uma visada unilateral sobre a própria política aparece aqui, portanto. A remissão à Antiguidade traz consigo certo posicionamento, no limite, antimoderno. E, com isso, o modo como se configura a política desde o Renascimento (como mostra Chasin em sua leitura sobre Maquiavel), de um lado, voltando-se à Antiguidade, doutro, à centralização do estado, de início, em uma configuração absolutista, é eclipsado por uma unilateralidade pungente. E isso é visível ao se ter em conta outro elemento, a oposição entre legalidade e legitimidade. Schmitt vem a trazer a crítica à “mera” legalidade, que não necessariamente expressaria a legitimidade. Essa última, aliás, em determinado momento da carreira do autor de *O conceito de político*, e expressando a dimensão do político, e não só do estado, apareceu incorporada no Führer. Esse último, como todo o soberano, seria aquele que decidiria em meio ao estado de exceção. No que, novamente é preciso destacar: aqueles que se baseiam em Schmitt, como Agamben, Mouffe e muitos outros na filosofia política, na melhor das hipóteses, fazem uma leitura bastante seletiva.

Uma posição reacionária e organicamente ligada à teoria do autor alemão é colocada entre parênteses e segue-se com a teoria do autor sobre a relação entre a política e o político como se nada tivesse acontecido. Com essas bases filosóficas, certamente, o futuro é ausente e a apologia do político se perpetua.

Assim, se é verdade que as posições de Agamben e Mouffe, de um lado, e de Schmitt, doutro, são opostas até certo ponto, não se pode dizer o mesmo quanto a certa fundamentação ligada a uma concepção positiva sobre a política. Os autores contemporâneos não são críticos da modernidade ou possuem certa nostalgia quanto à antiguidade, tal qual ocorre no autor alemão. Mas, em todos esses casos, tem-se a política como o elemento social da filosofia. E, com isso, em verdade, não se trata só de uma concepção positiva, mas de um posicionamento em que só a política é que pode ter a dignidade daquilo a ser estudado e que tem a capacidade de ser resolutive.

Trata-se de um politicismo marcante e bastante evidente, portanto.

Aliás, outra autora que é muito influente hoje – Arendt – não tarda a atribuir grande parte dos problemas modernos ao “esquecimento da política”. E, assim, vemos

que tendências muito fortes na filosofia política, bem como no campo das esquerdas, adotam uma visão positiva sobre política como ponto central de apoio. Em verdade, talvez seja em Arendt que os elementos que destacamos aparecem de modo mais claro.

No caso da referida autora, a tematização sobre a política se dá em oposição àquilo que ela chamou de “elementos totalitários do marxismo” e que foi desenvolvido – em diálogo com os cursos de Heidegger (sim, novamente) sobre Aristóteles – a partir de uma teorização sobre A condição humana. Ao tentar resgatar do esquecimento a noção aristotélica de práxis, a autora traz sua teorização sobre a “ação”, que se colocaria essencialmente no campo político e em oposição à dimensão “social”, que teria se desenvolvido na modernidade quando o “trabalho” e o “labor” tivessem chegado à esfera pública. Aqui, a busca por uma condição humana fundamental (que pode ser pensada nos termos de uma ontologia a-histórica) redundaria na defesa da política. Essa última, por sua vez, apareceria de modo originário na sociedade grega, em que as relações do homem com a natureza ficariam no âmbito da *oikos*. Ter-se-ia também a modificação da natureza como algo que não seria agressivo e se assemelharia muito mais ao trabalho artesanal. E, assim, também em diálogo com a tematização heideggeriana sobre a *poiesis*, Hannah Arendt acaba por trazer uma defesa da política em oposição ao “social”.

Cabe destacar também que ela tem aversão à noção de revolução social.

Sua teorização sobre a política não só parte da influência da ontologia de Heidegger. Com essa base, tem-se explicitamente uma oposição a Marx e ao marxismo, que apareciam com força. Isso ocorre em várias obras, como a mencionada *A condição humana*. Porém, ganha destaque nas teorizações da autora acerca da revolução, que, aliás, não deixaram de seduzir autores como Agamben, mas também alguns marxistas.

Em *Sobre a revolução*, a autora equaciona sua teorização sobre a ação, que sempre teria um elemento de “milagre”, com o “novo começo”, supostamente presente em Agostinho. Tem-se, assim, os elementos principais da revolução. E aqui é preciso destacar a peculiaridade desse tratamento, que faz com que ele pareça apazível para a esquerda: Hannah Arendt traz um elogio à revolução. Porém, é preciso destacar o modo como isso ocorre. De um lado, o novo começo que é destacado pela autora remete ao passado, mais precisamente ao conceito de fundação presente (também supostamente) em Maquiavel e, de modo mediado, em Roma. Ou seja, a autora volta-

se ao passado e traz tanto certa grecofilia ao falar da ação quanto uma apologia da república romana. A revolução, portanto, não é o resultado do ímpeto de transformar conscientemente as condições de vida (isso seria basear esse “acontecimento” no trabalho); ela também não traz a chegada do povo trabalhador à esfera pública (isso significaria ter por central o labor).

Antes, a revolução digna de ser defendida seria o resultado de um ato político que, somente por uma infeliz circunstância, teria sido realizado junto com um ímpeto “social”.

Mencionamos a teorização da autora somente para deixar claro que a correlação que ela estabelece entre a ontologia (no caso, heideggeriana) com a política traz consequências decisivas. É sintomático também que a autora tenha que colocar entre parênteses a determinação social dos acontecimentos políticos que trata: na antiguidade, a escravidão; na modernidade – em que elogia a Revolução Americana e os “pais fundadores” em oposição à Revolução Francesa e o “povo raivosos” – as condições produtivas que trazem o capitalismo americano em confluência com a escravidão moderna. O fato de autores muito influentes na esquerda tomarem Arendt como referência diz muito sobre que tipo de futuro nos espera se não houver uma mudança de rumos. *O futuro ausente*, de J. Chasin, é um lembrete, e um alerta sobre isso. E, assim, caso se queira levar a sério a compreensão da política, não há como ficar restrito àquilo que vem sendo escrito sobre o assunto, ora mais ora menos, com base em uma ontologia ahistórica e tendo por elemento decisivo um elogio ora mais ora menos nostálgico da política.

A emergência da política diante da dissolução das equações societárias comunitárias e da consolidação da comunidade antiga

Diante do senso acrítico e eclético que permeia a visão de mundo posterior à derrocada da União Soviética, Chasin afirma a historicidade da política e, portanto, a impossibilidade de confundi-la com a sociabilidade. Assim, afasta-se tanto do senso comum da direita quanto daquele da autoproclamada esquerda.

Ao contrário do que ocorre com os autores da filosofia e da teoria política, e na esteira do que é teorizado por Marx durante toda a sua obra, o autor de *O futuro ausente* diferencia a sociabilidade da politicidade. O homem pode ser compreendido como um ser social, mas o atributo político tem limites temporais e sociais que precisam ser enfatizados e entendidos. No entanto, nada mais alheio a Chasin que

tratar como simples erro subjetivo ou mera má-fé uma compreensão ontopositiva da politicidade. E, também por isso, seu texto tanto reafirma a necessidade da crítica da política quanto traz consigo uma compreensão sobre a importância que essa esfera típica das sociedades marcadas pela existência das classes sociais, da família patriarcal, do direito e do estado. Ou seja, não basta criticar aqueles que hoje trazem a política resolutiva das contradições e das oposições sociais. É preciso mostrar que tal tipo de formação ideal – que, como ideologia, tem uma função ativa – tem uma base material e histórica precisas, e que remetem à compreensão de algumas determinações da política, que precisam ser explanadas.

O primeiro atributo da política que precisa ser destacado é sua historicidade, que remete à diferença específica da política diante de outras esferas, como a arte, por exemplo. A questão pode parecer se voltar contra certa concepção pós-estruturalista, que, na esteira da estetização da política (também comum no irracionalismo fascista), apagou as linhas que demarcam o estético e o político. Porém, não é disso somente que se trata.

Basta pensar na tese, trazida por Coutinho para o Brasil, sobre a “democracia como valor universal”. Ali, o autor brasileiro pontua corretamente que Marx destaca o fascínio que a arte grega ainda nos causa e traz à tona a universalidade da arte grega. Porém, disso, o autor dá um salto: da universalidade da arte grega, vai-se à possibilidade de se trazer a democracia – e ainda mais como valor – como algo universal. Não podemos aprofundar esse embate; porém, é preciso apontar que é mais do que necessário apontar a especificidade da arte de um lado, e da política doutro. Isso ocorre até mesmo porque há certamente certo fascínio que os gregos exercem no homem moderno; porém, isso se dá, de acordo com J. Chasin, em correlação com as relações econômicas gregas e com a imaturidade da sociabilidade grega. Assim, há certa universalidade nas formações estéticas que decorrem das grandes obras gregas; porém, a sociabilidade grega, e as formas políticas que dela decorrem, são marcadas por determinações muito específicas.

Veja-se Chasin sobre o encanto que os gregos ainda exercem sobre nós, bem como sobre o modo que interpretação da sociedade grega marcou o Renascimento:

Para que o encanto não seja pueril, há que entender que aquilo que nos gregos nos fascina e que, antes, fascinou o espírito do Renascimento não está em contradição com a natureza primitiva da sociedade em que floresceu, mas indissoluvelmente interligado à imaturidade de sua tecelagem societária. (CHASIN, 2012, p. 61)

O encanto exercido pelos gregos é um fato, e não pode ser negado. Aliás, como vimos, não são raros aqueles que remetem aos gregos para tentar teorizar sobre as supostas virtudes da politicidade, ainda hoje. Porém, é preciso enxergar o modo pelo qual, ao mesmo tempo, a sociabilidade grega nos fascina e é socialmente determinada.

Chasin destaca justamente que as condições para que a sociabilidade grega ainda nos marque, tal qual as razões de ela ter influenciado profundamente o Renascimento, estão em sua natureza primitiva, bem como em sua imaturidade. Remetendo à *Introdução de 1857*, de Marx, o autor paulista procura mostrar como nossa infância, de certo modo, também está nos gregos. E, ao trazer tal aspecto, já fica vedada uma hipótese que parece permear o pensamento político moderno de tempos em tempos: não há como simplesmente tomar a infância como critério da maturidade. Não há como se ter qualquer romantismo ou nostalgia quanto à sociabilidade grega ou a política e a arte gregas.

Para que possamos nos expressar de modo mais próximo a Marx: uma chave para a anatomia do macaco está na anatomia do homem, que é mais madura e evoluída. Sejam os claros: Chasin escapa de dois erros correlatos. De um lado, ele sabe que não há como ignorar o encanto que os gregos exercem; doutro, fica claro que tal encanto depende justamente da imaturidade da tecelagem societária vigente à época. Não há como tomar o macaco como a chave da anatomia do homem; também é impossível tomar a anatomia do homem acriticamente como a única chave que explica a anatomia do macaco.

E, ao tratar da política – e daqueles que tomam como ponto de partida uma determinação ontopositiva da politicidade – tal aspecto pode ser decisivo. Primeiramente, porque nota-se, em geral, a total ausência de questionamento sobre o caráter histórico e limitado da política. Em segundo lugar, tem-se que desatacar tal aspecto pois, de modo geral, a filosofia política, bem como a ciência política, acaba por cair em um dos erros correlatos que mencionamos. Chasin, dessa maneira, é forçado a voltar à própria gênese da política e do pensamento político. Para isso, precisa passar pela própria dissolução das comunidades primitivas, que é tema tanto da arte grega quanto de sofisticadas concepções políticas sobre a moderna sociedade civil-burguesa (basta pensar em Hegel, Höderlin e Schelling, por exemplo, como bem apontou György Lukács em seu estudo sobre Hegel).

Para poder tratar com cuidado da política grega, portanto, Chasin está ciente

desses debates. Porém, não pode adotar seus pontos de partida acriticamente, sendo preciso tratar da própria dissolução das formações sociais de tipo comunal, que são objeto do pensamento grego e que marcam tanto a arte grega como autores como o jovem Hegel.

Em *O futuro ausente*, há um destaque especial para a correlação existente entre a individualidade, a comunidade e a emergência da política. Como aponta o autor:

Nas equações societárias de tipo comunal, a existência objetiva do indivíduo como proprietário das condições materiais de trabalho é um pressuposto real, antecede e não deriva do trabalho, do mesmo modo que ele é proprietário sob condições que o vinculam ao agregado social, que fazem dele um elo da cadeia comunitária, sendo que esta mesma, por sua vez, aparece igualmente como pressuposto efetivo, como condição da produção de cada um dos indivíduos que existem sob forma subjetiva determinada. (CHASIN, 2012, p. 62)

Há de se notar que as equações societárias comunais trazem os indivíduos como proprietários de suas condições materiais de trabalho. Isso precisa ser destacado não só quanto a esse conteúdo específico, mas pelo modo pelo qual isso ocorre: o pressuposto real da sociabilidade que se desenvolve sob as condições mencionadas ampara-se na propriedade coletiva, que caracteriza essa sociedade. Essa propriedade, aliás, não deriva do trabalho. Para que sejamos claros, não se tem uma “centralidade do trabalho” em comunidades ainda não marcadas pela emergência da política. Os indivíduos são elos da cadeia comunitária e não se tem ainda a produção e a esfera pública autonomizadas.

A própria cadeia comunitária aparece como um pressuposto ao lado da propriedade das condições materiais de produção. E, assim, as individualidades estão completamente ligadas em uma unidade com o gênero humano. Chasin é claro sobre isso:

Portanto, em semelhantes conglomerados humanos, indivíduo e gênero são imediata e transparentemente inseparáveis e suas relações traduzem essa unidade fundamental, tornando desconhecida e impensável qualquer tipo de cissura que contraponha ou, menos ainda, torne excludentes entre si as figuras de sua polaridade. (CHASIN, 2012, p. 62)

Ao mesmo tempo em que indivíduo e gênero não se opõem, não há como se ter qualquer nostalgia quanto aos conglomerados mencionados. Isso ocorre, primeiramente, devido à forma pela qual se dá a inseparabilidade mencionada: há uma unidade imediata.

Depois, há de se destacar que o pressuposto para o desenvolvimento das capacidades humanas – que começa a aparecer na arte grega, por exemplo, mesmo que de modo seminal – está justamente no rompimento dessa unidade. As figuras do indivíduo e do gênero não são excludentes ou contrapostas, certamente. E esse é o ponto de partida para o desenvolvimento da política grega, que pretende manter tal aspecto. Porém, não há como deixar de destacar que isso trazia consigo cidadãos isonômicos somente na medida em que em que se tem, tanto um baixo grau de desenvolvimento de forças produtivas, quanto a escravidão, que dá a tônica das condições materiais de produção que vêm a se desenvolver na produção grega que supera as equações comunitárias do tipo comunal. A política grega, portanto, traz consigo tanto a imaturidade da produção comunal (embora mais desenvolvida comparativamente à última, certamente) quanto certa problematização, marcada por uma irresolução congênita, da contraposição entre indivíduo e gênero. O modo político de problematização assim supõe.

Chasin, assim, trata tanto da existência objetiva de indivíduos que são proprietários de suas condições materiais de produção quanto da necessidade do rompimento da unidade que caracteriza tal forma produtiva. O trabalho, na figura da escravidão primeiramente, vem a autonomizar-se somente com dissolução da unidade imediata entre indivíduo e gênero humano. Isso, ao mesmo tempo, traz um avanço: rompe-se com o imediatismo de uma produção que não deriva do trabalho, mas da propriedade coletiva colocada como um pressuposto real. A ligação imediata do indivíduo com a comunidade, posteriormente, rompe-se e se tem uma separação importante para *O futuro ausente*: trata-se do desenvolvimento de uma forma opositiva de sociabilidade, que dá espaço à emergência da política. Há de se notar, portanto, que o surgimento da política depende de certas determinações colocadas no plano da produção. E, de modo mais geral, ela traz consigo a dissolução das equações societárias do tipo comunal.

A política grega depende de tal elemento, como não poderia deixar de ser. E, assim, as equações comunais trazem consigo tanto elementos positivos quanto negativos, que – como é evidente para aqueles educados no pensamento de Marx – não podem ser separados em qualquer crítica imanente. Ainda sobre essas equações, Chasin não deixa de destacar que a unidade entre indivíduo e gênero, bem como entre as condições materiais de produção e as individualidades, e com formação de suas subjetividades, precisam ser entendidas sem quaisquer romantismo ou nostalgia. Ao

se considerar os aspectos positivos, eliminados com a política como mediação social:

Por outro lado – eis a dimensão negativa, tão inerente a tais formações quanto seu aspecto mais positivo, da qual também é inseparável: todas as formas em que a comunidade pressupõe sujeitos em determinada unidade objetiva com as condições da atividade produtiva, ou, reciprocamente, na quais uma específica existência subjetiva faz com que a própria comunidade seja pressuposta como condição de produção, todas elas, diz Marx, “correspondem necessariamente e por princípio a um desenvolvimento limitado das forças produtivas”. (CHASIN, 2012, p. 62)

Não deixa de ser surpreendente que tenha sido preciso – assim como ainda é hoje em dia – lembrar a marxistas que é necessário considerar o desenvolvimento das forças produtivas como algo essencial. Com esse desenvolvimento, vem – mesmo que de modo profundamente contraditório – o incremento das capacidades humanas; que esse incremento traga consigo a oposição entre indivíduo e gênero, sociedade e estado, condições materiais de produção e o trabalho é necessário se destacar sempre. Sempre há uma indissociabilidade entre a produção social e as formas políticas que se desenvolvem. E Chasin, em *O futuro ausente*, está justamente explicitando tal aspecto.

A unidade objetiva dos indivíduos com suas condições de produção, vigente na equação societária comunal, depende do desenvolvimento limitado das forças produtivas. A base objetiva da unidade entre indivíduo e gênero, bem como entre as subjetividades e a própria comunidade, está no escasso avanço das capacidades sociais dos homens. A própria comunidade é pressuposta como condição de produção, nessas equações sociais, na medida em que a manutenção mesma da forma comunitária de produção é um retrocesso, e não um avanço. E, de acordo com J. Chasin, as condições objetivas que marcam a emergência da política como mediação social estão na dissolução dessa condição. A política, portanto, é desde o início, uma marca de sociedades presas a estágios produtivos em que há entraves seríssimos ao desenvolvimento das forças produtivas.

O próprio fascínio da arte grega diante da dissolução das equações societárias comuns traz consigo tais elementos profundamente contraditórios. Ao mesmo tempo em que há certa nostalgia quanto a uma condição perdida, há uma tentativa de resolução dos grandes problemas sociais por meio daquilo que pressupõe tal dissolução e a mantém, a política. Essa última é lançada ao centro da sociedade grega somente ao passo que se tem a produção escravista, bem como a oposição –

objetivamente trazida pelo processo de dissolução das comunidades antigas – entre o destino dos indivíduos e o gênero.

Ao analisar a emergência da política como mediação socialmente necessária, portanto, não se tem o político contra a política. Antes, nota-se que o processo de desenvolvimento das forças produtivas relaciona-se intimamente, não só com mudanças nas relações de produção, mas também nas próprias formas políticas. Assim, há de se compreender a correlação existente, em cada momento histórico, entre determinadas formas de sociabilidade e a conformação objetiva das formas políticas.

A política na Grécia e na Roma antigas: o baixo desenvolvimento das forças produtivas como ponto de partida e de chegada

A dissolução das equações sociais do tipo comunal são o pressuposto do desenvolvimento “normal” da infância mencionada por Marx; isso, porém, não significa que não existam outros tipos comunais de sociedade. Chasin trata do desenvolvimento grego tanto por ser aquele considerado clássico quanto porque dele derivam várias formas de se pensar a política, particularmente, na filosofia e na ética em especial. Ou seja, *O futuro ausente* não só é um texto inconcluso: ele também não pretende ser exaustivo de modo algum. Traz apontamentos sobre a política, sobre sua gênese e desenvolvimento, tanto no que toca a sua determinação social quando ao se passar pela sua teorização. Mas não se pode trazer qualquer resposta global e singular a partir do texto, que pode ser um excelente ponto de partida, mas, hoje, não pode ser o ponto de chegada para nós.

J. Chasin não tematiza no texto – só para que fiquemos em equações sociais tratadas por Marx – da comuna germana, da comuna agrária russa ou da comuna existente na Irlanda. O autor brasileiro, assim, não está trazendo uma história ou uma teoria completa da política no texto que aqui tratamos. Permanecendo em um grau elevado de abstração, assim, vem a explicitar a forma típica pela qual a política se entifica na moderna sociedade civil-burguesa, tanto em termos práticos quanto no que diz respeito à teoria. Com isso, após passar pela dissolução das formas comunais gregas, ele destaca como que Grécia e Roma trazem formas políticas que trazem certo encanto, mas decorrem de um baixíssimo grau de desenvolvimento de forças produtivas. A partir disso, procura demonstrar que a teorização grega – e todo o entusiasmo que dela decorre – tem como base real tal imaturidade da forma societal, bem como uma produção minguada e limitada.

Isso certamente não é pouco. E é preciso deixar claro: vai além de quase todas as teorizações autoproclamadas marxistas, que, na maioria das vezes, sequer buscam abordar, por exemplo, a especificidade da política diante de outras esferas do ser social.

Ao tratar da diferença específica da política, o autor passa por sua gênese, como mencionamos. Porém, ele ainda precisa explicitar as determinações sociais que fazem com que a política possa adquirir importância decisiva, por exemplo, na sociedade antiga.

Um aspecto insistentemente trazido à tona no que toca o assunto diz respeito às limitações de uma sociabilidade que pretenda apoiar-se (sem nunca poder real e efetivamente fazê-lo) na política. Ao se olhar para a sociedade antiga, percebe-se que se trata de formações sociais baseadas na escassez e que trazem consigo a escravidão como condição. A fragilidade, bem como as limitações gregas, é que engendram a política.

Foi a fragilidade da comunidade antiga que fez brotar pela primeira vez a política em seu perfil mais atraente, não como produto de suas melhores qualidades, mas precisamente da pequenez de suas energias societárias ou da extensão restrita de suas grandezas intrínsecas. Encarar, em suma, que a política como fato e idealização é a filha bastarda da infância grega, ou seja, que comunidade real, porém incipiente ou atrofada, e bastardia política formam o indissolúvel cinturão de ferro da civilização antiga. (CHASIN, 2012, p. 64)

A forma mais atraente da política grega ainda necessita da reminiscência da comunidade real existente nas equações sociais de tipo comunal. E, assim, pode-se dizer que política, desde seu nascimento, traz certa idealização de uma época precedente.

Mesmo que não se possa acriticamente generalizar esse apontamento chasiniano, não deixa de ser interessante lembrar que, de acordo com Marx, a Revolução Francesa de 1789 procurou usar as vestes da república romana, tal qual em 1848, mesmo que de modo cômico, por vezes, tentou-se usar as vestes da própria Revolução Francesa. O que vale destacar aqui é que o perfil mais atraente da política, em sua gênese, trouxe certa idealização das equações sociais do tipo comunal; a comunidade antiga traz isso em seu bojo. Ou seja, a política traz certo desenvolvimento desigual em relação às formas ideológicas pelas quais os indivíduos tomam consciência das contradições sociais da sociedade. Tal caráter faz com que, mesmo na situação mais atraente, aquela

da comunidade antiga, a política, ao fim, esteja baseada – no melhor dos casos – em certa ausência de consciência sobre o ser-propriadamente-assim da sociedade. A política, em seu perfil mais atraente, é um fruto da infância normal da humanidade, e falar em infância significa falar em imaturidade; Chasin, assim, diz que a política é uma filha bastarda da infância grega. Como fato, ela deriva da dissolução das equações sociais do tipo comunitário; como idealização, ela parte das ilusões acerca da possibilidade da retomada daquilo cuja dissolução é uma necessidade e que conforma a comunidade antiga.

A formulação de *O futuro ausente* é aquela segundo a qual a comunidade real e a bastardia política são uma espécie de cinturão de ferro da civilização antiga. Ou seja, as idealizações políticas e as limitações da comunidade antiga não podem ser dissociadas.

Querer separar esses dois elementos seria profundamente equivocado. E, assim, se é comum certa idealização da política grega, isso só se dá com certa separação entre esses aspectos indissolúveis do “cinturão”. E mais, toma-se a limitação, ligada à pequenez das energias societárias, bem como a restrita extensão das grandezas intrínsecas a tal forma social, como um mero detalhe e contingência. Não por acaso, aquilo que podemos chamar de certo proudhonismo teórico é comum ao tratar da política grega, buscando-se separar o “lado bom” do “lado mau”. A unilateralidade de tal procedimento pode ser muito bem analisada a partir do texto de J. Chasin, que figura como ponto de partida importante na crítica imanente às formações ideais eivadas pelo politicismo e, portanto, unilaterais. Parte substancial das posições politicistas acabam trazendo certa posição grecofílica (basta pensar na mencionada Arendt, ou em Strauss) e isso só pode ser elaborado teoricamente ao se retomar o pensamento e a prática gregas colocando entre parênteses aquilo que acompanha a política antiga, em especial, na democracia grega.

Há, desse modo, segundo o filósofo paulista, uma ligação intrínseca entre a emergência de algo “externo” à própria comunidade, certo estranhamento diante dela, e uma sociabilidade restrita, limitada e atrofada. O elogio à política antiga acaba por ser uma espécie de apologia a uma potência estranhada do ser social. De acordo com o autor de *O futuro ausente*, a política, mesmo em sua forma baseada na infância normal e em seu perfil mais atraente, expressa tanto as virtudes intrínsecas quanto os vícios da sociabilidade grega e romana. O fato de o grau de idealização da política ser

maior no caso grego que no romano não pode ser tratado agora com cuidado; no entanto, ao analisar a posição chasiniana sobre Maquiavel, veremos como isso tem profundas influências na conformação da política moderna. Aqui, porém, é preciso destacar somente: a política aparece como resultado de sérias limitações das formas comunitárias que são engendradas posteriormente à dissolução das equações sociais de tipo comunal.

Deve-se dizer também que essas formas são, ao mesmo tempo, algo impossível de ser retomado objetivamente e algo que anima a idealização presente na política. A oposição entre sociabilidade e politicidade traz essa duplicidade consigo. E, com isso, a idealização passa a conviver com o caráter prático da política. Assim, ela, ao mesmo tempo, é efetiva e não pode apreender o ser-propriadamente-assim da sociedade.

A política traz consigo limites e limitações, certamente. Porém, não basta constatar isso. É preciso explicar essa determinação da política a partir da conformação objetiva da própria sociabilidade que lhe dá base. Algo importante nesse sentido pode ser olhar como Chasin equaciona as limitações comunitárias antigas com os horizontes estreitos da sociabilidade antiga, bem como, portanto, da política antiga:

Uma comunidade, enquanto condição de possibilidade da exercitação vital dos indivíduos, que seja restrita, parca e estreita no potencial que subscreve a todos que a integram, por isso mesmo rigorosamente referenciada ao metro como idealidade máxima, o que redundará em horizontes conformistas, estanques e estrangulados de convivência e interatividade, não contém, nem poderia conter, puras e exclusivas forças ou energias inerentes à sociabilidade propriamente dita para ordenar e manter, sem mais, a organização comunitária. Pelos seus próprios limites ou insuficiências necessita de algo “externo”, para além dela, ou melhor – uma força extra – que a confirme e complete e com isso a viabilize enquanto aparato dinâmico de sustentação do ordenamento social. *Força extra* que, obviamente, não tem de onde provir a não ser do próprio tecido comunitário. (CHASIN, 2012, p. 63)

São as limitações do tecido comunitário antigo que dão ensejo e exigem a política. O fato de que as comunidades grega e romana trazem consigo um parco desenvolvimento de suas próprias energias, bem como das forças produtivas, exige algo que se coloque como externo à própria comunidade. O estado e a política são um fruto dessa situação.

Chasin, portanto, está explicitando o solo social da política; ele mostra como que não há, de modo algum, como fazer uma história autônoma dela. Sua história remete ao processo unitário de conformação do ser social da sociedade antiga. E o autor de *O futuro ausente* constata que o surgimento de uma potência “externa” depende da

fragilidade das interações comunitárias, calcadas na produção escravista e no baixo grau de produtividade do trabalho; nessa situação, “toda a potência humano-societária aí se resume à força coagulante das relações comunitárias” (CHASIN, 2012, p. 63); assim, não há qualquer abundância, ou energias extras para que se possa incrementar as capacidades humanas. De acordo com Chasin, isso leva a uma situação em que uma comunidade restrita e estreita, como a antiga, exige algo que se coloque acima dela. A política emerge das fraquezas da comunidade antiga, e não daquilo que é intrinsecamente rico nela.

Por mais que no seio da comunidade antiga floresçam teorizações sofisticadíssimas, como aquelas da ética aristotélica – que tem na noção de medida um elemento importante – isto não poderia levar ao avanço das capacidades humanas. Ao contrário. O próprio ideal de medida, de acordo com Chasin, não deixa de pressupor horizontes conformistas, bem como uma imaturidade da forma de sociabilidade desenvolvida. A infância da humanidade, mesmo que possa fornecer muito entusiasmo, não pode oferecer quaisquer parâmetros (ironicamente, podemos dizer que não pode oferecer “a medida”) para a atividade comunitária. A política antiga e a idealização inerente a essa trazem consigo uma organização comunitária que não consegue, por suas próprias forças sociais, manter-se. Dessa incapacidade que surge a força do poder político.

Trata-se da fragilidade do tipo de sociabilidade que se desenvolve na Antiguidade. De seus deméritos, e não de seus méritos, emerge a política como mediação social.

Pode-se dizer que a força extra que dá apoio político para o ordenamento social decorre, ao mesmo tempo, das limitações mencionadas e da ainda maior restrição às potencialidades colocadas no seio da própria sociabilidade. Aliás, de acordo com *O futuro ausente*, não é doutro local senão da própria sociabilidade – agora marcada por uma potência estranhada – que a política surge e se mantém. Tem-se a usurpação de potências sociais e a formação de algo “externo” e que conforma uma força extra. E, nesse sentido, Chasin não deixa de apontar que o elogio da política antiga não poderia significar senão a aceitação de uma exercitação vital dos indivíduos que fosse parca e estreita.

Trata-se do elogio de uma “satisfação limitada”, como disse o autor de *O capital*.

A partir de Marx, diz Chasin que a medida da ética grega, a política antiga, o

mencionado estranhamento, bem como as lições destacadas são inseparáveis:

Em suma, o que agora se destaca, e ainda com palavras de Marx, é que “o mundo antigo representa uma satisfação limitada” do homem. Um universo reduzido de formas acabadas e contornos definidos, de sendas estreitas e curtos horizontes, que nunca saem do campo visual dos agentes e delimitam suas equações teleológicas. Toda a potência humano-societária aí se resume à força coagulante das relações comunitárias, toda ela transpassada por uma lógica adstringente que enerva densa malha de resguardos estabilizadores, reiterando e multiplicando fronteiras. Donde provém a decisiva inclinação grega pela medida, ou mais precisamente pela idealizada justa medida. Marca da sabedoria helênica, a ideia de medida traduz antes de tudo a presença e a consideração permanente dos limites – da comunidade e dos indivíduos. E é só pela autolimitação, singular e universal, que a autonomia e a autarquia gregas, tanto dos indivíduos como das comunidades, podem vir a ser prática e pensamento. Sob essa matriz, a civilização helênica é o justo império racional dos limites e das limitações, tal como não pode deixar de ser a feliz normalidade da infância. (CHASIN, 2012, p. 63)

A limitação da comunidade antiga é tal que as equações teleológicas dos indivíduos se colocam como algo intrinsecamente estreito. Os horizontes curtos, assim, podem até mesmo nos causar fascínio; mas o fazem justamente devido ao fato de que tomam o universo como algo definido e acabado (ao contrário do que a própria prática comprova com a emergência do capitalismo em que aquilo que é sólido desmancha-se no ar, para que se fale com o *Manifesto*). A historicidade das relações sociais, bem como a processualidade do ser aparecem eclipsados; as fronteiras insuprimíveis acabam por caracterizar a antiguidade, bem como as visões de mundo que decorrem da sociabilidade antiga. A idealização política da comunidade antiga, portanto, não é só um disparate hoje. Ela acaba trazendo consigo, na melhor das hipóteses, um elogio ao atraso.

Ao se tratar da política vigente na sociedade antiga, é preciso destacar: aquilo que Chasin chama de força coagulante das relações comunitárias dá a tônica da potência social, que se vê adstringida. A política, mesmo em sua forma mais atraente, é marcada pelas limitações na sociabilidade que mencionamos; e mais, de acordo com *O futuro ausente*, ela se mostra como tanto mais pronunciada quanto menos sustentáveis são as formas sociais nas quais se baseiam. A autolimitação, a medida, a temperança etc. fazem parte da ética de uma sociabilidade marcada pelo caráter limitado das potências humano-societárias. A autarquia antiga – principalmente a grega, de acordo com Chasin – também decorre desse cenário, de modo que, por mais normal que seja a idealização da antiguidade nas teorizações sobre a política, tem-se

uma verdadeira impossibilidade de trazer quaisquer ideais gregos (ou romanos) à moderna sociedade capitalista.

Na moderna sociedade civil-burguesa, impera o elevadíssimo grau de desenvolvimento das forças produtivas, o rompimento de barreiras sociais e de fronteiras, a impossibilidade de se traçar limites precisos e muito mais. Ou seja, sob esse aspecto, pode-se dizer: a sociabilidade burguesa é a antítese direta da grega. Aquilo que começa a se tornar claro no Renascimento – a importância da atividade humana na conformação das condições objetivas que dão ensejo às potencialidades humanas – está longe de ser uma realidade na sociabilidade antiga. A política antiga, assim, é tanto marcada pela imaturidade da produção quanto pelo caráter tacanho dos pores teleológicos individuais.

A satisfação do homem, nessas condições, só pode ser limitada. Aliás, os horizontes políticos e comunitários são tão estreitos que se busca estabilização e uma tentativa de equilíbrio, representados filosoficamente no ideal de justa medida. Ela, bem como a temperança caracteriza a ética grega, reafirmam a necessidade de limites, limitações. A normalidade da infância, de acordo com J. Chasin, assim supõe.

O equilíbrio precário da sociabilidade antiga é a base da política que aí emerge. E, pelo que dissemos, só é possível que essa situação seja perpetuada, de um lado, mantendo-se as restrições e o caráter tacanho da produção escravista e, doutro, com uma força extra que seja usurpada do próprio seio da comunidade, transmutando potências sociais e poder político. O baixo grau de desenvolvimento social, as limitadas capacidades humanas, bem como “um universo reduzido de formas acabadas e contornos definidos, de sendas estreitas e curtos horizontes” são o ponto de partida e o ponto de chegada da comunidade e da política antigas. E, também por isso, há certa insustentabilidade na sociabilidade antiga, que é acompanhada do caráter pronunciado das formas políticas.

Por seus limites, debilidades e incipiências intrínsecas, a comunidade antiga (o exemplo grego é a melhor iluminura) não é socialmente autoestável, é incapaz de se sustentar e regular exclusivamente a partir e em função de suas puras e específicas energias sociais. Esta incapacidade ou limite social engendra a partir de si mesma, em proveito e em vista da estabilidade comunitária, uma dessubstanciação social como força extrassocial – uma desnaturação e metamorfose de potência social em força política. (CHASIN, 2012, p. 63)

A insustentabilidade da comunidade antiga fica explícita ao passo que ela é

incapaz de se manter a partir das suas próprias energias sociais. Tem-se, desse modo, o que Chasin chama de dessubstanciação social, que engendra uma força extrassocial colocada na política. Assim, conforma-se a transformação de parte considerável das potências sociais em forças políticas, de modo que o caráter político da comunidade antiga decorre de sua imaturidade, bem como de seus limites tacanhos. Tem-se, nas palavras de Chasin, a situação em que “inversamente proporcional às forças socioprodutivas, tanto mais destacado é o papel do poder político quanto mais débil for a capacidade de *autorresolução social* de uma formação humano-societária.” (CHASIN, 2012, p. 64) Seguindo os apontamentos do livro I de O capital, o autor brasileiro explicita que o papel principal na comunidade antiga acaba por ser cumprido pela política. Chasin explica as razões sociais que levam ao caráter pronunciado da esfera política antiga. Ou seja, ele explicita como que aquela sociedade que até hoje é tomada como medida por parte considerável daqueles que teorizam a política traz consigo problemas insuperáveis.

Em verdade, as limitações da sociedade antiga acabam por ser colocadas entre parênteses pelos filósofos políticos contemporâneos, os quais, ao contrário do que se dá em Chasin, são incapazes de apreender a historicidade da política. O modo pelo qual o filósofo paulista trata do tema deixa claro, não só que sociabilidade e politicidade são distintas. Tem-se também que há uma gênese, bem como uma base material para que a política possa aparecer como algo de grande relevo social. As limitações da produção antiga, bem como a insustentabilidade da sociabilidade calcada na escravidão e com um baixo grau de desenvolvimento das forças produtivas, levam ao elogio a uma força externa. O poder político antigo é a expressão da debilidade e do caráter tacanho das potências sociais engendradas a partir da produção escravista. A infância normal da humanidade traz consigo limitações impostas ética, espacial, classista e politicamente. A limitação de gênero (masculino-feminino) também é evidente. E, como J. Chasin demonstra, não se trata de uma simples contingência. Tem-se algo que diz respeito ao ser-propriadamente-assim da comunidade antiga, de modo que, a rigor, é impossível resgatar ou fazes renascer a política antiga. Caso se tente realizar isso de modo ingênuo, tem-se, na melhor das hipóteses, um proudhonismo mais ou menos tosco e de mau gosto.

Maquiavel, o Renascimento, a liberdade autolimitada e o centauro

Pelo que vemos, as determinações objetivas que dão base à sociedade, bem

como à política grega, nem sempre são apreendidas de modo reto pelos autores de uma época. Hoje, depois de muito tempo, e após se ter passado por diversos percalços da história do capitalismo, no entanto, só pode ser ingenuidade (ou má-fé) procurar voltar-se à política antiga sem considerar as limitações da comunidade antiga. Mas isso nem sempre ocorreu dessa maneira, ou mesmo de modo cristalino. O Renascimento expressa tal fato de modo bastante claro, trazendo, ao mesmo tempo, tendências afirmativas práticas e certa tendência a se voltar à antiguidade como modelo e norte. Ou seja, o momento mercantilista do capitalismo aparece como algo de transicional o qual tenta pôr em prática o mito político da nova Atenas ao passo abre espaço para o absolutismo. A maneira pela qual a política aparece nos Renascimento, tanto prática quanto teoricamente, expressa essa situação, em que certo elemento transicional (ligado à emergência da sociedade capitalista) é visível e precisa ser destacado em *O futuro ausente*, de J. Chasin.

Chasin trata da política renascentista ao passar por essas determinações, bem como ao enfatizar aquilo que há de mais elevado no pensamento político renascentista, a obra de Nicolau Maquiavel. Ao tratar das concepções ontopositivas da política, portanto, o autor brasileiro volta-se àquilo de mais rico e marcante, como o autor de *O príncipe*.

Isso ocorre de modo que não se trata de criticar somente as leituras seletivas e imputativas dos epígonos contemporâneos; antes, com o autor de *O futuro ausente*, há de mostrar como que aquilo de melhor no pensamento político traz consigo marcas de épocas das mais interessantes, como a Antiguidade e o Renascimento, e o caráter tacanho da politicidade. Tal caráter, por sua vez, faz-se visível, sobretudo, quando as potencialidades civilizatórias do capitalismo e da politicidade se esgotam. E, assim, um primeiro aspecto a se destacar é que o filósofo paulista trata de Maquiavel ao passo que muitos recorrem a ele em nossa época, e o fazem de modo profundamente seletivo e unilateral. Porém, o texto chasiniano não dá simplesmente respostas e marca posições diante de leituras equivocadas; ao analisar os próprios textos de Maquiavel, ele busca explicitar a sua gênese, estrutura e função, realizando aquilo que chamou de análise imanente.

Acreditamos que, com isso, o autor de *Estatuto ontológico* foge de modismos e procura explicitar as determinações do próprio pensamento maquiaveliano. Não há qualquer proudhonismo, que separa do “lado bom” do “lado mau”, bastante comum

em certas hermenêuticas da imputação.

Em *O futuro ausente*, ao se referir às determinações sociais do Renascimento, Chasin fala do “centro de enervações constituído pela malha afirmativa do ético-político-jurídico.” (CHASIN, 2012, p. 67) O autor de *O príncipe*, também um estudioso da república romana, de acordo com o filósofo brasileiro, expressa tais tendências afirmativas que mencionamos de modo claro. E, com isso, é preciso destacar que o solo social no qual se situa o pensamento renascentista é substancialmente distinto do antigo, portanto. Isso ocorre, não só ao passo que campos como a ética, a política e o direito passam longe de se confundir e explicitam suas diferenças específicas; tem-se também uma situação de domínio da natureza muito mais proeminente e a abertura para a atividade e a transformação humano-societárias antes inimagináveis. A afirmação das potencialidades humanas coloca-se em um patamar muito mais avançado, de modo que a imanência do pensamento renascentista transparece, também, no campo político.

Maquiavel trata da malha afirmativa ética, política e jurídica passando pelo “processo político de entificação das senhorias e principados” (CHASIN, 2012, p. 67), algo que é feito buscando exemplos na Antiguidade romana (em que a tematização da fundação dos estados é mais recorrente que na Grécia) ao mesmo tempo que ele sabe que não há simplesmente como retomar o passado antigo na aurora da modernidade.

Ao tratar dos senhorios e dos principados, a tematização de Maquiavel passa pela necessidade de unificação e centralização do poder, algo inimaginável no mundo antigo. Nesse sentido, a tematização da política passa por ilusões, certamente. Porém, de acordo com Chasin, também é marcada por um profundo realismo e imanência. A história de Florença, principalmente, vem a ganhar uma importância de destaque para o autor. Desse modo, o dinamismo dela, bem como das novas relações sociais que emergem, marcam o pensamento político de Maquiavel e precisam ser apreendidas como a base real sobre a qual se desenvolve a política renascentista (em especial aquela dos Médici) e a teorização maquiaveliana sobre a política e sua natureza, como veremos, humana e bestial.

Desse modo, o autor trata da política ao analisar o “itinerário de *estatização* que desembocará no figurino do poder absoluto, antítese da idealidade referencial da pólis, da *commune* romana ou da quimera comunitária dos primórdios do Renascimento” (CHASIN, 2012, p. 67). A atividade política abordada pelo autor de *O príncipe*, desta

maneira, coloca-se em meio a esse elemento transicional que traz o Renascimento como um elo mediador para a consolidação da sociedade capitalista e do estado absoluto. E é necessário destacar tal determinação porque tal aspecto transicional faz com que as limitações do presente – que é tratado por Maquiavel – sejam tanto aquelas do passado quanto as do futuro. A potência da política maquiaveliana depende disso.

Por mais que o tratamento do autor de *O príncipe* sobre a política não deixe de remeter à Antiguidade, o cenário claramente é o nascente mundo moderno, marcado pelo comércio e o pelo poder político que se afirma, tendencialmente, no âmbito do que viria a se configurar no estado-nação. Com isso, o pensamento político maquiaveliano já é nosso contemporâneo. Ele traz elementos essenciais da política, e das ilusões que marcam o poder político e o modo pelo qual se relacionam politicidade e sociabilidade.

Segundo J. Chasin, isso faz do pensamento político de Maquiavel algo que inaugura o pensamento político moderno, ao mesmo tempo em que volta os olhos ao passado antigo. Nas palavras do filósofo, “Maquiavel é, simultaneamente, um pensador da república e do absolutismo, ou, em termos mais precisos, o último grande pensador da república antiga e o primeiro do absolutismo moderno” (CHASIN, 2012, p. 80). E quando se analisa o pensador fiorentino seria essencial ter isso em mente, já que seus posicionamentos exercem uma função concreta justamente em tal momento transicional, sendo fruto, também, da incompletude do capitalismo da época do mercantilismo.

E, sobre esse ponto, há algo importante a destacar: tal qual ocorreu com a política antiga, parte das forças coaguladas na atividade ligada ao poder político é retirada do passado. Porém, uma peculiaridade importante é trazida aqui por J. Chasin: não há em Maquiavel qualquer ilusão sobre a possibilidade de se retomar uma conformação similar à antiga. Isso ocorre, inclusive, à medida que a malha afirmativa renascentista tem como suporte o mercantilismo e certa unidade prática entre a política e os negócios, que gera um equilíbrio tênue. Esse último, aliás, segundo o filósofo paulista, vem a marcar a política renascentista e aquilo que figura como sua expressão mais sofisticada, o pensamento de Maquiavel. Segundo *O futuro ausente*, essa situação expressa-se no domínio dos Médicis e, no nível teórico, na tematização do autor de *O príncipe* sobre o poder político dessa família. Pode-se dizer, portanto, que modernidade econômica e política renascentista são faces do mesmo fenômeno

histórico, marcado por um equilíbrio de difícil sustentabilidade e que demanda uma atividade política singular, a qual, por sua vez, é abordada justamente no pensamento de Nicolau Maquiavel. Assim, Diz Chasin:

Toda essa moderna feição econômica foi exercitada simultaneamente à prática e dominação políticas, que também celebrizaram os Médicis. E ambas eram desenvolvidas com traços – propósitos e meios – que põem em evidência uma inspiração comum e formas similares de efetivação. Diante do espírito e da prática que caracterizavam esses dois planos de atuação – pela riqueza e pelo poder – aos quais meticulosamente os Médicis se dedicaram, é imediato e tranquilo reconhecer a manifestação de uma mesma ordem de pensar e fazer, de um esforço pela entificação da mundanidade que, em seus momentos ideais e reais, operando sobre âmbitos específicos, tece e revela a integração de uma unidade peculiar. (CHASIN, 2012, p. 74)

Se na Antiguidade a produção escravista ficava fora do espaço público, isso não ocorre mais. Maquiavel, ao contrário de autores contemporâneos e que têm por central o político, como Hannah Arendt e outros, não traz qualquer nostalgia diante dessa esfera pública antiga. A unidade necessária entre a política e a economia aparece no domínio dos Médici, de modo que haveria, inclusive, formas similares de efetivação de uma e doutra. Ou seja, Maquiavel é grandioso porque apreende certas determinações de seu tempo com precisão. Isso ocorre mesmo que tal leitura seja feita, como veremos, com grande grau de ilusão quanto à política e suas capacidades; a necessidade de se manter uma sociabilidade tacanha e limitada como base do governo misto também é algo visível no autor. Assim, como grande autor, tem-se um posicionamento que não esconde as adversidades e o caráter dificilmente conciliável das contraposições do presente.

Ao contrário dos epígonos da defesa da política, Maquiavel assume as condições sociais de seu tempo como um ponto de partida de modo consciente e sem qualquer tom apologético. De acordo com *O futuro ausente*, riqueza e poder aparecem lado a lado em meio à imanência da atividade humana que se explicita no Renascimento. Isso se dá de tal maneira que a unidade entre os negócios dos Médici e poder político vêm à tona de modo a trazer à tona o caráter afirmativo da atividade humana, rompendo-se com as limitações claras que se colocavam tanto na produção antiga quanto no mundo medieval. A produção – já marcada por certa subsunção formal ao capital, mas não pela subsunção real, para que se use a distinção de Marx – traz consigo o ímpeto expansivo que caracteriza a compra e venda de mercadorias, e a necessidade de unidade política. No entanto, isso se passa sem que estejam claros os aviltamentos

que marcam a divisão do trabalho capitalista de modo inelutável e que não tardariam a começar a se impor.

A visão de Maquiavel sobre a política, bem como a própria política dos Médici, como mostra Chasin, depende desse cenário. Inclusive, certo caráter artesanal da produção ainda se mantém até certo ponto; mas o mercador se impunha frente ao artesão, de modo que há uma situação bastante singular nas relações econômicas da época: justamente o caráter não completo da implementação do modo capitalista de produção dá base ao que se desenvolve de modo mais elevado no Renascimento. Trata-se de uma época já marcada pelo caráter afirmativo da atividade humana, mas que não pode ter consciência sobre as consequências reais do modo pelo qual tal caráter conforma-se.

O próprio sistema produtivo mais utilizado, o trabalho domiciliar, colocava o mercador em posição dominante em face do artesão (o executor), de maneira que o estímulo econômico e os capitais provinham da esfera da troca, que dominava a produção. (CHASIN, 2012, p. 81)

O mercantilismo trazia uma situação muito distinta daquela da produção antiga, baseada na escravidão; e, desse modo, o desenvolvimento de capacidades humanas advindo do incremento das forças produtivas começa a se tornar, cada vez mais, uma realidade. O equilíbrio das relações econômicas – marcadas por uma esfera da circulação robusta, e por uma produção ainda limitada – é muito tênue, porém.

Os imperativos reprodutivos que marcam o sistema capitalista de produção já impulsionam a atividade à imanência da vida e do mundo; porém, o domínio da troca sobre a produção, mencionado por Chasin, viria a se esfacelar tão logo o capitalismo se colocasse sob os próprios pés com a superação do artesanato, e mesmo da manufatura pela grande indústria. Ou seja, por mais espetaculares que fosse o ímpeto ativo que surge com o Renascimento, por mais que ele esteja presente na tematização robusta de Maquiavel sobre a política, o resultado econômico de tal ímpeto só poderia se afirmar real e efetivamente em um momento posterior, aquele do capitalismo industrial. Em verdade, isso leva: de um lado, à consolidação da burguesia e do sistema capitalista, com todo aviltamento que ele gera nas personalidades dos homens; doutro, ao poder absolutista e na afirmação do estado nacional. O equilíbrio político instável que o autor de *O príncipe* tematiza, bem como o modo pelo qual isso se dá nas relações econômicas, são algo que se mostrou como passageiro e como socialmente inviável.

Podemos mesmo dizer que tal inviabilidade é a base da política renascentista. E o processo que Maquiavel analisa, ao fim, redundando na consolidação necessária do absolutismo, que abre as portas para formas econômicas que tornam impossível a configuração sociopolítica vigente no Renascimento. Nas palavras de Chasin:

Numa palavra, a expansão mercantil demandava governos capazes de ampliar seu campo de ação para muito além dos perímetros municipais e do teor e âmbito que tipificavam a administração anterior. Necessitavam, em suma, de um governo forte, tanto para efeito interno quanto externo, donde a inclinação para o absolutismo – rei, príncipe ou senhor –, à custa de todos os freios e limitações que haviam cercado a monarquia medieval. Para essa nova categoria social, era factível fortalecer e articular com o monarca, e não procurar o então impossível domínio dos dispositivos parlamentares, controlados pela nobreza, de modo que não lhe custava nada sacrificar as formas de representação à monarquia. (CHASIN, 2012, p. 81)

Os freios e as limitações que marcavam a monarquia medieval ainda são parte da teorização de Maquiavel sobre a política renascentista, que depende de um equilíbrio muito tênue, que o autor não deixará de tomar como necessário. A consolidação do poder central, bem como a expansão econômica – baseada na economia mercantil – são parte importante do que teoriza o autor de *O príncipe* sobre a política; ao mesmo tempo, as limitações da época, que são reconhecidas pelo autor, aparecem como contraposições constitutivas da política mesma. Como diz Chasin, sobre a composição social tratada por Maquiavel, “os segmentos sociais convivem em contraposição vigiada, que os limita e restringe.” No que continua o filósofo paulista: “as paixões devem vir à tona, mas para se dissiparem pela via segura e defensiva da normatividade institucionalizada” (CHASIN, 2012, p. 94). Para que tal situação pudesse ser mantida, seria necessária a emergência de algo que se contrapusesse aos dispositivos parlamentares (aqui entendidos no seu sentido mais amplo, e não no sentido contemporâneo ligado a uma concepção representativa de democracia), que seriam controlados pela nobreza. A violência seria inevitável; uma questão importante seria saber que tipo de violência levaria a algum lugar.

Sobre o assunto, diz-se e *O futuro ausente*: “que o absolutismo de reis ou príncipes pudesse ser arbitrário e opressor não resta dúvida, mas era melhor do que qualquer coisa que a violência da nobreza feudal ou a fragilidade e os limites da cidade-república, aliás, pequena exceção, podiam oferecer” (CHASIN, 2012, p. 81). Maquiavel, dessa maneira, estaria colocado entre alternativas concretas típicas de um momento transacional na história. As determinações reais de sua época, porém, não

permitiam que sua concepção de história (e de política) trouxesse à tona qualquer capacidade de suprimir as contradições engendradas socialmente. Ou seja, a potência da política – e, no limite, sua capacidade de moldar as relações sociais –, tal qual ocorreu no caso da política antiga, advém das limitações da época do Renascimento. E, desse modo, de acordo com J. Chasin, as contradições sociais da época aparecem a Maquiavel de modo ainda obscuro.

Em verdade, o autor de *O príncipe* vem a reconhecer o elemento antagônico da política, bem como as contraposições que se colocam nela. Ele traz um elemento realista e grandioso ao explicitar que a contraposição e o choque são inerentes à política. Isso expressa uma determinação importante da politicidade: sua base, bem como seu desenvolvimento, está na contraposição dos interesses dos indivíduos e dos segmentos sociais. E, em uma época marcada pela transição de um momento a outro da história, parece que é possível partir do caráter ativo daquele “centro de enervações constituído pela malha afirmativa do ético-político-jurídico” (CHASIN, 2012, p. 67). Porém, tal aparência traz consigo também a busca por um equilíbrio que é, ao fim, dissolvido por esse mesmo ímpeto ativo, o qual é um princípio do pensamento de Maquiavel. Ou seja, a política renascentista é tanto o resultado do ímpeto ativo do Renascimento quanto o sintoma da incapacidade, a ela inerente, de pensar-se como algo determinado socialmente. Veja-se: como se nota em *O futuro ausente*, o autor de *O príncipe* traz consigo uma apreensão reta da cotidianidade da política da sua época; porém, aquilo subjacente à forma aparential da política não pode ser compreendido por Maquiavel. Ele reconhece o elemento antagônico da política; mas não compreende esse elemento na forma de uma contradição e, portanto, de algo que possa ser suprimido a partir das próprias potências gestadas nessa contradição mesma. O caráter ativo da política acaba se afirmando ao trazer a subordinação à sociabilidade vigente; porém, pretende-se determiná-la.

Sua posição sobre a política, assim, expressa tais limitações. Seu realismo, ao mesmo tempo, vem com grandes ilusões. De certo modo, as contraposições são reconhecidas pelo autor de *O príncipe*, mas são tomadas como insuprimíveis. Como diz J. Chasin sobre o assunto: “interessa salientar é que, seja qual for o choque ou contraposição social que analise, sua rota tem por objetivo conservar o choque ou contraposição”, no que continua, “pois, é destes que emana a possibilidade de regular positivamente a convivência dos homens” (CHASIN, 2012, p. 95). A convivência do homem é tomada, ao fim, como inerentemente política e, com isso, no limite, toma-se

a própria natureza humana como algo com enorme grau de imutabilidade. Isso, que caracteriza a concepção ontopositiva da política, aparece em Maquiavel ao passo que “de fato, para Maquiavel, a desumanidade do homem está no próprio homem, cuja identidade perene é a maldade natural” (CHASIN, 2012, p. 97). De acordo com *O futuro ausente*, algo que vem a acompanhar o pensamento político renascentista – representado aqui em seu maior expoente – é certa naturalização das relações sociais de uma época; uma concepção de natureza que emerge dessa situação acaba sendo estática, de maneira que é traçada uma relação entre o caráter insuperável das contradições sociais, a necessidade da política e certa natureza humana desumana. No limite, deriva disso certa “maldade natural”, tomada por base pela concepção positiva de política de Maquiavel.

A grandeza, o realismo e as enormes limitações de Maquiavel são indissociáveis.

O caráter prático de seu pensamento expressa tal elemento, inclusive. Isso ocorre, não tanto por uma posição imoral ou amoral, que não está presente no autor, de acordo com Chasin – “é superficial atribuir a Maquiavel o puro diapasão da indiferença moral” (CHASIN, 2012, p. 83). Antes, o autor apreendia algo que caracteriza a política em seu ser-propriadamente-assim. A partir do estudo da política de sua época, o autor deixa de lado as ilusões que marcam o pensamento anterior; e, assim, certamente a moral joga um papel importante no seu pensamento até mesmo na medida em que o equilíbrio entre os agentes contrapostos aparece como uma necessidade ao autor. Porém, do ponto de vista prático, tem-se clareza sobre aquilo que é preciso se fazer para que a situação de equilíbrio instável – que é tomada como algo natural – seja mantida. O realismo do autor explicita-se ao admitir não só a violência como parte inerente à política, mas certo caráter animalesco, que redundava na impossibilidade de se distinguir vícios e virtudes na atividade política.

Como diz Chasin, “desaparecia no terreno da atividade política a demarcação entre vício e virtude, suas figuras se embaralhavam, mudando constantemente de posição, numa metamorfose em que a limpidez se converte em sujidade, e a sujidade em limpidez” (CHASIN, 2012, p. 89). Isso traz consigo um pensamento sutil sobre a política, e o reconhecimento da natureza da atividade que é analisada de modo rigoroso. Diante de consequências desagradáveis de seu pensamento, o autor de *O príncipe* mantém suas posições e reafirma – explicitando as mencionadas consequências – justamente aquilo que pode parecer extremamente desagradável. No

que continua o filósofo paulista em *O futuro ausente*: “jamais antes ocorrera esta equivalência, isto é, a reflexão anterior nunca fora compelida a tal reconhecimento, mesmo porque não o poderia ter sido, uma vez que faceava ainda a pseudopolítica, movimentada em torno do estado-ilusório” (CHASIN, 2012, p. 89). O significado do pensamento maquiaveliano, pois, é enorme. Ele expressa a emergência do pensamento político moderno ao passo que assume como constitutivos da política atributos como uma maldade inerente, o caráter insuperável das contraposições sociais, bem como a desumanidade de parte da atividade política. Trata-se, nesse sentido, de uma verdadeira perda de ilusões. E, assim, como diz Chasin, “a mutação que se expressa nos escritos de Maquiavel é precisamente a passagem ao estado-verdadeiro, efetivado pela *política-real*” (CHASIN, 2012, p. 89). Trata-se, é verdade, da eternização da política, de uma posição segundo a qual não resta à humanidade outra alternativa que aceitar a monstruosidade como parte necessária da história social e política.

Em *O futuro ausente*, Chasin explicita tal aspecto trazendo a imagem do centauro:

Jamais alguém, antes de Maquiavel, ousara dizer coisas semelhantes. Ninguém anteriormente duvidara de que a prática política, tal como de fato se processa, estivesse repleta de crimes, traições e perversidades. Porém, que o mestre de príncipes e o próprio príncipe, como expressão e manifestação de máxima sabedoria política, devessem ser – *mezzo bestia e mezzo uomo* – não só era inaudito, como traduzia, o que é muito mais importante, uma mutação fundamental. Antes, crimes, traições e perversidades eram vícios a serem vituperados e expungidos; agora, passavam a integrar o necessário *modus faciendi* da exercitação do poder. Ou seja, a *crudeltà bene usate* era elevada à dignidade de meio legítimo da atuação governamental. (CHASIN, 2012, p. 89)

Meio besta, meio homem. Tal imagem, do centauro, é usada por Maquiavel explicitamente. Com isso, deixa-se de distinguir o vício e a virtude em determinados momentos; mas isso não significa que o equilíbrio a ser mantido politicamente não envolva uma dose considerável de moralidade, até mesmo porque há humanidade e desumanidade por lá. Que Maquiavel tenha sido o primeiro a explicitar essa marca da política, de acordo com Chasin, traz uma mutação fundamental. A perda das ilusões quanto a uma nova Atenas significa, ao mesmo tempo, assumir a crueldade, e a bestialidade, como atributos, por vezes, necessários à sabedoria política. E, nesse sentido, a posição maquiaveliana é muito distinta daquela vigente sobre a comunidade antiga.

Ali, as ilusões ainda eram parte dos lugares comuns da teorização política. As

limitações da sociabilidade antiga tinham por trás de si a escravidão e a isonomia entre os cidadãos da pólis enquanto na aurora da sociedade capitalista, tratada por Maquiavel, há uma unidade entre poder política e negócios mercantis. O realismo do autor tanto faz com que ele apreenda elementos essenciais do ser-propriadamente-assim da política quanto busque, na prática, justificá-los. Parte essencial de sua teorização, assim, passa pela moral. Há a necessidade de justificar a política como necessária e como algo essencial à manutenção de um equilíbrio instável e, em verdade, insustentável. Sendo coerente com seu ímpeto ativo e prático, o autor de *O príncipe* não se esquia das consequências de seu pensamento; e mais: ele pensa sua teorização com algo que deva ser colocado em prática.

A teorização de Maquiavel traz um círculo entre natureza humana, aceitação das contraposições como algo insuperável, a justificação da política e a moral. Em verdade, explicita-se claramente a dissociação entre a problematização do mundo ético, da eticidade. Com isso, as relações relativas à conformação concreta das famílias, das classes e segmentos de classes, bem como do estado são tomadas tanto como ponto de partida como ponto de chegada. As contradições que marcam a época do Renascimento são tomadas como meras contraposições, constitutivas não só da política, mas da sociabilidade como tais. Tem-se, assim, uma fundamentação sofisticada para a determinação ontopositiva da politicidade e, com isso, como se diz em *O futuro ausente*, “redunda, pois, que Maquiavel é capaz de reconhecer contrários, mas não contraditórios. Opostos supostamente beneficiados no choque que os trava, sem que qualquer um deles possa ou deva sobrepujar o outro” (CHASIN, 2012, p. 95). A incompreensão sobre o caráter contraditório das relações sociais leva à eternização delas e, com isso, da própria política que atua no sentido de que um grupo, segmento ou classe possa realmente sobrepujar outro. Aquilo que aparece, em verdade, como inevitável no desenvolvimento histórico ao se olhar para a política, é tomado como algo a se evitar politicamente.

E a maneira como isso poderia se dar traz as determinações que mencionamos antes, as quais levam à necessidade de Maquiavel de justificar moralmente a política:

O que cabe e convém apontar, na esfera da problemática moral, que sempre envolve a leitura dos escritos de Maquiavel, é que este, exatamente por seu vigoroso realismo, esbarra praticamente, sem a tematizar, na verdadeira questão ética: *como justificar atos necessários, eticamente impossíveis de serem justificados?* Esta pergunta, cuja visibilidade antes de tudo se manifesta na esfera da politicidade, não apenas situa rigorosamente o problema da eticidade,

mas aponta, em seus devidos termos, para a natureza e os limites da política e a sua excludência em relação ao mundo ético. (CHASIN, 2012, p. 84)

O realismo possível na época do autor é aquele que supõe relações historicamente situadas como algo cuja essência não pode ser transformada. A justificação moral da política leva à desconsideração da historicidade da tessitura da sociedade e, portanto, do problema da eticidade. A moral, portanto, faz parte da política mesmo em Maquiavel.

Em verdade, ela é um elemento decisivo de seu pensamento. Sem a justificativa moral da política, os limites da prática política não podem ser entendidos na teorização do autor. A natureza e os limites da política não levam somente à bestialidade, mas também à humanidade. E, assim, também a prática e a compreensão maquiaveliana dessa prática trazem consigo como essenciais as limitações, bem como a necessidade de se manter um equilíbrio instável e, em verdade, insustentável. O vigoroso realismo do autor o leva, como não poderia deixar de ser, a se conformar nos limites de seu tempo. Suas posições, no entanto, dão início à tematização propriamente moderna da política.

A peculiaridade de seu pensamento está em que há nele um profundo realismo, um vigor sem igual, ao mesmo tempo em que ele depende da imaturidade do capitalismo de sua época, que se coloca em meio ao mercantilismo em que não deixa explícito o caráter essencialmente contraditório da própria realidade social, bem como da eticidade e do mundo ético mesmos. Com isso, mesmo em um autor vigoroso, a política passa longe de resolver as contradições sociais. Ela as supõe. Há certa eternização delas, bem como da própria natureza humana, da maldade, e do caráter contraposto dos segmentos sociais.

Maquiavel transita da admissão realista dos confrontos sociais à pura integração almejada das partes em litígio, desintegrando algo deste, numa sutil metamorfose discursiva. Em outros termos, indo diretamente ao ponto: um dos grandes méritos de Maquiavel foi ter constatado e admitido a existência do fenômeno social que, bem mais adiante, recebeu o nome técnico de *contradição*, porém, sob a forma reduzida e dessubstanciada do que também posteriormente foi chamado de conflito. (CHASIN, 2012, p. 93)

As limitações da própria política aparecem na teoria do autor. Sua teorização sobre os confrontos sociais é, em verdade, fundamental para sua posição política.

Também aqui, há uma determinação da sociabilidade, no caso, de uma

compreensão específica sobre a sociabilidade, sobre a politicidade. A incompreensão da natureza contraditória dos confrontos, bem como do caráter conflituoso deles – incompreensão essa socialmente determinada pela imaturidade das relações sociais renascentistas – delimita a política maquiaveliana. Ela visa preservar o confronto sem que, para isso, leve-se a qualquer termo as contradições entre os segmentos sociais.

Aliás, é necessário perceber que a dessubstanciação que Maquiavel impõe à política (trazendo as contraposições sem perceber de seu caráter contraditório e conflituoso), não o leva a pensar a política na oposição entre indivíduos isolados e atomizados. Sob a sociabilidade renascentista, o autor não tem uma concepção atomista que, posteriormente, a partir de Hobbes (e nos teóricos do direito natural como um todo) se tornará lugar comum e ponto de chegada. E, também aqui, a concepção de mundo de Maquiavel, como aponta Chasin, é resultante tanto dos avanços do Renascimento (e do mercantilismo) quanto da imaturidade do capitalismo que emerge nesse momento.

Trata-se da admissão da contraposição, e do reconhecimento do caráter antagônico dos interesses dos grupos sociais. A liberdade, assim, é concebida como algo que se exerce contra um outro. Esse outro, porém, são os congregados sociais:

Em suma, a liberdade maquiaveliana coabita o gênero da liberdade pobremente vivida e determinada contra, e não com o outro; todavia, dela se distingue pelo *número* dos opostos: enquanto na plenitude societária do capital essa forma de liberdade contrapõe, ideal e aparentemente, indivíduos isolados, Maquiavel considera e raciocina com congregados sociais em oposição. (CHASIN, 2012, p. 96)

A situação já moderna, mas ainda não marcada pela divisão do trabalho e pela atomização dos indivíduos que caracterizará a subsunção real ao capital, é o fundamento da concepção de política do autor. Se ele pensa em termos distintos do individualismo possessivo, isso não se dá por se colocar para além da sociedade marcada pelo domínio do capital. Em verdade, a imaturidade da sociabilidade renascentista é que aparece com toda a força aqui. O número de opostos que se colocam na política maquiaveliana decorre de sua incapacidade – socialmente determinada – de apreender tanto a real natureza das classes sociais quanto o processo de subsunção dos indivíduos aos imperativos produtivos, que ficam claro somente mais tarde, quando a oposição entre o moderno proletariado e a burguesia vêm à tona com toda a força. Também aqui, as marcas da concepção de política decorrem de uma situação de imaturidade, de um ainda não.

Tomar a concepção de Maquiavel por objeto sem estar ciente dessas determinações significa realizar uma análise, no mínimo, parcial e seletiva. No que é preciso que continuemos com a análise de *O futuro ausente* sobre o tema.

A individualidade moderna é apreendida pelo autor florentino, mas as determinações dessa não podem ser-lhe claras. Como diz Chasin, “a reflexão maquiaveliana flagra a individualidade isolada em seu nascedouro; deixada só”, de modo que as contradições econômicas ainda não são plenamente visíveis como tais. No que se continua em *O futuro ausente* dizendo que tal individualidade, quando conforma-se diante de outros indivíduos, é “posta contra estes em competição, só pode refluir à animalidade. Este foi o panorama inaugural da modernidade em todas as sociedades” (CHASIN, 2012, p. 97). Maquiavel, portanto, busca evitar o confronto direto da animalidade dos indivíduos a partir do equilíbrio entre os grupos. Ele pensa certa maldade inata como algo inerente à sociabilidade humana, e aos próprios indivíduos. Na política, porém, como um centauro, a humanidade e a animalidade precisariam trazer o equilíbrio entre os congregados sociais em oposição. E, assim, a posição (moral) de Maquiavel é ligada à defesa do governo misto, que expressa justamente a lógica da contradição não resolvida:

Depreende-se da forma do governo misto e do conteúdo que lhe corresponde – a lógica da contradição não resolvida – que, na acepção maquiaveliana, a liberdade é confinada a ser não mais do que o equilíbrio resultante da contraposição entre agentes societários mutuamente restringidos. (CHASIN, 2012, p. 95)

Diante da incapacidade de a sociabilidade lidar com suas questões a partir de suas forças próprias, tem-se a necessidade da política. No caso de Maquiavel, de acordo com Chasin, isso traz consigo um realismo pungente, que reconhece as contraposições sociais que são essenciais à política. Ao mesmo tempo, porém, e em ligação com as determinações de seu tempo, a apreensão do conflito e da contradição como inerentes à politicidade e ao momento em que ela se impõe não pode se dar no autor de *O príncipe*.

Podemos, assim, dizer sobre Maquiavel que ele pensa em termos essencialmente políticos por precisar aceitar as limitações da sociabilidade de sua época. A defesa do governo misto por sua parte, assim, é uma consequência de sua concepção sobre a sociedade e sobre a sociabilidade como tal. A liberdade, dessa maneira, é pensada como limitada e limitadora, como fadada a movimentar-se em meio a um equilíbrio tênue. Ele precisa da política, mesmo que essa possa manifestar-se, por vezes, de

modo bestial.

No que diz Chasin sobre a convivência política em Maquiavel:

O governo misto é, naturalmente, a formação ideal que encerra e revela esse aspecto crucial do pensamento de Maquiavel. (...) Isto nada mais significa, fundamentalmente, do que sustentar que, na condição de detentor exclusivo do poder, um vetor societário qualquer é incapaz de autorregulagem, donde a transgressão perversora que o leva à perdição. Em outros termos, que põem em evidência uma denotação essencial: o particular não pode ser jamais o molde ou a medida da universalidade do estado. O que torna imperativa a coparticipação dos demais vetores, cuja presença simultânea engendra e universaliza, pela pressão de uns sobre os outros, as medidas da convivência. (CHASIN, 2012, p. 92)

O resultado prático da concepção maquiaveliana de política está em sua defesa do governo misto. Segundo Chasin, a lógica da contradição não resolvida decorre, em verdade, da incapacidade de autorregulação da sociabilidade renascentista.

A defesa da política tem essas bases no autor e o levam a considerar o poder exclusivo como algo que não pode ser defendido. A perversão, bem como a perdição, seria inerente à própria limitação, tomada como fundamento por Maquiavel. A medida, também importante ao se passar pela política e pelo pensamento políticos gregos, aparece aqui novamente. Porém, ela não pode se explicitar por meio da mediania ou da defesa de uma individualidade não suficientemente autonomizada. A única solução estaria na coparticipação de diversos vetores, já que a universalização de um deles significaria essencialmente a imposição unilateral de determinada posição. A política, dessa maneira, expressaria justamente as limitações da sociabilidade daquele momento, que seria marcada por um momento transicional ao capitalismo colocado sobre os próprios pés.

De acordo com Chasin, há, em Maquiavel, a admissão realista dos confrontos sociais, mas esses não são tomados como contradições sociais passíveis de supressão.

O litígio passa a ser pensado como algo que deveria deixar de lado o conflito direto, tendo-se a necessidade de uma liberdade que só poderia ser autolimitação. As capacidades afirmativas, pungentes na sociedade renascentista, assim, aparecem de forma adstringida na política e essa última, por sua vez, passa a ser a medida da sociabilidade. E mais do que isso: parte da limitação autoimposta traz consigo a admissão da necessidade da bestialidade. Maquiavel acaba reconhecendo a contradição social – e as oposições a ela inerentes – como base da política; o tratamento do autor de *O príncipe*, no entanto, não pode reconhecer a contradição

como tal, mas somente sua forma dessubstanciada, que redundando na defesa do governo misto e da liberdade autolimitada.

Chasin, assim, certamente traz que Maquiavel tem certa concepção de república (que não deixa de remeter a Roma antiga); porém, as limitações da república maquiaveliana são claras e ela convive tanto com certo elemento oportunista – incorporado pelo próprio autor de *O príncipe* – quanto com uma liberdade marcada pela limitação e pela defesa do caráter autolimitado das individualidades. Assim, tem-se tanto um indivíduo que não é aquele átomo da economia política quanto alguém que traz consigo, não só um senso de oportunidade (a famigerada *Virtú*), mas um oportunismo dos mais crassos. Trata-se de determinações de reflexão presentes no pensamento político maquiaveliano; tentar separá-las é, no mínimo, unilateral e profundamente seletivo.

Trata-se de algo marcado, de acordo com Chasin, “pela incapacidade radical de auto-ordenamento (ao nível mesmo de sobrevivência elementar) da forma de sociabilidade então emergente” (CHASIN, 2012, p. 89). É preciso destacar: também aqui, a política é pensada como resolutive ao passo que se admite como ponto de partida limitações na sociabilidade. Há um elogio às limitações da sociabilidade emergente, a qual, como já mencionado, coloca-se, em verdade, em um momento transicional.

E, desse modo, de acordo com *O futuro ausente*, a concepção de república de Maquiavel somente poderia se conformar da seguinte maneira:

Em suma, dos contrapostos nasce a virtude, mas simultaneamente a adstringência e os limites, nada se perde, mas tudo é constrangido. Em realidade, a virtude tem a face do constrangimento, e o virtuoso (no singular e no plural), o ar pesado da coabitação forçada. Numa hipérbole pode ser dito que este é o perfil do paraíso republicano de Maquiavel. A todos é reservado um espaço, mas ele é estreito demais para o corpo inteiro: algo sempre tem de ser encolhido ou ficar perigosamente exposto. (CHASIN, 2012, p. 95)

A virtude, analisada por Maquiavel sobretudo em *O príncipe*, é, em verdade, o fruto das limitações e da adstringência da sociabilidade nascente. Ela passa por um senso de oportunidade que é, ao mesmo tempo, realista ao admitir as contraposições como sua base, e oportunista ao mover-se em meio às contradições sociais as naturalizando como simples contraposições. Essas últimas, em verdade, são tomadas como inerentes à própria sociabilidade humana. Trata-se de uma circunstância que Chasin descreve como aquela do “ar pesado da coabitação forçada” (CHASIN, 2012,

p. 95). Esta seria, em verdade, uma fundamentação ineliminável da concepção de república de Maquiavel.

Consciente da impossibilidade da república aos moldes romanos nos tempos modernos do capitalismo emergente, só resta ao autor – de modo bastante realista – tomar como ponto de partida a liberdade autolimitada. O governo misto seria, assim, aquele em que todos têm lugar de certo modo, mas o espaço é demasiadamente estreito, e assim precisaria continuar. Nas palavras de Chasin, tem-se uma situação de difícil equilíbrio, em que “algo sempre tem de ser encolhido ou ficar perigosamente exposto” (CHASIN, 2012, p. 95). Virtude e fortuna, portanto, são necessários à teoria maquiaveliana ao passo que a política é o reino da contradição não resolvida e necessita da autoconstrução.

O impulso ativo da república de Maquiavel, portanto, não haveria como ser aquele do povo livre, até mesmo porque a liberdade é tomada como autolimitação. Mas há algo mais, que é destacado por Chasin: a conformação da política diuturna não poderia vir propriamente de baixo; antes, ela precisaria partir de legisladores: “o legislador, portanto, é o arquiteto do estado e da sociedade, aí contidas todas as instituições políticas, econômicas, morais e religiosas” (CHASIN, 2012, p. 87). A sociedade, como tal, não poderia ser modificada significativamente, sendo suas contradições algo a que a política precisa se adequar. E, assim, não se trataria tanto de modificar a sociabilidade vigente para que se tivesse uma esfera pública distinta. Antes, a conformação política – com tudo que isso implica – da esfera pública precisaria ser o ponto de partida, com todos os vícios que fariam com que a moralidade e a bestialidade fossem faces do mesmo fenômeno.

Como diz o filósofo paulista, “ainda mais: uma vez corrompida, a sociedade não é capaz de se reformar por si mesma; a empreitada demanda um legislador capaz de restaurar os bons princípios estabelecidos por seu fundador” (CHASIN, 2012, p. 88). A política, por meio do legislador, precisaria trazer, no limite, uma espécie de restauração. E, com isso, o *éthos* ativo do renascimento acaba por redundar em algo dúplice.

Ao mesmo tempo em que os homens se colocam como artífices do estado, o modo pelo qual isso se dá leva-os a se submeter a uma sociabilidade tacanha e adstringida. O ímpeto ativo leva à submissão diante da potência estranhada colocada na política. É o legislador do governo misto que detém a capacidade de recriar aquilo

perdido.

Ao fim, ao legislar aparece algo que “é em essência fundar o estado, ou seja, plasmar os ordenamentos da convivência civilizada”. No que complementa Chasin: “trata-se de um ato inaugural de poder que cria a sociabilidade, ou de uma ‘reforma fundamental’ que equivale a sua recriação” (CHASIN, 2012, p. 87).

Já em Maquiavel, portanto, a submissão a formas adstringidas e limitadas de sociabilidade convive com a ilusão sobre a política. Ao mesmo tempo em que ela decorre dos limites mencionados, ela pensa a si como uma espécie de demiurgo, que cria a sociabilidade. A inversão entre sociabilidade e politicidade, desse modo, é explícita.

A posição politicista está mesmo naqueles mais capazes de analisar a política a partir da perspectiva do próprio poder político, como Maquiavel. Nele, porém, as limitações da sociedade renascentista são pungentes, assim como haviam sido no caso da política grega. Hoje, quando se rende homenagens à política, a situação é muito distinta.

Isso ocorre tanto porque as contradições que o autor de *O príncipe* não conseguia apreender em sua essência já se mostraram de modo cristalino quanto porque as limitações da sociabilidade do capitalismo em sua faceta mercantilista já foram, há muito, ultrapassadas. Ou seja, não há como comparar o grau de sofisticação e de honestidade de Maquiavel diante daqueles que, modernamente, pretendem segui-lo de modo mais ou menos seletivo. De acordo com Chasin, a obra maquiaveliana “é o próprio ponto de partida dos referenciais que ainda hoje atuam e dominam” (CHASIN, 2012, p. 81). Porém, como não poderia deixar de ser, isso se dá de modo extremamente unilateral.

Aceitar o cinismo do autor florentino, bem como a determinação social de seu pensamento, é algo difícil, tanto no século XXI quanto “ao final do século XX, quando a panaceia politicista invade e imobiliza a consciência e a prática de toda gente” (CHASIN, 2012, p. 81). Resta não analisada também “a determinação da natureza da politicidade, questão sempre tão estreita e dogmatically enfrentada” (CHASIN, 2012, p. 81). E, desse modo, há de se reconhecer Maquiavel, e a natureza da politicidade, percebendo-se como a política, mesmo em suas formulações mais ricas, parte do elogio às limitações da sociabilidade vigente em determinado momento. As forças sociais que foram separadas na política só podem se manter como tais, com

algo externo, ao passo que há pobreza, limitação a adstringência na sociabilidade. A política só pode pretender dominar e determinar a sociabilidade na medida em que é dominada por essa, de modo claro.

Do impulso civilizatório da política absolutista ao politicismo: a ruptura com as tendências afirmativas do homem e a maldade natural com ponto de partida

De acordo com a teorização chasiniana sobre Maquiavel, tem-se o último teórico da república romana e o primeiro do estado absolutista. Assim, ao fim, o que vem a ser afirmado pelo autor de *O príncipe* é a concepção moderna de política, a qual traz consigo o absolutismo e o mercantilismo que se afirmam. Ou seja, trata-se de uma prática e de uma teorização que se colocam em um momento transicional, e que trazem consigo tanto a bestialidade que caracteriza o estado quanto o elemento moral e voltado a certa memória daquilo que se perde. Ambos esses elementos são constitutivos da política renascentista, analisada por Maquiavel a partir do domínio do poder político dos Médici. Os aspectos mais brutais – e bestiais – da política explicitados pelo autor são indissociáveis de seu profundo realismo; o apelo moral, presente, por exemplo, no modo pelo qual trata do governo misto e das individualidades que se desenvolvem não se separa do oportunismo do autor. A síntese – marcada pela lógica da contradição não resolvida – da política renascentista aparece, desse modo, de maneira bastante pungente no autor.

Com isso, determinações importantes da política vêm à tona de modo claro. A sua base em uma sociabilidade limitada e limitante, a caracterização de uma liberdade autolimitadora, o estranhamento das potências societárias, certo olhar ilusório que se volta ao passado, a pretensão de se colocar como uma potência demiúrgica, a inevitável dependência diante das contradições presentes no tecido societário, a conjugação da bestialidade com a moralidade, a afirmação da maldade dos indivíduos e do homem, tudo isso marca a obra maquiaveliana em uma unidade orgânica presente em seu *opus*.

A maneira pela qual o autor florentino coloca-se diante da realidade traz todas essas características de modo vivo e em ato. Com isso, a verdade da política renascentista, em toda a sua grandiosidade, está colocada na afirmação da modernidade do absolutismo que prepara o terreno para que o capitalismo se coloque sobre os próprios pés.

De acordo com Chasin, portanto, o absolutismo não é algo alheio à política

moderna, mas uma parte essencial do caráter afirmativo da sociabilidade que é transmutada em politicidade no Renascimento. A unidade formada entre, de um lado, o incremento das forças produtivas e, portanto, das capacidades humanas, e doutro a violência estatal, não pode ser cindida neste contexto. Aquilo que se afirma no processo de soerguimento e consolidação do capitalismo são tanto as brutalidades quanto aquilo que é trazido com elas, inclusive, certa função civilizatória do absolutismo. As tendências afirmativas do Renascimento assim supõem, e o tratamento maquiaveliano da política expressa essa dualidade de modo bastante orgânico e pungente.

Por outro lado, se formos nos voltar ao presente, de acordo com o filósofo paulista, a temática aparece de outra maneira. Em *O futuro ausente*, diz-se justamente que os defensores contemporâneos da política tendem a dissociar o indissociável quando se trata de olhar para Maquiavel. Tal qual ocorre ao se olhar a Antiguidade, as leituras são, no mínimo, seletivas. E, assim, a afirmação da política é parte essencial do modo dúplice pelo qual a emergência da sociedade capitalista – com todos os seus elementos – vêm a se dar. E, por mais que se tente dissociar essas determinações, isso não é possível.

Por mais desconfortável que seja, especialmente para as vertentes do politicismo, reconhecer a modernidade do absolutismo, em seu tempo, e sua derivada função civilizatória, não pode haver transigência com qualquer forma de obscurecimento destes significados reais e delineadores da época. (CHASIN, 2012, p. 82)

Uma tendência essencial do pensamento politicista contemporâneo é procurar dissociar o indissociável, oscilando entre certa nostalgia de tempos perdidos e a afirmação acrítica do presente. As determinações concretas da política, assim, são apreendidas de modo unilateral. Em geral, aquilo que se mostra como desconfortável é deixado de lado por aqueles que afirmam acriticamente o presente; já os que adotam a posição mais passadista podem até perceberem-se de aspectos desconfortáveis, mas acabam atribuindo-os a certa perda inerente à modernidade. Se Maquiavel havia trazido à tona elementos da política aceitando-os com todas as suas consequências, isso não ocorre nos pensadores contemporâneos. Eles acabam sequer trazendo o absolutismo como um momento importante da afirmação moderna da política; aquilo que acaba por moldar a própria politicidade moderna é deixada de lado. De acordo com Chasin, por outro lado:

O tratamento do absolutismo culminou em talhe filosófico, [...], com

Thomas Hobbes, de sorte que Maquiavel (1469-1527), Bodin (1529-1596) e Hobbes (1588-1679) constituem a grande tríade dos fundadores do pensamento político moderno. (CHASIN, 2012, p. 82)

O pensamento político moderno traz o absolutismo – tanto em seus elementos brutais quanto nos civilizatórios – como ponto de partida. A modernidade do absolutismo é bastante clara a Chasin. E, assim, há uma importante tendência afirmativa no renascimento; no entanto, a base social dessa tendência é justamente o insuficiente desenvolvimento da sociabilidade, as limitações e a insustentabilidade da condição social que dá fundamento ao equilíbrio instável e salvaguardado pela política. A afirmação resoluta do absolutismo rompe com tal situação e abre espaço para o desenvolvimento das forças produtivas que coloca o capitalismo para além de sua figura mercantilista.

Que a política tenha que ser brutal e que o político deva ser oportunista para que isso possa ocorrer, é algo que já está presente no pensamento de Maquiavel; de acordo com *O futuro ausente*, não é possível retirar certo oportunismo do próprio autor de *O príncipe*. Nesse sentido, o autor florentino admite aquilo que ninguém antes dele teve coragem. E, assim, para que as tendências afirmativas do Renascimento sejam preservadas em seu pensamento, o talhe da política de sua época é afirmado. O autor, ao contrário daqueles que pretendem segui-lo hoje, traz consigo essa síntese do caráter afirmativo da atividade tipicamente renascentista com as determinações da política, o que significa incorporar tanto a brutalidade quanto o talhe afirmativo do pensamento renascentista.

O preço para que isso possa se dar é a ausência de consciência do próprio Maquiavel acerca daquilo para o qual ele prepara terreno. Longe de o autor ser um entusiasta do desenvolvimento histórico à diante e do incremento das forças produtivas, ele traz uma concepção de história cíclica. Ou seja, a afirmação da política se coloca de modo inversamente proporcional à confiança nas potências da sociabilidade. E, assim, ao mesmo tempo, o centauro trazido pelo autor de *O príncipe* tem um papel fundante e só pode restaurar aquilo que teria sido perdido. A política – que à primeira vista aparece como grandiosa –, ao fim, tem uma função, real e efetivamente, tacanha. O máximo que ele pode é trazer certo equilíbrio entre grupos se colocar entre a bestialidade e a humanidade do homem. A concepção maquiaveliana traz consigo certa natureza má dos homens e certa mesquinhez dos indivíduos e dos grupos e, com isso, a política só poderia equilibrar tais elementos, nunca se sobrepor

a eles. Dessa maneira, a grande tarefa política acaba sendo a de restaurar equilíbrios instáveis e, em verdade, insustentáveis.

As tendências afirmativas presentes na política, com isso, acabam sendo aquelas de uma sociabilidade adstringida e que vêm trazer um elogio da liberdade autolimitada.

Ao falar de Maquiavel, mas já remetendo a Hobbes, diz Chasin que:

Portanto, há que repetir um grifo anterior, a atividade da sociedade política, mesmo em sua integridade jurídica, não pode nunca ser mais do que rude ferramenta que, em seus melhores momentos, interpõe-se entre a bestialidade e a humanidade, dando sempre por resultado a versão superficial ou ilusória desta, e a preservação irremediável da natureza daquela, seja reproduzindo a “comunidade” do choque (sociedade civil), seja reiterando o indivíduo isolado e perverso. (CHASIN, 2012, p. 97)

Mesmo os melhores momentos da política que trata Chasin ao analisar as concepções ontopositivas sobre a política são aqueles que se interpõem sem qualquer resolução. Na verdade, como vimos, trata-se de um elemento mediador e reconciliador de fatores opostos e que são tomados como inerentes à sociabilidade como tal.

A política, em Maquiavel, assim, por mais grandiosa que aparente ser, acaba por pressupor as autolimitações e a insustentabilidade da sociabilidade que lhe dá base. Colocar-se entre a humanidade e a bestialidade significa aceitar ambas como contrapostos necessários. Já no caso de Hobbes, aqueles elementos organicamente ligados na concepção maquiaveliana começam a se dissociar. Tem-se, de um lado, a oposição entre sociedade política e sociedade civil e doutro, a pressuposição de uma espécie de estado de natureza. Os elementos trazidos por Maquiavel em uma unidade acabam por ser dissociados artificialmente a partir de uma concepção mecanicista e atomista que se vê obrigada a recorrer às teorizações do direito natural. Traz-se, assim, de um lado, uma versão superficial ou ilusória da humanidade e, doutro, uma concepção de natureza a ela contraposta. A oposição entre indivíduo isolado e a comunidade ilusória – tratada por Marx em *Sobre a questão judaica* – aparece pela primeira vez no pensamento hobbesiano.

A unidade presente no cinismo e no oportunismo de Maquiavel começa a se romper e o pensamento político moderno começa a tomar uma face que ultrapassa o Renascimento, o mercantilismo e o equilíbrio tênue dos principados fiorentinos. Hobbes já expressa de modo mais evidente o processo da assim chamada acumulação

originária do capital. E, com isso, o indivíduo que aparece na teoria hobbesiana já é aquele que marcará a política moderna de modo claro, o indivíduo isolado e atomizado. Nas palavras de Chasin, trata-se da “compatibilização do homem aviltado com a *desmoralização* da política” (CHASIN, 2012, p. 102). A individuação já não aparece, como em Maquiavel, com um olhar voltado ao passado, mas em sua expressão mais claramente capitalista.

O racionalismo de Hobbes, assim, evidencia uma das facetas do pensamento de Maquiavel e da política moderna. O autor florentino não tinha conseguido apreender tal aspecto de modo claro; se ele trata do egoísmo e do oportunismo, mas não pode entender o indivíduo ao modo tipicamente moderno, isso se deve ao caráter transicional da sociedade que trata. Há certamente elementos comuns a Hobbes e Maquiavel, porém, também é preciso passar pelas diferenças específicas entre seus pensamentos.

Nesse sentido, diz-se em *O futuro ausente* sobre o autor de *O Leviatã*:

Em suma, o esquema racionalista de Hobbes é a compatibilização e assimilação do homem aviltado com a desmoralização da política; enquanto tal é momento de grande importância na emergência real e temática da individuação, sob o processo altamente contraditório que o preside. Como no pensamento maquiaveliano, em contraste com o passado, há a desvalorização do homem em benefício da afirmação ilimitada da política. (CHASIN, 2012, p. 102)

O pensamento hobbesiano expressa tanto o avanço do desenvolvimento das forças produtivas quanto a emergência do processo de individuação em sua expressão que avança com a emergência do capitalismo. Assim, o processo contraditório em que se afirma o indivíduo aviltado é o mesmo em que a individuação se conforma real e efetivamente. O avanço trazido pelo absolutismo, portanto, é inegável, segundo Chasin.

A função civilizatória que ele traz, com isso, é evidente. Porém, perde-se também as tendências afirmativas que pretendiam se conciliar com uma posição moral frente à política. A partir de então, o homem moral e a sua natureza aparecem de modo absolutamente contraposto; do centauro de Maquiavel, passa-se ao Leviatã, de Hobbes.

As diferenças entre os dois pensamentos, assim, são acentuadas. Porém, como mostra-se em *O futuro ausente*, tem-se o elogio da politicidade em oposição à sociabilidade em ambos os autores. E mais: isso só pode ocorrer ao passo que o

próprio homem é desvalorizado. Aquilo que aparece de modo bastante meandrado no autor de *O príncipe*, vem de modo evidente em Hobbes. O processo contraditório de afirmação da individuação vem a ser o mesmo pelo qual o aviltamento do indivíduo redundará na desvalorização do homem. Daí se ter a afirmação da política como a outra face da desvalorização do homem. Mesmo que os ganhos da afirmação do absolutismo – que trazem também aquilo de mais bestial – sejam objetivos, a subjetividade de homens como Hobbes e Maquiavel, que apostam na política contra a sociabilidade limitada, traz uma concepção de homem que, não só é tacanha: remete a uma espécie de maldade natural.

No autor de *O príncipe*, isso aparece na medida mesma do elogio da politicidade:

Embora o tema da maldade natural do homem não seja uma originalidade maquiaveliana, a radicalidade com que é versado e a necessidade de sua conexão com o primado da política não tem precedentes. De outra parte, sobre a determinação ontopositiva da politicidade, à qual o pensamento de Maquiavel está naturalmente afiliado, constituindo mesmo seu expoente máximo à época do advento do estado verdadeiro, quase nada é preciso dizer, tal a evidência de que se reveste no caso, não só maximizando a importância universal do poder político, como o estatuiendo na única e efetiva condição de possibilidade da existência civilizada. (CHASIN, 2012, p. 98)

A radicalidade da tematização da maldade natural dos homens aparece justamente com a necessidade do primado da política. Dessa maneira, não se tem só as limitações e autolimitações societárias como ponto de partida e de chegada no pensamento maquiaveliano; a naturalização da maldade é algo que precisa acompanhar sua teorização.

Maquiavel, de acordo com Chasin, coloca-se como o expoente máximo da determinação ontopositiva da politicidade. Talvez, possamos dizer que isso se dá porque a clareza e o modo explícito pelo qual as determinações da política aparecem no autor de *O príncipe* são únicos. Ele assume cada uma das determinações essenciais da política sem que se esquive de quaisquer aspectos desagradáveis ou inconfessáveis. Tem-se uma visão sobre o que Chasin chamou de estado verdadeiro, que emerge no Renascimento e consolida-se em sua primeira forma no estado absolutista. Aqui, “há a desvalorização do homem em benefício da afirmação ilimitada da política” (CHASIN, 2012, p. 102). Com isso, uma concepção de maldade inata emerge ligada à própria afirmação da politicidade.

Isso ocorre, de acordo com *O futuro ausente*, “não só maximizando a importância

universal do poder político, como o estatuinto na única e efetiva condição de possibilidade da existência civilizada” (CHASIN, 2012, p. 98). E, com isso, passa a haver uma ligação inquebrantável na concepção moderna de política entre a maldade humana e a necessidade da política. Sobre o assunto, diz Chasin que, “com efeito, a visão desencantada do homem, a malvadez como identidade da alma humana é uma instauração da modernidade”, no que ele continua dizendo: “e em seus albores Maquiavel foi seu grande arauto, para cujas mazelas sua voz consequente, através da consistência de uma fórmula matrizante, anunciou também a terapêutica sem cura do poder político” (CHASIN, 2012, p. 99). A política, assim, não é só um fruto da contradição social não resolvida, ela também traz consigo justamente uma espécie de “terapêutica sem cura”. E, assim, mesmo em Maquiavel, a política passa longe de ser resolutive. Em verdade, ela supõe todos os males – a começar, certa visão da natureza humana – sobre os quais atua.

A formulação presente em *O futuro ausente* sobre tal condição é a seguinte:

Em conclusão, o que importa deixar patente é que os dois complexos ontológicos – política e natureza humana – polarizados qualitativamente e impermeáveis um ao outro, aparecem, no entanto, funcionalmente indissociáveis, e numa relação inversamente proporcional que desfavorece radicalmente o homem, o qual, negativamente determinado, converte-se na pedra angular que suporta ou torna possível, no extremo oposto, a alta qualificação da política. (CHASIN, 2012, p. 98)

Para Chasin, política e natureza humana aparecem em correlação íntima, de modo que, em verdade, há uma relação inversamente proporcional entre uma e outra: tanto menos é valorizado o homem, mais a política aparece em alta conta. A determinação da maldade inata, assim, torna-se uma espécie de suporte para a política, o que tem início já em Maquiavel, mas se amplifica em autores como Hobbes. E, deste modo, a terapêutica sem cura da política é afirmada de modo pungente ao mesmo tempo em que a sociabilidade e a natureza humanas são empobrecidas de modo aviltante. A visão sobre uma sociabilidade inerentemente estranhada e sem possibilidade de manter-se por suas próprias forças impõe-se. A fundamentação teórica da política, desse modo, passa a ser um posicionamento que supõe as limitações e autolimitações de certa forma de sociedade.

Pelo que dissemos, principalmente em Maquiavel, mas também em Hobbes, tais elementos aparecem de modo indissociável. Trata-se de grandes autores, que trazem em suas concepções de mundo uma visão ontopositiva da política. Chasin, aliás, trata

dos momentos em que a politicidade se mostra em seus talhes mais ricos, como já dissemos. E, desse modo, ele não está a analisar a teorização de autores que não tenham – mesmo que de modo meandrado – tendências afirmativas se explicitando em seus pensamentos. Ele analisa os gigantes doutras épocas e mostra como que o elogio que eles tecem à política é socialmente determinado. Também se nota o modo pelo qual o filósofo paulista faz uma análise detida, mostrando como que tais autores expressam elementos dúplices que não podem ser dissociados. No entanto, segundo *O futuro ausente*, não é sempre que, na atualidade, tem-se tal tipo de análise. Em verdade, tem-se posicionamentos unilaterais.

Ao tratar das leituras que são feitas sobre Maquiavel, nosso autor explica que é gritante como há interpretações profundamente seletivas. Com isso, perde-se, inclusive, o modo pelo qual as tendências afirmativas do Renascimento manifestam-se no autor florentino. Aliás, de acordo com Chasin, isso é sintomático de uma época em que essas próprias tendências afirmativas são, na melhor das hipóteses, deixadas de lado.

De acordo com J. Chasin, sua época (que é a nossa) está marcada por uma:

Ruptura sintomática que opera, com unilateralidade extrema, em relação ao *núcleo das tendências afirmativas do homem*, práticas e reflexivas, que se estruturou a partir do Renascimento e foi reenfatizado pelo Iluminismo, vindo a constituir o eixo dinâmico em torno do qual girou em todos os planos, desde então, inclusive como plataforma de impulsão superadora, o melhor dos esforços pela hominização. (CHASIN, 2012, p. 60)

O pensamento do próprio Maquiavel e de Hobbes trariam, ao mesmo tempo, limitações profundas e uma tendência afirmativa. O Renascimento e, posteriormente, o Iluminismo estariam marcados por essa duplicidade. De um lado, tem-se por base a sociedade burguesa em consolidação e os impulsos progressistas dessa, doutro, o modo pelo qual tal sociabilidade é profundamente limitada. Há, desse modo, uma unidade complexa em grandes pesadores da política como Maquiavel e Hobbes, por exemplo.

O cenário que Chasin escreve, porém, é completamente outro. Mesmo que autores como os mencionados sejam supostamente tomados por base, o que se dá, em verdade, são leituras unilaterais. E isso, como não poderia deixar de ser, não se deve somente a leituras equivocadas. Tem-se uma base social distinta: os elementos mais avançados da sociabilidade burguesa são abandonados e, em seu lugar, resta um

pastiche das teorias desses autores, e de outros. O impulso pela hominização, bem como a plataforma de impulsão superadora que marcaram tanto o Iluminismo quanto o Renascimento acabam por ser uma parte do passado. A tematização da natureza humana mantém-se forte, mas de modo a se reafirmar a todo momento o aviltamento da personalidade dos indivíduos.

Com isso, tal qual anteriormente, “há a desvalorização do homem em benefício da afirmação ilimitada da política” (CHASIN, 2012, p. 102). Porém, isso se passa sem qualquer afirmação das “*tendências afirmativas do homem*, práticas e reflexivas” (CHASIN, 2012, p. 60). Ou seja, trata-se do pior dos mundos. Aquilo que não podia ser dissociado nos grandes autores da política moderna, como Maquiavel e Hobbes, aparece dessa maneira agora. E com um agravante: antes havia uma unidade contraditória que trazia – mesmo que de modo profundamente contraditório – avanços. Agora, por outro lado, oscila-se entre, de um lado, aceitar a sociabilidade presente acriticamente tomando a política em sua forma mais mesquinha e, doutro, idealizar a política doutro momento – geralmente aquela da Antiguidade – em detrimento da política moderna do dia a dia. Os autores que tratam da política com uma concepção ontopositiva, portanto, procuram separar aquilo que é inseparável no pensamento dos autores clássicos. Fazem isso, porém, porque as tendências afirmativas que marcavam o pensamento – e a atividade – desses pensadores não estão mais presentes. Ou seja, de acordo com Chasin, aquilo que acompanhou a defesa honesta da política por autores renascentistas e iluministas – as tendências afirmativas – sai de cena. E chega-se a um momento em que o pensamento político não pode ser mais que a sombra daquilo que já foi, por mais que ainda se afirme.

O politicismo contemporâneo, com isso, é extremamente unilateral. Em verdade, é, no limite, apologético. Ele procura primeiramente reafirmar aquilo de mais aviltante e vil na sociabilidade humana. Os esforços vão no sentido de uma ruptura com as melhores tendências do passado; opera-se um elogio aos aspectos mais limitados e limitantes da sociabilidade capitalista para que, então, seja possível defender e justificar a política.

Nota-se que não se trata, como em Hobbes ou Maquiavel, de autores que defendem uma concepção ontopositiva da politicidade em um momento essencialmente transicional. Com os autores de *O príncipe* e de *O Leviatã*, a afirmação da política redundava no estado absolutista, e na defesa da superação de elementos da

sociabilidade feudal. Ou seja, trata-se de enxergar na práxis e na teoria de tais autores tanto a modernidade do absolutismo quanto seu caráter progressista à época. Em outras palavras: a defesa do absolutista trouxe consigo um impulso civilizatório ao passo que o politicismo atual defende a manutenção da sociabilidade vigente, por mais aviltante que ela se mostre.

Maquiavel eterniza a sociabilidade de sua época e isso também pode ser dito sobre Hobbes. Porém, é preciso perceber que os autores fazem isso devido às limitações de suas épocas, sobre as quais não são – e nem podem ser – plenamente conscientes. Aqueles que partem dos dois autores mencionados hoje, por outro lado, estão plenamente conscientes da configuração já consolidada (e decadente) do capitalismo. Não se tem, portanto, uma defesa de uma nova e superior sociabilidade emergente. Antes, ocorre o contrário. E, assim, não se trata mais de uma concepção adstringida devido ao caráter limitado e limitante da sociabilidade da época; o incremento das forças produtivas é pungente hoje. O desenvolvimento das capacidades humanas também. Porém, igualmente forte vem sendo a tendência à defesa da impossibilidade de liberar tais potencialidades.

No politicismo, tais potências sociais são caladas e a base social de uma sociabilidade aviltante é mantida. Segundo Chasin, as bases do próprio entendimento político, estão na impossibilidade de autorregulação. E, assim, hoje, a situação parece ser bastante dúbia: o incremento das forças produtivas é gigantesco e, desse modo, as limitações que deram base à politicidade grega e renascentista já estão há muito superadas. Porém, tal qual ocorre na época do Renascimento, parece não haver qualquer vetor societário que seja efetivamente capaz de autorregulação econômica e social. A esfera pública parece somente ser pensável em termos políticos, de modo que uma mudança substancial na sociabilidade vigente acaba por ser vista como uma impossibilidade; ao menos nas condições presentes, o proletariado moderno (em seu sentido mais amplo) bem como as diversas classes trabalhadoras sequer conseguem organizar suas próprias agremiações políticas tamanha a miséria intelectual da esquerda e de tal monta é a derrota (ainda não compreendida plenamente) que marcou em nível mundial desde que *O futuro ausente* foi escrito. É preciso, por isso, colocar a questão incômoda que J. Chasin colocou, sobre o agente social interessado. O texto é, dentre outras coisas, o aviso de que, tudo mais constante, a derrota seria acachapante. E ela vem sendo. Em verdade, não parece que estamos avançando prática e teoricamente no debate sobre as determinações da politicidade. O silêncio que vem

sendo imposto ao pensamento de Chasin, aliás, é sintomático sobre isso e vem se impondo diuturnamente a nós.

Na melhor das hipóteses, debate-se sua tese sobre a determinação ontonegativa da politicidade de modo profundamente unilateral. Tudo se passa como se o apelo do filósofo paulista fosse no sentido do abandono da luta política e da aceitação tácita das determinações do presente. E obviamente não é o que acontece em suas teorizações, as quais falam sempre da necessidade de uma prática que tenha em conta as limitações da política para que, assim, possa remeter, por meio de uma espécie de metapolítica, para além dela. *O futuro ausente* é uma magistral tentativa – inacabada – de compreensão das determinações da própria política. Essas determinações trazem limitações inerentes à própria politicidade, limitações essas que advêm do próprio processo histórico de constituição e desenvolvimento da política. Não se trata, portanto, somente de uma “interpretação” de J. Chasin sobre a obra de Marx. E, caso se queira debater o tema de modo minimamente sério, é preciso buscar realizar um trabalho à altura daquilo que se fez buscando, ao mesmo tempo, uma crítica à política e o resgate da emancipação humana. Tais determinações, cada vez mais, parecem ser indissociáveis.

O futuro ainda ausente: a defesa acrítica da politicidade e a necessidade de continuidade no trabalho de J. Chasin

Chasin não está tematizando a ontologia e a política para mostrar erudição. Embora seu texto seja erudito, ele pretende passar com cuidado pela gênese e pelo desenvolvimento da própria esfera da política em seu ser-propriadamente-assim. Ou seja, trata-se de buscar compreender os limites e as possibilidades que se colocam em cada esfera do ser social, ao enxergar a política, inclusive, em seus melhores momentos, como aqueles que marcam a Antiguidade e o Renascimento. Há um esforço no sentido de se mostrar que o ser da política precisa ser compreendido historicamente e que o pensamento político traz consigo uma determinação social que não pode ser deixada de lado. *O futuro ausente* realiza uma análise imanente de grandes momentos do pensamento político. Tal análise, no entanto, volta-se ao presente e tem em mente a maneira como tal tema, de tamanha importância, é negligenciado. Isso é importante para o autor paulista até mesmo porque, em um cenário de profunda miséria intelectual, “o lema, ontem e hoje, tem de ser a recriação da esquerda pautada em sólidas bases teóricas” (CHASIN, 2001, p. 28).

O futuro ausente é um exercício magistral para que possamos ter acesso a bases teóricas sólidas. Na época que foi escrito, no entanto, seja no baixo clero acadêmico, por meio da apropriação de cacoetes e de “indivíduos moralmente falidos” (CHASIN, 2001, p. 26) ou em meio “politicismo da correlação de forças” (CHASIN, 2001, p. 35), que se colocou na prática via Fernando Henrique Cardoso, o apreço por uma teoria que tentasse escavar as determinações da política estava fora de cena. Com isso, a esfera econômica é limitada a um dos fatores a serem considerados e não é compreendida real e efetivamente. Ela acaba por ser tomada como um dado natural, que tem como contraparte, o apelo à vontade política. Trata-se de algo que tem uma das suas raízes na “sabida e reiterada falta de produção teórica de qualidade nos círculos da esquerda organizada”, que, segundo Chasin, constitui-se como “defeito capital cujas raízes tinham assento, sem falar nos constrangimentos extrateóricos, no desconhecimento do pensamento marxiano e nas suas versões aleatórias e disformes” (CHASIN, 2001, p. 6). *O futuro ausente*, portanto, coloca-se também no sentido do desenvolvimento de um projeto marxista que – contra o marxismo vulgar e no sentido oposto do marxismo da analítica paulista – pudesse colocar-se no sentido da “recriação da esquerda pautada em sólidas bases teóricas” (CHASIN, 2001, p. 28) e que tivesse como horizonte a emancipação humana.

No cenário desolador – mas não apocalíptico – que se mostra a J. Chasin, isso seria essencial. Hoje, a questão é ainda pior. Na época em que é escrito o texto chasiniano, “o instante exibiu também a derradeira falência da esquerda tradicional e a inconsistência dos credos e propósitos da então chamada nova esquerda” (CHASIN, 2001, p. 6). Agora, porém, aqueles que buscam contestar o presente, muitas vezes, como ocorre nos já mencionados Mouffe e Agambem, sequer defendem qualquer esquerda. Acreditam que a oposição entre esquerda e direita é ultrapassada; com isso, nem mesmo verbalmente, colocam-se a favor de qualquer projeto emancipatório. Antes, tem-se o contrário: suas teorias, como aquelas de pensadoras como Hannah Arendt, nascem da repulsa a qualquer forma de revolução social. Não conhecem nada do marxismo e nem pretendem fazê-lo, mas sempre vão criticar um espantalho teórico que, na melhor das hipóteses, beira o marxismo vulgar. O projeto de “recriação da esquerda pautada em sólidas bases teóricas” (CHASIN, 2001, p. 28), assim, seria, no limite, inadmissível à própria esquerda. Primeiramente, porque não se colocam como “esquerda”, depois, porque há uma, cada vez mais evidente, aversão a qualquer teorização de mais fôlego.

O futuro ausente pretende se voltar contra o automatismo imposto no cotidiano da reprodução ampliada do capital. Sua crítica à política (já presente em Marx, mas fortalecida pelo estudo chasiniano da gênese e do desenvolvimento da politicidade) é um requisito necessário para a crítica às relações de produção capitalistas. Para que digamos de modo mais claro: não há como se fazer a crítica à economia política sem se voltar contra os procedimentos especulativos do idealismo e sem a crítica à política. Nas sociedades em que vige o modo de produção capitalista, o politicismo aparece de modo quase que natural. E, assim, a crítica da política é essencial porque, de acordo com Chasin:

O politicismo é intrínseco à ordem do capital: a ordem econômica é natural, a ordem política é o que resta para o homem configurar, e esta é decisiva, molda a convivência e realiza a justiça. A economia é [vista como] uma espécie de pano de fundo por si amorfo, ou melhor, uma plataforma virtual com várias possibilidades, que será decidida pela política - correlação de forças constitutiva de alianças. (CHASIN, 2001, pp. 34-35)

A tematização presente em *O futuro ausente*, portanto, é aquela de alguém se volta às melhores concepções sobre a política do passado. Isso se dá para que se veja a grandeza de homens como Maquiavel e Hobbes, certamente. Também se tem as determinações da política emergindo de modo orgânico nesses autores. Porém, a comparação dos autores do Renascimento e do Iluminismo, por exemplo, com aqueles que acreditam – no tempo de Chasin, mas também hoje – terem ultrapassado tais tradições mostra elementos muito importantes do presente. Não se trata somente da já mencionada “*ruptura sintomática* que opera, com unilateralidade extrema, em relação ao núcleo das *tendências afirmativas do homem*, práticas e reflexivas” (CHASIN, 2012, p. 60) vigentes anteriormente. Tem-se um verdadeiro elogio à irracionalidade do capital, que é tomada como uma espécie de segunda natureza. E é preciso mencionar: mesmo no plano dos diversos marxismos, isso se dá ao passo que a política passa a ser pensada como algo decidido a partir da simples correlação de forças. Tudo se passa como se as formas e as figuras econômicas – tratadas por Marx em *O capital*, mas que precisam ser estudadas hoje de modo cuidadoso – fornecessem uma espécie de cardápio no meio do qual a política pudesse se conduzir.

Mesmo em meio ao marxismo, trata-se de um politicismo atroz. Na figura do marxismo vulgar, isso era marcante: “o marxismo vulgar, politicista e praticista, situa-se nas franjas putrefatas da lógica do passado: o mito nacional-estatista, proletário e sindical” (CHASIN, 2001, p. 30). A poesia do marxismo vulgar – se é que tal falatório

pode ser chamado de poesia – só pode ser tirada do passado e denota uma total incompreensão da realidade. Sobre esse aspecto, e o desenvolvimento da “esquerda” de seu tempo, diz Chasin que “a falta de cultura marxista é massacrante” (CHASIN, 2001, p. 45). O “diálogo” com essas tendências, assim, era inviável, assim como hoje ainda é. Na época de *O futuro ausente*, as coisas se apresentavam da seguinte maneira:

O marxismo vulgar no Brasil, hoje, é misticamente nominalista, pratica a crença primitiva nos atos de fala, age como se o uso de certas palavras tivesse a magia de promover adventos reais. Hoje, reduzido ao ritualismo verbal, o uso das palavras é feito ao modo das invocações, uma vez que tudo pode ser realizado, na medida em que Deus queira e haja vontade humana. O marxismo vulgar, por seu politicismo e nominalismo, é obrigatoriamente antiontológico, ou seja, subjetivista e voluntarista, [donde considera que a] política é remédio para o egoísmo natural do homem. (CHASIN, 2001, p. 26)

Curiosamente, nada mais longe do marxismo vulgar da época de Chasin que o materialismo. Em verdade, o nominalismo que domina tal vertente acaba por ser, não só idealista, mas marcado por certo elemento mágico. Também aqui se nota que a força das palavras, ou dos “atos de fala” (para que se siga a dicção de Austin) acaba por aproximar – na prática – tal marxismo de vertentes das mais caricatas do pós-estruturalismo.

A posição antiontológica, subjetivista e voluntarista que domina o marxismo vulgar da época que é escrito *O futuro ausente*, porém, ainda vai mais longe, trazendo o politicismo em sua forma mais atroz. Ou seja, tem-se um marxismo que oscila entre o determinismo econômico e o politicismo e que, não consegue fazer mais do que um ritualismo verbal. A mágica, e o caráter invocador, de tal posição representa claramente uma ruptura com as tendências afirmativas do homem, práticas e reflexivas. E, desse modo, tem-se um revolucionarismo verbal; como diz Chasin, “é a contrarrevolução em nome e na simulação (consciente ou inconsciente, não importa) da revolução” (CHASIN, 2001, p. 27). Trata-se de uma espécie de marxismo de simulacro, em que a lógica do passado domina o presente com uma postura antiontológica que supostamente compreende as contradições da própria realidade. Conjugado com o baixo clero acadêmico, tal marxismo não capta as coisas em sua lógica específica; ele “não é a gravitação em torno da reprodução conceitual das coisas em sua complexidade e mutabilidade, mas a gravitação sobre o oco de suas ambições mesquinhas” (CHASIN, 2001, p. 27). Tal é a munição da “esquerda” – que Chasin não deixa de chamar de pseudoesquerda – da época em que o texto que aqui tratamos foi escrito.

Assim, segundo o autor, “a ‘esquerda’ faz um pastiche de si mesma ao ser incapaz de encarar e encarnar a tragédia, apesar da realidade desta” (CHASIN, 2001, p. 44).

Hoje, porém, tal qual em outros pontos, a questão é ainda pior. O caráter mágico e irracionalista dos atos de fala explicitamente é base de diversos autores supostamente críticos. Do giro linguístico que marca a teoria de Habermas depois da Teoria do agir comunicativo até hoje, passando pela abordagem dos mais diversos temas importantes, como raça, gênero, patriarcado, colonialismo, tem-se não só a economia como mero fator, ou uma oscilação entre o economicismo e o politicismo. Tem-se muitas vezes a aversão a qualquer análise econômica séria. O marxismo vulgar e a nova esquerda ainda acreditavam – erroneamente – que compreendiam as relações econômicas de sua época. A esquerda representada em autores como Agamben, Mouffe e outros sequer passa por qualquer análise econômica. Se o marxismo vulgar acabava em uma espécie de reboquismo quanto ao sindicalismo e ao desenvolvimentismo, hoje, em grande parte das vezes, nem sequer se pretende elaborar um programa econômico. O subjetivismo e o voluntarismo acabam sendo ainda mais pronunciados e o elogio à política ainda mais unilateral. O caráter performático e performativo – para que continuemos a usar as expressões de Austin – ainda são mais salientes e hipertrofiados que antes.

Com Chasin, pode-se trazer, ao fim, uma ligação entre politicismo e irracionalismo ou uma concepção atrofica a adstringida de razão: “o ato político não é um ato racional, mas um ato de razão de baixa qualidade, de razão atrofica. O ato político enquanto racionalização é uma corruptela da racionalidade” (CHASIN, 2001, p. 37). A política, assim, acaba por acatar à racionalidade do próprio capital.

Tanto antes, como hoje, ao invés de se ter uma crítica à ordem do capital, tem-se a aceitação dessa, no melhor dos casos, como campo de possibilidades. E, com isso, um irmão gêmeo do politicismo é a incompreensão sobre as determinações econômicas do sistema capitalista de produção. Chasin mostra em *O futuro ausente* como que é impossível pensar a política dessa maneira; primeiramente, o filósofo paulista explicita a determinação social da política em seus momentos mais icônicos. Como demonstramos acima, isso traça as limitações da sociabilidade que dá base à politicidade. E, com isso, acaba por haver uma valorização tanto maior da política quanto mais aviltante é a concepção de sociabilidade e de natureza humana tomada por base. Uma esquerda que é incapaz de criticar a política, portanto, vê-se como

caudatária do movimento do capital.

O tom como isso se dá muda da época em que Chasin escreve seu texto para hoje, certamente. Mas, no essencial, há continuidades, que dificultam a “recriação da esquerda pautada em sólidas bases teóricas” (CHASIN, 2001, p. 28). Em verdade, se a esquerda de ontem acabava por adotar certo pluralismo avesso à noção de verdade objetiva e de ciência, hoje, ao fim, acaba por haver, no limite, certa aversão à própria teoria.

Com isso, a crítica acaba sendo vazia e, ao fim, a ordem econômica é tomada como algo natural. O que é preciso deixar claro é que tal aspecto, que torna a política como algo resolutivo, é tomado de modo muito mais unilateral na sociedade capitalista plenamente desenvolvida: as possibilidades que emergem com o desenvolvimento das forças produtivas parecem poder ser efetivadas em meio à própria ordem do capital. O politicismo, assim, aparece como a contraface da incompreensão das contradições econômicas da sociedade capitalista. Essas últimas não só são tomadas como algo amorfo; acabam sendo naturalizadas. Sobre elas, poderia, inclusive, por meio da vontade política, edificar-se a justiça! O vazio da “justiça social” toma o lugar da crítica da política e da economia política. Ao invés do entendimento profundo sobre a lógica da coisa, da reprodução das coisas em sua mutabilidade e complexidade, o nominalismo. Assim, não se tem mais a discussão teórica, que pode redundar na elaboração de táticas para se modificar substancialmente à realidade. Hoje parece, no limite, que falar de “realidade objetiva” é algo obtuso ao campo da filosofia. E é preciso dizer que a esquerda atual dos atos de fala, sob esse aspecto específico, está em muito mais continuidade com o marxismo vulgar do que acredita, sendo o politicismo comum a ambos.

O combate a essa posição fez Chasin se voltar, não só à reafirmação da determinação ontonegativa da politicidade, que havia sido trazida à tona por Marx (autor incompreendido tanto pela pseudoesquerda da época em que é escrito *O futuro ausente* quanto pela enorme maioria da autoproclamada esquerda do presente). O autor paulista, no entanto, não realiza somente um estudo de fôlego sobre a formação do pensamento marxiano. Ele voltou-se ao estudo da gênese, do desenvolvimento e da estrutura do melhor do pensamento político. Assim, retoma a política antiga e renascentista e explicita aquilo que se apresenta como base social da política e do pensamento político nessas épocas. Ou seja, o texto que aqui tratamos não é uma

defesa da crítica marxiana à política; ele mostra quais são as determinações da própria politicidade e o modo pelo qual ela se autonomiza da sociabilidade e, posteriormente, passa a se contrapor objetivamente a ela.

Há de se notar, inclusive, que Chasin não traz um diálogo explícito com o marxismo de sua época no texto que analisamos. Isso se dá, primeiramente, pelo seu objeto: a gênese e o desenvolvimento da política e do pensamento políticos. Porém, é preciso se perceber que o cenário nacional da época do texto é marcado, não só pelo marxismo vulgar, que mencionamos acima. Tem-se uma versão muito mais sofisticada do marxismo, que é crítica à esquerda tradicional dos PC, e que se configura naquilo que o autor paulista chama de analítica paulista, como se mostra em *Rota e prospectiva*.

Ou seja, somente o embate – necessário – com aqueles que estudaram Marx no Brasil já levariam o autor a um outro texto. E, se considerarmos o desenvolvimento de expoentes desse movimento, como Giannotti, por exemplo, seria preciso passar pela sua apreensão posterior dos textos de Wittgenstein e Heidegger, por exemplo. Ou seja, os rumos da tradição marxista mais forte no Brasil na época e, talvez, até hoje, por si sós, já justificam a pertinência dos estudos que procuram a compreensão explícita da relação entre a política e a ontologia, como aqueles presentes no inacabado *O futuro ausente*.

Se formos ser rigorosos, a tematização sobre a política presente no marxismo da época de Chasin não consegue chegar à riqueza de determinações que é trazida na análise do pensamento maquiaveliano. O autor de *O príncipe*, mesmo tentando justificar o injustificável, acaba por realizar uma análise que passa longe de ser unilateral ao tratar da política. Por outro lado, ao se reduzir a economia a mero fator, a política ganha uma carga variável, mas, por isso mesmo, determinante. Para que digamos com Rota e prospectiva, “na medida em que deixa de ser a economia a esfera matrizadora da sociabilidade, e é convertida em fator, não se sabe mais com precisão qual é o peso determinativo desse fator, e a política passa a ser a última instância” (CHASIN, 2001, p. 35). O caráter demiúrgico atribuído por toda forma de politicismo à política está presente; porém, a consciência sobre aquilo que acompanha a politicidade – presente em Maquiavel de modo oportunista e cínico – deixa o campo da argumentação e se coloca, de modo hipócrita, na prática. Pode-se acusar Maquiavel de muitas coisas; não de hipócrita. E a aceitação do capital como campo de

possibilidades leva a uma esquerda marcada pela hipocrisia.

E, com isso, os próprios marxistas, mesmo em suas figuras mais elaboradas na época de Chasin, como no caso da analítica paulista, acabam sendo prisioneiros do politicismo engendrado pelo capital. Para que sejamos claros: mesmo que o marxismo brasileiro conseguisse se colocar para além dos muros da universidade, suas potencialidades não seriam compatíveis com qualquer resgate da emancipação humana; antes, ter-se-ia certo eclipse. A ordem do capital seria o pressuposto da atividade sensível.

Aliás, curiosamente, pode-se dizer que isso aconteceu de modo bastante proeminente, com as influências de certa intelectualidade tanto no desenvolvimento do PT quanto do PSDB durante as décadas de 1990 e de 2000. A tradição marxista mencionada certamente representa “a ruptura com o marxismo de baixa elaboração” (CHASIN, 2001, p. 6). Porém, suas posições diante da política – relacionadas a certo politicismo, de acordo com Chasin, como dito –, no plano da teoria, representam “uma modalidade epistêmica de aproximação e apropriação seletiva da obra marxiana de maturidade” (CHASIN, 2001, p. 7). E, assim, há uma ligação íntima entre o modo pelo qual se lê a obra de Marx e a ausência da tematização da crítica da política. As abordagens epistêmicas, aliás, com certa influência posterior dos teóricos da Escola de Frankfurt e, em especial, de certa leitura da *Dialética do esclarecimento*, não raro, acabaram por entoar certo canto contrário à ciência. E, desse modo, a própria defesa das tendências afirmativas mencionadas por J. Chasin, acaba por perder representantes dentro do marxismo mesmo. Ou seja, na época em que *O futuro ausente* é escrito, em grande parte, encontrar aliados era um programa difícil, embora, sempre, necessário.

Aquilo que Chasin chamou de marxismo adstringido da analítica paulista acabava não trazendo qualquer posicionamento proveitoso sobre a política e, com isso, acabava-se por aceitar o movimento do capital de modo acrítico. Isso se daria, de acordo com o filósofo paulista, mesmo em “dissidentes” – certamente mais conscientes dos problemas da vigência do modo de produção capitalista – como Paulo Arantes e Roberto Schwarz. Aliás, vale dizer que hoje, na melhor das hipóteses, tais autores acabam sendo as melhores referências nacionais quando se trata de uma análise séria do Brasil contemporâneo. Ou seja, é preciso dizer: a crítica de Chasin é certa em sua época. Porém, aqueles que buscaram se influenciar pelo seu pensamento (dentre eles quem escreve essas palavras) não foram capazes de dar continuidade à unidade

existente na obra do autor do *Estatuto ontológico* entre compreensão da obra de Marx, análise da especificidade do capitalismo brasileiro, crítica às ideologias e apreensão das determinações da política. Ou seja, talvez aquilo que exista de melhor na crítica marxista atual parta justamente de bases que foram profundamente criticadas por J. Chasin.

E, assim, é mais do que necessário retomar a obra do autor, buscando compreendê-la e, posteriormente, continuá-la, também, para a “recriação da esquerda pautada em sólidas bases teóricas” (CHASIN, 2001, p. 28). Há muito a ser feito, muitíssimo.

Sem isso, acaba-se por oscilar entre uma aceitação acrítica da ordem do capital e uma crítica moralista. Tais determinações, aliás, como vimos acima, marcam o próprio desenvolvimento da política, embora sejam exacerbadas no modo de produção capitalista que se coloca sobre os próprios pés. Chasin trata da política em *O futuro ausente* justamente tendo em conta tal cenário. A posição elaborada junto com a Ensaio, com muito esforço, acabara por posicionar-se da seguinte maneira diante da analítica paulista e do marxismo vulgar, respectivamente: “sofrer o silêncio aristocrático do extremo superior e a desqualificação desabrida na extremidade oposta” (CHASIN, 2001, p. 6). E, assim, a contraparte necessária ao projeto presente do texto que aqui tratamos é aquele da retomada da obra de Marx por meio de “um Movimento de Ideias, voltado à produção e difusão teóricas e direcionado à redescoberta da obra de Marx, bem como à tematização da problemática brasileira” (CHASIN, 2001, p. 6). Isso se dá em um cenário em que se desenvolve uma aversão à ciência e em que, como já dissemos, os próprios expoentes do marxismo mais renomado (como Althusser) abrem espaço para teorias como as de Heidegger. Há de se dizer, inclusive, que a crítica à ciência, a retomada de Heidegger, bem como pelos frankfurtianos, e por certa apropriação seletiva de Marx, não deixam de marcar o pós-estruturalismo e as pseudoesquerdas de hoje. Ou seja, a ausência da tematização explícita sobre a ontologia, bem como leituras seletivas da obra marxiana, redundam em certo tratamento da política que é, de um modo ou doutro, unilateral.

Contra essas unilateralidades que se põe *O futuro ausente*. No que é preciso dizer que o estudo chasiniano é seminal e cuidadoso. Porém, é visivelmente incompleto.

Ou seja, é necessário servir-se dele para novas incursões na compreensão da

política e de seu desenvolvimento. E é preciso dizer: a grandeza de tal tarefa é absurda e ainda não foi sequer analisada com cuidado por muitos que conhecem a obra do autor. Hoje, não é exagero dizer que é necessário um trabalho coletivo para que os projetos de J. Chasin, como aquele do texto que tratamos, bem como o de Rota e prospectiva de um projeto marxista, sejam possíveis. Ou seja, ainda há muito a fazer. Um primeiro passo, porém, pode ser dado ao se ler as obras do próprio autor paulista. Infelizmente, elas ainda são ignoradas em grande parte ou são tratadas de modo claramente vulgar. Trata-se da “guerra do silêncio” que procura “reduzir à insignificância pelo silêncio” (CHASIN, 2001, p. 30), que vem sendo praticada diuturnamente. Um estudo detido do texto do autor, bem como uma retomada de Marx, nesse sentido, é mais urgente que nunca. O cenário que vivemos é ainda mais desolador que aquele de J. Chasin, de modo que a tentativa de se engendrar um movimento de ideias, bem como a prática a ele correspondente pode ser essencial. Para se reverter o cenário em que as tendências afirmativas do homem, práticas e reflexivas foram perdidas, a necessária crítica ao capital não prescinde da compreensão das determinações cuidadosa da política, bem como de sua crítica.

Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor. *Minima moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Trad. Luiz Educaro Bica. São Paulo: Ática, 1993.
- _____. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Jorge Zahar, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *O que resta de Auschwitz*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.
- ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. Trad. Dirceu Lindoso. São Paulo: Zahar, 1979.
- _____. *O futuro dura muito tempo*. Trad. Rosa Freire de Aguiar. Ed. Schwartz, 1993.
- _____. A querela sobre o humanismo (I). Trad. Laurent de Saes. *Crítica Marxista*, n. 9. São Paulo: Xamã, 1999.
- _____. A querela sobre o humanismo (II). Trad. Laurent de Saes. *Crítica Marxista*, n. 12. São Paulo: Xamã, 2002.
- _____. A corrente subterrânea do materialismo de encontro. Trad. M. G. Zoppi Fontana. *Crítica marxista*, n. 20. Rio de Janeiro: Revan, 2005.
- ALTHUSSER, Louis; BADIOU, Alain. *Materialismo histórico e materialismo dialético*. Trad. Elisabete A. Pereira dos Santos. São Paulo: Global, 1986.
- ARENDT, Hannah. *Crises da república*. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- _____. *Sobre a revolução*. Lisboa: Relógio d'Água, 2001.
- _____. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- _____. *A condição humana*. São Paulo: Forense Universitária, 2009a.
- _____. *A promessa da política*. São Paulo: Difel, 2009b.
- _____. *As origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009c.

- ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. Trad. Fábio Fernandes. São Paulo: Boitempo, 2002.
- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CHASIN, J. *A miséria brasileira*. São Paulo: Ad Hominem, 2000.
- _____. *Ad Hominem: rota e perspectiva de um projeto marxista*. *Revista Ensaios Ad Hominem*, n. 1, t. IV. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2001.
- _____. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- _____. *O futuro ausente: para a crítica da política e o resgate da emancipação humana*. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, n. 15, ano VIII. Rio das Ostras, 2012.
- COUTINHO, Carlos Nelson. *A democracia como valor universal*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1979.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: MAX NIEMEYER VERLAG TÜBINGEN, 1967.
- _____. Über den Humanismus. In: *Gesamtausgabe*, Band 9. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1976.
- _____. Ereignis. In: *Gesamtausgabe, Band 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1989
- _____. “Correspondência a Herbert Marcuse de 13 de maio de 1948”. In: MARCUSE, Herbert. *Tecnologia, guerra e fascismo*. Trad. Maria Cristina Vidal Borba. São Paulo: Unesp, 1998.
- _____. *Carta sobre o humanismo*. Trad. Rubens E. Frias. São Paulo: Centauro, 2005.
- _____. *Ser e tempo* (v. I). Trad. Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 2005a.
- _____. *Ser e tempo* (v. II). Trad. Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 2005b.
- _____. *A origem da obra de arte*. Trad. Manuel Antonio Castro e Idalina Azevedo da Silva. Lisboa: Edições 70, 2010.
- _____. *Ser e tempo* (edição bilíngue). Trad. Fausto Catilho. São Paulo: Vozes/Unicamp, 2012.
- HORKHEIMER, Max. *Origens da filosofia burguesa da história*. Trad. Maria Margarida Morgado. Lisboa: Presença, 1984.
- _____. *Teoria crítica* v. I. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- KATZ, Cláudio. *Neoliberalismo, neodesarrolismo, socialismo*. Buenos Aires: Editorial Alba, 2016.
- LUKÁCS, György. *Marxismo ou existencialismo*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Senzala, 1967.
- _____. *Pensamento vivido: autobiografia em diálogo*. Trad. Cristina Alberta Franco. Viçosa: UFV, 1999.
- _____. *Socialismo e democratização*. Trad. José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.
- _____. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. Trad. Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. *Ontologia do ser social* v. I. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012
- _____. *Ontologia do ser social* v. II. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013
- _____. *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.
- MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução: Hegel e advento da teoria social*. Trad. Marília Barroso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- _____. *A ideologia da sociedade industrial – O homem unidimensional*. Trad. Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

_____. *Cultura e sociedade* v. 2. Trad. Wolfgang Leo Maar, Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1998.

_____. *Tecnologia, guerra e fascismo*. Trad. Maria Cristina Vidal Borba. São Paulo: Unesp, 1998.

_____. *Cultura e sociedade* v. 1. Trad. Wolfgang Leo Maar, Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.

MOUFFE, Chantal. *Sobre o político*. Trad. Fernando Santos. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

Como citar:

SARTORI, Vitor Bartoletti. *O futuro ausente no presente: o pastiche do politicismo e a unilateralidade no tratamento da política*. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 28, n. 1, pp. 3-85, Edição Especial, 2022/2023.

Da crítica ao politicismo à determinação ontonegativa da politicidade: a análise do caso brasileiro

From the critique of politicism to the politicity ontonegative
determination: the analysis of the Brazilian case

Ester Vaisman*

Vânia Noeli Ferreira de Assunção**

Resumo: Este artigo tem por propósito expor as análises realizadas pelo filósofo J. Chasin em relação ao tema da política no âmbito da formação social brasileira, cuja determinação central, nos seus termos, é ter-se constituído pela via colonial. Intentamos, inicialmente, mostrar a interrelação entre as pesquisas chasinianas sobre o pensamento de K. Marx especialmente a crítica à política (consubstanciada na expressão determinação ontonegativa da politicidade), e suas descobertas sobre a sociabilidade nacional. No interior dessa relação de potencialização recíproca, destacamos o debate chasiniano sobre o politicismo, modo de proceder típico da burguesia atrófica brasileira, para o qual esta conseguiu arrastar, em momentos decisivos, muitos agrupamentos e individualidades que se arvoram de esquerda.

Palavras-chave: Politicidade; via colonial de objetivação do capitalismo; J. Chasin; politicismo.

Abstract: The purpose of this article is to expose the analyzes carried out by the philosopher J. Chasin about the theme of politics in the context of the Brazilian social formation, whose central determination, in his terms, is to have been constituted through the colonial way. Initially, we intend to show the interrelationship between Chasin's research on K. Marx's thought, especially the critique of politics (consubstantiated in the expression ontonegative determination of politicity), and his findings on national sociability. Within this relationship of reciprocal potentialization, we highlight Chasin's debate on politics, a typical way of proceeding of the Brazilian atrophic bourgeoisie, to which it managed to drag, in decisive moments, many groupings and individuals that claimed to be on the left.

Keywords: politicity; colonial way of capitalism objectifying; J. Chasin; politics.

Em 2022 completaram-se 85 anos do nascimento do filósofo paulistano J. Chasin (1937-1998), autor de uma produção intelectual marcada pelo rigor em diversos territórios de pesquisa. Nosso objetivo neste texto será restrito à recomposição do tratamento chasiniano acerca do complexo da politicidade na via colonial, cujo traço mais significativo é o politicismo.

* Professora Titular aposentada do Departamento de Filosofia da UFMG e coeditora da *Verinotio* – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas. E-mail: evaisman@fafich.ufmg.br.

** Professora da Universidade Federal Fluminense (UFF – Rio das Ostras) e coeditora da *Verinotio* – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas. E-mail: vanianoeli@uol.com.br.

As atenções de Chasin sempre estiveram voltadas, desde a época de estudante no curso de filosofia da FFLCH-USP, à busca da decifração e caracterização da formação social brasileira. Não por acaso, ainda estudante, vinculou-se à Editora Brasiliense (e à *Revista Brasiliense*, que circulou de 1955 a 1964, em que teve a oportunidade de escrever artigos relevantes¹), dirigida por Elias Chaves Neto e Caio Prado Júnior.

O tema da política, por sua vez, esteve presente no pensamento chasiniano desde cedo, aparecendo já nos seus primeiros textos, e continuou sendo tematizado em todos os seus trabalhos escritos para debater a formação social brasileira. Parte significativa destes voltava-se à análise de conjunturas específicas, não raro, processos eleitorais marcantes no interior de modificações econômico-sociais mais ou menos amplas, que incluíam por vezes comentários sobre os postulantes aos cargos e sobre os partidos em pugna. É possível, assim, reconstruir parte da história brasileira do século XX a partir das análises chasinianas, pelo recorte da temática política – ressaltando-se a não autonomização deste campo da sociabilidade, que ele sempre apanhava a partir da esfera da produção da vida e da totalidade social.

Não há espaço aqui, entretanto, para tal reconstrução, por mais que ela seja importante – e necessária. Nosso objetivo será mais restrito, já que buscaremos tratar da questão política na via colonial sob o seu mais significativo traço, o politicismo. Acerca dele Chasin se delongou fartamente nos seus textos sobre o Brasil, a partir das conquistas teóricas efetivadas nas pesquisas sobre o pensamento marxiano, e pensando-o sobre o fundamento da ontonegatividade da política e da inerência do politicismo à lógica do capital sobretudo no seu feitio contemporâneo. Nos textos aqui trabalhados, ele se esforçou por deslindar a forma específica pela qual o politicismo se incorporou à sociabilidade nacional, já que é elemento constitutivo central da forma de ser da burguesia atrofada e, ainda, porque esta conseguiu enredar no politicismo também os representantes político-ideológicos da classe representante da lógica do trabalho.

Consideramos, porém, fundamental começar demonstrando a citada interdeterminação entre as pesquisas chasinianas acerca do pensamento de Marx e

¹ Publicados no apenso arqueológico de *A miséria brasileira*, são eles: Jânio, do parto à sepultura; Algumas considerações a respeito do movimento estudantil brasileiro; Luta ideológica – objetivo central do movimento estudantil; e Contribuição para a análise da vanguarda política no campo. Cf. CHASIN, J. *A miséria brasileira 1964-1994: do golpe militar à crise social*. Santo André: Estudos e Edições Ad Hominem, 2000.

suas análises sobre a politicidade na sociabilidade brasileira. Iniciaremos, portanto, a partir dessa discussão.

I – Da redescoberta de Marx à determinação da via colonial: a ontonegatividade da política e seu corolário, o politicismo

Já em sua tese de doutorado (defendida em 1977), intitulada *O integralismo de Plínio Salgado*: forma de regressividade no capitalismo híper-tardio², Chasin não apenas se debruçou sobre o conjunto da obra do líder integralista, mas procurou, do mesmo modo, explicar a gênese e a função social da ideologia em foco³, por meio do delineamento das características fundamentais da formação social brasileira, notadamente aquela que dizia respeito às demandas, condições e perspectivas de determinados agentes sociais à época da eclosão do movimento. Ciente de que sua tese seria envolvida por densa polêmica, procurou, como lhe era característico, examinar todos os artigos, livros, discursos e palestras de Plínio Salgado, por meio da análise imanente, evidenciando, assim, rigorosamente suas características peculiares e apontando as diferenças com o discurso nazifascista surgido na Europa no mesmo período⁴.

Na apresentação desse livro sobre Plínio Salgado, o autor revelava que o debate ali efetuado não dizia respeito apenas ao seu objeto imediato, o ideário do líder integralista. De fato, esclarecia,

o propósito de bem examinar um objeto específico acabou remetendo, com naturalidade e sem alternativa, ao todo da questão brasileira, e não há porque, esgrimindo com falsas humildades, encobrir com tela de malha negra o fato de que este trabalho, acima talvez de tudo, nos seus eventuais acertos e enganos, cria um problema para a reflexão

² Publicada como livro menos de um ano depois. Cf. CHASIN, J. *O integralismo de Plínio Salgado*: forma de regressividade no capitalismo híper-tardio. São Paulo: Lech, 1978. (As citações aqui feitas serão a partir da segunda edição: São Paulo: Ad Hominem, 1999.)

³ No livro *A destruição da razão*, logo nas páginas introdutórias, Lukács argumenta em torno da necessidade do tripé metodológico para a devida análise do fenômeno ideológico. Cf. LUKÁCS, G. *A destruição da razão*. São Paulo: Instituto Lukács, 2020, pp-11-12. No livro citado de Chasin, a referência a tal dispositivo metodológico, proposto pelo filósofo húngaro, encontra-se nos seguintes termos “Numa formulação sintética, pode-se dizer que Lukács oferece-nos o conjunto de sua concepção metodológica ao estabelecer que a abordagem de um fenômeno ideológico implica a determinação de sua *gênese* e de sua *função social*. Porém, isto não basta, há que necessariamente acrescentar àqueles dois pontos a *crítica imanente*, ‘um fator legítimo e até mesmo indispensável na exposição e no desmascaramento das tendências...’.” CHASIN, *O integralismo...*, *op. cit.*, p. 59.

⁴ Sendo impossível, no presente artigo, resgatar a pletera de questões que Chasin tentou solucionar nesse campo, restringimo-nos aos traços mais gerais de seu contributo para o desvendamento do caráter do desenvolvimento capitalista em nosso país, identificando-o como uma objetivação particular – a via colonial –, bem como as razões que tornaram possível a disseminação, nesse contexto, de posições politicistas.

do caso brasileiro⁵.

Chasin expunha, desta forma, ter se visto em face do imperativo de analisar a própria formação social brasileira, no mister de entender o pensamento integralista pliniano por meio da análise imanente e, ao mesmo tempo, indicar sua gênese e função sociais. É forçoso reconhecer, no entanto, que o empenho em deslindar o discurso integralista somente foi passível de ser realizado a partir da articulação de duas frentes de pesquisa, uma das quais incluía – como é fácil constatar nas páginas do referido livro – estudos minuciosos da obra de Marx e de Lukács.

Por via de consequência, o que pode ser verificado, tomando-se como base os textos de Chasin a partir dos anos 1970, é a *potencialização recíproca* de dois âmbitos da pesquisa que ele passou a levar a cabo de modo consistente: de um lado, a aproximação rigorosa da realidade brasileira – em um primeiro momento, a partir dos desafios postos pela investigação da ideologia integralista, na figura de seu líder, e mais adiante sobre a controvertida atuação das oposições ao regime ditatorial – e, de outro, a lida incansável junto à obra de Marx. Assim, pode-se afirmar que a labuta direta com problemas que se colocavam na ordem do dia, ao longo dos anos 1970 e 1980, propiciou ao filósofo paulistano o impulso necessário para pensar a linha de atuação da oposição à autocracia bonapartista em vigor (isso após ter se debruçado sobre o fenômeno integralista), bem como, em função dos resultados obtidos, alargar o seu campo de visão a respeito da gravidade e disseminação de posturas politicistas.

Desse modo, as pesquisas teóricas realizadas, em especial sobre o pensamento marxiano, propiciaram uma série aquisições que vieram a assumir em sua pena desdobramentos originais. Como veremos a seguir, tais desdobramentos lançaram uma nova luz sobre questões vitais, tanto no campo do marxismo quanto na apreciação da realidade brasileira. Ademais, é mérito de Chasin a ampliação de certos princípios ontometodológicos que revalorizam a pesquisa textual, ao conceder ao texto dimensões que haviam sido obnubiladas por aquilo que ele mesmo denominou de “hermenêuticas da imputação”⁶. Longe de aderir às correntes em voga no mundo acadêmico (e mesmo fora dele) que identificam “leitura” a “interpretação”, entendida pura e simplesmente como “atribuição de sentido pelo pesquisador/intérprete”, de forma a conceber como equivalentes as diferentes “operações hermenêuticas”, Chasin

⁵ CHASIN, *O integralismo...*, op. cit., pp. 29-30.

⁶ Cf. CHASIN, J. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009, p. 25.

denunciou o afastamento do problema da verdade do âmbito investigativo, “seja como questão sem solução, seja como falso problema”⁷.

Desse modo, a partir das conquistas teóricas aludidas acima, torna-se plausível afirmar que Chasin elaborou contribuição decisiva para aquilo que Lukács denominou, com muita acuidade de “renascimento do marxismo”. Entretanto, ao citarmos o filósofo húngaro, valendo-nos de uma expressão muito utilizada em sua obra postumamente publicada, não significa que haja uma identificação plena entre o projeto lukácsiano, consignado em seus escritos tardios, e aquele ao qual Chasin se dedicou. Ao contrário, diferentemente da posição de Lukács, que afirmava a existência de uma ontologia no pensamento de Marx, o filósofo paulistano, no intento de agarrar o cerne de sua herança teórico-prática, sustentava existir em Marx um “estatuto ontológico”, ao invés de uma ontologia no sentido tradicional do termo. Ou seja, ao afirmar a existência de um estatuto ontológico, Chasin formulou a sua própria visão desse intrincado complexo. De forma direta, como convém às vezes, pode-se dizer que

estatuto é a ordem do reconhecimento ou reprodução teórica da realidade, natureza e constituição das coisas *por si*, por seus complexos categoriais mais gerais e decisivos, independentemente, em qualquer plano, de se tornarem objeto da prática e da reflexão⁸.

Desse modo, reconhecer a importância da questão ontológica em Marx, de acordo com Chasin, não significa a afirmação da existência de “um sistema de verdades absolutas e abstratas, mas antes de tudo [um *estatuto teórico*, cuja fisionomia é traçada por um feixe de lineamentos categoriais, enquanto formas de existência do ser social”⁹. Por essa razão, mesmo reconhecendo os méritos de Lukács, sobretudo tendo em vista os descaminhos do marxismo, o autor em tela não pôde aderir totalmente à obra do filósofo húngaro publicada postumamente, por mais que haja um certo número de afinidades e influências recebidas¹⁰.

Depois desse necessário volteio, em que foi caracterizado sinteticamente o modo como Chasin faceou a questão ontológica em Marx, torna-se mais fácil compreender a relação entre a crítica ao politicismo realizada pelo filósofo paulistano, desde a década de 1970 até o momento de seu falecimento, e a concepção ontonegativa da politicidade estampada, sobretudo, mas não só, no livro *Marx*:

⁷ VAISMAN, E.; ALVES, A. J. L. Apresentação. In: CHASIN, *Marx: estatuto ontológico...*, *op. cit.*, p. 7.

⁸ *Ib.*, p. 9.

⁹ *Ib.*, p. 10.

¹⁰ As diferenças entre a abordagem lukácsiana e a de Chasin não poderão ser abordadas nos limites do presente artigo, ficando para outra oportunidade sua devida análise.

estatuto ontológico e resolução metodológica. Ou, em termos sintéticos: Chasin percorreu rigorosamente, no livro ora referido, o “caminho analítico da politicidade”, no qual “é exercitado o posicionamento ontológico frente à questão do estatuto da política”¹¹.

Passemos à determinação do politicismo pela explanação de seus caracteres mais significativos, pelo apontamento de sua origem e de sua finalidade na via colonial, tal como expressos nas análises chasinianas. Como exposto no artigo A “politicização” da totalidade¹², *politicizar* é entender o complexo de complexos que é a sociabilidade pelo âmbito exclusivo do político, desconsiderando as inter-relações e interdeterminações (e seus pesos específicos) presentes na totalidade do real. Analisar o real sob a distorcida lente do politicismo implica visualizar, analisar e abordar praticamente o todo contraditório, articulado e complexo que conforma a sociabilidade pelo viés de uma das esferas desta, a política¹³.

O procedimento politicista se inicia pelo seccionamento entre política e economia, ou seja, pelo desacoplamento de campos do real inseparáveis e conexos. Como se fora pouca coisa, após isolar as esferas da política e da economia, ainda transforma esta última num epifenômeno ou numa derivação da primeira, cujas determinações estariam restritas ao universo das regras institucionais – que, ademais, é supervalorizado. Com isto (como Chasin acrescentou no texto *¿Hasta cuando?*, de 1982¹⁴), o politicismo nega o caráter fundante, ontologicamente matrizador, do econômico, esfera ineliminável, prioritária e determinante da sociabilidade, derribando as pilastras do metabolismo social. Em suma, o politicismo é um entendimento (e também uma prática) que “desmancha o complexo de especificidades, de que se faz e refaz permanentemente o todo social, e dilui cada uma das ‘partes’ (diversas do político) em pseudopolítica”¹⁵. De maneira que ignora – e despreza – a especificidade dos demais elementos que compõem o real e hiperacentua apenas um deles, o político.

¹¹ VAISMAN; ALVES, Apresentação, *op. cit.* p. 18.

¹² CHASIN, J. A “politicização” da totalidade: oposição e discurso econômico. In: _____. *A miséria brasileira*, *op. cit.*, pp. 7-36. Este texto, de 1977, é marcante na trajetória chasiniana, inaugurando um debate que se manterá vivo (e em constante aprimoramento) durante toda a sua vida teórica.

¹³ Há, ademais, as versões mais vulgarizadas do politicismo, que estreitam ainda mais os horizontes ao se limitarem ao aspecto político-institucional, o que leva ao extremo a banalização de tais procedimentos equívocos.

¹⁴ CHASIN, J. *¿Hasta cuando?* A propósito das eleições de novembro. In: _____. *A miséria brasileira*, *op. cit.*, pp. 121-42. Escrito originalmente como editorial para a *Revista Nova Escrita Ensaio*, n. 10, trata-se de outro texto marcante no tratamento do tema que aqui nos ocupa.

¹⁵ *Ib.*, p. 123.

Frise-se enfaticamente que politicizar é algo bastante diverso da ponderação acerca da inerência da política às grandes questões sociais no âmbito das sociedades classistas, dado que são *questões públicas*. Não se trata, portanto, de situar o debate no campo da *res publica*, mas de reduzir as questões sociais à política, que assim substitui a totalidade (sobrepondo-se inclusive à esfera que determina a própria política). Também se distingue do *politizar*, ato que subentende partir do todo e analisar vieses, posições e propostas a partir de uma visão global e que respeite a anatomia da sociedade civil. Na direção oposta, o politicismo despolitiza, “na exata medida em que desliga o político da raiz que o engendra e reproduz; numa palavra, na exata medida em que o desqualifica enquanto político real, enquanto *dimensão de um todo*, que só pelo todo possui especificidade, e do qual não faz sentido dizer que guarda autonomia”¹⁶. A afirmação de que a autonomia é apenas *relativa* não diminui a falta de sentido da segmentação dos dois campos, a não ser que queira tão somente anotar a *não-mecanicidade* da relação, ou seja, “sua determinação enquanto vínculo essencial, irremovível sob pena de desfiguração, que se objetiva num andamento constituinte profusamente mediado”¹⁷.

Trata-se, operando uma comparação mais adequada, como fez Chasin no texto escrito a propósito das eleições de 1982, mais propriamente de um fenômeno semelhante ao economicismo¹⁸, que simplifica e reduz inapropriadamente as relações de determinação entre as esferas da atuação humana e por isso não chega a compreender nem mesmo o campo que é formalmente estudado. Uma análise politicista desentende a globalidade da realidade humana, incluindo aí a própria política, pois esta, artificialmente inflada e arbitrariamente privilegiada, é tomada numa dimensão e importância que não tem no plano real. Este fica, por sua vez, esvaziado, desenraizado e sem concretude, transformado numa “calda indiferenciada” que é dada e tomada como a política, mas que é a própria negação desta, por ser uma hipertrofia do político. Por tudo isso Chasin qualificava o politicismo como uma *falsificação teórica e prática*, de vez que,

convertendo a totalidade estruturada e ordenada do real – complexo repleto de mediações – num bloco de matéria homogênea, além da falsificação intelectual praticada, o *politicismo* configura para a prática um objeto irreal, pois este resulta de bárbara amputação do ente concreto, que sofre a perda de suas dimensões sociais, ideológicas e

¹⁶ CHASIN, A “politicização” da totalidade, *op. cit.*, pp. 8-9.

¹⁷ *Ib.*

¹⁸ CHASIN, ¿Hasta cuando?, *op. cit.*, p. 123.

especialmente de suas relações e fundamentos econômicos¹⁹.

Uma política arrimada no politicismo tem como decorrência a perda de potência e eficácia da atuação política, campo tomado como autônomo, donde, perde sustentação real, cede ao voluntarismo e se condena à impotência. A autonomização e hiperacentuação do político levam, por conseguinte, ao esfacelamento de sua concretude e, pois, de sua força e capacidade de atuação, já que a ação é levada a cabo numa realidade que, falsificada pelo politicismo, não é efetiva, não considera as propriedades objetivas do objeto sobre o qual incorrem os atos.

Chasin chamava a atenção para a *gênese liberal* deste procedimento desde 1977. No artigo A “politicização” da totalidade: oposição e discurso econômico o autor criticou a oposição ao regime bonapartista então vigente no país pelo fato de estar subsumida à perspectiva governista e atuar de forma politicista, enquanto o sistema sabia muito bem resguardar de críticas teóricas e práticas sua espinha dorsal, a economia, sendo vitorioso em situar o debate exclusivamente no âmbito político-jurídico. Trata-se de um texto marcante na trajetória chasiniana, inaugurando um debate que se manterá vivo (e em constante aprimoramento) durante toda a sua vida teórica.

Outro texto crucial para entender a questão do politicismo é *¿Hasta cuando?*, escrito em 1982, em que Chasin retomou e desdobrou a análise do politicismo, salientando sua raiz liberal e, mais importante, mostrando que a burguesia brasileira é intrinsecamente politicista. Ele acrescentava então que o liberalismo atribui a economia à esfera da vida privada, tida como o ambiente dos interesses egoístas desbragados e conflituosos; o politicismo, exacerbando tal princípio, vincula a política, dilatada de maneira formal e artificial, ao universo da *coisa pública*, aquele dos debates e decisões relativas a toda a sociedade, do bem viver coletivo, da resolução dos conflitos. Onde, a hipervalorização do político e o relativo ou completo desprezo pelo econômico, ou pelo menos sua naturalização. Colado à realidade, demonstrou como esta burguesia procedeu no trânsito do bonapartismo à autorreforma do início dos anos 1980, comparando-o ao processo semelhante ocorrido em 1946. Sua análise concluiu que o politicismo teve importante papel para tornar a transição dos anos 1980 uma autorreforma segura para o sistema, configurando-se num momento histórico mais estreito se comparado às possibilidades de meados dos anos 1940.

¹⁹ *Id.*

Este artigo é bastante significativo para o tratamento do tema: o filósofo em pauta pareceu ter entendido como definitiva sua forma de exposição, de vez que o citava textualmente em vários artigos sobre o Brasil escritos posteriormente, sempre que achava necessário retomar o assunto.

Importante anotar que em 1984 Chasin publicou outro texto, intitulado Democracia política e emancipação humana, que dialogava diretamente com sua discussão sobre o Brasil²⁰, ao tempo que expunha suas conquistas teóricas no tocante ao que chamava, então, de “definição negativa da política”. Assim, neste artigo já resta demonstrado o amplo saldo resultante das pesquisas que ele iniciara ainda no autoexílio em Moçambique²¹ sobre o pensamento marxiano, do aprofundamento dos estudos sobre ontologia e do papel que a política ocupa no interior da sociabilidade. Bem assim, o texto era uma herança direta das análises concretas da década de 1970 sobre o regime bonapartista no Brasil e suas oposições.

Na Nota do editor publicada na *Revista Ensaio* nº 14, de 1985, intitulada A esquerda e a nova república²², Chasin tratou novamente do politicismo e das (im)possibilidades democráticas no país, e aqui ele avança na determinação da incompletude de classe do capital, comparando-se as categorias sociais forjadas no Brasil com aquelas dos países clássicos e de via prussiana. Outra novidade importante do artigo é a determinação da atrofia do capital brasileiro, que ele mencionara (com esses termos) apenas de passagem no texto anterior; aqui ele a abraçava plenamente, como elemento importante da argumentação, para não mais abandoná-la. Voltava, ainda, à crítica dura do politicismo, aditando-lhe as do participacionismo (degeneração da participação) e do distributivismo, postura que ignorava a determinação do âmbito da produção sobre as demais esferas da economia e pleiteava soluções atinentes à circulação e ao consumo. Para isso, mais uma vez amparou-se em escritos de Marx, notadamente nos *Grundrisse*.²³

Nesse passo, já é possível indicar o caminho percorrido por Chasin em seus

²⁰ O texto, escrito para apresentação no I Encontro Nacional de Filosofia da Anpof, inicia-se inclusive com a frase “Nada mais audível, no atual panorama brasileiro, do que o coro formado pela democracia”. Cf. CHASIN, J. *Revista Ensaio Ad Hominem*, n. 1 t. III: A determinação ontonegativa da politicidade. Santo André: Estudos e Edições Ad Hominem, 2000, pp. 91-100.

²¹ Para mais informações sobre a vida de Chasin, cf. a Biografia publicada na nova edição de *O futuro ausente*.

²² CHASIN, J. A esquerda e a Nova República. In: _____. *A miséria brasileira*, op. cit., pp. 151-64.

²³ Trata-se do escrito pertencente à Introdução dos Manuscritos de 1857-58, intitulado Produção, consumo, distribuição, troca (circulação). MARX, K. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011. pp. 30-44.

aspectos iniciais, ou seja, em um primeiro momento, amparado sobre as formulações de Marx a respeito dos vínculos entre o modo de produzir a vida e os âmbitos político-jurídicos e ideológicos, apresentados e configurados em vários momentos da obra do filósofo alemão, o autor em tela, sem cair em formulações deterministas ou mecanicistas, explorou analiticamente, em vários de seus artigos, as posturas politicistas de agentes sociais diversos. Em síntese, a partir de acontecimentos privilegiados que pontuaram a realidade nacional, isto é, manifestações concretas do fenômeno politicista, nosso teórico denunciou a ausência de proposições (sobretudo da oposição ao regime bonapartista) que levassem em consideração o peso fundamental do âmbito da produção da vida material na emergência e na respectiva solução de problemas atinentes ao complexo humano-societário como um todo.

Já em um segundo momento em que, como dissemos, Chasin aprofundou seus estudos dos escritos de Marx, ele passou a identificar o estatuto teórico-prático no qual o pensamento marxiano deita suas raízes. Por essa via, o filósofo paulistano revelou que a politicidade nunca foi tratada de forma autônoma por Marx, ou seja, ela era examinada sempre no interior do processo de elucidação das formas de sociabilidade, isto é, a partir da determinação dada pela organização da interatividade humana nos contornos de modos opositivos de sociedade, da qual a política é a forma de expressão. Assim, a politicidade não se constituiu como tema autônomo e, muito menos, o problema principal. O interesse de Marx sempre foi, pelo menos a partir de meados de 1843, o desvendamento da anatomia da sociedade civil, o qual, todavia, foi e tem sido mal compreendido e entendido simplesmente como economicismo.

Em outros termos ainda, Marx se orientou sempre pela busca do esclarecimento dos processos constitutivos da mundanidade humana. De sua parte, desde o momento em que constatou que a pedra de toque da reflexão marxiana diz respeito à problemática da autoconstrução humana, tanto no que se refere à individualidade quanto à concretização do mundo histórico-social, Chasin passou a extrair e configurar o que denominou de *determinação ontonegativa da politicidade*. Esta se apresenta como uma das descobertas filosóficas mais importantes e originais do projeto de retorno a Marx proposto por Chasin, tal como entendida a partir dessa trilha de investigação.

Entre as questões cujas devidas respostas só poderiam ser encontradas por meio do estudo da obra marxiana estão: os motivos e as explicações para os dilemas e entraves que marcaram o cotidiano daqueles anos; as marchas e contramarchas das

tendências em pugna; os desfechos relativos à transição “pelo alto”; os processos eleitorais em curso; as políticas econômicas defendidas e adotadas, exitosas ou não; e, sobretudo, os entraves e controvérsias para uma efetiva presença das massas trabalhadoras no cenário político-social, bem como as farsas e tragédias que envolvem tal conjunto problemático.

O fato é que o amparo que nosso autor encontrou na obra de Marx não significou um refúgio cômodo de ordem acadêmica entre os livros da biblioteca, nem muito menos um dar de costas ao que fervilhava na realidade do dia a dia, muito ao contrário. Impulsionado pelos dilemas que pontuaram o fim do século passado, tanto no Brasil quanto mundo afora, dedicou-se a *redescobrir Marx*, cujo legado passava por péssimos momentos, em decorrência do predomínio do viés gnosiológico e/ou politicista na análise dos escritos do filósofo alemão ou, no pior dos casos, de sua degradação pelo marxismo vulgar.

Em síntese, a devida compreensão dos eventos que marcaram a cena brasileira e mundial das décadas finais do século XX demandou a leitura e trabalho direto junto aos textos de Marx, a partir dos quais surgiram descobertas fundamentais, entre elas, o caráter da politicidade e, principalmente, do reconhecimento da existência na obra de Marx de um estatuto de ordem ontológica. Portanto, esse caminho até Marx conheceu mão dupla, pois é inegável que, no mister de descortinar o devido esclarecimento dos acontecimentos do dia, tendo como base o pensamento de Marx, Chasin acabou por descobrir nos escritos do filósofo alemão aspectos que até então não haviam sido propriamente esclarecidos por seus intérpretes.

O primeiro passo que ensejou tais descobertas se deu quando Chasin e seus orientandos e colaboradores se debruçaram sobre os artigos da *Gazeta Renana*, a tese doutoral marxiana e, principalmente os manuscritos de Kreuznach. Nesses últimos, ao empreender o desvendamento crítico dos pressupostos teóricos do sistema hegeliano, Marx se deparou com o lócus propício para o desenvolvimento de sua investigação: a sociedade civil, ou seja, a sociabilidade, o âmbito onde se desenrola a produção da vida efetiva. Ademais, a partir dessa descoberta, Marx pôde compreender o motivo que levou a posição especulativa a uma inversão das determinabilidades. Portanto, a partir desse momento, a sociabilidade passou a ser reconhecida como fundamento do ser dos homens, e a politicidade, momento acessório e incidental do processo de autoconstrução humana, tanto no polo do gênero quanto no do indivíduo.

A concepção ontonegativa da politicidade refere-se ao fato de que esta deixa

de ser concebida como fundamento responsável pela articulação e organização da sociabilidade, pressuposto básico da determinação *ontopositiva*, que compreende a politicidade na condição de possibilidade da própria existência social, ou seja, sem a armação política seria, de acordo com essa abordagem, impraticável vicejar a vida social, ao passo que na primeira essa condição é preenchida pelo “modo de cooperação”²⁴, como base insuprimível das formas específicas de sociabilidade. Na sociabilidade do capital, por exemplo, que se caracteriza pela excludência e indiferença recíproca entre os indivíduos, o âmbito da politicidade surge como sucedâneo da natureza genérica própria ao ser social, visto se encontrar cindida e estranhada, em decorrência do modo estranhado como se realiza a própria interatividade.

Não é o caso, contudo, de retomarmos aqui todos os momentos em que a problemática em tela transparece nos textos chasinianos. No atual número da revista *Verinotio* há vários artigos que tomam a questão como tema e reconstituem os traços fundamentais da contribuição deixada por ele. No presente caso, restringimo-nos a sublinhar que a identificação da concepção ontonegativa da politicidade nunca foi o ponto de partida, um *parti pris*, que teria enformado a sua visão nas primeiras análises sobre o politicismo, mas sim um *resultado*, uma *conquista* passível de ser constatada a partir da análise da sequência dos seus escritos ao longo dos anos.

Assim, a título de exemplificação dos passos trilhados pelo autor, nas tentativas de aproximação teórica do problema, podem ser citadas as seguintes expressões cunhadas por ele: “definição negativa da política”, “concepção negativa da politicidade” e, finalmente, “determinação ontonegativa da politicidade”. Evidentemente, não se trata de mera variação denominativa, mas de expressões que refletem aquisições teóricas gradativas que foram formuladas a partir da constatação do caráter negativo das tarefas e procedimentos políticos constitutivos de uma autêntica perspectiva de esquerda²⁵, até à compreensão efetiva da sua natureza ontonegativa, ou seja, à compreensão que “a política não é um atributo necessário do ser social, mas contingente no seu processo de autoidentificação”²⁶.

A configuração mais acabada desse percurso se encontra no livro já citado *Marx*:

²⁴ CHASIN, J. Abertura – Ad hominem: rota e prospectiva de um projeto marxista. *Revista Ensaios Ad Hominem*, n. 1, t. I – Marxismo. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 1999, p. 58.

²⁵ A análise de Marx sobre a Comuna de Paris (incluídos os materiais preparatórios) foi de fundamental importância para a aclaração do sentido das tais “tarefas negativas”. Cf. MARX, K. *A guerra civil na França*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

²⁶ CHASIN, J. Abertura: Ad hominem – rota e prospectiva de um projeto marxista, *op. cit* p. 28.

estatuto ontológico e resolução metodológica. Chasin, contrariando a tese consagrada do “tríplice amálgama”, modo que se tornou usual, entre os intérpretes de Marx, para explicar as origens do seu pensamento, afirmava que a instauração do pensamento marxiano se deu a partir da crítica ontológica dos três eventos teóricos da máxima importância em seu tempo. Não por acaso a primeira crítica se voltou “sobre a matéria política”, o que permitiu “a conquista precoce de uma dimensão fundamental ao pensamento marxiano”²⁷. Segundo Chasin ainda,

tratando-se de uma configuração de natureza ontológica, o propósito dessa teoria é identificar o caráter da política, esclarecer sua origem e configurar sua peculiaridade na constelação dos predicados do *ser social*. Donde, é ontonegativa precisamente porque exclui o atributo da política da essência do ser social, só o admitindo como extrínseco e contingente ao mesmo, isto é, na condição de historicamente circunstancial²⁸.

O tratamento ontológico da questão permitiu ao autor assentar as bases teóricas necessárias para legitimar a postura crítica que desenvolvia com desvelo desde a década de 1970, quando constatou a inépcia da oposição – tanto a consentida quanto a clandestina – ao bonapartismo vigente no país, em grande medida, derivada da ótica politicista adotada. Tal posição se deu em detrimento das questões que afetavam a cotidianidade, sobretudo da classe trabalhadora, cujas necessidades básicas eram reprimidas pelo arrocho salarial, sem mencionar, é óbvio, as medidas repressivas sobre a organização sindical e partidária. Os artigos Conquistar a democracia pela base²⁹ e As máquinas param, germina a democracia!³⁰ (1980), são testemunhos eloquentes da dedicação do autor às questões que estavam presentes na ordem do dia, nas quais o politicismo era a moeda de troca.

Se é, portanto, correto afirmar que o politicismo nunca deixou de ser um dos alvos prediletos da crítica chasiniana, sobretudo no contexto das análises voltadas à realidade brasileira, também é verdade que a sua abordagem ganhou uma nova dimensão e profundidade no momento em que a busca se voltou à decifração do *status* que a categoria da politicidade possui frente à própria categoria da sociabilidade e, sobretudo, quando sua atenção se dirigiu para a dimensão ontoprática da mundanidade humana. Em outros termos, com a publicação do *Estatuto* se chega à

²⁷ CHASIN, *Marx: estatuto ontológico*, *op. cit.*, p. 63.

²⁸ *Ib.*

²⁹ CHASIN, J. Conquistar a democracia pela base. In: _____. *A miséria brasileira*, *op. cit.*, pp. 59-78.

³⁰ CHASIN, J. As máquinas param, germina a democracia! In: _____. *A miséria brasileira*, *op. cit.*, pp. 79-108.

explicitação do arrimo categorial que sustenta o pensamento marxiano, no qual a categoria da politicidade emerge como atributo contingente e não necessário, e de forma ainda mais ressaltada quando o foco da análise passa a ser a problemática crucial da emancipação humana.

Já nesse estágio do desenvolvimento intelectual do autor o tema do politicismo apareceu com destaque, inclusive em subtítulos, também no texto que escrevia quando faleceu repentinamente (Ad hominem: rota e perspectiva de um projeto marxista, de 1999), artigo denso e que trata de diversos aspectos da realidade internacional e nacional, bem como de sua reflexão. Sobre todo o seu percurso anterior de pesquisas, Chasin apontava aqui os fundamentos do politicismo e seu distanciamento, por exemplo, em relação ao estatuto ontológico marxiano. Afirmava que o politicismo é uma reação ao economicismo, que critica o mecanicismo deste sem, no entanto, partir de uma adequada tematização da sociabilidade e de seus processos. Jogando fora o bebê junto com a água suja do banho, rejeita com o economicismo a primordialidade exercida pela esfera produtiva, qual seja, aquela responsável pela produção material dos meios necessários à existência humana, e reduz o campo econômico a um “fator” cuja determinação é mais ou menos imponderável. Daí que a prioridade ontológica e o caráter matrizador da sociabilidade sejam atribuídos à política, promovendo-se um desnaturamento ontológico da atividade humana vital. Neste artigo, vemos claramente como o movimento de retroalimentação possibilita a Chasin fazer a crítica ao politicismo valendo-se do modo marxiano de proceder na sua analítica. Pôde, dessa maneira, explicitar de forma mais bem acabada e com determinações mais precisas – embora o texto não tenha recebido a sua sempre cuidadosa redação final, que o habilitaria à publicação – os equívocos que já apontava no politicismo desde os primórdios dos seus escritos, agora cotejando-os com os procedimentos marxianos. Veja-se, a título de exemplo, o seguinte excerto:

O politicismo transgride os lineamentos ontológicos marxianos em dois pontos fundamentais: 1) reduz o complexo fundante a fator, empobrece e estreita sua manifestação, irradiação e responsabilidade pelo conjunto da formação; 2) desordena a lógica determinativa, não mais se tem a linha consistente de determinação, as relações determinativas passam a ser voláteis, arbitrárias ou fortuitas, tendendo sempre a predominar, em última análise, a determinação da política como determinação decisiva.³¹

³¹ /b., pp. 38-9.

Neste seu último texto Chasin também retornou ao tema da história do politicismo, apontando seu atrelamento ao nascimento da política na pré-história da humanidade, quer dizer, naquela parte de sua história em que esta se viu às voltas com questões relativas à sobrevivência, aos problemas materiais; a propriedade privada e as desigualdades sociais daí advindas fraturam irremediavelmente a sociedade, impedindo que se dedique autonomamente à resolução dos seus próprios problemas. Esta sociabilidade cindida e imperfeita está, na prática, impedida de se autodeterminar, surgindo daí o estado e a política como forças sociais usurpadas e voltadas contra a própria sociedade. O politicismo germina diretamente da prática do político e de sua “pretensão ilusória de autodeterminação como necessidade decorrente da sociabilidade imperfeita, substância ainda não realizada enquanto tal, ou seja, ainda incapaz de autonomia como complexo estruturado”, do fato, em suma, de que a política é a “autodeterminação na forma da alienação”³². O entendimento político toma a sociabilidade como uma mera forma de organização, como algo insubstancial, contrapondo direta e dicotomicamente indivíduo e sociedade, como se fossem distintos e por vezes excludentes, quando, na verdade, são duas faces do mesmo ser social.

Neste texto nosso teórico expõe explicitamente a intrinsecidade do politicismo à ordem do capital, que toma sua base econômica como natural, imutável, algo como um cenário pronto e acabado sobre o qual se daria a atividade humana. Os seres humanos seriam ativos efetivamente apenas no tocante à ordem política, esta sim vista como crucial, responsável por conformar a coexistência e realizar a justiça, direcionando ou corrigindo o campo econômico a partir da negociação e correlação de forças. Trata-se, por via de consequência, de componente essencial da lógica do capital.

Se o politicismo é inerente ao capital, é preciso chamar a atenção para o fato de que alcançou o auge no século XX, alavancado por diversos processos. Seu impulsionamento se deu após a maturação dos resultados da Revolução de 1917, que acabou ocorrendo inobstante a inexistência de condições objetivas e cuja vitória se acreditou que poderia advir da atuação persistente dos valorosos militantes. Emergiu, pois, em grande medida, devido à inviabilidade das transições intentadas no Leste europeu, e nesse mister foi inicialmente empenhado em nome de Marx. Em seguida,

³² *Ib.*, p. 38.

voltou-se contra o próprio Marx, dados os descaminhos que levaram à falsidade da construção soviética, ou seja, a partir da criação de uma sociabilidade sob a regência de um capital coletivo/não-social no Leste Europeu, na qual o mais-valor era extraído politicamente, e a classe trabalhadora, explorada em seu próprio nome. Dessa forma, a usina do falso se ampliou do Ocidente ao Oriente, a fim de sustentar, por exemplo, o stalinismo, a ideologia da falência do socialismo³³. Assim, afirmava Chasin, o politicismo foi crescendo até que submeteu todos os personagens políticos atuantes teórica ou praticamente naquele momento. Tornava-se, então, importante descobrir suas categorias e variantes específicas, bem como a sua gênese, as condições históricas de que emanava, que pareciam dar razão ao capital e favoreciam a “fantasia conformista que se impôs no presente”³⁴.

Por fim, frise-se que não há, por parte do autor, uma ênfase demasiada sobre um traço – o politicismo – tomado isoladamente ou qualquer espécie de abordagem reducionista. Como veremos mais à frente, a prática politicista é identificada como tal a partir dos quadros concretos, no interior dos quais ela se manifesta e, na sequência, devidamente compreendida com apoio nos elementos constitutivos das demandas e perspectivas de classe que as norteiam, cuja explicitação ocorre diante de impasses de toda ordem postos pela realidade. Longe de se constituir numa análise abstrata que opera a partir de “tipos” previamente estabelecidos em um gradiente qualquer, Chasin se valeu de referenciais concretos, buscando alcançar o caráter objetivo do fenômeno e, desse modo, reproduzi-lo sob a forma de conceito, rejeitando captá-lo acriticamente apenas como um fenômeno político, o que significaria autonomizá-lo e, portanto, privá-lo de explicação. Em suma, embora o objeto de análise seja o politicismo, isso não significa que ele deveria ser abordado ao modo politicista.

Seguindo as pegadas de Marx, Chasin se recusava a utilizar sistemas de classificação *a priori*, pois tal emprego seria, na melhor das hipóteses, um arrolamento de características comuns a vários tipos de prática, e não a *distinção concreta* existente entre elas. Nesse sentido é que buscamos fazer, nas próximas linhas, da forma mais profunda possível nos limites de um artigo desse porte, a reconstrução dos escritos chasinianos, de modo a esclarecer devidamente o procedimento adotado por ele,

³³ Cf. CHASIN, J. Excertos sobre revolução, individuação e emancipação humana. *Verinotio – Revista online de Filosofia e Ciências Humanas*, v. 23 n. 1, 2017. Disponível em: <<https://verinotio.org/sistema/index.php/verinotio/article/view/301>>, acessado em 15 dez. 2022.

³⁴ CHASIN, Ad Hominem: rota e prospectiva, *op. cit.*, pp. 38-9.

sempre com o intuito de demonstrar como a categoria da politicidade esteve presente nas suas análises sobre a realidade brasileira.

II - Incompletude de classes e politicismo na via colonial de objetivação do capitalismo

Chasin chamou o caminho particular de objetivação do capitalismo percorrido pelo Brasil de *via colonial*. Nos seus aspectos mais gerais, tratou-se da instituição da economia e da sociedade burguesas na ausência de um processo revolucionário. Marcada pela grande propriedade rural, de origem colonial, efetivou um processo de industrialização hipertardio, subordinado aos interesses hegemônicos das burguesias dos países centrais, que teve no estado um esteio fundamental e que nunca se completou totalmente, conformando um capital *atrófico*, incompleto e incompletável. Sem revolução burguesa, consubstanciou-se uma dissociação entre evolução nacional e progresso social, de forma que a sociedade se modernizou sem que sua classe dominante desempenhasse o papel de representante universal dos interesses. Tal “modernização” se deu por meio de reformas instituídas pelo alto e pela consequente exclusão das classes sociais subordinadas. Voltada integralmente à satisfação dos próprios interesses mesquinhos, subserviente aos interesses externos, a burguesia dominou as classes subordinadas selvagem ou autocraticamente, conforme os riscos existentes nas circunstâncias dadas, e tratou de excluí-las dos processos sociais significativos, sejam eles econômicos, sociais, políticos ou culturais. Daí a importância do debate em torno do tema da democracia.

Uma análise concreta da história brasileira patenteia que sua burguesia dominante sempre demonstrou ojeriza pela democracia. E, ressalte-se, não se tratava de mera escolha: sendo geneticamente incapaz de constituir um capitalismo autônomo, despojada de condições de realizar um projeto para o país, e acovardada diante de demandas populares, punha-se desde logo contra os interesses das massas, dentre os quais despontava a reordenação da produção em direção ao atendimento de suas necessidades, isto é, o fim da política econômica baseada na superexploração do trabalho e a inclusão das massas no mercado de consumo de bens populares.

É, portanto, a realidade efetiva de uma dominação material limitada, subordinada, determinada desde o exterior, incompleta e incompletável, que explica a baixa intensidade do impulso democrático das frações burguesas de via colonial e sua alta aderência às formas de dominação autocráticas. Da exclusão econômico-social se conduz à exclusão da política, pelo monopólio do poder, por um cabo de alta tensão.

Impedida de romper os fios da sua subserviência ao(s) capital(is) externos, a burguesia autóctone era obrigada a governar autocraticamente, em permanente conflito aberto com as classes sociais abaixo dela, ao tempo que de boa vontade conciliava ou mesmo se subordinava com os vetores sociais iguais ou superiores a ela própria. De tal forma que, se se leva em conta que estado de direito e democracia não são idênticos, a democracia é notável no Brasil *pela sua ausência*, mesmo nos limites liberais, durante a quase totalidade de sua história. Uma contradição nos termos durante o período monárquico-escravagista; uma “real ditadura das oligarquias rurais”³⁵, ocultada sob a fachada liberal-democrática da “política dos governadores”, nos primeiros 40 anos da república; natimorta em face da ascensão do bonapartismo de Vargas ainda nos anos 1930; acochada, ao fim do Estado Novo, por um militar na presidência que reprimiu fortemente a sociedade em geral e os comunistas em particular, no espírito da guerra fria; bastante incipiente, frágil, assustadiça e fugaz no curto período entre o segundo governo Vargas e o golpe de 1964. Período curtíssimo e instável que viu vários de seus presidentes passarem por suicídio, tentativas de golpe e contragolpes, renúncia, golpes brancos e, finalmente, destituição à força, com a imersão do país na longa noite bonapartista de 1964.

Incompatibilizada com a democracia liberal, à qual de resto não tinha nenhum apreço, restou à burguesia íncola impor sua dominação de forma autocrática, que quando muito consegue dar ares civilizatórios a seu conservantismo, de forma que exerceu seu domínio apelando ao bonapartismo ou, no máximo, à institucionalização de sua dominação autocrática, negação da própria democracia³⁶. Dito de outra forma: a soberania do capital atrofico oscila pendularmente entre o bonapartismo – a “truculência de classe manifesta”, claramente violenta, expressão armada do politicismo, forma de dominação de que a burguesia se vale “em tempos de guerra” – e a “imposição de classe velada ou semivelada”, quer dizer, a autocracia institucionalizada, expressão jurídica do politicismo, forma de dominação possível “em tempos de paz”). Ambos, bonapartismo e autocracia institucionalizada, eram “formas (no plural) de poder político de uma mesma forma de capital, de um mesmo modo de ser capitalista, que o politicismo sintetiza” e sua alternância era a outra face da

³⁵ CHASIN, Conquistar a democracia pela base, *op. cit.*, p. 60.

³⁶ CHASIN, J. A esquerda e a Nova República. In: _____. *A miséria brasileira*, *op. cit.*, p. 153; _____. ¿Hasta cuando?, *op. cit.*, p. 132.

sucessão contínua de momentos de paz e de guerra na luta de classes³⁷.

As classes dominantes brasileiras, sufocadas pelos estreitos espaços de atuação possibilitados pela via colonial, encontraram uma forma de se manter em segurança diante de críticas e pressões transformadoras: o *politicismo*. Em seu recurso a este, os representantes do conservantismo civilizado promoviam a dissociação entre *estrutura econômico-social* e *instituição política*; daí, invertendo a determinação real, atribuíam a esta última a sobredeterminação em relação à primeira e, levando o procedimento ao extremo, resumiam a totalidade da existência social ao político, que também era o parâmetro.

O politicismo ingênito – manifestação, no plano político, de sua incompletude geral de classe – da burguesia brasileira era devido à sua irrealização econômica, de vez que não foi capaz de realizar integralmente suas tarefas históricas, nem mesmo as econômicas. Assim, Chasin trazia à tona a determinação material do caráter politicista e politicizante da burguesia brasileira, deixando claro que não se tratava de uma questão moral ou mesmo de uma escolha racional. Era sua forma de ser e ir sendo no processo de objetivação pela via colonial, no qual ela própria foi se constituindo enquanto classe, nos embates internos com outras frações dominantes e com as classes dominadas e na articulação subordinada com os capitais estrangeiros. Estas as raízes histórico-estruturais que a enformam e enquadram suas possibilidades e delimitam seus horizontes.

De fato, desde os primeiros discursos dos presidentes-ditadores, aventava-se a possibilidade de *aprimoramentos, institucionalizações e aberturas* no campo político – reservado ao governo o apanágio de decidir quando e com que modelagem, evidentemente. Nenhum debate do tipo ocorreu no tocante ao tema econômico, problemática básica da chamada *questão nacional*. Assim, mesmo quando se discutiu – com maior ou menor ênfase e amplitude – a possibilidade de novos arranjos políticos, “a questão econômica ficou *resguardada*, inatingível e preservada no perfil que o poder lhe conferiu. Foi a vitória maior, compreensivelmente a mais acarinhada, do situacionismo. Foi a derrota maior da oposição, sintomaticamente a que menos a sensibilizou.”³⁸

Limitadas suas possibilidades históricas, impossibilitada de atuar

³⁷ *Ib.*, pp. 127-8.

³⁸ *Ib.*

revolucionariamente, a burguesia brasileira encontrou no politicismo uma alternativa e uma proteção. De fato, no contexto do qual foi produto, o politicismo tinha o papel de resguardar antecipadamente o estreito campo de atuação seguro para a burguesia, demarcando as perspectivas tacanhas no interior das quais as disputas poderiam se dar – primordialmente, o campo político – e, ainda, a esfera na qual estas não seriam nunca aceitas: a econômica, justamente aquela que poderia provocar mudanças mais substanciais e ameaçar sua dominação. Mas, lembre-se, se os debates no âmbito político apareciam como alternativa às transformações de porte estrutural, as formas de dominação não poderiam ser escolhidas a bel-prazer pelas classes soberanas: já vimos que da estreiteza econômica advém uma estreiteza política.

Em suma, recorrer ao politicismo era manter resguardada a questão central para a dominação burguesa, qual seja, a econômica, cujo debate enquanto assunto público era denegado. Era, pois, proteger preventivamente as acanhadas possibilidades econômicas e políticas dos proprietários: dado que “efetivamente subtrai o questionamento e a contestação à sua fórmula econômica e aparentemente expõe o político a debate e a ‘aperfeiçoamento’”, “atua como freio antecipado, que busca desarmar previamente qualquer tentativa de rompimento deste espaço estrangulado e amesquinhado”³⁹. Frise-se: o politicismo era mais que um recurso ideológico, era uma consequência necessária da dominação de classe da burguesia cujo horizonte máximo é o liberalismo conservador expressado no conservantismo civilizado. Tanto este quanto o *bonapartismo* com que se revezava eram formas diferentes do mesmo poder autocrático, os quais tinham o politicismo como essência.

Debatendo com os que preconizavam a democracia como um valor universal, Chasin se contrapunha a esta noção geral que, ainda que verdadeira, não só não captava a possibilidade efetiva da democracia e sua forma particular em cada formação social como deixava intocada, pela generalidade, a questão de como resolver o grave problema concreto de saber quais são os agentes, fatores e situações que impulsionam a democracia em cada realidade específica, que poderiam ser diferentes daqueles dos países clássicos, bem como quem são seus inimigos. De acordo com o filósofo paulistano, nos países de via colonial, estava cada vez mais evidenciado que “até mesmo os mais formais dos valores da democracia política são devidos fundamentalmente, quando em forma minimamente real e estável, à perspectiva e à

³⁹ *Id.*

ação do trabalho”⁴⁰. Sem a resposta a tais indagações, “corre-se o risco de reduzir a luta pela democracia, pelo recurso sempre arbitrário da dilatação das ‘autonomias relativas’, a um pobre ato de vontade, e a resvalar do pretendido caráter estratégico para uma estiolada taticidade politicista”⁴¹.

Vejamos as consequências para a classe representante da perspectiva do trabalho. Um capital incompleto e incompletável e uma burguesia que não realiza suas tarefas são determinantes para a conformação dos trabalhadores e da sua representação teórico-político-ideológica, isto é, a esquerda, que se vê diante de desafios ainda maiores. De fato, em países como França e Inglaterra, a burguesia esteve à testa de uma revolução que varreu o “historicamente velho” e instituiu um novo sistema social à sua imagem e semelhança, formado pela economia capitalista e pela sociedade burguesa. As massas participaram ativamente de tal processo revolucionário, de maneira que puderam introduzir algumas de suas demandas específicas, acolhidas pela burguesia em ascensão no rol dos interesses universais. Quando o avanço das lutas de classes opôs visceralmente as duas principais categorias representantes do novo sistema e a burguesia renegou as revoluções, a classe trabalhadora emergiu social e política, prática e teoricamente, em solo já revolucionado. Quer dizer, a burguesia havia cumprido suas tarefas históricas, que na ocasião tinham caráter progressista, e foi neste mundo já revolucionado que a perspectiva do trabalho se emancipou e contra o qual passou a pelejar. Dito em poucas palavras, nos países clássicos os agentes e representantes da perspectiva do trabalho entabularam uma crítica prática e teórica do mundo constituído a partir da atuação dos proprietários, e “a revolução do trabalho nasce como o melhor dos produtos da revolução do capital. Os trabalhadores retomam e elevam as bandeiras decaídas das mãos dos proprietários”, sua própria obra “começa por onde aquela termina”⁴².

Já os países de via colonial desconhecera processos revolucionários e, portanto, “a crítica prática e teórica dos trabalhadores (...) não principiou por onde os proprietários haviam concluído”, porque “não podiam terminar nunca”⁴³. Isso significa que as tarefas da classe trabalhadora são muito mais complexas e abrangentes, porque, nesse cenário, o que foi outrora revolucionário aparece como ainda

⁴⁰ CHASIN, As máquinas param..., *op. cit.*, p. 104.

⁴¹ *Ib.*

⁴² CHASIN, A esquerda e a Nova República, *op. cit.*, p. 158.

⁴³ *Ib.*, p. 159.

revolucionário, mas na verdade já foi ultrapassado historicamente e não pode ser repetido nos mesmos moldes, de forma que os problemas exigem soluções novas e inovadoras. A incompletude do capital atrofico reflete-se, assim, na própria constituição, na configuração e nas possibilidades que se apresentam aos trabalhadores, cujos limites e possibilidades são historicamente determinados (nunca mecanicamente, enfatize-se). Da mesma maneira, é exigido dos representantes da perspectiva do trabalho ainda mais capacidade de criticar (teórica e praticamente) o mundo existente, dada a sua não contemporaneidade

Desnorteada diante de tal cenário, a esquerda tradicional brasileira pôs-se num dilema falacioso: ou seria preciso – e possível! – que ela completasse as tarefas burguesas históricas, por meio da realização, ainda que tardia, de uma revolução democrático-burguesa; ou ela deveria se dedicar à realização da própria revolução proletária, que, no entanto, era então apenas uma possibilidade abstrata num país atrasado e subalterno e, sobretudo, desprovido de movimentos impulsionados para essa direção. No primeiro caso, desentendeu seu tempo, seu lócus social e seu papel histórico e, seduzida pelo canto do cisne de um “sistema capitalista internacional formado pela justaposição de parcelas similares”, passou a pleitear um projeto de capitalismo nacional que “supunha, em última análise, a reprodução do padrão integral do capital desenvolvido, autonomizado pela ruptura com o capital metropolitano, de modo que seria alcançado o traçado clássico do sistema do capital, abstraídas distinções quantitativas”⁴⁴.

Em poucas palavras, a esquerda se dividia entre o falso dilema de ou completar as tarefas burguesas, que não eram e jamais poderiam ser as da perspectiva do trabalho, ou integralizar as tarefas próprias dos trabalhadores, a revolução socialista, para a qual faltavam as condições tanto subjetivas quanto objetivas – e neste debate gastou grande parte de sua capacidade teórica. Cindida em torno dessas possibilidades inalcançáveis e sem atinar para as características da realidade nacional, a esquerda, em todas as suas correntes políticas, jamais se interrogou sobre a questão decisiva das condições de possibilidade da democracia no país. Mas a situação piorava, porque, ao longo do tempo, a quimera da revolução socialista transformou-se em mera declaração voluntarista-humanista-fraternal, ao tempo que a intenção de

⁴⁴ CHASIN, J. A sucessão na crise e a crise na esquerda. In: _____. *A miséria brasileira, op. cit.*, p. 214-5.

efetivar uma revolução democrático-burguesa se rebaixou cada vez mais até se tornar apenas reboquismo servil da burguesia supostamente nacional. Desta forma, a esquerda foi encapsulada pelo politicismo e subsumida teórica e ideologicamente, cortejando os ideários neoliberais internacionais e pautando-se pelas análises e pelas propostas do conservantismo civilizado.

De fato, segundo Chasin, desde o golpe de 1964 – portanto, depois dos debates sobre os caminhos da formação nacional realizados no início daquela década –, a oposição entendeu a totalidade do real de forma *politicizadora*, reduzindo a esta instância todas as demais e propondo discussões apenas de acordo com tal reducionismo. Com isso, demonstrava que as concepções que embasavam os seus diagnósticos e direcionam a sua prática estavam sendo pautadas pela perspectiva do sistema. Esta atinava muito bem para as diferenças entre o discurso econômico e o discurso político, e por isso abraçava a tática de propor, de forma despolitizada, controlada e não ameaçadora, o debate público, a crítica e a busca de aperfeiçoamento ou reformulação sobre o âmbito político, ao tempo que remetia o econômico para o exílio das minúcias e tecnicismos dos iniciados – tudo isso enquanto punha em prática um projeto de caráter totalizante. Tratava-se, ressaltava Chasin, de uma das maiores e mais sutis vitórias do regime escolher o campo de debates, pois, “esquivando-se à controvérsia sobre a questão econômica, a situação torna vitoriosa a sua *política*, ao passo que a oposição, brandindo predominantemente o ‘político’, colhe a derrota em todas as ‘instâncias’”⁴⁵. O filósofo paulistano aduzia que, para multiplicar os ciclos de seu circuito de segurança, o regime ainda podia recorrer a todo o *instrumental da excepcionalidade*, ou seja, ao bonapartismo explícito, com a sístole se sucedendo à diástole num ciclo infinito.

A situação das esquerdas no Brasil era, portanto, bastante crítica durante boa parte da vigência do bonapartismo – com exceções apenas a individualidades isoladas. Chasin reconhecia que, na longa trajetória, da esquerda no país, “à qual não se nega valor de resistência e até momentos de pesado sacrifício, mas essencialmente tecida de equívocos”, houve “mártires e sacrificados, ofendidos e humilhados”, mas salientava a necessidade de ultrapassar a mitificação e, sem negar sua abnegação e dedicação, mostrar que foram verdadeiros “heróis no equívoco e vítimas de todas as regressões”,

⁴⁵ CHASIN, A “politicização” da totalidade, *op. cit.*, pp. 7-8.

aos quais a maior e mais digna homenagem “é a coragem de recomeçar”⁴⁶.

Obviamente, tal esquerda reboquista, etapista, determinista e estatista não ficou isenta a muitas – e, em certa medida, corretas – críticas. Foi como oposição a ela, que contribuiu para a desorientação dos trabalhadores no enfrentamento ao golpe e à ditadura que este inaugurou, que no final dos anos 1970 surgiu uma “nova esquerda”, assumidamente não marxista, produto das greves operárias do ABC paulista. Entretanto, aquilo que poderia ser um renascimento da esquerda terminou atestando a sua morte. Vejamos como isto se deu.

Antes de o dito “milagre” ter se inviabilizado consigo mesmo, durante todo o intervalo entre 1968 e 1973, as diversas frações das classes dominantes, tanto as nacionais quanto as estrangeiras, dedicaram-se a cuidar dos negócios, tiveram lucros exorbitantes e em momento nenhum expuseram críticas ao bonapartismo vigente, pelo contrário, julgavam que a gestão bonapartista do estado era natural e necessária ao país naquele momento. Assim, no auge do período repressivo, as classes dominantes avaliavam apenas o quanto o regime ditatorial lhes prestava bons serviços. Afinal, os generais e a tecnocracia apareciam como entidades neutras, acima das classes e suas contradições, quando, na verdade, impunham pela repressão um sistema altamente danoso para a economia nacional e para os trabalhadores em particular.

Extinto o curto pavio do ciclo econômico alcunhado de “milagre”, ao tempo que se buscava criar um novo período de crescimento, apelou-se a uma unificação das classes e frações de classes por meio da declaração de sacralidade do novíssimo mandamento: “aperfeiçoai as instituições!”, e aqui cumpriu papel primordial e inovador o recurso ao ingente e muito útil politicismo. Assim, em consonância com seus propósitos alegados desde o início, a ditadura julgou conveniente trocar politicamente de pele, “encaminhar o desenho de *outra forma* de sustentar a *mesma dominação*”, efetivando uma passagem politicista do bonapartismo à autocracia institucionalizada⁴⁷.

Em suma, enquanto, sob os mais diversos argumentos, o que era essencial na política econômica sempre foi tido e afirmado como *hermeticamente fechado*, as classes dominantes declaradamente afirmaram a abertura do regime político-institucional para “aperfeiçoamento”. Em face dos maus augúrios para os seus ganhos, decorrentes do fim de um ciclo e da angústia pela inexistência de um novo, frações

⁴⁶ CHASIN, ¿Hasta cuando?, *op. cit.*, p. 132; A esquerda e a Nova República, *op. cit.*, p. 160.

⁴⁷ CHASIN, ¿Hasta cuando?, *op. cit.*, p. 127.

burguesas passaram a fazer críticas ao sistema e a buscar saídas para a crise. O descontentamento, então, foi escorregando aos poucos dos centros de poder e se esparramou pela imprensa e pelas ruas, tingindo diversas categorias com o roxo vibrante do seu meio-luto.

Foi então que, por entre as fissuras no apoio ao sistema, imiscuíram-se os movimentos dos trabalhadores – categoria social essencial para a conquista da democracia no país⁴⁸. A reaparição dos trabalhadores em pleno palco central dos acontecimentos, após um longo período de repressão e recuo, aportava perspectivas efetivas de mudanças substanciais. Afinal, se era impossível a construção democrática pela atuação das categorias sociais que personificavam o capital atrofado, não o era pela movimentação das que encarnavam a perspectiva do trabalho, que, diferentemente das primeiras, tinham a potencialidade universal de integralização. Dito de modo mais sintético, a *irresolubilidade crônica do capital atrofado deixaria entreabertas possibilidades de transformação levadas a cabo pela lógica do trabalho*.

As manifestações operárias foram ganhando densidade e volume, a ponto de ameaçarem o processo de transição tal como pensado pelo sistema. De forma espontânea (embora não espontaneísta), as massas trabalhadoras introduziram seus argumentos concretos no debate sobre a democracia que então se realizava e, com isso, ameaçaram sua direção, ao negar o *politicismo* e abrir caminho para uma verdadeira nova *política*, centrada no historicamente *novo*. Para as massas trabalhadoras, romper com o politicismo era, além de uma possibilidade concreta, um interesse vital.

Assim, muito além da questão numérica, a ação dos trabalhadores apresentava (mesmo se consideradas suas limitações e oscilações) uma acentuada mudança qualitativa no tocante à luta contra o bonapartismo e pela conquista da democracia: a instituição de um verdadeiro *movimento democrático de massas*, o qual trazia “consigo uma dimensão decisiva, historicamente *nova*: atua diretamente sobre a organização material de toda a estrutura social”⁴⁹. Os trabalhadores em movimento não descuravam da conquista das liberdades políticas, mesmo as mais simples, porém estavam conscientes, primeiro, de que estas só seriam levadas efetivamente a cabo a partir da

⁴⁸ Não temos, neste texto, a intenção de reproduzir a análise de Chasin sobre as greves de 1978-80, senão de apenas anotar o que é essencial para o entendimento do tema recortado, a politicidade. Remetemos os interessados aos textos do próprio autor, especialmente: CHASIN, As máquinas param..., *op. cit.*, pp. 79-108.

⁴⁹ CHASIN, As máquinas param..., *op. cit.*, p. 98.

sua própria atuação⁵⁰; segundo, que “têm de estar articuladas a matrizes mais substantivas: em primeiro lugar, às condições de salário e trabalho sob as quais cada trabalhador e os trabalhadores em seu conjunto, na imediatez, são compelidos a produzir e reproduzir sua existência material”⁵¹. Naquele período, as massas trabalhadoras estiveram na vanguarda em relação a suas agremiações partidárias, esquerda tradicional incluída.

As massas não poderiam, contudo, contar apenas com as próprias forças, pois, de moto próprio, “não têm como determinar os processos e conferir, ao conjunto do movimento, a direção implícita aos conteúdos que desenvolvem espontaneamente em certas iniciativas”⁵². Se o movimento concreto das massas trabalhadoras ameaçava quebrar o espinhaço da ditadura, dificultando sua mobilidade e sua própria existência, era necessário ir além e elaborar um programa econômico da sua perspectiva. Dada a incompatibilidade entre um regime com base no arrocho salarial e uma democracia, mesmo a mais formal e estreita, cabia calçar a luta pela democracia com a elaboração e efetivação de um programa econômico orientado à eliminação pela raiz do arrocho – portanto, dedicado a destruir as bases da superexploração do trabalho atual e futura –, tarefa que seria da esquerda, representante teórica da perspectiva do trabalho. A necessidade de um programa econômico da perspectiva das maiorias estava dada e era explicitada pela reemergência das lutas dos trabalhadores, centrada nos operários, de forma que desconsiderar tal questão naquele momento equivalia a não alimentar o movimento dos trabalhadores com a seiva que lhe era vital e, com isso, deixar fenecer por inanição o processo de conquista da democracia. Trespasada pela visceral luta contra o arrocho, de caráter universal em solo nacional, a plataforma econômica alternativa contemplaria também outras demandas universalizantes, como a anistia, a convocação de uma Assembleia Constituinte e demais prerrogativas democráticas – mas, agora, demonstrado o terreno social no qual estão radicadas⁵³. As pretensões democráticas dos trabalhadores abarcariam democracia econômica, social, cultural – ou seja, a *totalidade concreta* da existência da sociedade⁵⁴.

A história, porém, foi outra. Por um lado, vendo a possibilidade de ser posto em xeque, o bonapartismo, mesmo combatido pela falência do “milagre”, resistiu e

⁵⁰ *Ib.*, p. 105.

⁵¹ CHASIN, ¿Hasta cuando?, *op. cit.*, p. 132.

⁵² *Ib.*, p. 125.

⁵³ CHASIN, As máquinas param..., *op. cit.*, p. 106.

⁵⁴ CHASIN, Conquistar a democracia pela base, *op. cit.*, p. 77.

defendeu com garras e presas sua política econômica, tomando diversas medidas que deixavam límpidos os motivos pelos quais se dispunha a despir as fantasias distensionistas e trajar novamente o fardão e o coturno habituais. Chasin apontava que as prédicas pelo “aperfeiçoamento democrático” e a repressão concretamente executada eram duas ações complementares da mudança de regime sem alteração da política econômica, de forma a ensejar um novo ciclo de acumulação sobre as mesmas bases.

Por outro lado, às manifestações das massas, de conteúdo essencialmente econômico e de caráter totalizante, não foi agregado um programa econômico feito da perspectiva dos trabalhadores, pelo contrário, até mesmo a necessidade deste foi afastada pela “nova esquerda”. As lutas dos trabalhadores foram entravadas, de forma covarde e oportunista, em nome do abrandamento das tensões e, depois de domesticadas e desfibradas, as movimentações foram redirecionadas para a campanha eleitoral de 1982. Em seguida, as enormes manifestações, que ilustravam os anseios populares por mudanças, foram dirigidas ao campo institucional pela campanha pelas eleições presidenciais diretas, logo solucionada pelo alto (via Colégio Eleitoral). A esquerda foi, desta forma, incapaz de congrega a faceta político-parlamentar e a potência político-social daquelas mobilizações, quer dizer, não conseguiu fecundar com os interesses sociais e econômicos das massas os processos político-institucionais necessários para gênese e a consolidação de uma verdadeira democracia.

Assim, a “nova esquerda” também sucumbiu ao politicismo, desvirtuando e desviando os conflitos sociais para o espaço seguro para o sistema, o político, quando as lutas sociais deveriam determinar a ação parlamentar, conferindo-lhe conteúdo e direção. Pega pela arapuca politicista, agindo – voluntariamente ou não – em adequação aos interesses do sistema, concordando com o perfil que lhe foi dado pela ditadura em processo de autorreforma, sua atuação era mais maléfica que benéfica para o movimento de massas, o qual confundia, desarmava e desmobilizava⁵⁵. Tornou-se, assim, agente ou cúmplice da perda da oportunidade histórica de ruptura com as mazelas da via colonial e do seu politicismo subjacente. A esquerda se valeu, então, das massas para a prática de uma “*oposição pelo alto*”.

Chasin mostrava as semelhanças que havia entre a esquerda tradicional e a chamada “nova esquerda”, mesmo sendo esta uma crítica da primeira. Tais

⁵⁵ CHASIN, ¿Hasta cuando?, *op. cit.*, p. 134.

semelhanças se deviam ao fato de terem no liberalismo uma ascendência comum, além de dividirem a crença na possibilidade de arrematar o mal-ajambrado capitalismo atrófico. A esquerda tradicional era caudatária porque se batia pela completude do capital incompleto e incompletável; a “nova esquerda” era participacionista porque propugnava a efetivação da soberania política clássica impossível no Brasil, empenhava-se por uma democracia liberal ininstaurável⁵⁶. O *participacionismo* era a marca distintiva da nova esquerda, como o *reboquismo* caracterizara a esquerda tradicional.

O sorvedouro politicista e voluntarista em que foi absorvida enredava a oposição numa contradição: inobstante suas alardeadas intenções democráticas, a equação econômica intocada e silenciada as impediam; e toda real efetivação democrática recusaria a linha econômica existente (repetindo, aliás, de forma particular, uma contradição inerente ao próprio capitalismo). As massas estavam em busca de mudanças efetivas nas suas condições de vida (no sentido mais amplo), algo que não era possível oferecer num processo de solução pelo alto e, por via de consequência, a eficácia da “pregação institucionalizadora” politicista da oposição à ditadura em autorreforma teria vida curta⁵⁷.

Sumarizando, durante todo o processo de autorreforma do bonapartismo, o sistema contou com a atuação decisiva das oposições na condução de uma “transição lerda, longa e limitada” para um regime autocrático institucionalizado. Todo este percurso foi marcado pela inversão que substituiu – e rebaixou – a perspectiva material dos trabalhadores pela perspectiva formal das oposições. Tal processo resultou na manipulação das consciências e no trânsito para outra forma do mesmo governo do capital (atrófico). Segundo Chasin, havia aí um enfraquecimento, uma subsunção das oposições ao sistema e das massas às oposições, de caráter fundamentalmente ideológico, mas que acabava tendo repercussões políticas. Daí que o sistema tenha tido sucesso em manter os processos sob controle e estar um passo à frente das oposições. Em 1982 Chasin cravava que as oposições também tinham no politicismo a “faixa de segurança onde se movem em terreno próprio”⁵⁸.

No seu texto de 1989, Chasin explicitou outro equívoco fundamental da “nova esquerda” nas movimentações grevistas de final dos anos 1970: ela a criticava por

⁵⁶ Cf. CHASIN, A esquerda e a Nova República, *op. cit.*, pp. 161-2.

⁵⁷ Cf. *ib.*, p. 154.

⁵⁸ CHASIN, ¿Hasta cuando?, *op. cit.*, p. 125.

confundir *movimento sindical* com *movimento operário*, olvidando a diferença entre as legítimas e necessárias lutas corporativas de setores profissionais e as movimentações de classe com vistas à profunda transformação da sociabilidade. Desta forma, o que fez o Partido dos Trabalhadores, o mais lúcido representante da “nova esquerda”, sob o pretexto de atender às necessidades políticas do movimento dos trabalhadores, foi *politicizar* a prática sindical, deixando de aditar à sua lógica a *política que supera a política*, e assim permanecendo no interior do *entendimento político*. Com isso, acabou tomando o movimento operário simplesmente como “o movimento sindical operando politicamente, mas sem a mediação das determinações sociais”. Sob a condução da “nova esquerda”, o movimento operário foi levado a atuar não partindo da contradição essencial entre as classes tal como dadas na sociabilidade capitalista, mas da noção de agente sindical transposta para o mundo da política. Desta forma, se aquele denso movimento sindical que deu origem ao PT conseguiu trazer à tona as lutas econômicas de setores importantes da classe trabalhadora, esta legenda, deles originada, não alcançou repor na ordem do dia a perspectiva legitimamente de esquerda⁵⁹. Tal procedimento se coaduna com suas prédicas e atuação em prol da *democracia participativa*, no qual “a democracia se revela como *participacionismo negociador*”⁶⁰, e sua posição de sigla situada *na esquerda do capital*.

Chasin também se destacava por não incorrer em simplismos nem em demagogias condescendentes com relação aos vetores sociais subordinados. Afinal, na tarefa de apropriar-se do real, não cabe edulcorá-la, relativizando debilidades, minimizando equívocos, desprezando, enfim, as determinações que delimitam o quadro de possibilidades objetivas. Nesse sentido, ele deixava claro o que deveria ser uma obviedade, mas acaba chocando muita gente: a classe trabalhadora não escapou incólume das condições históricas condicionadoras do capital atrofado, bastante menos generosas que as existentes em solo clássico. Assim, se desde os anos 1980 ele criticava os que acreditavam no espontaneísmo da classe trabalhadora, em 1989 ele censurava duramente aqueles que fizeram “uma antiga aposta – historicamente desmentida – no brotar espontâneo do propósito de transformação radical entre os trabalhadores”. Tal visão facilitava ao militância (muitas vezes, avesso à teoria) a “confortável sensação de partilhar da verdade, sempre e quando – e isto basta –

⁵⁹ CHASIN, A sucessão na crise..., *op. cit.*, p. 258.

⁶⁰ *Id.*

houver perfilamento com a movimentação dos obreiros”⁶¹, de forma que simplesmente estar ao lado dos trabalhadores fosse plena garantia prévia de acerto e radicalidade revolucionária. À utopia espontaneísta é imanente uma visão mágica do trabalhador, tido e havido como repositório de todas as virtudes e toda a sabedoria.

Para o pensador, um verdadeiro partido do trabalho “não é o partido dos trabalhadores tomados estes no complexo imediato e negativo de sua ‘condição operária’”, pois que ele “não prefigura seus objetivos pela miséria material e espiritual dos trabalhadores em sua existência concreta de humanidade aviltada”⁶². Antes ao contrário: é a “afirmação universal do homem expressa na potência de uma nova ordenação da vida societária”, é o “instrumento de mediação política da atividade social conscientemente transformadora, que assume a potência regencial da lógica do trabalho e a este como protoforma de toda prática social”⁶³.

Essa aguda criticidade chasiniana encontrou o ápice no seu texto inacabado *Ad Hominem*: rota e prospectiva de um projeto marxista, em que expôs de forma cabal uma crítica aos que essencializam ou mistificam o proletariado, quando em Marx a revolução não significa a invocação de uma categoria social específica, mas da própria perspectiva do trabalho (cujo representante mais avançado, na época do filósofo alemão, era o operariado industrial). Nesse verdadeiro culto, esquece-se da historicidade da classe social, e, atualmente, das mudanças substanciais trazidas pelas inovações tecnológicas. A figura do proletário, típica do período de Marx, desapareceu e, sobretudo, a perspectiva do trabalho foi derrotada ao longo do século XX, algo que exige ser dito e pensado. Ademais, a figura tradicional do trabalhador tem sido substituída pelo agente tecnológico de ponta, a classe trabalhadora premida pelo desemprego, em refluxo defensivo e desmoralizada societária, sindical e historicamente devido às práticas de cunho stalinista.

Segundo o raciocínio chasiniano, é necessário investigar o novo patamar de sociabilidade para identificar a(s) categoria(s) social(is) que encarne(m) de forma mais avançada a lógica onímoda do trabalho, bem como perscrutar sua possibilidade de efetivar a revolução social do futuro. Ademais, o século XX confundiu o meio com o objetivo, tomou a afirmação de uma classe social como o objetivo da revolução, e não como um instrumento desta, cujo escopo é uma sociedade sem classes, ou seja, a

⁶¹ *Ib.*, p. 259.

⁶² *Ib.*, pp. 259-60.

⁶³ *Ib.*, p. 259.

emancipação humana. A revolução social do futuro, possibilidade objetiva engendrada pela lógica onímoda do trabalho, é infinitamente mais importante que qualquer categoria social; longe de ser a (re)afirmação de uma classe, é afirmação universal do ser humano⁶⁴.

No tocante ao tema da democracia no período seguinte à autorreforma da ditadura bonapartista, em 1989, Chasin reafirmava que a transição em direção a uma autocracia institucionalizada não mexera na estrutura econômico-produtiva da ditadura, da qual advinham terríveis problemas sociais, e por conseguinte também mantivera a autocracia enquanto sua forma de dominação fundamental, da qual não estava descartada a influência militar nem mesmo institucionalmente (veja-se a dubiedade do art. 142). Partira-se, como já mencionado, da noção de que apenas depois de garantidas as instituições formais é que se podia cuidar das questões cotidianas, relativas à sociedade e à economia, tendo como base o entendimento politicista militante que partia de e tinha como perspectiva a institucionalidade como expressão máxima das forças sociais, expressadas estas no conteúdo e na forma do direito e do estado.

Ora, tal entendimento já havia, naquela fase histórica, demonstrado sua falsidade, resultando na decepção das massas com a democracia. Para as classes dominantes, era, pois, forçoso persuadi-las da efetividade das promessas democráticas; os miseráveis foram, então, induzidos pelo apelo à demagogia e às técnicas da razão manipulatória que levaram um aventureiro travestido de demiurgo à presidência da república nas eleições de 1989. Não se tratava de um movimento surpreendente ou inédito, mas do mais “*autêntico movimento da dominação do capital atrófico*” que, “compelido pela sua lógica à integração subordinada, na malha econômica do capital superproduzido, tem literalmente que embair os excluídos”⁶⁵. A presença constante de aventureiros na história política nacional era um dos sinais de que o sistema partidário estava em descompasso com as necessidades e anseios das maiorias, deixando aberto o campo à sua “bárbara exploração espiritual”, o que vinha se somar à repressão sempre à mão e aos inúmeros equívocos teóricos e práticos das oposições, problemas que subjazem aos equívocos das próprias massas desvalidas⁶⁶. Chasin ia na direção inversa das análises feitas por politólogos e líderes partidários

⁶⁴ CHASIN, Ad Hominem: rota e prospectiva..., *op. cit.*, pp. 68 ss.

⁶⁵ CHASIN, A sucessão na crise..., *op. cit.*, p. 226.

⁶⁶ *Id.*

que tomavam individualidades e situações como excepcionalidades, com o que buscavam fazer crer que a “verdadeira política” havia sido deturpada pelos oportunistas, ocultando a possibilidade de os representantes políticos “normais” poderem se tornar patológicos e o fato de que a política tem na desigualdade e no fato de ser administradora da dominação social seu pecado original.

Ao final da vida, mas sem que tenha tido oportunidade de desenvolver mais adequadamente a reflexão, o filósofo em pauta salientava que a globalização expusera mais explicitamente o papel ao estado, que agora era cada vez mais claramente agente do capital. Este, uma vez posto de forma incontrastada – desde o desaparecimento dos países pós-revolucionários do Leste europeu e congêneres –, tem dispensado a política, evidenciando-se o predomínio do âmbito da economia em relação a esta última, como demonstra o declínio dos estados nacionais ocorrido pelo menos parcialmente no período final do século XX. No interior desta, a própria via colonial – o caminho específico que o país seguiu para a instituição do capitalismo – encontrou seu fim, configurando-se num marco de uma nova era para o país, na qual as possibilidades futuras latejam, peçadas de contradições. Trata-se de um tema cuja pesquisa é urgente e que demanda esforços coletivos, para que escape às avaliações tópicas, subjetivistas ou conservadoras.

A propósito das eleições de 1989, Chasin analisava ainda uma vez as renitentes debilidades e equívocos da esquerda – análise que concluía dizendo que esta havia morrido. Retomou a discussão sobre as principais teorias que embasavam a atuação da esquerda no pós-ditadura, de forma mais detalhada e em profundidade, com especial atenção às teorias da sociologia e filosofia paulistas, por ele denominadas de *analítica paulista*⁶⁷. Conforme nosso pensador, uma das conquistas marxianas

⁶⁷ Para ficarmos com um exemplo, citemos a crítica chasiniana a Fernando Henrique Cardoso, um dos grandes nomes dessa corrente, feita no texto *Rota e perspectiva*, de 1999. De acordo com nosso autor, FHC, em sua busca por descartar o reducionismo economicista, acabava incorrendo em um reducionismo inverso, de vez que – tratando os “planos” econômico e social como divorciados entre si, bem como vendo a economia e a política como “fatores” – elevava a política ao papel determinante. Dito de outro modo, FHC fazia a “separação de faces ontológicas indissociáveis”, o “que permite, operativamente, o encadeamento de uma ordenação aleatória ou de suficiente indeterminabilidade para que o político possa, na armação discursiva, aparecer como determinação de última instância, ou seja, decisiva em qualquer ordem explicativa, do que redundo o politicismo”. A dura e basilar crítica chasiniana dizia respeito, portanto, ao fato de Cardoso e cia. envidarem a separação entre a atividade sensível dos homens – o trabalho – e a atividade suprassensível, excessivamente ressaltada, resultando do processo uma desvinculação ontológica de fenômenos reais, uma desobjetivação, “uma reenfatização teórica da subjetividade e de um suposto caráter arbitrário ou aleatório da lógica dos processos reais”. Tratava-se, não menos que isso, do próprio caroço do politicismo, em torno do qual FHC desenvolvia sua teoria e sua prática política – no caso particular desta, o politicismo era limitado pela importância da correlação de forças para o sociólogo na presidência. Cf. CHASIN, *Ad Hominem: rota e perspectiva...*, *op. cit.*, p. 17.

liminarmente ignoradas pela analítica paulista foram as críticas ontológicas instauradoras de seu pensamento próprio, incluída a crítica da politicidade, o que levou os teóricos dessa linha a erigirem um *marxismo adstringido* que desconsiderava a questão da emancipação humana – cujo epicentro está na trama social. Por conseguinte, a analítica paulista também foi incapaz de compreender os limites da política e da emancipação advinda da revolução política, comparativamente à revolução *social* e à *emancipação humana* que ela inaugura. As consequências desse marxismo adstringido manifestam-se de forma mais evidente no tratamento do caso brasileiro, com suas tramas concretas e suas demandas práticas. Como tais teorias foram amplamente abraçadas por grandes parcelas que se pretendiam de esquerda, a resultante foi uma atuação canhestra e equivocada.

Para Chasin, só há prática política radical quando ela é *metapolítica*, ou seja, quando ela atua para desfazer o político, transformando a sociabilidade que está em sua base. A prática metapolítica é a única radical e com sentido no tempo atual, dado que apenas ela conseguiria efetivar uma prática política defensiva – possível diante dos desafios da conjuntura e da transição para a globalização – e, conjugadamente, franquear o caminho para uma revolução social, que tivesse como horizonte a propriedade e a produção sociais. O filósofo paulistano era bastante enfático: se na época de Marx a crítica prática e teórica da economia política havia sido a condição de possibilidade para uma nova cientificidade, na atualidade, toda análise rigorosa da sociabilidade exigia a reiteração da superação da política que o filósofo alemão já havia efetuado. Só a partir da superação da política se poderia pôr a questão imperativa da revolução social.

A crítica radical é idêntica, portanto, à *crítica da política*, a qual inclui, no Brasil, o governo, o poder político constituído, mas também as próprias oposições. Radical é a tomada de posição contra a política – a metapolítica – que destrói as ilusões nas soluções político-administrativas dos grandes dilemas sociais e que escapa à corrupção inerente à politicidade. Para tal, a esquerda deveria se tornar uma oposição proponente, perspectivando o futuro, que articulasse políticas defensivas com outras, mais globais, que as enformariam, todas devidamente orientadas por uma teoria correta e pela metapolítica. Esta radicalidade começa por fazer a crítica da esquerda nesse pouco mais de século e meio de sua existência e, no processo, repõe a questão

da revolução social⁶⁸. O fundamento para tal crítica – dado que a raiz, para o homem, é o próprio homem – é a individualidade atual, da qual se parte para atingir uma crítica revolucionária “que revoluciona os próprios indivíduos”⁶⁹.

Considerações finais

Já arrematamos conclusões e análises no processo mesmo de exposição do nosso objeto de pesquisa. Aqui, cabem apenas brevíssimas palavras, para arrematar o tema.

Como expusemos, a incansável dedicação à redescoberta de Marx, após os descaminhos e as desvirtuações sofridos pelo pensamento deste autor no dramático século XX, foi uma das tarefas a que Chasin se devotou, com especial atenção à recuperação do estatuto ontológico da obra marxiana. Em particular, envidou esforços para trazer a lume a ontonegatividade da política, descoberta exposta nas obras do teórico alemão desde 1843 – cujo entendimento é basilar para a compreensão das tarefas da revolução política e aquelas da revolução social, que vão mais além desta, rumo à emancipação humana. Dentre os temas que mais demandaram a atenção do pensador brasileiro, salienta-se ainda o esforço para compreender a sociabilidade atual, particularmente a brasileira, só alcançada com a adequada apreensão desta no interior da universalidade do capitalismo.

Na atuação de Chasin, não se tratou nunca de tarefas estanques, pelo contrário, elas sempre estiveram intrinsecamente relacionadas: baste dizer que o embasamento teórico em Marx possibilitou diversas conquistas na compreensão da entificação nacional, como esperamos ter deixado comprovado. A mútua potencialização entre as pesquisas sobre o período de formação do pensamento marxiano e a análise de situações concretas (o caso brasileiro) não é, aliás, exclusiva de Chasin, mas representa o percurso do próprio Marx. Afinal, este se encaminhou para seu pensamento próprio, não por acaso, pela crítica da política e da filosofia especulativa alemãs e pela discussão que esta fazia da política e do estado, do que lhe provieram fundamentos para que efetivasse a terceira crítica, aquela a que se dedicou até o fim da vida, a da economia política, isto é, da sociabilidade capitalista.

As pesquisas chasinianas sobre o Brasil, desta forma, evidenciam a importância das descobertas que ele realizava em outro campo fundamental de seus estudos: os

⁶⁸ *Id.*

⁶⁹ CHASIN, Ad Hominem: rota e prospectiva..., *op. cit.*, p. 58.

lineamentos ontológicos marxianos, particularmente no que tange à politicidade. Era com base em tais achados que Chasin voltava os olhos à realidade nacional, não para ali “aplicar” as mesmas tematizações que Marx fizera em seu tempo e lugar, mas para nelas encontrar o elã adequado para a busca constante e incansável da especificidade dos caracteres da formação brasileira. Assim, ao tempo que avaliava em detalhes o Brasil (no mundo) de sua época, perscrutava também as análises marxianas acerca da questão da ontologia e da politicidade e inspirava-se nelas para pensar a realidade nacional, de forma a destacar dessemelhanças sem perder as ligações com o universal concreto de que esta era uma forma particularizada.

No tocante à politicidade, como mostrou Chasin, no mister de desvendar a origem, o caráter da política e as formas específicas que assume entre os atributos do homem em sociedade, Marx chegou a uma percepção que contradiz a concepção *ontopositiva* da política, segundo a qual a politicidade é característico intrínseco ao ser social e seu distintivo, sua peculiaridade, a expressão máxima de sua racionalidade. Marx mostrou que a política é “*força social pervertida e usurpada*, socialmente ativada como estranhamento por debilidades e carências intrínsecas às formas sociais contraditórias, pois ainda insuficientemente desenvolvidas e, por consequência, incapazes de autorregulação puramente social”⁷⁰, e a emancipação é a reintegração dessas forças sociais pela sociedade. Assim, o filósofo alemão criticava a política pela sua própria essência e suas *premissas*, ou seja, não pretendia uma perfectibilização da política e do estado, mas criticava ontologicamente a própria política.

No que diz respeito à formação social brasileira, Chasin pôde perceber que trilhou pela via colonial, que faceu no seu debate com o pensamento integralista. Ressalte-se que esta análise chasiniana é absolutamente inovadora e só possível a partir de dois fatores conjugados: a intimidade com as conquistas teóricas marxianas e a preocupação em apreender adequadamente os caracteres peculiares da entificação nacional. Um e outro elementos, de forma isolada, já poderiam resultar em análises substanciais, mas o brilhantismo que Chasin alcançou adveio justamente de sua capacidade de, valendo-se de Marx como um referencial basilar, captar a especificidade da realidade particular sobre a qual se debruçava – no que seguia também o modo de proceder marxiano.

Nos textos aqui trabalhados, mostramos que o autor em tela se esforçou por

⁷⁰ CHASIN, Marx: estatuto ontológico..., *op. cit.*, p. 58.

deslindar a politicidade na formação brasileira e a maneira específica pela qual o politicismo se incorporou à sociabilidade nacional, já que é elemento constitutivo central da forma de ser da burguesia atrofica e, ainda, porque esta conseguiu enredar no politicismo também os representantes político-ideológicos da classe representante da lógica do trabalho. O que está em pauta no procedimento politicista é a autonomização e hiperacentuação do “político” por meio de seu isolamento do conjunto social e, sobretudo, do âmbito econômico, o que gerou, no caso brasileiro àquela época, reivindicações de ordem puramente institucional em relação às franquias democráticas. Tal procedimento reducionista tem como consequência “a diluição, o desossamento do todo, a sua liquefação em propostas abstratamente situadas apenas no universo das regras institucionais. É a autonomização e prevalência politicológica do ‘político’ em detrimento da anatomia do social, isto é, do alicerce econômico”⁷¹.

É muito importante salientar, contra as muitas estripulias da imputação, que (des)entendem a crítica ao politicismo (e, mais amplamente, da politicidade), que não se trata, aqui, de qualquer sorte de loa ao abstencionismo político. Exemplifique-se com a questão das disputas eleitorais, acerca das quais foram escritos muitos dos textos chasinianos. Nestes, ele afiançou e reiterou inúmeras vezes a importância de eleições. De acordo com ele, “qualquer processo eleitoral, excluídas situações excepcionais e falsas teorias – *é importante*”, eventualmente mais importante por possibilitar contato, esclarecimento e organização populares do que pelas escolhas possíveis – “De todo modo, *importante*”⁷². Tal relevância ganhava ares ainda mais significativos em face de determinadas circunstâncias, como o caráter de excepcionalidade das escolhas eleitorais para cargos executivos relevantes após a longa noite bonapartista. Nestes casos, o processo eleitoral poderia ser convertido em evento determinante no interior dos embates contra a ditadura.

Longe de ser uma recusa ou indiferença à participação política, a determinação ontonegativa da politicidade é, pois, a denúncia da corrupção íntima da política, de seu caráter contingente, sua irresolubilidade, sua estreiteza, seu voluntarismo. Por conseguinte, uma revolução radical toma o curso em direção ao social, essência do homem e de sua práxis, sua propriedade *par excellence*. A *revolução social* demanda uma prática metapolítica, medidas e projetos que avancem para além do político e

⁷¹ *Ib.*

⁷² CHASIN, ¿Hasta cuando?, *op. cit.*, p. 122.

transformem o próprio metabolismo social, construindo o próprio fim da política e da sociedade regida pelo capital que lhe é subjacente.

Como citar:

VAISMAN, Ester; ASSUNÇÃO, Vânia Noeli Ferreira de. Da crítica ao politicismo à determinação ontonegativa da politicidade: a análise do caso brasileiro. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 28, n. 1, pp. 82-122, Edição Especial, 2022/2023.

Problemas selecionados em determinação social do pensamento

Selected problems in social determination of thought

Elcemir Paço Cunha*

Resumo: O artigo objetiva discutir alguns problemas avançados em determinação social do pensamento a partir das contribuições deixadas por J. Chasin tendo em vista a profícua fundamentação em Marx e Lukács. Tais problemas selecionados são apresentados assumindo como fio condutor as possibilidades da pesquisa científica de objetos ideológicos.

Palavras-chave: Determinação social do pensamento; formação ideal; ideologia.

Abstract: The article aims to discuss some advanced problems on social determination of thought based on the contributions left by J. Chasin in view of the fruitful grounding in Marx and Lukács. These selected problems are presented assuming as a common thread the possibilities of scientific research of ideological objects.

Keywords: Social determination of thought; ideal formation; ideology.

Introdução

A ocasião, de celebrada republicação de J. Chasin pela prestigiada *Verinotio*, traz consigo a oportunidade de revisitar alguns aspectos das contribuições à *determinação social do pensamento* realizadas pelo autor, entremeadas à ascendência a Marx e a Lukács.

Trata-se de algo sempre marcante entre as preocupações do filósofo brasileiro, desde sua dissertação crítica a Mannheim, datada dos primeiros anos de 1960, até os estágios últimos de seu itinerário intelectual na década de 1990. No caminho, o trabalho de fôlego sintetizado em *O integralismo de Plínio Salgado*, de 1977, deixou elementos fundamentais ao estudo do pensamento político tomado analiticamente por “objeto ideológico”.

Ficou patentemente registrado o valor do prolongado diálogo com Lukács iniciado antes, na dissertação, principalmente aquele moldado, a partir de *A destruição da razão*, sobre o “tríptico metodológico lukácsiano” constituído pela análise imanente

* Doutor em administração pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor do Programa de Pós-Graduação em Administração na Universidade Federal de Juiz de Fora – PPGAdm/UFJF. Pós-doutorando em Economia no Centro de Desenvolvimento e Planejamento Regional – Cedeplar/UFMG. E-mail: paco.cunha@ufjf.br.

das doutrinas e pelas análises de gênese e da função social das “ideologias”. Trata-se de um aparato metodológico geral, não sistemático e, portanto, dependente das propriedades concretas do pensamento investigado e, por isso mesmo, decorrente diretamente da própria natureza geral dos “objetos ideológicos”, mais “desmaterializados” do que fatores superestruturais a exemplo da política e do direito.

O diálogo foi criticamente esticado no notório posfácio, de 1995, intitulado *Marx*: estatuto ontológico e resolução metodológica, devidamente republicado como livro separado em 2009. Esse diálogo crítico foi virtuosamente lapidado pelos fundamentos diretamente remetidos a Marx, culminando nos lineamentos da fundamentação ontoprática do conhecimento, do devido lastreamento marxiano da determinação social do pensamento desprovido dos determinismos da moda e, igualmente embasada, da presença histórica do objeto (sua maturação objetiva).

Tudo isso é conhecido, pelo menos por parte de grupos especializados.

Uma vez enriquecido por esse itinerário, o estudo dos objetos ideológicos se mostra como uma suficientemente desenvolvida alternativa às tendências marcantes no século XX com respeito à investigação das “ideologias”, como o relativismo bastante acentuado nas variantes de sociologia do conhecimento – das clássicas frequentemente visitadas às arqueologias do saber/poder hodiernamente repetidas à exaustão, passando pelas recorrentes alegações das crises paradigmáticas –, como as meras relações entre ideias por aclamadas “afinidades eletivas” ou como as armadilhas do racionalismo constantes, dadas as exigências do epistemologismo, na autonomia do pensamento como “consciência pura”, supostamente sem qualquer condicionamento externo.

No gradiente que se estende, então, da blindagem do pensamento em relação às suas condições objetivas de possibilidade ao completo contágio do pensamento pelos condicionantes sócio-políticos que levam as posições intelectuais, em última instância, ao ceticismo radical e ao relativismo, seu irmão xifópago, e, portanto, à impotência do pensamento diante da necessidade de reta apreensão da realidade, os pressupostos objetivos que se mostram a partir da determinação social do pensamento são mais consequentes diante da facticidade. Isso porque admitem de partida a não autonomia do pensamento diante de suas condições objetivas simultaneamente ao reconhecimento, fundado na práxis autoconstitutiva da humanidade, de que a capacidade de reproduzir, no pensamento, a lógica movente das coisas, é uma

resultante de fatores históricos. Na síntese de Chasin (2009, p. 121), a objetividade do conhecimento é um produto contingente de tempos e lugares, uma vez que a “conjunção cognitiva ideal depende do encontro entre um sujeito plasmado em *posição* adequada à objetivação científica, ou seja, portador de ótica social em condição subjetiva de isenção, e de um objeto desenvolvido, isto é, perfilado na *energeia* de seu complexo categorial estruturalmente arrematado”.

Certamente que as ideias circulantes e herdadas são um desses fatores históricos condicionantes, que atuam sobre as “individualidades cognoscitivas”, no diapasão de Chasin (2009, p. 121). Lukács (2020, p. 352) também destacou a influência das ideias daqueles “pensadores do passado imediato ou remoto” as quais são retomadas por gerações seguintes de intelectuais dadas as não raras continuidades envolvidas no plano das formas de consciência. Entretanto, deixamos destacados aqui aqueles fatores designados anteriormente, igualmente fundamentais na linha de contribuição de Marx, Lukács e Chasin: condições de isenção subjetiva exigidas ao agente perscrutador, agente posicionado em sua classe social, em meio às inflexões societais, ao recrudescimento ou mitigação do antagonismo e o grau de maturação do objeto perscrutado.

A posição de vantagem do estudo dos objetos ideológicos pela via da determinação social do pensamento segundo tais parâmetros, portanto, não demanda retoques. Outrossim, faz exigência de continuidade da escalada ao cume escarpado. A certa altura da subida, os estudantes são continuamente desafiados porquanto as questões mais comuns e introdutórias necessariamente cedem lugar aos problemas avançados. É preciso selecioná-los para tratá-los. Entre aqueles que figurariam certamente como de preocupação de todos os interessados na investigação dos objetos ideológicos, estão os diretamente referentes ao aludido “tríptico metodológico”. Deixando para melhor oportunidade a análise imanente – bem como os problemas do estudo teórico-histórico do grau de correção das formações ideais que escapa ao referido tríptico –, ficam selecionados alguns e não todos os aspectos da análise de gênese e de função. Vejamos tal seleção mais de perto.

Missão social e eficácia dos objetos ideológicos como função

Na história do pensamento marxista, certa linha mais fraca de tendência recusou a identificação direta entre ideologia e falsidade. Essa tendência compareceu em germe em muitos momentos, como em Marx, Engels, Lênin, Gramsci etc. Parece ter

encontrado em Lukács (2010; 2012; 2013), no entanto, um ponto alto de desenvolvimento por via da posição central, clara e declarada de que as formações ideais não nascem como ideologias. Elas são socialmente processadas e, em circunstâncias habilitadoras, consequentemente convertidas em ideologias.

Como sustentou Lukács, o critério epistemológico (do grau de correção das ideias, se falsas ou verdadeiras), por mais importante que seja para o estudo teórico-histórico das formas de consciência científicas sobretudo, não é satisfatório para discernir o que é ideologia. Dado o acento sobre a práxis, uma formação ideal adquire caráter de ideologia não por sua correção ou distorção, mas pela potência de seus efeitos sobre a realidade social, principalmente por sua potência em modificar e direcionar as condutas humanas. Já teria escrito Marx (2005, p. 151), não sem razão, que “a teoria também se torna força material quando se apodera das massas”. Ele não deixou de anotar, em outro lugar, a possibilidade de uma formação ideal promover direcionamentos sobre a vida econômica da sociedade. Ao comentar, por exemplo, sobre a economia política de Smith, Marx sugeriu que as ideias do referido escocês foram, ao mesmo tempo, “um produto da *energia* real e do *movimento* da propriedade privada (...), como produto da *indústria* moderna” nas condições históricas de sua gênese no período manufatureiro, e elemento que “acelera e enaltece a energia e o movimento dessa indústria, transformando-a numa força da consciência” (MARX, 1974, p. 9). Há, nessas passagens, um reconhecimento do *lado ativo* da economia política como forma de consciência. Não apenas como produto, mas igualmente como força atuante na expansão do modo de produção capitalista.

Muitos outros exemplos desse lado ativo podem ser encontrados de modo espaçado no vasto material deixado por Marx, desde o papel de economistas no debate público a respeito das greves até a influência da economia vulgar sobre os agentes práticos (PAÇO CUNHA, 2022a). Uma amostra direta aqui é muito benéfica. Em consideração crítica contra Storch, Marx escreveu que “se não se concebe a própria produção material na forma *histórica específica*, é impossível entender o que é característico na produção intelectual correspondente e a interação entre ambas” (MARX, 1980, p. 267). O destaque fica com a reciprocidade entre os fatores relacionados, isto é, a produção intelectual é produto correspondente, mas produto ativo, interativo sobre as suas condições objetivas de possibilidade. Assim, o critério prático, que decorre precisamente do lado ativo, é mais adequado do que o epistemológico uma vez que o grau de correção das ideias não condiciona

necessariamente sua potência social.

É verdade, entretanto, que um leitor isento deve necessariamente reconhecer que Marx acentuou muito mais o procedimento explicativo das formações ideais ao jogar luz sobre a gênese (o enraizamento nas condições histórico-concretas) e sobre a missão social do que a investigação daquele lado ativo. Com respeito o pensamento econômico, por exemplo, o acento foi maior em reconhecer os economistas como “representantes científicos” da economia burguesa, em uma acepção de produto, de porta-vozes dos agentes práticos.

Não é sem propósito insistir nesse aspecto. Por volta de 1847, Marx sublinhou que “quanto mais se evidencia esse caráter antagônico, mais os economistas, os representantes científicos da produção burguesa, embaralham-se em sua própria teoria e formam diferentes escolas” (MARX, 1985, p. 117). Um rápido comparativo entre as escolas clássica e vulgar é bastante instrutivo à guisa de exemplo. Marx diferenciou mais detidamente a tendência vulgar no tratamento histórico do pensamento econômico em *O capital* e em *Teorias da mais-valia* conjuntamente às deficiências da própria economia política clássica. Esta teve gênese em condições históricas habilitadoras às questões de natureza científica em razão da passagem da luta entre capital e trabalho ao segundo plano e da necessidade de verdade diante do combate aos resquícios e entraves da feudalidade. Procurava-se demonstrar a superioridade do modo de produção capitalista. Essa era sua missão social. Não por acaso, Marx (2013, p. 85) registrou que, em geral, a economia política entendia a “ordem capitalista como a forma última e absoluta da produção social, em vez de um estágio historicamente transitório de desenvolvimento”. Por seu turno, a economia vulgar desenvolveu-se em circunstância adversa, com deflagração aberta da luta de classes e em contexto de uma simples apologia direta ao capital. A economia política, na qualidade de forma de consciência científica, perdia, assim, seu impulso inicial de verdade, passando a uma configuração vulgar e apologética do capitalismo, principalmente após 1848. “Não se tratava mais”, escreveu nosso autor de Trier, “de saber se este ou aquele teorema era verdadeiro, mas se, para o capital, ele era útil ou prejudicial” (MARX, 2013, p. 86). Tal processo de desdobramento do pensamento econômico o levou a ter que lidar e descrever contradições do modo de produção vigente. Essa forma de pensamento passou a ser confrontado, escreveu Marx, “por sua própria contradição simultaneamente com o desenvolvimento das contradições reais da vida econômica da sociedade”. Com efeito, a “economia vulgar se torna, de maneira

consciente, mais *apologética* e procura, à força de charlas, exorcizar as ideias que encerram as contradições” (MARX, 1980, p. 1539).

Enquanto o enraizamento do pensamento econômico é muito claramente demarcado, ficamos com déficit demonstrativo quanto ao grau de eficácia das missões sociais evocadas, por um lado, no propósito clássico de apresentar o modo de produção capitalista como “forma última e absoluta da produção social” e não como um “estágio historicamente transitório” e, por outro, na finalidade vulgar de “exorcizar as ideias que encerram as contradições”. Tendemos, por óbvio, a considerar que tais formações ideais foram e são amplamente mobilizadas por grupos humanos com propósitos conservadores quando não reacionários. Certamente são ideias que circulam e que têm efeitos nas condutas humanas desde o século XIX. Marx tinha total clareza, como demonstrado antes, acerca das reciprocidades entre produção material e produção intelectual correspondente. Mas não foi alvo em seus escritos econômicos destrinchar essa circulação e seus efeitos em pormenores investigativos, por mais importante que seja, pois sua tarefa científica com tais escritos, como sabemos, era outra.

Mas isso não torna a questão menos importante, passível de ser ignorada. Tanto que Lukács procurou retomar o lado ativo, o critério prático antes aludido. E essa posição se encontra claramente estabelecida no filósofo magiar. Sinteticamente, vemos isso no esforço do filósofo em estabelecer os fatores básicos de uma dialética objetiva a ser capturada e demonstrada por estudos concretos: a práxis do cotidiano da vida serve decididamente, seguindo Lukács (2013, p. 481), de “mediação” entre a estrutura econômica e a superestrutura ideológica. As ideologias nascem da práxis cotidiana que opera sobre aquela base. Tais ideologias, uma vez formadas e desenvolvidas, deságuam no mesmo cotidiano do qual tiveram arranque, potencialmente direcionando, modificando, retardando etc., tendências da práxis num tempo e lugar que, por sua vez, guarda sempre potência de alteração e conservação dos fatores da estrutura econômica a qual, de resto, possui lógica própria e é relativamente indiferente à consciência que os agentes portam em relação a ela.

De maneira mais geral do que o filósofo magiar pôde fazer, Chasin (2009) também expressou o acento sobre a práxis ao estabelecer que é a prática social que converte a objetividade em subjetividade e vice-versa. Isso joga luz sobre um aspecto decisivo da facticidade: as formações ideais decorrem, em tempos e lugares diferentes,

da práxis sobre a objetividade natural/social. As formações ideais são produtos, subjetivações realizadas por meio da prática social e, nessa qualidade, são apenas *potência*, dependendo, pois, da prática social para verter essa potência em efetividade, isto é, uma objetivação das formações ideais por meio da práxis. As formações ideais precisam, portanto, de grupos humanos que, assenhorando-se de tais ideias, colocam-nas em funcionamento em meio às inflexões sociais e aos conflitos fundamentais. E o critério delimitador da ideologia é precisamente essa efetividade, essa eficácia sobre o terreno social (há também a questão da duração em termos de profundidade de tais efeitos, como destacou Vaisman, 2010).

Assim, é possível distinguir as formações ideais ou formas de consciência como respostas erigidas diante de tais inflexões e conflitos, de um lado, e, de outro, a conversão de tais ideias em ideologias com eficácia quando, por mediação da práxis social de grupos humanos, deságuam na vida social procurando dirigir as condutas humanas diante das inflexões e conflitos deflagrados. A conversão, entretanto, não retira da ideologia seu caráter também de resposta a tais conflitos por sua própria propriedade, antes de tudo, como formação ideal.

Por decorrência, e esse é o ponto nefrágico do problema avançado em destaque, o estudo dos objetos ideológicos termina por revelar seu duplo caráter como função ainda que o acento argumentativo, pelo menos, recaia mais sobre a eficácia, no caso de *A destruição da razão*, e mais sobre a formação ideal, no caso de *O integralismo de Plínio Salgado*. Entretanto, esse duplo caráter não foi integralmente sublinhado por Lukács ou Chasin. Nos materiais a questão tendeu a ficar subentendida.

Lukács (2020), ao tratar da ideologia como função em termos de eficácia frequentemente aludiu, corretamente, ao *propósito* ou *finalidade* das ideologias sob análise (o *irracionalismo*, no caso). Nas análises, muitas vezes o isolamento do propósito era o bastante para o tratamento como ideologia na argumentação do autor. Nesse sentido, o acento recaiu sobre a *missão social das ideologias*. Algo semelhante vemos no caso da designada “ideologia da terceira via” em que o filósofo magiar sublinhou o *propósito* de evitar que se extraísse da crise a conclusão de que os problemas postos decorreriam dos aspectos estruturais do modo de produção capitalista (LUKÁCS, 1979). A função, nesse caso, se destaca pela missão social ou propósito, sua finalidade explícita ou não, em que as questões de eficácia ficaram, na análise, subordinadas a segundo plano embora seja precisamente o central (critério

prático) para a determinação da ideologia no quadro geral do argumento dado pelo filósofo.

No material do filósofo brasileiro essa questão fica ainda mais patente. Comparada à ideologia da terceira via ou ao irracionalismo, não é possível dizer que o integralismo, tomado por objeto ideológico, tenha alcançado algum grau relevante de eficácia nas condições da particularidade brasileira. A missão social, em sua gênese na regressividade nacional, seria, como demonstrou brilhantemente o filósofo, retardar o processo de acumulação do capital, orientando a seta da história para condições ruralistas anteriores em termos econômicos, políticos e filosóficos. Mas essa missão social foi suplantada pela tendência histórica objetiva de forja de um capitalismo, ainda que precariamente desenvolvido num tipo de integração subordinada ao mercado mundial, nas condições atroficas brasileiras de então. Mas o fato de tomar apenas o aspecto como formação ideal, sem eficácia, não impediu Chasin de considerar o integralismo como ideologia – inclusive, inadvertidamente, igualando de certa maneira ideologia e falsidade em dado momento da obra (CHASIN, 1978, p. 28).

A questão não ficou inteiramente resolvida uma vez que o aspecto da missão social e da eficácia terminaram embaralhadas em graus variados no tratamento dado pelos autores em tela. Não é, obviamente, um aspecto de fraqueza das elaborações, mas índice de sua complexidade interna. Na linha de desenvolvimento dessa complexidade, o problema avançado sob consideração pode ser dissolvido pelas próprias lições deixadas pelos autores.

Parece-nos ser chave, nessa direção, diferenciar base econômica, superestrutura ideológica e formas sociais de consciência uma vez que o “modo de produção da vida material condiciona o processo em geral da vida social, político e espiritual” (MARX, 1974, p. 136). É importante destacar a heterogeneidade entre tais processos condicionados (“processo em geral da vida social, político e espiritual”). Ao isolar o processo espiritual, isto é, as formas sociais de consciência, podemos guardar então ideologia como designação para aquelas formações ideais que são ativadas por grupos humanos os quais, em termos práticos, retiram-nas do campo da possibilidade para o da efetividade diante das inflexões, crises e conflitos.

É igualmente central sublinhar que toda formação ideal como resposta às condições de sua gênese apresenta, em graus específicos, uma missão social, uma finalidade, mas nem toda missão social apresenta eficácia objetiva como ideologia.

Igualmente, toda ideologia, no presente caso do processo espiritual analiticamente isolado, é também formação ideal com potência de eficácia que, no entanto, depende da práxis de grupos humanos para a conversão desse potencial em efetividade.

São questões importantes explicitadas por Lukács e Chasin. Mas essas questões abrem outras potencialmente relevantes.

Registramos, nessa última direção, que a eficácia de uma formação ideal como ideologia pode contrariar sua própria missão social original como resposta, insinuando que os grupos humanos não apenas tomam certas formações ideais, mas também as transformam em sentido diferente – como serve de prova o marxismo como ideologia, originariamente proletária, sob a égide posterior do taticismo stalinista. Cabe dizer, em adição, que nem sempre as finalidades das formações ideais estão inteiramente claras aos agentes envolvidos a depender, também, do tipo de tais doutrinas (se política, filosófica, econômica etc.) uma vez que o pensamento econômico enquanto forma de consciência científica, por exemplo, que tem por material a produção da riqueza, como Marx registrou várias vezes, difere do pensamento filosófico ocupado com as grandes questões gerais da humanidade, como destacou Lukács. Haveria, portanto, uma especificidade do pensamento econômico como ideologia. O quanto essas diferenciações das “subnaturezas” das formações ideais comparadas implicam, por decorrência, possíveis modos diferenciados de efetivação como ideologias, é matéria a ser seriamente considerada, incluindo potenciais consequências para o “tríptico metodológico”.

Há outras questões assemelhadas e que não devem ser deixadas de lado. Em um grupo de ideólogos, por exemplo, os quais formam, em conjunto, um objeto ideológico sob investigação, podem habitar discrepâncias de propósitos. Além disso, não é de menor importância a possibilidade segundo a qual os propósitos enunciados pelos mais destacados ideólogos diverjam da missão social efetivamente acionada e que anima ou animou certa formação ideal. Igualmente relevante é sublinhar que, como Lukács (2020, p. 182) demonstrou, a própria missão/função social pode sofrer alterações continuamente ao longo de estágios diferentes.

Em suma, são questões que não devem ser ignoradas na tarefa de investigar os objetos ideológicos. De conjunto, a apreensão de que a função envolve tanto a missão social quanto a eficácia amplia, e não reduz, as possibilidades investigativas em determinação social do pensamento. Amplia não apenas tais possibilidades, mas

também as exigências.

Aquém da eficácia, as minudências

A diferenciação entre formas de consciência, de um lado, e formas de consciência vertidas em ideologias, de outro, auxilia na constatação de que as possibilidades dos estudos sobre objetos ideológicos são mais amplas do que inicialmente pode ser entrevisto. Isso porque, à primeira vista, o acento sobre a eficácia na determinação das ideologias, repitamos, como aspecto do condicionado “processo espiritual”, poderia sugerir que a preocupação científica estaria direcionada apenas para aquelas formas de consciência mobilizadas de fato por amplas expressões de classe.

Entretanto, é perfeitamente admissível o estudo de objetos ideológicos que não obtiveram eficácia como ideologia. O próprio caso do integralismo no Brasil é um exemplo disso.

Inicialmente, destaca-se a operação metodológica realizada por Chasin sobre o assunto. Diante do “tríptico metodológico lukácsiano”, o filósofo brasileiro adotou a resolução de “concretar efetiva análise imanente do discurso pliniano, deixando em graus mais abstratos as determinações relativas ao chão social em que aquele se pôs, e que no tríptico metodológico lukácsiano são designadas como análises de gênese e função social das ideologias” (CHASIN, 1978, p. 23). O operatório da análise respeita, como foi fartamente demonstrado pelo filósofo, a trama própria do objeto ideológico investigado, implicando, o que é aqui decisivo, a “necessidade de repetidas observações, cuidados, rastreamentos e precisas elaborações de minudências” (p. 24).

Os fatores do “tríptico metodológico”, portanto, podem ser considerados separadamente. O que autoriza essa resolução é o próprio interesse de investigação porquanto ligado a problemáticas específicas segundo exigências do próprio campo científico. Expliquemos. O exemplo disso é o próprio material sobre o integralismo de P. Salgado. Ali a questão não parece ser de fato a eficácia (e duração) do integralismo na realidade brasileira. O material, é importante dizer, coleciona mais elementos da gênese do integralismo com base na regressividade das condições nacionais, do seu atraso, do que da funcionalidade objetiva dessa pretensa formação ideal que, como já indicamos, não parece ter sido vertida em ideologia no sentido da eficácia da missão social erigida de frear o processo de acumulação de capital no país e de retroceder segundo a utopia ruralista esboçada.

A resolução quanto à concreção da análise imanente correspondeu, nos termos do filósofo brasileiro, à problemática quanto à *natureza específica do integralismo como formação ideal*. Como “fragmento da consciência social no Brasil, o integralismo continuava indecifrado, oculto em convencional e abstrata definição como fascismo”, escreveu nosso autor. Diante dessa problemática, tratava-se então de “determinar sua efetiva natureza, especificá-la na especificidade brasileira” (CHASIN, 1978, p. 23). Tal era a necessidade científica que se impunha, e se impõe renovadamente, pela insistente identificação pura e direta, ainda corrente em muitos círculos intelectuais, entre integralismo e fascismo com base em certas características estéticas e discursivas superficiais. Aqui vale, portanto, o interesse no estabelecimento da verdade da coisa.

A análise imanente levada adiante por nosso autor permitiu demonstrar o integralismo, em sua natureza específica, como expressão do atraso brasileiro, como fenômeno característico dessa particularidade regressiva. A utopia ruralista pliniana pretendia inutilmente estancar o processo de acumulação de capital, orientando a seta da história para tendências mítico-reacionárias no plano político, econômico e filosófico de um “homem integral”, visceralmente ligado ao campo e sob tutela de um estado forte. O fascismo, como ideologia de mobilização para a guerra, distintamente, congregou regressividades que, no entanto, conviveram com a missão social, eficazmente realizada em seu tempo histórico, de continuidade do processo de acumulação daqueles países de formação tardia do capitalismo (Alemanha, Itália, Japão). Tratou-se de superar os obstáculos à acumulação do capital por via do expansionismo beligerante. O processo de objetivação do capitalismo hipertardiado no Brasil por *via colonial* possibilitou uma configuração diferente, anti-industrialista, de negação reacionária do capitalismo, uma espécie de “romantismo dos trópicos”, a despeito de certas identidades quanto ao uso de símbolos, agremiações etc., e sem condições de acesso à negociação bélica imperialista já em sua segunda edição mundial.

Essa conquista da análise imanente sobrevive à predileção por superficialidades com vasta penetração entre intelectuais no Brasil. Ao cabo, registra a possibilidade metodológica de considerar elementos do “tríptico metodológico” à luz das necessidades investigativas as quais são impostas ao interesse científico, isto é, configuram exigências ao conhecimento e não preferências subjetivas. Assim, a análise imanente, diante da tarefa de determinar a natureza de uma formação ideal, tem lugar sem os demais elementos metodológicos do tríptico a depender de problemáticas

específicas envolvidas. A mesma coisa se aplica às análises de gênese e de função. Uma vez mais, trata-se de uma ampliação das possibilidades investigativas.

Da causalidade à preparação ideológica como campo investigativo

Uma das dificuldades mais prementes no estudo da determinação social do pensamento está diretamente ligada ao estabelecimento das conexões entre determinada forma de consciência e seus efeitos objetivos uma vez vertida em ideologia. É um problema, na verdade, de grande parte do trabalho científico: o nexo causal. Talvez isso ajude a explicar o maior acento anteriormente destacado sobre o enraizamento histórico-social das formas de consciência do que sobre a eficácia das ideologias.

Isso porque, em geral, parece que estudar a gênese, o aspecto condicionado do “processo espiritual”, apresenta menores obstáculos do que o movimento de deságue das formações ideais como ideologia naquele cotidiano que medeia, em termos práticos, tais formações e a estrutura econômica. Não é trivial estabelecer historicamente as reciprocidades envolvidas. A identificação anterior acerca do duplo caráter da função enquanto missão social e eficácia favoreceu essa constatação e, agora, nos coloca no plano dos nexos objetivos, das causalidades e reciprocidades indispensáveis ao próprio movimento de uma dialética a ser descoberta, trazida ao primeiríssimo plano em termos de conteúdos, detalhes, conexões. Aquele exemplo anterior de Marx é emblemático: as ideias de Smith como produto da manufatura e, ao mesmo tempo, como força de sua expansão. Como estabelecer o nexo expresso no segundo movimento?

Um analista isento de *A destruição da razão* é levado a constatar essa dificuldade quanto à relação entre a potência do irracionalismo como ideologia do período imperialista e o nazifascismo alemão emanado da boca de Hitler e seus asseclas e confirmado em suas práticas vis, desumanizantes, bárbaras e horrendas. Há nesse nexo uma série de aspectos importantes.

O primeiro deles é o *post festum*. Não configura qualquer novidade o lugar dessa questão para a análise científica das “formas da vida humana”, como escreveu Marx. A análise, segundo ele, “percorre um caminho contrário ao do desenvolvimento real” uma vez que ela “começa *post festum* e, por conseguinte, com os resultados prontos do processo de desenvolvimento” (MARX, 2013, p. 150). Em tais resultados prontos tendencialmente não está à mostra o processo histórico desdobrado. Em outros

termos, nas formas acabadas costumeiramente apagam-se os eventos, as contradições, o vai-e-vem, o acaso etc.

Para o estudo do aspecto ativo da funcionalidade das ideologias, isto é, seu deságue e efeito na realidade social, essa questão precisa ser rigorosamente considerada. Como exemplo, Lukács nos deu o nazifascismo alemão. O estudo levado a cabo pelo filósofo magiar começou depois dos eventos que permitiram identificar aquilo pelo que se designa por nazifascismo como tal. Não significa que antes da coisa acabada, pronta, não se pudesse capturar e expressar tendências. Mas, como sabemos, são múltiplas as tendências e forças “contrarrestantes” no movimento histórico frequentemente efetivado “aos trancos e barrancos e ziguezagues” (ENGELS, 2010, p. 475). Assim, a análise científica encontra condições mais adequadas com o objeto integralmente desenvolvido. Ou, como Chasin (2009) designou, a presença histórica do objeto, sua maturação objetiva.

Diante do nazifascismo como objeto acabado, Lukács procurou traçar as linhas principais do irracionalismo alemão na transição entre os séculos XIX e XX como o fator ideológico de primeira ordem na explicação dos eventos que culminaram no nazifascismo naquele país. Aqui se encontra um “complexo de complexidades”, por assim dizer, que merecem consideração. Sobretudo por remeter diretamente ao problema do nexos objetivo entre a ideologia e seus efeitos, isto é, ao problema das causalidades objetivas, não imputadas pela subjetividade do analista.

Quando o assunto são fatores superestruturais, tais como a política e o direito, a captura dos nexos e reciprocidades parece acomodar obstáculos de qualidade específica. Entre os muitos exemplos possíveis, cabe o destaque, em termos gerais, aos efeitos contraditórios das legislações sociais nos diversos países, sobretudo ocidentais, nas tarefas envolvidas simultaneamente na frenagem racional diante do impulso voraz e destrutivo do capital, parafraseando Marx (2013), na acomodação dos conflitos sociais, no desenvolvimento da própria classe de trabalhadores. No Brasil, em particular, a legislação trabalhista teve notórios efeitos sobre a organização, reivindicação e mesmo a forja daquela classe trabalhadora a partir dos anos de 1930. Além disso, essa legislação obteve efeitos profundos na mobilização dessa classe, alcançando o contexto de muitas décadas adiante. Embora persistam desafios da demonstração empírica da funcionalidade desse aspecto superestrutural, seu grau de materialidade serve como plataforma mais firme.

A natureza dos condicionados processos espirituais, por notório caráter mais abstrato e menos materializado, coloca obstáculos maiores ao estabelecimento de nexos. Ainda assim, aqui, como em qualquer outra parte, vale o peso dos casos concretos no quesito de tais nexos.

O caso de *A destruição da razão* é ilustrativo. O conjunto dos ideólogos considerados por Lukács são aproximados principalmente de posições de intersecção entre a filosofia e a sociologia. Apesar das diferenças, havia no essencial elemento de identidade que, diante das condições históricas de crise, admitiu uma espécie de apologia indireta ao modo de produção capitalista. A missão social do irracionalismo como apologética indireta é capturada na comparação com a apologética direta:

Enquanto que a apologética direta está empenhada em apagar as contradições do sistema capitalista, em refutá-las de maneira sofisticada, em fazê-las desaparecer, a apologética indireta irá partir justamente dessas contradições, reconhecendo sua existência factual, a impossibilidade de sua negação enquanto fato, mas dando-lhes uma interpretação que – apesar disso tudo – as torna vantajosas para a existência do capitalismo. Enquanto a apologética direta está empenhada em apresentar o capitalismo como a melhor das ordens, como o cume destacado e definitivo do desenvolvimento humano, a apologética indireta destaca, de modo grosseiro, os lados negativos e os horrores do capitalismo; mas não os declara como características do capitalismo, mas da vida humana, da existência em geral. Disso deriva, então, necessariamente, que uma luta contra esses horrores apareça de antemão não apenas como vã, mas como algo sem sentido, pois significaria a autossuperação da essência humana (LUKÁCS, 2020, pp. 181-182).

Tratou-se do anticapitalismo romântico surgido nesse ambiente de crise, como sugeriu o filósofo magiar, “procurando evitar que as tensões e explosões decorrentes disso se voltem contra o capitalismo” (LUKÁCS, 2020, p. 562).

E como essa missão social foi efetivada? Por meio de um conjunto de mediações, respondeu Lukács, sem, contudo, grande envergadura em termos de demonstração por parte de nosso autor. Antes de considerar os motivos disso – já aludidos por ensejo das dificuldades no estabelecimento de nexos –, é decisivo destacar tais mediações indicadas no desdobramento da ideologia em tela:

(...)a visão de mundo alemã do período imperialista avançou (...) de Nietzsche a Spengler e depois, no período de Weimar, de Spengler ao fascismo. Se remontarmos essa preparação ideológica da filosofia alemã até Schopenhauer e Nietzsche, poder-se-ia contestar que se tratava de doutrinas esotéricas difundidas apenas em círculos muito restritos. Acreditamos, porém, que não se pode subestimar o efeito indireto, subterrâneo das ideologias reacionárias ao novo modismo (...). Esse efeito não se limitava à influência exercida indiretamente

pelos livros dos filósofos, embora não se possa ignorar que as edições das obras de Schopenhauer e de Nietzsche alcançavam certamente muitas dezenas de milhares. Mas as universidades, as conferências, os jornais e outros meios de difusão faziam com que essas ideologias se estendessem às vastas massas, com certeza de modo vulgarizado, mas com isso seu conteúdo reacionário, seu íntimo irracionalismo e seu pessimismo, que se encontram em tais doutrinas, foram antes intensificados do que enfraquecidos, já que, assim, as teses centrais acabaram por predominar sobre as possíveis restrições e ponderações. As massas foram fortemente envenenadas por tais ideologias sem que jamais tenham colocado os olhos sobre a fonte direta do envenenamento. A barbarização nietzschiana dos instintos, sua filosofia da vida, seu “pessimismo heroico” etc. são produtos necessários do período imperialista, e o aceleração desse processo provocado por Nietzsche pôde surtir efeito em milhares e milhares de pessoas que sequer conheciam o seu nome (LUKÁCS, 2020, p. 77).

A ideologia circulou por meio dos livros publicados, das universidades, das conferências, dos jornais etc., e alcançaram os salões e cafés. A vulgarização ganhou contornos mais toscos pela mediação política. Como escreveu Lukács (2020, p. 78), “Hitler e Rosenberg levaram para as ruas tudo que foi dito sobre o pessimismo irracionalista desde Nietzsche e Dilthey até Heidegger e Jaspers em confortáveis poltronas de couro, em salões intelectuais e cafés”. A política atendeu, completou Lukács (2020, p. 627) mais adiante, às demandas dos “círculos mais reacionários dos *Junkers* e dos grandes capitalistas alemães”, uma vez que “retirou dos salões e levou para as ruas a ideologia reacionária mais extremista, modernizada sob medida para os novos tempos”. Por via da política, então, tal ideologia obteve condições de sedução e mobilização das massas. Teve, enfim, eficácia. Assim, há um tipo de nexos entre (1) os objetos ideológicos outrora produtos da economia imperialista que (2) circularam pelas mediações (universidades, conferências, jornais etc.), (3) atingindo os salões e os cafés e (4) alcançando as ruas e o cotidiano de modo massivo.

Admitamos que esse nexos se equilibra com dificuldades probantes, cabendo inclusive investigação complementar para aprofundar esse movimento de deságue do irracionalismo na vida cotidiana e, daí, ao embaraço desumanizante do nazifascismo. A folga na amarração, que todo leitor rigoroso não pode ignorar, tem esse componente autêntico, demandando avanço na pesquisa histórica da funcionalidade da ideologia em tela. Trata-se de aprofundar a hipótese lançada sobre o papel das universidades, conferências, jornais etc.

Mas, o que é mais importante, também tem um componente falso quando se poderia imaginar a possibilidade de obter uma causalidade linear. Assim como não

existe uma linha mecânica entre estrutura econômica, cotidiano e superestrutura ideológica, não existe também no movimento contrário. Para Lukács era muito clara a *preparação ideológica*, em seus termos, desempenhada por tal filosofia irracionalista, quer dizer, o papel desempenhado pela ideologia em questão na preparação do terreno, no fornecimento de matéria-prima ideal, por assim dizer, como um fator indispensável de articulação das condições subjetivas aos processos que levaram à visão nacional-socialista e, pois, ao nazifascismo alemão.

O holocausto teria ocorrido sem a presença do irracionalismo alemão? Lukács responderia que seria muitíssimo improvável uma vez que lhe faltaria as condições subjetivas fornecidas como recurso. Mas ao mesmo tempo não foi o irracionalismo a *causa* do nazifascismo, que fique bem claro, uma vez que este encontrou sua *raison d'être* em condicionantes objetivos do período imperialista, isto é, emergiu como resposta prática às necessidades de expansão dos capitais nacionais por via da mobilização de guerra de países de objetivação capitalista tardia e, portanto, constrangidos por uma dada repartição consolidada de mercados consumidores e fornecedores, principalmente por parte das economias estadunidense, francesa e inglesa. Mas, a compreensão de conjunto não dispensa, de modo algum, o papel da preparação ideológica, sobretudo para o caso Alemão – que guarda especificidades nesse aspecto das condições subjetivas se comparado ao japonês, por exemplo, este constituindo-se um caso a ser investigado em razão da própria ausência de uma filosofia irracionalista na preparação ideológica.

A hipótese lukácsiana relacionada às mediações que levaram ao deságue no cotidiano não parece ter recebido tanta investida por parte de seu propositor quanto a análise imanente realizada sobre o conjunto dos autores da filosofia irracionalista. Chasin (1978) se aproximou muito mais disso, como já anotado, deixando mais em abstrato as análises de gênese e de função quando o assunto foi a natureza específica do integralismo no Brasil. Abre-se sala para investigações aprofundadas, sobretudo no caso alemão, por se tratar de uma ideologia com eficácia a princípio, de fato, realizada. Tais investigações adicionais exigem, obviamente, uma coleção de evidências rigorosamente colhidas e apresentadas que permitam demonstrar tais nexos ainda que sejam de outra qualidade, sem necessariamente haver causalidades lineares. Tais evidências colecionadas devem romper, adicionalmente, com o limite meramente circunstancial, indicando a preparação ideológica para o caso concreto alemão. Igualmente, a recomendação tem validade para outros casos associados ou

não.

Da localização clássica à classicidade movente e múltipla das ideologias

Em seus estudos sobre o “modo de produção capitalista e suas correspondentes relações de produção e de circulação”, Marx (2013, p. 78) considerou explicitamente que, àquele tempo, sua “localização clássica é, até o momento, a Inglaterra”. Essa seria, explicou ele, a “razão pela qual ela serve de ilustração principal à minha exposição teórica”. Estamos diante de uma questão já aludida outras vezes, a partir das considerações de Chasin (2009), sobre a presença histórica do objeto, isto é, a forma mais desenvolvida do modo de produção permitiria seu estudo mais apurado precisamente por ser a forma historicamente mais acabada – *até dado momento*, grifemos, seguindo Marx acima. A importância da matéria justifica a ênfase:

Nenhum período da sociedade moderna é tão propício ao estudo da acumulação capitalista quanto o dos últimos 20 anos. (...). De todos os países, porém, é novamente a Inglaterra que oferece o exemplo clássico, e isso porque ela ocupa o primeiro lugar no mercado mundial, porque somente aqui o modo de produção capitalista se desenvolveu em sua plenitude e, finalmente, porque o estabelecimento do reino milenar do livre-câmbio, a partir de 1846, privou a economia vulgar de seu último refúgio. (MARX, 2013, p. 723)

Vê-se que o caso clássico é a reunião de condições e fatores que refletem o mais alto desenvolvimento do modo de produção capitalista.

Por seu lado, o irracionalismo analiticamente considerado por Lukács (2020, p. 20) encontrou seu “caso *clássico* na Alemanha”, onde esboçou traços específicos e grandes repercussões mundiais.

Se a classicidade do modo de produção capitalista foi garantida, na década de 1860, por uma reunião daquela qualidade de desenvolvimento mais avançado de diferentes fatores, a classicidade do irracionalismo foi condicionada, ao contrário, pelo atraso do contexto histórico alemão, pela “miséria alemã” frequentemente retratada por Marx ao longo de todo o seu itinerário intelectual. Tendo o condicionado processo espiritual em nossa mira, já na juventude Marx chegou a considerar que

Só a Alemanha poderia produzir a filosofia especulativa do direito - este *pensamento* extravagante e abstrato acerca do estado moderno, cuja realidade permanece no além (mesmo se este além fica apenas do outro lado do Reno) (...). Em política, os alemães *pensaram* o que as outras nações fizeram. A Alemanha foi a sua *consciência teórica*. A abstração e a presunção da sua filosofia seguiam lado a lado com o caráter unilateral e atrofiado da sua realidade (MARX, 2005, p. 151).

Apesar desses lineamentos de Marx sugerirem a Alemanha como caso clássico do idealismo especulativo precisamente por suas condições regredidas, atrofiadas, não é uma posição tão explícita quando o foi para o caso da classicidade do modo de produção capitalista na Inglaterra à luz de *O capital*.

Essa é uma constatação que todo estudioso isento se vê obrigado a fazer. Mesmo a busca de Lukács por fundamentação nas observações de Engels (2010, p. 475; 1959, p. 348), a respeito do método lógico e histórico executado por Marx em *Contribuição à crítica da economia política*, teve que necessariamente remeter à análise do modo de produção em sua “plena maturidade, sua forma clássica” e não, explicitamente, à classicidade das formações ideais.

A questão em tela é o reconhecimento de uma derivação do caso clássico do desenvolvimento do modo de produção capitalista para a designação da classicidade da ideologia tal como operada pelo filósofo magiar. Essa derivação não traz consigo qualquer invalidação ou obstrução. Ao contrário, abre para questões relevantes à análise de gênese das formações ideais e as decorrentes problemáticas para a classicidade das ideologias sem, porém, produzir uma identidade necessária entre gênese e caso clássico. Esse último aspecto esteve bem claro a Lukács quando indicou que o fascismo teve gênese na Itália, mas encontrou maior desenvolvimento na Alemanha.

Uma dessas questões a serem consideradas, ainda que já aludida, é o duplo aspecto qualitativo da classicidade. De um lado, a consideração da reunião dos principais fatores objetivos habilitadores da determinação do caso clássico em sentido avançado e, de outro lado, em sentido regredido. Os estudos de gênese tanto do irracionalismo alemão quanto do integralismo no Brasil, por exemplo, extraíram as explicações para tais formações ideais (vertidas em ideologia ou não, não importa) a partir das condições atroficas e hipertróficas da objetivação do capitalismo em cada uma das particularidades envolvidas respectivamente. As chamadas *via prussiana* e *via colonial*, cada qual com suas especificidades a despeito de semelhanças, corresponderam precisamente às objetivações capitalistas tardias, em meio ao atraso, e sem os processos transformadores testemunhados na Inglaterra e na França, por exemplo, considerados como *via clássica* de tal objetivação.

Não é pouca coisa, entretanto, sublinhar que a correspondência entre uma formação ideal e a regressividade objetiva das condições materiais em uma

particularidade decorre, nos casos aludidos, da investigação de objetos ideológicos específicos. A derivação da classicidade da ideologia tendo por eixo o caso clássico do modo de produção garante, por coerência, a possibilidade da análise de formações ideais correspondentes às condições objetivas mais avançadas. Do contrário, induziria à percepção, de resto equivocada, segundo a qual os objetos ideológicos necessariamente são colocados invariavelmente como doutrinas adversárias, a serem combatidas, denunciadas. Essa é uma consideração relevante.

Outra questão fundamental vai além da suposição de que a classicidade é apenas o arranque, coisa congelada e sem movimento. A despeito do fato de que o caso *clássico* do irracionalismo se materializou na Alemanha, particularidade histórica na qual foram esboçados os traços específicos, o irracionalismo é um “fenômeno internacional” tanto “na sua luta contra o conceito burguês de progresso, quanto também na luta contra o socialismo” (LUKÁCS, 2020, p. 20). Tratou-se de uma tendência identificável antes da primeira grande guerra, atingindo “formas altamente desenvolvidas em quase todos os países que ocupam as principais posições no período imperialista” (p. 21). Entretanto, em cada particularidade desdobraram-se modos diversos de sua ocorrência, sempre sob dependência das condições históricas concretas. Existem, portanto, traços específicos de cada ocorrência, dado o “processo de desenvolvimento desigual do imperialismo” (p. 21), mas também os traçados de identidades em consequência da circunstância de que em todos esses centros constituíram-se elementos comuns dessa mesma economia imperialista. Por isso vale o registro de que “necessidades ideológicas semelhantes, determinadas como tais pela economia imperialista, produzem, em condições sociais concretas distintas, variantes bem diferentes e até mesmo, se observadas superficialmente, contraditórias entre si” (p. 21). Assim, vemos o processo de difusão do irracionalismo desde o caso clássico alemão, atingindo, por exemplo, o intuicionismo na França (Bergson) e o pragmatismo nos Estados Unidos (James).

Indo além dessa difusão, a lição preventiva de Marx sobre a classicidade do modo de produção na Inglaterra é perfeitamente aplicável à classicidade das formações ideais. Na medida em que a “localização clássica” desse modo de produção foi “até o momento, a Inglaterra” da década de 1860, deslocando-se adiante para os Estados Unidos no século XX, é coerente considerar, por extensão e como possibilidade, o caráter movente da classicidade das formações ideais.

Para isso, entretanto, não temos à disposição exemplos deixados pelos mestres. Devemos recorrer, para esse fim, à uma breve hipótese de trabalho sobre a ideologia do desenvolvimentismo a partir da inicial coleção de materiais. Seu núcleo guarda a missão social com tonalidade nacionalista de simultaneamente acelerar o processo de acumulação do capital e aplacar o conflito classista, sobretudo nas particularidades históricas de condições objetivas regredidas. Assim, é possível sublinhar sua gênese entre os protecionistas alemães, na figura emblemática de Friedrich List. A hipótese, a partir de certas evidências colecionadas, diz respeito à localização clássica da ideologia desenvolvimentista na Alemanha do período bismarckiano, porquanto estariam reunidos, dadas as bases sociais específicas, muitos aspectos bastante desenvolvidos tais como o industrialismo, legislações sociais, apelo nacionalista antirrevolucionário, sob as vestes de um prussianismo-burocrático refratário a qualquer socialização democrática (LUKÁCS, 2019). Tudo isso correspondente ao atraso alemão.

Há muitas evidências históricas de que essa ideologia obteve eficácia se considerado o rápido avanço econômico, pelo menos, da Alemanha frente aos países mais avançados, como registram as mais diversas fontes históricas. Essa ideologia ramificou-se, no século XX, primeiro aos países do leste europeu até a Rússia e, depois, aos países latino-americanos. Naqueles, a ideologia teve curta duração uma vez que o caminho revolucionário foi trilhado e com os desfechos registrados na história. Mas na América Latina, sobretudo na Argentina e no Brasil, a ideologia obteve condições muito mais favoráveis de florescimento e efetividade diante da premente industrialização muito tardia em meio a conturbado processo de acomodação, pelo alto, do conflito social, em condições bélicas das quais não se pôde extrair alternativas expansionistas a tais países subordinados. Todas as condições retardatárias encontravam-se reunidas, com a diferença de que o colonialismo escravagista impunha particularidades importantes que não devem ser ignoradas. O desenvolvimentismo encontrou na *via colonial* de objetivação do capitalismo, como tal, uma trilha não expansionista e não revolucionária. Nesse último aspecto, tratou-se de acomodação do poder “pelo alto” entre agrarismo e industrialização fechada à participação popular. Encontrou por essa via certas condições para a mobilização de uma ideologia correspondente ao atraso, porém, modernizante dentro dos horizontes burgueses e com considerável protagonismo estatal. É notória a influência que essa ideologia obteve nesses países, sobretudo no desenho de políticas econômicas e sociais de ampla duração (inclusive sob as vestes mais recentes de um chamado

neodesenvolvimentismo, o que comprova quão longa é essa ideologia e seus efeitos nas condições nacionais de integração subordinada ao mercado mundial).

Portanto, a hipótese aventada é aquela segundo a qual a classicidade da ideologia em questão foi concretamente deslocada da Alemanha para a América Latina, com destaque ao Brasil. Essa possibilidade de deslocamento não deve ser ignorada na análise de gênese e da classicidade das formações ideais, levando-se em conta, como dissemos antes, a não exigência de identidade congelada entre gênese e caso clássico. Antes de tudo, a realidade objetiva é movimento, processo de lógica própria, como ensinou Marx, e, como tal, deve ser a fonte da palavra final.

Vale o exemplo negativo do integralismo à hipótese do deslocamento. Podemos admitir que tal formação ideal, que jamais chegou a ser efetivamente vertida em ideologia (com eficácia e duração), teve gênese como fenômeno típico do processo de objetivação capitalista pela via colonial. Foi, como dissemos, resultante das regressividades nacionais. Estiveram reunidas as condições propícias àquela formação ideal, de talhe ruralista, expressando uma “crítica regressiva do liberalismo” (CHASIN, 1978, p. 551). Não apenas foram condições propícias para a gênese, mas também para a designação de sua classicidade. Aqui, nesse caso, gênese e caso clássico parecem se identificar e não há, até o momento, evidências de deslocamento do integralismo para outros países, mesmo porque, como tudo indica, permaneceu como ideologia apenas em potência.

Mas, como em qualquer caso, vale sempre o concreto e não uma teoria geral das ideologias. Essa lição é retirada da constatação de outra questão relevante para a análise de gênese a partir do estudo do irracionalismo alemão. Vimos que sua localização clássica foi a Alemanha. Difundiu-se em seguida, tornando-se “fenômeno internacional” ainda que não homoganeamente na medida do desenvolvimento desigual das economias imperialistas de então. Há evidências, entretanto, de que certas formações ideológicas de relevo eclodiram como fenômeno internacional de nascença.

Tudo indica ser o caso, por exemplo, da economia política clássica. Marx (2013, p. 438) escreveu que ela teria surgido “como ciência própria no período da manufatura”, isto é, como específica forma de consciência científica. Considerou que sua gênese teve arranque na “Inglaterra, com William Petty, e na França, com Boisguilebert” (MARX, 1961, p. 37; 2010, p. 292. Cf. também MARX, 2011, p. 27).

Em nota acrescentou que um “trabalho comparativo sobre os escritos e personalidades de Petty e Boisguillebert, além de destacar os antagonismos sociais da Inglaterra e da França no final do século XVII e início do século XVIII, poderia ser a exposição genética do contraste nacional entre a economia política inglesa e francesa” (MARX, 1961, p. 37-38). Salvaguardadas as diferenças, as condições gerais do período em ambos os países forneceram o “terreno vivo da economia política” (MARX, 2013, p. 84) e possibilitou o desenvolvimento daquela formação ideal.

Devemos recorrer a outro exemplo complementar sintético. Há alguma discussão quanto à pureza do chamado “neoliberalismo” praticado pelas economias centrais desde o final da década de 1970 por haver evidências de hibridismo prático entre keynesianismo-escola austríaca-escola de Chicago na condução das políticas econômicas. Esse hibridismo decorreu do fato da renovação do liberalismo nos anos de 1930 que garantiu uma comunidade de princípios fundamentais acerca da conservação do capitalismo – ainda que contrariamente à afetação de seus ideólogos mais destacados –, mas com divergências, de superfície, quanto ao método de administração política do capital (PAÇO CUNHA, 2022b). Nesses termos, o “neoliberalismo” acomodou constitutivamente variantes renovadas do liberalismo diante da ortodoxia liberal e da alternativa socialista, divergindo sobre como produzir as melhores condições de expansão permanente do capital sob a administração *ad infinitum* das contradições envolvidas. Uma dessas variantes foi composta pela formação ideal que ganhou contornos mais acabados na experiência da *Mont Pelèrin Society*, inicialmente sob direção do professor Hayek, e depois efetivamente como elemento no hibridismo prático aludido. A análise de sua gênese sugere uma plataforma transnacional, no entanto, e não uma localização singular. Há evidências de uma articulação transatlântica para o seu desenvolvimento (MIROWSKI; PLEHWE, 2009, REINHOUDT; AUDIER, 2018).

Com esses dois exemplos (da economia política clássica e do “neoliberalismo”) queremos sugerir que a classicidade das formações ideais e das ideologias pode não ter uma localização única, em “um só país”, mas múltipla, isto é, internacional de partida.

Uma vez mais, a não identidade necessária entre gênese e caso clássico, o deslocamento da classicidade e a possibilidade da multiplicidade envolvida, ampliam as chances de investigação em determinação social do pensamento por ensejo das

vastas contribuições indicadas.

*
* *

Depois das considerações realizadas e tendo observado alguns aspectos centrais, é imperativo registrar que a seleção aqui apresentada dos problemas em determinação social do pensamento não é exaustiva. Tampouco o é aquele tratamento dado a eles. O propósito foi sugerir problemas avançados no caminho ao cume escarpado. As melhores chances começam com identificação de alguns deles.

Referências bibliográficas

- CHASIN, J. *O integralismo de Plínio Salgado*. São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1978.
- _____. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- ENGELS, F. Karl Marx: Zur Kritik der Politischen Ökonomie. In: *Marx-Engels: Ausgewählte Schriften*, Bd. II. Moskau: Verlag für fremdsprachige Literatur, 1959.
- _____. "Karl Marx: A contribution to the critique of political economy". In: *Marx-Engels Collected Works*, 16. London: Lawrence & Wishart, 2010.
- LUKÁCS, G. *Existencialismo ou marxismo?* São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1979.
- _____. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. *Para uma ontologia do ser social* v. 1. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. *Para uma ontologia do ser social* v. 2. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. "Sobre el prusianismo". In: ALCÂNTARA, N.; JIMENEZ, S. (Org.). *Anuário Lukács*. São Paulo: Instituto Lukács, 2019.
- _____. *A destruição da razão*. São Paulo: Instituto Lukács, 2020.
- MARX, K. Zur Kritik der Politischen Ökonomie. In: *Marx-Engels Werke*, Band 13. Dietz Verlag Berlin, 1961.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- _____. *Teorias da mais-valia: história crítica do pensamento econômico* v. III. São Paulo: Civilização Brasileira, 1980.
- _____. *Miséria da filosofia*. São Paulo: Global, 1985.
- _____. A contribution to the critique of political economy. In: *Collected Works*, v. 29. London: Lawrence & Wishart, 2010.
- _____. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *O capital* v. 1. Boitempo, 2013.
- MIROWSKI, P.; PLEHWE, D. (Eds.). *The road from Mont Pelerin: the making of the neoliberal thought collective*. Harvard University Press, 2009.
- PAÇO CUNHA, E. Social determination of economic thought as form of consciousness and ideology and its three fundamental historical functions. *49th Annual Meeting of the History of Economics Society*, Minneapolis, 2022a. Disponível em: <<https://bit.ly/3VkgC6t>>
- _____. E. Keynes, Hayek e Friedman: pensamento econômico como ideologia na combinação histórica dos métodos de administração política do capital a partir da renovação do (neo)liberalismo. *XLVI Encontro da Anpad – EnAnpad*, 2022b. Disponível em <<https://bit.ly/3VkBim>>
- REINHOUDT, J.; AUDIER, S. *The Walter Lippmann Colloquium*. Springer International

Publishing, 2018. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-65885-8>

VAISMAN, E. A ideologia e sua determinação ontológica. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, n. 12, ano VI, 2010. Disponível em <<https://bit.ly/3g2VgKP>>

Como citar:

PAÇO CUNHA, Elcemir. Problemas selecionados em determinação social do pensamento. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 28, n. 1, pp. 123-146, Edição Especial, 2022/2023.

J. Chasin e a crítica do “tríplice amálgama”: explorando origens e consequências

J. Chasin and the critique of the “triple amalgam”: exploring origins and consequences

Alexandre Aranha Arbia*

Resumo: Explorando a crítica do “tríplice amálgama” que J. Chasin desenvolve em *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*, texto de 1995, este artigo procura retomar, em um procedimento expansivo, os textos indicados pelo marxista brasileiro, a fim de verificar a gênese teórica de sua posição crítica. Para tanto, revisita os textos de Kaustky, Lênin e, sobretudo Engels, demonstrando que, na busca por precisar o estatuto da cientificidade marxiana, Chasin fornece as pistas para encontrarmos não apenas a originalidade de Marx, mas a autenticidade do próprio filósofo de Barmen. Neste percurso, não apenas o problema do método, como ainda a reanálise da política, o lugar da determinação econômica e a definição da ideologia encerram o quadrado engelsiano.

Palavras-chave: J. Chasin; Marxismo; Friedrich Engels; método marxista; política; Karl Marx.

Abstract: Exploring the critique of the “triple amalgam” that J. Chasin develops in *Marx: ontological statute and methodological resolution*, text from 1995, this article seeks to resume, in an expansive procedure, the texts indicated by the Brazilian Marxist, in order to verify the theoretical genesis of its critical position. To do so, it revisits the texts of Kaustky, Lenin and, above all, Engels, demonstrating that, in the quest to clarify the status of Marxian scientificity, Chasin provides the clues to find not only the originality of Marx, but the authenticity of the philosopher of Barmen. In this path, not only the problem of method, but also the reanalysis of politics, the place of economic determination and the definition of ideology enclose the Engelsian square.

Keywords: J. Chasin; Marxism; Friedrich Engels; Marxist method; policy; Karl Marx.

Não há dúvidas de que J. Chasin foi um dos mais originais marxistas brasileiros. Suas proposições, nem sempre de fácil assimilação, crivadas de polêmicas, quase sempre virulentas nas críticas, estranhamente não tiveram a mesma repercussão de sua força argumentativa. De qualquer modo, a classe trabalhadora de um país que patina em sua miséria genética, no hibridismo de suas formas sociais excrescentes, nas ideologias pequeno-burguesas que tomam permanentemente de assalto os interesses

* Doutor em serviço social pela UFRJ, professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da UFJF. E-mail: alexandre.arbia@ufjf.br.

do trabalho, não pode se dar ao luxo de não examinar rigorosamente cada um dos grandes nomes do pensamento brasileiro, especialmente quando, no seio do marxismo, esses nomes apontam, sem ecletismos ou irracionaisismos, para formas absolutamente inéditas de interpretação (do pensamento e da realidade). Este é o caso de J. Chasin.

Neste artigo, proponho-me a examinar mais de perto algumas afirmações do autor, procedendo a uma “abertura” de suas indicações que, muitas vezes de modo ensaístico, terminam por apresentar demonstrações demasiado condensadas. Parece-me certa afirmação de que J. Chasin deixou um programa de estudos a ser esquadrinhado, para ratificação ou retificação. Um programa que, em todas as suas polêmicas – da questão do método à ontonegatividade da politicidade, da recusa das interpretações comuns sobre a realidade brasileira à crítica da esquerda, da revisitação à história do pensamento ocidental à justa recolocação de Marx, da crítica do socialismo de acumulação aos entraves do presente e do futuro (ou da ausência dele) –, traz como fio condutor a mesma preocupação do velho mestre alemão: os caminhos para a *emancipação humana*. Afinal, em *última instância*, é disso que se trata *toda* a obra de Marx: a questão da emancipação humana.

Não é possível, em um artigo, condensar resultados de um estudo que, em verdade, deve ser expandido e não sintetizado. Assim, neste breve trabalho, não tenho por objetivo ficar “seguindo o fio” da obra geral de J. Chasin, escavando onde essa ou aquela questão aparece pela primeira vez e o modo como vai se desenvolvendo no pensamento do autor ao longo dos anos. Este, talvez, o expediente mais apropriado e coerente com o seu legado, e adequado ao leitor que se interessa por seu pensamento¹. Meu objetivo aqui será o de expandir a trilha já aberta nos textos do autor brasileiro – ainda que na apertada síntese de um artigo – revisitando a crítica do “tríplice amálgama”, para compreendê-la em seus fundamentos.

1- Na rota de *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*

Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica (CHASIN, 2009) (doravante, EORM) traz para primeiro plano duas questões que, de certo modo, ocupam boa parte

¹ Ademais, outros intelectuais já o fizeram, seja apresentando o legado do autor, seja desenvolvendo pesquisas a partir do desdobramento de suas ideias. Basta lembrar aqui Ester Vaisman, Antônio Rago, Vera Cotrim, Ivan Cotrim, Sabina Maura da Silva, Ana Selva Albinati, Antônio Lopes Alves, Ronaldo Vielmi Fortes, Mônica Hallak Costa, Vânia Assunção, Vitor Sartori, Claudinei Cássio de Rezende, Lúcia Sartório, Elcemir Paço Cunha, dentre outros.

das energias de Chasin. A *raison d'être* do texto já está impressa no título: uma busca pela virada, de caráter ontológico, que a cientificidade marxiana imprime nas ciências sociais. Já a segunda, *consequência inextricável da primeira*, ocupa boa parte das energias de Chasin desde, pelo menos, o fim dos anos 1970: a questão da ontonegatividade da politicidade.

A questão da ontonegatividade da politicidade, na elaboração de Chasin, não é gratuita ou despropositada; também não se trata de artilharia conjuntural para abater desafetos teóricos e políticos. O problema do lugar da política, na elaboração marxiana, surge para Chasin “naturalmente”, em seu processo de seguir cronológica e imanentemente a evolução do pensamento marxiano. E, justamente nessa perseguição febril pelo autêntico desenvolvimento de Marx, livre de imputações ao gosto do observador, que Chasin se depara com uma *crítica do pensamento político hegeliano*.

Mas, se não há ineditismo na constatação da crítica de Marx à politicidade em Hegel (ao contrário, essa verificação pode ser considerada até mesmo trivial), o mesmo não se pode dizer em relação ao peso que dita crítica adquire na leitura do autor brasileiro. Para Chasin, não se trata de simples acidente de percurso, caminho fortuito para o abandono do hegelianismo, determinação temporal e dialógica que impinge a Marx o combate contra o hegelianismo de esquerda, ao qual se filiara em determinado período. Pelo contrário, essa ruptura enquadra-se na reformulação mais profunda – de caráter ontológico – que Marx impõe como clivagem na filosofia².

No caso de Chasin, há sinais bastante claros da consolidação de seu entendimento do problema já nos textos que aparecem em fins dos anos 1970, mais precisamente em dois escritos de 1977: Sobre o conceito de totalitarismo (CHASIN, 1977), publicado no v. 1 da *Temas de Ciências Humanas*, e A “politicização” da totalidade: oposição e discurso econômico (CHASIN, 1977a), publicado no mesmo ano, no v. 2 da mesma revista.

Portanto, da distensão à institucionalização da autocracia burguesa, dos fins de 1970 ao longo de toda a década de 1980, J. Chasin vem “pensando com Marx” a miséria brasileira, os (des)caminhos de seu capital atrofico, o perfil e o projeto de suas

² Em oportunidade anterior, empreendi também essa viagem em busca das posições de Marx a respeito da política. *Salvo melhor juízo*, não existe, ao longo de toda a sua trajetória, uma reformulação de sua avaliação crítico-negativa da politicidade. A síntese dessas conclusões pode ser encontrada em Arbia (2021).

classes e as alternativas (ou ausência delas); insere-se no combate *teórico* e *político*, *sem dissociá-los*, mas também *sem confundi-los*. E é justamente em 1995, em um posfácio aportado à obra de Francisco Teixeira (*Pensando com Marx: uma leitura crítico-comentada de O capital* – TEIXEIRA, 1995), que o autor apresenta de modo mais sistemático ainda que ensaístico, sua elaboração.

Por sua extensão e originalidade, o posfácio de 1995, intitulado *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica* (CHASIN, 1995), posteriormente republicado como obra autônoma sob o mesmo título (CHASIN, 2009), revela um esforço teórico de demonstrar a originalidade específica do pensamento marxiano. Sem tentar esconder a decisiva influência de Lukács – ainda que Chasin se dedique a uma crítica do marxista magiar, no quarto final da obra –, Chasin, ao longo de uma apertada síntese de aproximadamente 100 páginas (nas quais se concentra o núcleo-duro de sua exposição), apresenta, a despeito de possíveis críticas ou louvores, uma leitura inegavelmente original da obra marxiana. Interessa aqui percorrer as indicações da primeira parte – mais precisamente, do capítulo de abertura – às quais me aterei. O capítulo sobre “A resolução metodológica” (CHASIN, 2009, pp. 89 ss), cuja interpretação absolutamente inédita da *Introdução de 1857* (MARX, 2011) merece um estudo à parte, não será objeto de avaliação neste artigo.

Em EORM, Chasin empreende uma leitura imanente e contextual da obra de Marx, mas sem gastar o mesmo espaço para demonstrações exaustivas, como a que nos acostumou em *O integralismo de Plínio Salgado*, por exemplo (CHASIN, 1999). Na tese doutoral, o esforço em acompanhar o *modus operandi* de Lukács em *A destruição da razão* (LUKÁCS, 2020), conferia à análise da ideologia uma justa exposição probante. Aqui, em EORM, o caráter enxuto do texto confere solidez na unidade argumentativa, mas, em alguns momentos, perda na extensão demonstrativa.

Todavia, é interessante, no que diz respeito à estilística, sua pontualidade e precisão. Já de início, destaca-se seu *óbvio* expediente: Chasin lê Marx cronologicamente. E, por meio dessa leitura “cronológica”, consegue estabelecer, sem elaborar uma biografia estrita do autor tratado, a gênese e o desenvolvimento de seu universo categorial, *em estreita conexão com os dilemas de sua vida e sua época*. Chasin elabora, em seu texto enxuto, um inventário do ideário marxiano, tal como nos processos de liofilização, que, ao expelirem a água, conservam as propriedades essenciais.

Assim, antes de entrar propriamente na “Gênese e crítica ontológica” (CHASIN, 2009, p. 39 ss), o marxista brasileiro apresenta, de certo modo, justificativas ou as razões para a retomada de Marx *por Marx*. E é nesse prólogo que Chasin, bem ao seu inconfundível estilo, dá boas-vindas ao leitor com uma constelação de polêmicas, que se multiplicam ao longo do livro.

2- A crítica do “amálgama originário”.

O coração da originalidade de EORM não está explícito no capítulo inicial; ele só será encontrado à abertura do terceiro. Todavia, é ele quem orienta a crítica do “tríplice amálgama”. Por essa razão, não haverá qualquer precipitação em evidenciá-lo logo de saída, seguindo as trilhas do próprio texto de “Apresentação” (VAISMAN; ALVES, 2009):

Se por método se entende 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. Em adjacência, se todo método pressupõe um fundamento gnosiológico, ou seja, uma teoria autônoma das faculdades humanas cognitivas, preliminarmente estabelecida, que sustente ao menos parcialmente a possibilidade do conhecimento, ou, então, se envolve e tem por compreendido um *modus operandi* universal da racionalidade, não há, igualmente, um problema do conhecimento na reflexão marxiana. E essa inexistência de método e gnosiologia não representa uma lacuna (...). Isso equivale a admitir que a suposta falta seja antes uma afirmação teórico-estrutural, do que uma debilidade por origem histórica insuficientemente digerida. (CHASIN, 2009, pp. 89-90)

Na citação, o problema central está posto por Chasin sem maiores rodeios: qualquer empreitada que busque apreender *epistemologicamente* a contribuição de Marx deixará de reconhecer justamente aquilo que ela tem de fundamental: uma *posição ontológica*³. A questão, para Chasin, é que a admissão desta última, em sua profundidade e extensão (em sua radicalidade), termina por obliterar a primeira. Em poucas palavras, a inexistência de um tratado sobre o “método”, em Marx, não significa

³ M. Duayer, cujas posições, neste âmbito, apresentam algum grau de diferença em relação as de Chasin, considerou noutro lugar: “a crítica ontológica (...) visa a refutar os pressupostos estruturais da tradição criticada. Em consequência, tem de ser crítica que refigura o mundo, que põe e pressupõe outra ontologia. É justamente nesse sentido que a crítica de Marx é crítica ontológica – no caso, crítica da sociedade capitalista, da formação socioeconômica posta pelo capital. Figura o mundo social de maneira radicalmente distinta não só das formas de consciência do cotidiano dessa sociedade, mas também de suas formas de consciência científicas. Tanto umas quanto outras são empiricamente plausíveis, uma vez que têm circulação social, interpretam o mundo para os sujeitos e, nessa medida, orientam suas práticas. Razão pela qual sempre se trata de reconhecer a realidade ou objetividade social das ideias criticadas. Como circulam socialmente, são ideias razoáveis e, por isso, o exame crítico não pode se circunscrever a sua estrutura lógica: deve explicar como e por que ideias insubsistentes orientam a prática dos sujeitos” (DUAYER, 2016, p. 35).

qualquer lacuna na produção do filósofo alemão, não é casual e nem fortuita; pelo contrário, indica uma posição.

E já aqui, dado o pressuposto, deparamo-nos com o fato de que os defensores inaugurais do “tríplice amálgama” buscaram, de certo modo, corporificar em bases epistemológicas o materialismo histórico-dialético como a doutrina original de Marx. Nessa busca, lançar mão do ambiente teórico (e histórico) no qual estava imerso o pensador alemão terminou servindo mais para baralhar que para pôr a questão em nos termos. Em uma síntese: a posição de Chasin, crítica das proposições de Kautsky e Lênin⁴ sobre o “método”, enforma uma *busca pelos fundamentos do pensamento de Marx a partir dos próprios escritos marxianos*, e não pelo enxerto de construtos exógenos e distintos que, na magistral síntese reflexiva do filósofo alemão, teriam alcançado uma unidade antes incompreensível aos próprios desenvolvedores dessas teorizações parciais.

2.1- Kautsky e o erro inaugural

No caso de Kautsky, a questão está centrada no texto de 1908 (*As três fontes do marxismo* – KAUTSKY, s/d). Cf. Chasin (2009, p. 31), do “naturalismo positivista” de Kautsky aflora a ideia – de modo bastante imediato e empobrecido – de que Marx haveria promovido uma “síntese das ciências naturais e das ciências psicológicas” (*apud* CHASIN, 2009, p. 31), que a dialética ensinaria uma espécie de “evolução catastrófica”, a qual, encontrada na natureza e na história, explicaria, por fim, a própria necessidade da luta entre classes. Em arremate, Kautsky localiza na fusão dos três alicerces do pensamento moderno – a economia política inglesa, a filosofia alemã e o pensamento político francês – o ineditismo da produção de Marx. Na síntese de Chasin (2009, p. 34):

Segundo Kautsky, cada um dos três pensamentos que integram o amálgama é uma formação parcial, quando no interior da malha nacional de positivities e negatividades que o origina. Enquanto produtos isolados (...) são carentes uns dos outros, como que destinados a um *ménage à trois* que os libertaria da hipertrofia originária. De fato, só perdem unilateralidade graças às suas mútuas junções, pretendidamente operadas por Marx, cujo mérito intelectual, altamente enfatizado, então não passaria da habilidade para aglutinar ideias e procedimento preexistentes.

Em resumo: a perspicácia de Marx, para Kautsky, estaria em compilar e aglutinar construtos teóricos que se encontravam geográfica e *epistemicamente* separados. Mas

⁴ ... E, por consequência lógica, de Engels, como veremos em detalhes.

vejamos a coisa de perto.

Em *As três fontes...*, Kautsky enuncia, logo na abertura de sua tese, duas compreensões articuladas: a de que o “método [de Marx] será mais frutuoso do que qualquer outro” (KAUTSKY, s/d/, p. 10) e a de que “encontramos aí [neste método], antes de tudo, a síntese do pensamento inglês, francês e alemão, a do movimento operário e do socialismo e, por fim, a da teoria e da prática” (KAUTSKY, s/d, p. 11). O que se segue no argumento é a defesa de uma ultrapassagem, pelo método de Marx, da cisão entre “ciências naturais e ciências psicológicas” (sociais), de significativa influência positivista⁵.

A crítica que Kautsky estabelece ao materialismo canhestro (crítica de clara influência temática engelsiana) caminha na direção de que faltava à empiria à compreensão articuladora da dialética. E mais, seguindo as trilhas de Engels, ainda que em uma exposição extremamente mais pobre, Kautsky volta a revolver a questão da unidade entre os seres; e, assim como Engels, o faz pela *dialética* e não pela história. As leis “inexoráveis” da dialética ressurgem, em seus escritos, a partir de afirmações extremamente problemáticas: “por mais distinta que possa parecer a sociedade do resto da Natureza, nesta, como naquela, encontramos a evolução dialética, quer dizer: o movimento provocado por uma luta de oposições que surge espontânea e continuamente do próprio meio” (KAUTSKY, s/d, p. 17). E prossegue, atribuindo a Marx a “anulação” do “abismo entre ciências naturais e psicológicas”: “a evolução social foi assim situada no quadro da evolução natural; o espírito humano, mesmo nas suas manifestações mais elevadas e mais complicadas, nas suas manifestações sociais, era explicado como sendo uma parte da Natureza” (KAUTSKY, s/d, p. 17).

Na tentativa de comprovar sua tese, qual seja, imputar a Marx uma superação da cisão entre sociedade e natureza pela dialética materialista, Kautsky, exatamente como demonstra Chasin (2009, p. 31), chegará ao absurdo de constatar que “para Marx (...) *a luta de classes não era mais do que uma forma da lei geral da evolução da Natureza*, que de modo nenhum tem um caráter pacífico” (KAUTSKY, s/d, p. 23 – itálicos meus). O autor alemão prossegue o argumento sinonimizando “transformação dialética” e “catástrofe”. Para Kautsky, a “catástrofe”, na Natureza e na sociedade, como lei geral válida para todos os tipos de seres, é a demonstração inequívoca da

⁵ Impossível não lembrar de Auguste Comte e sua hierarquização das ciências, ao observar o modo como Kautsky compreende suas evoluções em relação à “concretização”. Cf. Kautsky (s/d, p. 14).

universalidade da dialética.

Enunciada, no primeiro bloco, sua (peculiar) compreensão da dialética marxista, Kautsky passa a considerar os desenvolvimentos de Marx e de Engels para alcançar finalmente, no terceiro capítulo, sua tese do amálgama. Os termos empregados no resumo de Chasin comparecem, no texto do autor alemão, numa sequência que procura dar conta do desenvolvimento material e ideológico da Inglaterra (KAUTSKY, s/d, pp. 32-34); França (KAUTSKY, s/d, pp. 35-39) e Alemanha KAUTSKY, s/d, pp. 39-43). Kautsky, que abre o capítulo defendendo que

três nações representavam, no século XIX, a civilização moderna. Só quem tinha assimilado o espírito de todas as três e assim armado com todas as aquisições do seu século podia produzir o imenso trabalho que Marx forneceu. *A síntese do pensamento destas três nações, onde cada um perdeu o seu aspecto unilateral*, constitui o ponto de partida da contribuição histórica de Marx e de Engels (KAUTSKY, s/d, pp. 31-32 – itálicos meus).

... encerra-o explicando como foi forjado o amálgama:

[Marx e Engels] reconheceram que a economia e a política, o trabalho de detalhe de organização e o ardor revolucionário se condicionavam uns aos outros, que o trabalho de detalhe é estéril sem o objetivo essencial que lhe serve simultaneamente de estimulante e de razão; que este objetivo é impreciso sem o trabalho prévio de detalhe, o qual fornece a capacidade de luta necessária para o atingir. Eles reconhecem igualmente que um tal objetivo não pode nascer da simples necessidade revolucionária; que deve ser desembaraçado das ilusões e do inebriamento pela aplicação conscienciosa dos métodos de investigação científica e que deve estar na unissonância do conjunto do saber da humanidade. Eles reconheceram, além disso, que a economia é o fundamento da evolução social e que ela compreende as leis que regem necessariamente esta evolução.

A Inglaterra forneceu-lhes a maior parte da documentação econômica que utilizaram e a filosofia alemã o melhor método para deduzir daquela o objetivo da evolução social contemporânea; *a Revolução Francesa demonstrou-lhes de maneira mais clara a necessidade de se conquistar o domínio e, nomeadamente, o poder político, para se atingir o objetivo.*

Foi assim que *criaram o socialismo científico moderno*, pela fusão de tudo o que o pensamento inglês, o pensamento francês e o pensamento alemão tinham de grande e de fértil (KAUTSKY, s/d, pp. 43-44 – itálicos meus).

O fragmento é longo, mas imprescindível aqui. É interessante observar como, daqui, a questão do “socialismo *científico*” desliza com grande agilidade para a de ciência como “ponto de vista” (de classe). O problema científico abandona a exigência

de reprodução fiel da realidade objetiva para recair no campo do “agir interessado”⁶. Ora, mas há enorme diferença entre o fato de a perspectiva científica do proletariado ser a única capaz de reproduzir intelectivamente a realidade *tal como é* (em detrimento das ciências burguesas, que procuram fragmentar, opacitar e/ou hipostasiar a realidade, baralhando a compreensão) e a *instrumentalização* do conhecimento para a mobilização e a ação políticas. A conclusão enviesada é do próprio Kautsky: o socialismo “não é outra coisa senão a ciência da sociedade, encarada do ponto de vista do proletariado” (KAUTSKY, s/d, p. 48).

Chasin acerta, portanto, quando identifica que a leitura epistemológica produzida por Kautsky, cujo resultado é a defesa do “tríplice amálgama”, termina por diminuir a originalidade de Marx, ao reinseri-lo, contra sua vontade, de volta no debate gnoseoepistêmico. E aqui evidencio, adicionalmente, que a apreensão da dialética como *recurso heurístico*, metodológico, trouxe consigo, no bojo do conjunto de problemas (e o fragmento de Kautsky o demonstra), uma reorientação na própria teoria da ação (política).

Os argumentos de Kautsky não são totalmente – ainda que em grande medida – criações inusitadas, frutos apenas de um “pitoresco” entendimento do “marxismo”; pelo contrário, eles levam ao paroxismo afirmações do próprio Engels, como veremos a seguir. É muito difícil, para aqueles que conhecem os últimos escritos de Engels a respeito do método dialético, não identificar um diálogo, na letra de Kautsky, ainda que simplificado em demasia, com elementos-chave apresentados pelo filósofo de Barmen. E, para Chasin, Lênin segue a linha, ainda que dentro de sua inquestionável inteligência.

2.2- A respeito do prosseguimento dado por Lênin

As duras condições objetivas em que Lênin realizou suas elaborações são muito conhecidas. Imersas ainda no desconhecimento público geral de boa parte dos escritos de Marx, a qualidade de suas realizações já lhe garante uma inquestionável posição de terceiro grande pilar do pensamento marxista. Justamente por isso, poucos autores tenham adquirido tamanha autoridade, foram tão difundidos, debatidos, assimilados e, por óbvio, produziram tantas consequências. Não erra, portanto, Chasin, quando elege o opúsculo *As três fontes e as três partes do marxismo* (LÊNIN, 1983) para

⁶ Sobre o agir interessado, ineliminável de qualquer forma de ação humana, cf. Lukács (2012, p. 295).

estabelecer a crítica.

Chasin não coloca Lênin no mesmo patamar de Kautsky, mas não o poupa:

Lenin reempunha o centro temático do amálgama; sem dúvida, com uma diferença muito ponderável: a algaravia naturalista de Kautsky desaparece, bem como o feitiço desconjuntado de sua argumentação. Todavia, a tese é idêntica e, porque bem espanada, ressoa ainda mais categoricamente, também pela inclusão de arrimos filosóficos tomados ao *Anti-Dühring* e ao *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* (CHASIN, 2009, p. 35).

Para aqueles que conhecem este escrito de Lênin, sabem que razão assiste a Chasin. Lá encontramos:

A doutrina de Marx é todo-poderosa, porque é justa. É harmoniosa e completa; dá aos homens uma concepção coerente do mundo, inconciliável com toda a superstição, com toda a reação, com toda a defesa da opressão burguesa. É a sucessora legítima de tudo quanto a humanidade criou de melhor no século XIX: *a filosofia alemã, a economia política inglesa e o socialismo francês*. É nestas fontes, nas três partes constitutivas do marxismo, que vamos rapidamente falar. (LÊNIN, 1983, p. 72 – itálicos do original)

Para além dos elementos elencados por Chasin, dentre eles, com destaque para o fato de que Marx “enriqueceu as aquisições da filosofia clássica alemã, sobretudo do sistema de Hegel” (LÊNIN, 1983, p. 73), extraíndo como “a principal destas aquisições (...) a dialética” (LÊNIN, 1983, p. 73), destaco aqui o débito explícito que a interpretação de Lênin possui com o último Engels (conforme também atestado acima, no excerto de Chasin). Afirma com clareza o revolucionário russo que

Marx e Engels defenderam resolutamente o materialismo filosófico, e mostraram muitas vezes o que havia de profundamente errôneo em todos os desvios a esta doutrina fundamental. *Os seus pontos de vista estão expostos* com o máximo de clareza e pormenor nas obras de Engels: *Ludwig Feuerbach* e *Anti-Dühring*, que como o *Manifesto do Partido Comunista* são os livros de cabeceira de todo o operário consciente. (LÊNIN, 1983, p. 73 – itálicos meus)

Lênin, aqui, empresta sua autoridade para cancelar duas posições, na melhor das hipóteses, questionáveis: a) de que as conclusões de Marx a respeito da dialética (e, por tabela, de tudo o que envolve sua relação com o espólio de Hegel, com a esquerda hegeliana e a avaliação de Feuerbach) está contida no *Anti-Dühring* (Lênin não o afirma, mas numa leitura apressada é bastante fácil, por este expediente, fazer passar Marx por Engels⁷); b) estabelecer a dialética, tal como exposta pelo último

⁷ Há muitos escritos sobre as tentativas de cancelar as ideias próprias de Engels, tornando-o um mero

Engels, como pórtico de entrada ao conhecimento científico do marxismo para o movimento operário. Em ambos os casos, a admitirmos que Lênin tenha sido bem sucedido, tendo-se em consideração o sucesso editorial de *Anti-Dühring*, ainda durante a vida de Engels, poderíamos arriscar que *o movimento operário do século XX, sobretudo pós-1917, é severamente tributário* – mais, inclusive, do que é costumeiramente admitido – *das posições do último Engels*.

Mas isso não é tudo, e Lênin arremata:

Aprofundando e desenvolvendo o materialismo filosófico, Marx *fê-lo chegar ao seu fim lógico, e estendeu-o do conhecimento do conhecimento da natureza ao conhecimento da **sociedade humana***. O **materialismo histórico** de Marx foi a maior conquista do pensamento científico. (LÊNIN, 1983, pp. 73-74 – itálicos meus; negritos do original)

A influência de Engels (e de Kautsky) é, aqui, inegável e este pequeno texto dispensa mais demonstrações.

No texto (biografia de Marx) que escreveu em 1913, para o *Dicionário Granat*, Lênin não deixa dúvidas a respeito da convicção da correção de sua posição:

O *marxismo* é o sistema das ideias e da doutrina de Marx. Marx continuou e completou as três principais correntes de ideias do século XIX, que pertencem aos três países mais avançados da humanidade: a filosofia clássica alemã, a economia política clássica inglesa e o socialismo francês. (LÊNIN, 1983a, p. 15)

Também aqui são abundantes as referências ao *Anti-Dühring* e ao *Feuerbach*, de Engels. Também aqui, Lênin procura aproximar, demonstrativamente, Engels de Marx, ao grifar que, em relação ao *Anti-Dühring*, Marx havia “lido o manuscrito” (LÊNIN, 1983a, p. 16) e, em relação a *Feuerbach...*, que Engels só enviara o manuscrito para publicação “depois de ter relido uma vez mais o velho manuscrito de 1844-1845 sobre Hegel, escrito em colaboração com Marx” (LÊNIN, 1983a, p. 17).

Finalmente, no capítulo sobre a dialética, a referência é a Engels e a reintrodução de Marx no problema gnoseológico é textual:

Foi este aspecto revolucionário da filosofia de Hegel que Marx adotou e desenvolveu. O materialismo dialético “nada tem a ver com uma filosofia planando acima das outras ciências”. A parte da antiga filosofia que subsiste é “a doutrina do pensamento e das suas leis – a lógica formal e a dialética”. Ora, na concepção de Marx, como na de

repetidor (porta-voz) de Marx. A respeito da originalidade do velho alemão, cf. Paço Cunha (2014, 2014a), Sartori (2015), dentre outros. Para uma biografia de Engels, cf. Mayer (2020).

Hegel, a dialética compreende o que hoje se chama teoria do conhecimento ou gnosiologia, que deve igualmente considerar o seu objeto do ponto de vista histórico, estudando e generalizando a origem e o desenvolvimento do conhecimento, a passagem da *ignorância* ao conhecimento. (LÊNIN, 1983a, pp. 20-21 – itálico do original)

De fato, não é preciso ir muito além para constatar, sem qualquer emoção, que Lênin passa ao largo da ideia de uma *superação ontológica*, por Marx, *de todos os construtos teóricos contra os quais se confrontou*. sua leitura da obra marxiana, neste caso, mantém-se claramente na linha de uma interpretação, sobretudo, *epistemológica*, de confronto no interior da história da filosofia.

Todavia, é necessário anotar que a questão é mais sofisticada em Lênin que em Kautsky, e o revolucionário russo, em que pesem diferenças, está bem mais próximo da riqueza do pensamento de Engels que seu antecessor. No caso de Lênin, o problema gnosiológico já havia sido abordado mais detidamente antes, em 1908, em *Materialismo e empiriocriticismo* (LÊNIN, 1975). Lá, sabemos, a polêmica contra Ernst Mach e seus discípulos colocava Lênin, materialista, em oposição ao neokantismo vulgar. Em sua introdução, aludindo à obra de George Berkeley⁸, Lênin reconhece uma síntese precisa entre as duas filosofias conflitantes. E nessa síntese, está explicitado um dos eixos fundamentais de seu entendimento do materialismo:

Las dos líneas fundamentales de las concepciones filosóficas quedan aquí consignadas con la franqueza, la claridad y la precisión que distingue a los filósofos clásicos de los inventores de “nuevos” sistemas en nuestro tiempo. El materialismo: *reconocimiento de los “objetos en sí” o fuera de la mente; las ideas e las sensaciones son copias o reflejos de estos objetos*. La doctrina opuesta (el idealismo): los objetos no existen “fuera de la mente”; los objetos son “combinaciones de sensaciones”. (LÊNIN, 1975, p. 16 – itálicos meus)

E a questão do reflexo é inequivocamente reafirmada logo à abertura do primeiro capítulo, quando, em oposição ao empiriocriticismo, ancora firmemente sua posição nas aquisições de Engels. O fragmento é longo, mas me parece suficiente para afirmar que, em *Materialismo e empiriocriticismo*, apreendendo com profundidade a posição de Engels, Lênin vincula-se a ela, repondo o problema do conhecer na relação entre objetividade e *método* – e não em um plano *meramente* epistemológico (mas também não em um plano exclusivamente imanente). Afirma:

El materialista Federico Engels – colaborador bastante conocido de

⁸ *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*, de 1710.

Marx y fundador del marxismo – habla invariablemente y sin excepción en sus obras de las cosas y de sus imágenes o reflejos mentales (Gedanken-Abbilder), y es de por sí claro que estas imágenes mentales no surgen de otra manera más que de las sensaciones. Parecerá que esta concepción fundamental de la “filosofía del marxismo” debiera ser conocida por todos los que hablan de ella, y sobre todo por los que intervienen en la prensa *en nombre* de esta filosofía. Pero en vista de la extrema confusión creada por nuestros machistas, habrá que repetir cosas de todos conocidas. Tomemos el primer párrafo del *Anti-Dühring* y leamos: “... los objetos y sus imágenes mentales...”. O el primer párrafo de la sección filosófica: “¿De onde saca el pensamiento esos principios? [se refiere a los principios fundamentales de todo conocimiento]. ¿Los saca de sí mismo? No... Las formas del ser no las puede el pensamiento extraer y deducir jamás de sí mismo, sino únicamente del mundo exterior... Los principios no son el punto de partida de la investigación [como resulta según Dühring, que pretende ser un materialista, pero que no sabe aplicar consecuentemente el materialismo], sino sus resultados finales; estos principios no se aplican a la naturaleza y a la historia humana, sino que son abstracciones de ellas; no son la naturaleza y la humanidad las que se rigen por los principios, sino que los principios son verdaderos precisamente en tanto concuerdan con la naturaleza y con la historia. En esto consiste la única concepción materialista del asunto, ya la opuesta, da de Dühring, es la idealista, que invierte por completo las cosas asentándolas sobre la cabeza y construye el mundo real arrancando de la idea” [...]. Todo el que lea con un poco de atención el *Anti-Dühring* y Ludwig Feuerbach encontrará a docenas los ejemplos en que habla Engels de las cosas y sus imágenes en el cerebro del hombre, en nuestra consciencia, en el pensamiento etc. (LÊNIN, 1975, p. 28)

Este longo fragmento me parece suficiente para demonstrar que o caráter *dúplice* da dialética está, antes, em Engels que em Lênin, o qual acompanha de muito perto o entendimento do filósofo de Barmen a respeito do problema. De todo modo, e em resumo, haja vista o fato de que não podemos explorar mais tais questões no revolucionário russo, pode-se afirmar que em Lênin subsiste a *dupla ideia* da dialética: como objetividade e como método. Lênin não sucumbe ao epistemologismo simplista ao perceber a relação entre (o primado da) objetividade e pensamento, mas tampouco abandona a ideia do método como bússola da viagem científica marxista. Devemos, portanto, rastrear a questão em sua gênese, revisitando Engels.

2.3- Uma visita ao último Engels.

Em EORM, Chasin faz referências pontuais a Engels, sobretudo quando aproxima as compreensões sobre dialética de Lênin e daquele. Não é possível identificar as razões da ausência de um tratamento mais dedicado da questão, em Engels, por Chasin, uma vez que, como se sabe, embora o filósofo alemão não possa ser responsabilizado pelas interpretações posteriores, o que foi feito da dialética por seus

sucessores remete a uma interlocução explícita com suas últimas produções. O mais provável é que Chasin tenha optado por centrar a crítica no problema do “amalgama originário” e como Engels jamais se referiu à questão nesses termos, sendo uma inovação introduzida pelos “marxistas” posteriores, tal fato justificaria apenas uma referência *en passant*, mantendo-se a concentração no principal.

De todo modo, as referências a Engels lá estão, como vimos acima. E para que não haja dúvidas, Chasin explicita:

Em suma, para Engels e Lênin, a dialética integra, sabidamente, mais de uma face, já que compreende – a “ideia fundamental” do movimento das coisas naturais e sociais, bem como o próprio pensamento – por isso mesmo, quando falam em *aplicar a dialética* “a cada domínio submetido à investigação”, explicitam de modo enfático um aspecto de grande peso de suas convicções, e, por conseguinte, uma dimensão fundamental que entendem por dialética – a existência suposta de um *método universal de investigação*, devido na íntegra ou em partes *modificadas*, não importa, a Hegel. (CHASIN, 2009, p. 36 – itálicos do original)

Tal citação nos exige, pois, uma rápida visita aos últimos escritos mais importantes do grande *partner* teórico de Marx.

De princípio, não é mais admissível que *tomemos Engels por Marx*. É fato que estabeleceram intenso diálogo, que existem mútuas influências em suas elaborações e que, talvez em toda a história da filosofia, nenhuma colaboração entre dois autores tenha sido tão profunda e harmônica em termos ideais e pessoais. Todavia, isso não pode obscurecer, para nós, a verdade simples e fatual de que se tratam de *dois autores distintos*, intelectuais autônomos e profícuos e que, em alguma medida, apresentam também suas diferenças. E, é claro, não há nenhuma heresia nessa constatação. Para meu propósito, ficarei concentrado nos textos do último Engels, nominalmente: *Anti-Dühring* (1878), *A dialética da natureza* (1883), *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* (1886) e no “Prefácio” a *As lutas de classes na França* (1895).

2.3.1- A concepção de dialética no *Anti-Dühring* (1878) e em *A dialética da natureza* (1883)

É uma característica das elaborações do último Engels o combate duro ao senso comum presente nas análises dos homens ditos “de ciência”; a elas, o autor buscou opor o verdadeiro conhecimento científico, fazendo questão de revolver quase sempre todo o seu enciclopédico conhecimento, seja da filosofia, das ciências sociais e das ciências naturais. Engels apontava, no pensamento por ele denominado pensamento “metafísico” (calcado na lógica formal) uma pobreza intrínseca incapaz de compreender

o caráter relacional das leis objetivas, reduzindo todas as contradições a aspectos primários de “sim” e “não”. Onde o combate bastante pronunciado de sua dupla expressão (na forma cotidiana vulgar e na forma mistificada da especulação). Pode-se demarcar aqui, sem muito receio de erro, as origens da obsessão, na II e III Internacionais, pelo combate virulento ao idealismo (ao fim e ao cabo, o próprio Lênin parece-me decisivamente influenciado por essa questão, sobretudo em 1908).

Encontra-se em Engels um processo de reconhecimento e dissociação entre “dialética” e “Hegel”. Engels consegue ser peremptoriamente dialético e peremptoriamente crítico de Hegel (cf. SARTORI, 2015, p. 125). Sua crítica a Hegel está essencialmente concentrada em dois pontos: 1) a dialética hegeliana apresentaria uma contradição insolúvel ao fechar-se (toda a realidade) em um sistema; 2) e, na mesma via, haveria em Hegel uma generalização indevida, que buscava abarcar toda a ciência da natureza e da história. Mas a própria posição de Engels não está livre de aparentes paradoxos. Em sua busca por dissociar a ideia de método e sistema, separando a virtude do vício, Engels termina por proferir afirmações nebulosas e encriptadas, gerando interpretações que passaram a largo de suas pretensões originais.

Crítico da ideia de “sistema”, Engels é, por outro lado, textualmente insistente na convicção da existência das “leis fundamentais do pensamento dialético”; *de prime abord*, destaco que o procedimento contrasta com a *imanência* da leitura marxiana em relação aos objetos investigados. Suas referências explícitas à “aplicação do método dialético” terminam por contrastá-lo, neste quesito, a Marx. Contra Dühring, sua posição é clara: a dialética da realidade só pode ser corretamente compreendida por um método igualmente dialético.

Essa espécie de *leitmotiv* temático está presente como elemento estruturante em suas últimas obras. Não apenas é o eixo que sustenta suas críticas a E. Dühring, (1878), como abre seu volume sobre *A dialética da natureza* (1883). No *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* (1886), embora menos pronunciada que nas obras anteriores, a questão lá está. Neste último, a ela vem fazer companhia uma (re)valorização da política que toma ares de revisão no “Prefácio” de 1895. Não passa despercebido, portanto, o fato de que, no mesmo momento em que Engels está profundamente convicto a respeito do caráter duplice da dialética (enquanto movimento e enquanto método; enquanto imanência e enquanto episteme) ele

reavalie, em conjunto, sua própria concepção da política (e, estendendo por conta própria, a de Marx).

Engels denuncia, com a competência que lhe é clássica, a ignorância de Dühring, que, do alto de sua lógica formal, procura excluir a contradição da realidade. A concepção de Dühring é empobrecida; nela comparece uma confusão entre contradição e contrassenso (ENGELS, 2015, p. 151), concluindo pela impossibilidade de existência real da primeira. Para comprovar o erro de Dühring, Engels lança mão de exemplos amplos e transita de uns a outros, no mais das vezes, sem expor os caminhos mediadores. Não só estende a *lei do movimento (contradição)*⁹ da matemática à natureza e desta a sociedade, como ainda toma, por um trânsito bastante direto, a lei da transformação da *quantidade em qualidade* em seres absolutamente distintos:

Citamos ali um dos exemplos mais conhecidos – o da mudança dos estados de agregação da água que, sob condições normais de pressão atmosférica, a 0°C passa do estado líquido para o sólido e a 100°C passa do estado líquido para o gasoso e que, portanto, nesses dois pontos de mutação, a mudança meramente quantitativa da temperatura acarreta um estado qualitativamente modificado da água.

Poderíamos ter citado, como prova dessa lei, mais algumas centenas de fatos como esses extraídos tanto da natureza como da sociedade humana. (ENGELS, 2015, p. 157)

E Engels, nas páginas imediatamente seguintes, nas demonstrações por meio de exemplos, chega ao ponto de transitar, com espantosa imediatez, do universo da química ao exército de Napoleão (cf. ENGELS, 2014, pp. 158-159).

Alcança-se, assim, a polemíssima questão da “negação da negação”. Explorando

⁹ “Se o simples movimento mecânico de um lugar para o outro já contém em si uma contradição, isso é ainda mais verdadeiro em relação às formas mais elevadas de movimento da matéria e, de modo bem especial, a vida orgânica e sua evolução. Vimos anteriormente que a vida consiste sobretudo no fato de que instante, um ser é ele mesmo e, ainda assim, outro. Portanto, a vida também é uma contradição presente nas próprias coisas e processos que continuamente se põem e se resolvem; e, assim que cessa a contradição cessa a vida e instaura-se a morte. Vimos igualmente que, no campo do pensamento, tampouco podemos escapar às contradições e que, por exemplo, a contradição entre a capacidade interiormente ilimitada do conhecimento humano e sua existência real se resolve apenas na forma de seres humanos exteriormente limitados e limitadamente cognoscentes no processo infinito da sucessão das gerações, que, ao menos para nós, é praticamente sem fim” (ENGELS, 2015, p. 152). Para além da extensão da contradição, como lei unitária em todos os tipos de seres – o que a tornará lei absoluta – Engels parece reinserir hegelianamente a teleologia na história. O que significaria, exatamente, a afirmação de que “a vida também é uma contradição presente nas próprias coisas e processos que continuamente se põem e se resolvem; e, assim que cessa a contradição cessa a vida e instaura-se a morte”? A que tipo de “resolução” Engels se refere? Não é possível pensar em “resolução” quando se trata de relações de causa e efeito; resolução tem de pressupor, de algum modo, intencionalidade, teleologia.

o último capítulo do Livro I d’*O capital*, Engels resgata a sucessão histórica de desenvolvimento de modos de produção. Neste argumento, o autor mensura a posição de Marx, concluindo:

Ao caracterizar o processo como negação da negação, Marx nem pensa em querer prová-lo, por essa via, como um processo historicamente necessário. Pelo contrário: depois de ter provado historicamente que o processo, de fato, sucedeu em parte e em parte ainda terá de suceder, ele o caracteriza como um processo que se efetua conforme uma determinada lei da dialética. (ENGELS, 2015, p. 164)

Isso logo após ter considerado, também de modo muito preciso e acertado, contra Dühring, que “o processo é histórico, e o fato de ele ser ao mesmo tempo dialético não é culpa de Marx” (ENGELS, 2015, p. 164). Está clara, aqui e em outras passagens, a dúplice existência da dialética, por parte de Engels: na realidade e no método. Neste aspecto, Engels possui uma compreensão – para bem ou para mal, não importa – distinta à de Marx, mantendo preocupações epistemológicas muito claras. Tanto que conclui:

A lógica formal é, antes de tudo, um método pra encontrar novos resultados, para avançar do conhecido para o desconhecido, e a mesma coisa, só que num sentido mais eminente, é a dialética, que, ademais, por romper o horizonte estreito da lógica formal, contém o embrião de uma concepção de mundo mais abrangente. (ENGELS, 2015, p. 165)

Da duplicidade da dialética, segue-se o argumento de que a “negação da negação” é “um procedimento muito simples, que se realiza em toda parte e cotidianamente” (ENGELS, 2015, p. 165). Engels então recorre ao famoso exemplo do grão de cevada¹⁰, das borboletas e da geologia – em síntese, vai ilustrar seu argumento com demonstrações *a partir da dialética da natureza*. Seu argumento de que “na história não é diferente” (ENGELS, 2015, p. 167) pode dar margem a uma interpretação analógica, mesmo a contragosto do próprio autor. Na exemplificação da lei no desenvolvimento filosófico do materialismo (ENGELS, 2015, p. 168), mesmo sua concepção da *Aufhebung*¹¹ está mais próxima de Hegel que de Marx. E sua conclusão de 1878, finalmente, é inequívoca e marcante, a ponto de permanecer sólida, pelo menos, no quinquênio seguinte à sua elaboração. Finaliza Engels:

Então, o que é a negação da negação? Uma lei sumamente universal

¹⁰ A respeito, cf. Lukács (2010, pp. 167 ss.).

¹¹ “A filosofia foi, portanto, ‘suprassumida’, isto é, ‘tanto superada como preservada’ – superada em sua forma, preservada em seu conteúdo real” (ENGELS, 2015, p. 168).

e, por isso mesmo, de alcance extremamente amplo e de suma importância referente à evolução da natureza, da história e do pensamento; uma lei que, como vimos, vigora no mundo animal e vegetal, na geologia, na matemática, na história, na filosofia e à qual o próprio sr. Dühring, sem o saber, tem de render-se a seu modo, apesar de toda renitência e resistência. (ENGELS, 2015, p. 170 – itálicos meus)

Sabemos que Marx jamais se referiu – a exceção da história – a leis universais da dialética. Mais que isso, a admissão apriorística de uma lei inexorável, válida para todos os seres e em todas as épocas, põe em xeque a própria transmutabilidade do ser. E Engels, de modo autônomo e original em relação a Marx, dá passos decisivos em relação à existência de leis universais (da dialética):

Se digo que todos esses processos são negação da negação, estou sintetizando todos eles nessa lei do movimento e, justamente por isso, desconsidero a peculiaridade de cada processo específico. E a dialética nada mais é que a ciência das leis universais do movimento e da evolução da natureza, da sociedade humana e do pensamento. (ENGELS, 2015, pp. 170-171)

Há uma relação difícil, aqui, entre lógica e história. Ainda que critique Hegel, Engels procura redimensionar o problema da dialética da natureza. Seu objetivo é, certamente, colocar as coisas em termos materialistas; todavia, o que se vê em muitas passagens é uma transmigração direta (sem mediações) entre os fenômenos naturais e sociais, tomados pelas chamadas “leis gerais”. É neste ponto que Engels parece deslocar-se *do campo da práxis para o campo da lógica*. Todo esse arrazoado, muito devido, talvez, ao modo expositivo de Engels – mais “sistemático” que o de Marx (cf. SARTORI, 2015) – produz dificuldades interpretativas ainda maiores do que quando Engels realiza a defesa da ciência da história, ao mesmo tempo em que secciona, no trato do problema, a questão da “lógica” (formal e dialética) por um lado e “ciência positiva da natureza e da história”, por outro. No resumo de Sartori (2015, p. 127): “A ‘ciência da história’ mencionada antes trazia consigo a imanência da dialética, considerada o próprio movimento do real e, agora, a questão parece emergir de modo um tanto quanto distinto, rompendo-se (...) a unidade entre ‘método’ e realidade efetiva”.

A tensão permanece em 1883 e Engels demonstra não nutrir qualquer dúvida em relação às leis da dialética. O prefácio de *A dialética da natureza* (ENGELS, 1976) traz momentos de inspiração singular, que, numa leitura atenta, terminam por comprovar a unidade ontológica entre ser natural e social. Engels reconhece essa unidade, mas prefere explorá-la a partir do marco lógico que estabeleceu previamente.

Suas ilustrações a respeito do desenvolvimento do cosmos até o desenvolvimento da vida e do homem são inspiradoras e foram consideradas por Lukács no desenvolvimento de sua *Ontologia...*; à diferença que o marxista magiar termina por reformular, em bases totalmente novas e ampliadas, um problema corretamente percebido, mas desenvolvido de modo ambíguo por Engels.

Novamente aqui, a exemplo do que vimos no *Anti-Dühring*, Engels transmigra com demasiada fluidez entre as ciências naturais e sociais. Após linhas exemplares e inspiradas a respeito do desenvolvimento da matéria, do cosmos e da vida, deparamo-nos *de súbito* com a constatação de que

Nos países industriais mais avançados, o homem dominou as forças naturais, submetendo-as ao seu serviço. Dessa maneira, se conseguiu multiplicar infinitamente a produção de modo que um menino, hoje em dia, produz mais que cem adultos antes. Qual a consequência daí decorrente? Crescente excesso de trabalho e crescente miséria das massas; e a cada ano um grande *krach* (craque ou crise). (ENGELS, 1976, p. 26)

É de se estranhar a forma sintética e súbita dos saltos. E, sem dúvida, esse modo expositivo produziu controvérsias entre seus intérpretes. Basta que pensemos no destino da dialética a partir de Bernstein, que, como antigo discípulo de Dühring, a considerava um absurdo; do próprio Engels (aqui, seguido de perto por Lênin), que vislumbrava sua duplicidade objetiva e epistemológica; e, por fim, do marxismo ocidental, que atestava sua aplicação ao domínio social, mas não ao domínio natural.

Mas, afinal, qual o significado da dialética da natureza em Engels? Talvez pudéssemos considera-la uma primeira tentativa de unificação ontológica de natureza e sociedade, uma compreensão correta, construída sobre bases temerárias. Tais bases – que geraram inúmeros desdobramentos posteriores, muitos dos quais, com toda certeza, incompatíveis com a grandeza e genialidade de Engels – foram sinteticamente listadas à abertura do livro, no início do primeiro capítulo:

As leis da dialética são, por conseguinte, extraídas da história da Natureza, assim como da história da sociedade humana (...). Reduzem-se elas, principalmente, a três:

- 1) A lei da transformação da quantidade em qualidade e vice-versa;
- 2) A lei da interpenetração dos contrários;
- 3) A lei da negação da negação. (ENGELS, 1976, p. 34)

O que se assiste, a partir daí, é uma elaboração extremamente culta, que explicita o enciclopédico conhecimento de Engels a respeito das ciências naturais de seu tempo. Em muitos casos, diga-se de passagem, Engels consegue, com sucesso,

demonstrar como tais leis “universais” se manifestam nos seres inorgânicos e orgânicos e como vêm sendo descobertas pelas ciências naturais.

No entanto, esse relativo sucesso não esconde os problemas, que, concludo, concentram-se em três pontos-chave: 1) Engels transmigra de modo extremamente direto (*imediato*) entre leis da natureza e da sociedade (tendo por eixo comum uma dialética – *lógica* – universal); 2) Engels reinsere a *lógica* no lugar da *imanência* (no caso engelsiano, a lógica passa a determinar a verificação empírica e explicar seus resultados; lado outro, levada a orientação de cariz epistemológico ao paroxismo por seus continuadores, a lógica terminará, finalmente, por servir de fecho coerente à explicação, justamente nos pontos onde se ignoram os fatos; em poucas palavras: a lógica é chamada a suprir exatamente as lacunas fatuais. Veremos em breve, notadamente no “Prefácio” de 1895, elementos que virão a permitir dita extrapolação); 3) há, por certo, limitações da própria fase de desenvolvimento das ciências naturais no período (final do séc. XIX); ou seja, muitas das explanações de Engels, profundamente científicas na conjuntura da elaboração de *A dialética da natureza*, hoje encontram-se superadas nas próprias ciências naturais.

A aproximação que Engels realiza entre natureza e sociedade, pelas leis da dialética, somadas ao modo como (re)avalia (e combate) Hegel, marcadas pelo profundo materialismo que orienta suas concepções, não resolvem, em uma leitura rápida, questões que se impõe na leitura de suas últimas obras. Quais sejam: em se tratando da dialética, estamos frentes a uma realidade apriorística ou Engels empreendeu uma generalização lógica? A dialética é objetiva ou metodológica? (ao menos neste aspecto, parece-me claro que, para Engels, encontra-se em ambos os momentos: na própria realidade e como método. No primeiro caso, sua posição é idêntica à de Marx; já no segundo, distancia-se do *partner* teórico, que empreende, como defendeu Chasin [2009, pp. 89 ss.], uma *leitura imanente* da realidade objetiva, a partir do que o autor brasileiro definiu como “teoria das abstrações”; já Engels, por seu turno, defende a adoção de uma posição metodológica dialética para a captura da dialética objetiva – essa posição está clara no texto de 1878 e foi certamente ela que impulsionou as discussões posteriores, amplamente difundidas, a respeito do método).

Seguindo o bloco de questões, não há também como negar a arbitrariedade dos exemplos e o modo como estabelecem analogia, muitas vezes de cunho homogeneizante, entre realidades tão distintas. E, por fim, sobre as controvérsias a

respeito da existência (ou não) de uma dialética na natureza, prefiro abster-me, tendo em vista minha ignorância nesta seara.

Logo, é difícil não concordar com Lukács, a respeito da existência de uma tensão entre ontologia e lógica, nos escritos do filósofo de Barmen (LUKÁCS, 2010, p. 155). De todo modo, duas considerações de Lukács me parecem importantes e consoantes ao problema também levantado por Chasin (menos em Engels, é verdade, e mais em seus continuadores):

Na descrição de Engels e mais ainda naquelas que se seguiram, parecia tratar-se da existência, sobretudo de um método dialético unitário que poderia ser aplicado com a mesma justeza na natureza e na sociedade. Segundo a autêntica concepção de Marx, trata-se, em contrapartida, de um processo – em última análise, mas só em última análise – histórico unitário, que se mostra já na natureza inorgânica como processo irreversível da transformação, de complexos maiores (como sistemas solares e “unidades” maiores ainda) passando pelo desenvolvimento histórico de cada planeta até os átomos processuais e seus componentes, em que não existem fronteiras constatáveis para “cima” ou para “baixo”. (LUKÁCS, 2010, pp. 263-264)

E conclui, muitas páginas a frente:

A determinação ontológica marxiana da história como característica fundamental de todo o ser é uma teoria universal, válida tanto na sociedade como na natureza. Mas isso não significa, de modo nenhum, a visão amplamente difundida nas últimas décadas, especialmente entre os comunistas, de que a concepção total de Marx seja uma teoria filosófica abstratamente geral (em sentido antigo), cujos princípios gerais, válidos para todo o ser, agora também fossem “aplicados” à história e sociedade (no sentido mais estreito e burguês). Com essa “aplicação” surge pretensamente a teoria do “materialismo histórico”. Assim Stalin tomou posição em sua descrição desses complexos de problemas no conhecido capítulo IV da *História do partido*. Ele afirma: “O materialismo histórico é a *ampliação* dos princípios do materialismo dialético para a pesquisa da vida social, a *aplicação dos princípios do materialismo dialético* às manifestações da vida em sociedade, à pesquisa da história da sociedade”.

Quanto ao próprio Marx, até onde sei, ele não empregou a expressão “materialismo dialético”; naturalmente, fala com frequência em métodos dialéticos, e a expressão “materialismo histórico”, que aparece com especial frequência em Engels, sempre se relaciona com a totalidade da teoria, e nunca significa uma “aplicação” específica ao “domínio” da história como esfera particular. Para Marx, que via na história o princípio universal de movimento de todo ser, a expressão “aplicação” já seria uma contradição com seus próprios princípios fundamentais. (LUKÁCS, 2010, pp. 330-331 – itálicos do original)

2.3.2- *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* (1886): da interpretação original da dialética à reavaliação da política no “Prefácio” de 1895

Escrito em 1886, a convite de Kautsky e Bernstein, em *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* (ENGELS, 2020), Engels aproveita a oportunidade de comentar a tese de Karl Starcke para revistar os manuscritos de 1945/46 (*Ideologia alemã*), fazendo ainda um balanço de sua relação (e da de Marx) com as ideias de Feuerbach. Engels também se vale da oportunidade para apresentar uma crítica ao neokantismo ascendente. O fato de ter produzido o texto a convite dos dois marxistas, pode ter exercido alguma influência na inflexão analítica sobre a política que se apresenta na última parte (assim como produziu, no “Prefácio” de 1895, a demanda do Partido Social-Democrata Alemão; prova disso são os trechos escritos por Engels sumariamente censurados pelo partido). Todavia, em *Feuerbach...* nada permite essa conclusão liminar, a qual demanda uma investigação mais detida.

Na primeira parte, Engels realiza um formidável balanço sobre a tensão interna do pensamento de Hegel (sistema X método), como ainda situa os debates entre os velhos e jovens hegelianos a partir dessa clivagem fundamental. Na segunda parte, retoma discussões a respeito do materialismo, explicitando suas insuficiências até o séc. XIX, como consequência das próprias limitações das pesquisas no âmbito das ciências naturais. Afinal, mesmo os movimentos mais gerais da matéria eram relativamente desconhecidos neste campo. Na terceira parte, a abordagem é sobre os limites do próprio Feuerbach, creditados ao seu próprio tempo (limitações das ciências naturais) e ao seu isolamento (o modo como produziu sua filosofia), mas também vinculados a sua própria debilidade em superar o idealismo. Para Engels, Feuerbach conserva traços idealistas em sua crítica à religião, na mediada em que não pretende “abolir” a religião, mas superá-la por uma religião “humanista”. Os já conhecidos problemas de Feuerbach, indicados por Marx (em *Ad Feuerbach*), também são resgatados pelo filósofo.

Todavia, é a quarta seção que nos interessa mais diretamente. Na última e mais controversa parte da monografia, Engels retoma alguns temas como as leis universais da dialética (que comparecem com menos destaque do que nos textos anteriores), reorienta sua compreensão da política, reafirma a questão da determinação econômica em última instância e, por fim, trata da ideologia. Vejamos brevemente tais questões, com maior destaque para as duas primeiras.

No que diz respeito às leis universais da dialética, retomadas de modo sutil,

resta claro que a questão não sofreu reformulações. Não há, todavia, uma insistência incisiva no tema, o que pode estar relacionado ao fato de Engels já haver-lhe dedicado tratamento prolongado em textos anteriores. De qualquer modo, aqui não há guinada em sua interpretação neste âmbito. Seu entendimento mais explícito é que a superação científica da filosofia (metafísica) da natureza é justamente a *demonstração científica* da dialética da natureza. Engels não abandona a ideia de uma ciência una, capaz de reconhecer as leis universais do movimento:

O que vale para a natureza, que também é reconhecido por meio disso como um processo de desenvolvimento histórico, vale também para a história da sociedade em todos os seus ramos e para a totalidade de todas as ciências que se ocupam de coisas humanas (e divinas). (...) Na natureza (...) há somente agenciamentos cegos, desprovidos de consciência, que geram efeitos uns sobre os outros e em cuja interação recíproca a lei universal tona-se válida. (...) Em contrapartida, na história da sociedade, os agentes estão nitidamente dotados de consciência, são homens que se propõem a agir com reflexão ou paixão, em determinadas finalidades; nada acontece sem propósito consciente, sem uma finalidade que seja fruto da vontade. Mas essa diferença, por mais importante que seja para a investigação histórica, não altera em nada o fato de que o curso da história é regido por leis universais. (ENGELS, 2020, pp. 99-101)

Algo estranha na afirmação, pela tensão entre práxis e leis férreas universais. E não se está falando de leis, tais como as apresentadas por Marx em *O capital*, por exemplo. Vimos, antes, tratar-se de leis universais que, de algum modo, estão postas, elas mesmas, *sobre a própria história* e que condicionam seres tão distintos como as matérias inorgânicas, orgânicas e o próprio desenvolvimento da consciência – leis *absolutas*. Por outro lado, Engels é um homem de ciência, um racionalista radical. E é nesse espírito que defende a superação científica da filosofia. No entanto, é preciso determinar muito claramente aqui, que Engels está tomando a filosofia pela “especulação”, ou seja, na estrita linha em que ele e Marx haviam estabelecido Hegel como o próprio fim da filosofia. Há absoluta coerência neste aspecto da crítica engelsiana, quando compreendida no quadro de sua afirmação. Todavia, suas palavras terminaram extrapoladas, vindo a desaguar, não por sua responsabilidade, em um *cientificismo* canhestro no marxismo vulgar.

Engels também procurou equacionar o lugar do fundamento econômico na determinação do conjunto macrosocietário. Em uma rápida passagem onde aborda a questão das classes, explicita uma questão aparentemente óbvia, cujo destino foi uma vulgarização terrível. O desenvolvimento histórico das classes, trazido em *Feuerbach...* (cf. ENGELS, 2020, p. 109), encontra um encadeamento absolutamente clássico e

culmina na afirmação de que “a origem e o desenvolvimento de duas grandes classes eram aqui claras e palpáveis a partir de causas puramente econômicas” (cf. ENGELS, 2020, p. 109); disso, segue-se que “na luta entre burguesia e proletariado, o que estava em disputa, em primeiro lugar, eram interesses econômicos, para cuja efetivação o poder político devia servir de mero meio” (cf. ENGELS, 2020, p. 109). Ora, toda luta e toda formação ideal encontra, *em última instância* (Engels deixou apenas de frisar com veemência “*em última instância, mas apenas em última instância!*”), uma carência humana, como determinação material. Isso, todavia, não é mesmo que ratificar que todo e qualquer fenômeno social tenha de encontrar explicações *necessariamente* econômicas. Claro, o problema foi ainda mais embaralhado pelo trânsito fluido de Engels entre natureza e sociedade, nos inúmeros exemplos que traz sobre as leis da dialética, em diversos momentos de sua obra. A relação exposta por Engels entre “leis da dialética” e o fato de que “de acordo com a concepção materialista, o fator decisivo na história é, em última instância, a produção e a reprodução da vida imediata” (ENGELS *apud* SARTORI, 2015 p. 129) abriu as portas para que o marxismo vulgar tomasse a determinação econômica com uma radicalidade literal e esquemática: toda e qualquer análise deveria desaguar, assim, em uma determinação econômica, ainda que por atalhos. O marxismo oficial tornou-se sinônimo de *economicismo*. É evidente que esse expediente é completamente alheio às pretensões do próprio Engels e, inclusive, *não é encontrado nos escritos do autor*¹².

Em continuidade, ao menos em *Feuerbach...*, Engels apresenta ainda uma *definição mais refinada de ideologia*, que terminou unilateralizada. Ao mesmo tempo em que, por um lado, a considera como expressão ideal que impulsiona os homens para ações práticas, termina por abarcar, também, a concepção de “falsa consciência”, sobretudo pelo modo como expõe, sequencialmente, direito, filosofia e religião. Senão,

¹² Pelo contrário, em suas explanações sobre a ideologia, considera Engels (2020, p. 117): “O estado, porém, uma vez que se torna um poder autônomo diante da sociedade, logo em seguida produz uma ideologia ulterior. Nos políticos de profissão, nos teóricos do direito do estado e nos juristas do direito privado, *perde-se, sobretudo, a própria conexão com os fatos econômicos*. Porque em cada caso individual os fatos econômicos têm de tomar a forma de motivos jurídicos para serem sancionados na forma da lei (...). *Ideologias ainda mais superiores*, isto é, *ainda mais afastadas do fundamento econômico, material*, tomam a forma da filosofia e da religião. Aqui, *a conexão das representações com as suas condições materiais de existência torna-se sempre mais complexa, sempre mais obscurecida por elos intermediários*. Mas ela existe” (itálicos meus). Bem observado, Engels reafirma a determinação econômica, mas não propõe atalhos para alcançá-la. Todavia, devemos reconhecer que a ampla publicação das obras de Marx e Engels, hoje, torna mais fácil identificar essas nuances – e o sentido – nos escritos do autor.

vejam. Em sua primeira abordagem, define:

O único caminho que pode nos colocar no rastro das leis que dominam a história, tanto em geral como em períodos e regiões singulares, é averiguar, como fundamentos conscientes de movimento, as causas motrizes que aqui se refletem clara ou obscuramente, imediatamente ou na forma ideológica, por vezes sacralizada na cabeça das massas e de seus condutores, os chamados grandes homens. *Tudo o que põe os homens em movimento tem de passar por sua cabeça*; mas que configuração toma nessa cabeça depende muito das circunstâncias. (ENGELS, 2020, pp. 105-107 – itálicos meus)

Seu argumento percorre, assim, da política (na revisão que estabelece e da qual falarei em breve) ao estado¹³, do direito à filosofia e da filosofia à religião. Este encadeamento é importante, pois ele será simplificado posteriormente e essa primeira acepção será abandonada por seus continuadores. Sua crítica do direito, da filosofia e da religião, como ideologias, produz, assim adicionalmente, a admissão de que a ideologia pode nem sempre refletir fidedignamente à realidade, mas que deve manter sua característica ativa:

Toda ideologia, porém, desde que ela exista, desenvolve-se em conexão com o material da representação dado, dá a ele uma forma ulterior; caso contrário, ela não seria ideologia, isto é, desenvolvendo-se independentemente, submetida apenas às suas próprias leis. O fato de as condições materiais da vida dos homens, em cuja cabeça esse processo de pensamento avança, determinarem definitivamente o curso desse processo, *permanece necessariamente inconsciente para esses homens, afinal, caso contrário, toda ideologia chegaria ao fim*. (ENGELS, 2020, p. 119 – itálicos meus)

Vê-se como, aqui, tratando da ideologia a partir da crítica da religião, o fenômeno adquire uma clara conotação de falsa consciência. Mais precisamente, a interpretação da abordagem engelsiana da religião produziu no marxismo posterior uma concepção “sociológica” do fenômeno, passível de eliminação, sem que se problematizassem seus condicionantes mais profundos nas relações humanas (como, por exemplo, em Marx [2010]). Pôde, dessa forma, o marxismo vulgar produzir um encadeamento ao mesmo tempo simplório e pernicioso: à filosofia (enquanto idealismo) combate-se com o marxismo (ou seu materialismo dialético); à ideologia (como falsa consciência) contrapõe-se à ciência dialética; por fim, contra a religião, o materialismo.

¹³ “No estado, apresenta-se para nós a primeira potência ideológica sobre o homem. A sociedade cria para si um órgão para a salvaguarda de seus interesses comuns diante de ataques internos e externos” (ENGELS, 2020, p. 115).

Finalmente, alcançamos a revisão política. Em *Feuerbach...*, Engels apresenta uma posição absolutamente divergente da de Marx. Afirma literalmente:

Na história moderna, pelo menos, está assim demonstrado que todas as lutas políticas são lutas de classes, e que todas são lutas por emancipação das classes, apesar de sua forma necessariamente política – afinal, toda luta de classes é uma luta política –, e que giram, no fim, em torno da emancipação *econômica*. (ENGELS, 2020, p. 111 – itálicos do original)

Para terminar, páginas à frente, afirmando que “*a luta da classe oprimida contra a classe dominante torna-se necessariamente uma luta política*”, uma luta, antes de tudo, contra a dominação política desta classe” (ENGELS, 2020, p. 115 – itálicos meus). É verdade que encontramos em Marx algo parecido; mas “parecido” não é “idêntico” e as palavras não podem nos confundir. Apenas para ficarmos com um exemplo, em *A miséria da filosofia*, seguindo as etapas históricas de consolidação da organização dos trabalhadores, afirma Marx:

As condições econômicas, inicialmente, transformam a massa do país em trabalhadores. A dominação do capital criou para essa massa uma situação comum, interesses comuns. Essa massa, pois, é já, face ao capital, uma classe, mas ainda não o é para si mesma. Na luta, de que assinalamos algumas fases, essa massa se reúne, se constitui em classe para si mesma. Os interesses que defende se tornam interesses de classe. Mas a luta entre as classes é uma luta política. (MARX, 2009, p. 190)

Encerrasse aqui, teríamos em *A miséria da filosofia*, de 1847, não apenas uma revisão marxiana do problema da política, três anos após seu mais virulento ataque contra a mesma, mas ainda uma oscilação, do próprio Marx, em relação ao problema, que poderia apontar certa fragilidade resolutiva anterior. Mas Marx avança, de forma clara:

A classe laboriosa substituirá, no curso do seu desenvolvimento, a antiga sociedade civil por uma associação que excluirá as classes e seu antagonismo, e *não haverá mais poder político propriamente dito, já que o poder político é o resumo oficial do antagonismo da sociedade civil*.

Entretanto, *o antagonismo entre o proletariado e a burguesia é uma luta de classe contra outra, luta que, levada à sua expressão mais alta, é uma revolução social*. Ademais, é de provocar espanto que uma sociedade fundada na **oposição** de classes, conduza à **contradição** brutal, a um choque corpo a corpo como derradeira solução?

Não se diga que o movimento social exclui o movimento político. Não há, jamais, movimento político que não seja, ao mesmo tempo, social. (MARX, 2009, p. 191-192 – negritos do original; itálicos meus)

As últimas linhas, lidas a partir do elo tônico correto, convergem perfeitamente

com as posições contra A. Ruge, nas Glosas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social, de um prussiano”, de 1844. Aqui, a questão parece sobremaneira clara: a política só faz sentido como *metapolítica*¹⁴ (CHASIN, 2000).

Mas no caso de Engels, ao menos o modo como expõe em *Feuerbach...*, permitiu uma redução de toda a questão à luta política. Vimos, há pouco, que uma má interpretação de sua posição levou por uma busca, à fórceps, de todo fundamento explicativo da ideologia na esfera econômica; agora, também tomando-se a afirmação sem o devido cuidado, podemos concluir que *toda a luta de classes*, que ao fim e ao cabo gira em torno da *emancipação econômica* (ENGELS, 2020, p. 111), encontra sua expressão na *luta política* (ENGELS, 2020, p. 115).

Para não se dizer que forço o traço, convido o leitor a apreciar as conclusões extraídas de *Feuerbach...* com aquelas expostas no “Prefácio” de 1895. Defendi, em outra oportunidade (ARBIA, 2017), de modo *en passant*, que a espécie de mea-culpa realizada por Engels em 1895 é uma consequência de sua concepção dialética própria¹⁵. Noutros termos, na oportunidade afirmei que “o modo como Engels compreende e incorpora a dialética rebate diretamente em suas conclusões sobre a política” (ARBIA, 2017, p. 431). Também naquela oportunidade, advoguei pela consideração do momento histórico em que Engels escrevia: decisivo, para o nosso caso, o fato de que, naquele interregno, “de 1890 a 1895, Engels acompanha o crescimento exponencial da luta dos trabalhadores pela redução da jornada de trabalho para oito horas diárias” (PAÇO CUNHA, 2014, p. 157) e ainda que “o deslocamento da intensificação das lutas da França para a Alemanha, onde a ‘social-democracia’ ascendia a passos largos e formava ‘um só grande exército de socialistas’” (PAÇO CUNHA, 2014, p. 157). Também consoante com outro texto de Paço Cunha (2014a, p. 159), considere que, passando a largo do “indiferentismo político”, “Engels encaminha[va], no prefácio, para uma leitura que [via] na luta parlamentar uma substituição – ou um caminho (historicamente) mais adequado – às velhas táticas de ‘barricada’, empregadas na França, na Guerra Civil de 1871” (ARBIA, 2017, p. 432).

¹⁴ “É necessário não deixar que se confunda metapolítica com desmobilização, recusa à participação política ou até mesmo à adesão partidária. (...) Metapolítica como natureza de uma forma de atuação política que visa a superar, revolucionariamente, a política e a base social que a engendra. Nesse sentido, radical como raiz, e a raiz do homem é o homem” (CHASIN, 2000, p. 54).

¹⁵ Para uma análise também detalhada a esse respeito, com algumas nuances diferenciais, cf. Paço Cunha (2014a).

Engels também, mesmo com sua revisão a respeito da adoção tática da política, jamais aderiu a uma apologia acrítica do estado. A questão, todavia, é que na virada da análise, Engels passa a focalizar – ao arrepio das posições de Marx – “a luta política como única forma possível de luta para o momento dado, como ainda por sua tomada como o modo mais desenvolvido e adequado” (ARBIA, 2017, p. 432). Ou, noutros termos, em vez de uma alternativa, a luta política (neste caso, em específico, está explicitamente pronunciada a questão do sufrágio no texto de 1895) converte-se, *naquele período*, em substituta da luta direta.

E é por meio desta posição que Engels corrige a si e ao companheiro teórico: “a história não deu razão nem a nós [a ele e a Marx], desmascarando nossa visão de então como uma ilusão” (ENGELS, 2012, p. 14), e complementa: “hoje as formas de luta de 1848 *são antiquadas em todos os aspectos*” (ENGELS, 2012, p. 14 – itálicos meus). Se a admissão engelsiana dos equívocos (seus e, por extensão, de Marx) nas análises pretéritas da política não permitem simplesmente acusa-lo de politicismo, deixa transparecer, por outro lado, haver bem mais do que uma simples concepção linear-evolutiva das táticas: o filósofo de Barmen parece de fato convencido a respeito do arcaísmo, “em todos os aspectos” (ENGELS, 2012, p. 14), das formas de luta de 1848.

Finalmente, o “Prefácio” termina por apresentar uma compreensão da natureza do estado e da política relativamente contraditória. Acentuando positivamente, afirma:

Esse uso bem-sucedido do direito de voto universal efetivou um modo de luta bem novo do proletariado e ele foi rapidamente aprimorado. O proletariado descobriu que as instituições do estado, nas quais se organiza o domínio da burguesia, admitem ainda outros manuseios com os quais a classe trabalhadora pode combatê-las. Ele participou das eleições para as assembleias estaduais, para os conselhos comunais, para as cortes profissionais, disputando com a burguesia cada posto em cuja ocupação uma parcela suficiente do proletariado tinha direito à manifestação. E assim ocorreu que *a burguesia e o governo passaram a temer mais a ação legal que a ilegal do partido dos trabalhadores, a temer mais os sucessos da eleição que os da rebelião.* (ENGELS, 2012, p. 22 – itálicos meus)

Esta concepção é de difícil coadunação com a conclusão de que o estado, “em todos os períodos típicos, é sem exceção o estado da classe dominante e, de qualquer modo, uma máquina destinada a reprimir a classe oprimida e explorada” (ENGELS,

2012a, p. 221), expressa uma década antes (1884)¹⁶.

Vista a reinterpretação em suas próprias linhas, permanece o ponto: onde o entendimento engelsiano da dialética poderia impactar diretamente em sua concepção da política? É difícil, também, responder a essa pergunta de um modo definitivo. Todavia, basta que acompanhem as primeiras cinco páginas do “Prefácio” para percebermos que Engels expõe novamente, de modo sutil, mas efetivo, sua compreensão metodológica: a ideia da “*aplicação*” da teoria, tanto no *Manifesto comunista* quanto nas análises sobre as lutas de classes na França (ENGELS, 2012, p. 9); o expediente “derivacionista” do método materialista, a fim de demonstrar que os fatos políticos são “efeitos advindos de causas em última instância econômica” (ENGELS, 2012, p. 9; 10). Assim, o que percebemos é que, justamente na fase de sua vida em que é chamado a esclarecer publicamente o entendimento sobre a dialética, Engels traz a público, *em conjunto*, uma reavaliação da política que, por uma leitura mais atenta, não apresenta contradição com o expediente de enquadrar os fatos pelo método. Observemos.

Argumentando a respeito das dificuldades em se avaliar a história contemporânea – ou seja, os fatos no momento de seu acontecimento –, pondera Engels:

Na apreciação de acontecimentos e séries de acontecimentos a partir da história atual, *nunca teremos condições de retroceder até a última causa econômica*. (...) A visão panorâmica clara sobre a história econômica de determinado período nunca será simultânea, só podendo ser obtida a posteriori, após a compilação e verificação do material. (...) Por isso, tendo em vista a história contemporânea em curso, seremos muitas vezes forçados a tratar como constante, ou seja, como dado e inalterável para todo o período, este que é o fator mais decisivo, a saber, a situação econômica que se encontra no início do período em questão; ou então seremos forçados a levar em consideração somente as modificações dessa situação oriundas dos próprios acontecimentos que se encontram abertamente diante de nós e que, por conseguinte, estão expostos à luz do dia. Por isso, nesse ponto, *o método materialista com muita frequência terá de restringir a derivar os conflitos políticos de embates de interesses das classes sociais e frações de classes resultantes do movimento econômico*, as quais podem ser encontradas na realidade, *e a provar que os partidos políticos individuais são a expressão política mais ou menos adequada dessas mesmas classes e frações de classe*. (ENGELS,

¹⁶ Não examinei aqui em detalhes, como o leitor certamente constatou, *A origem da família, da propriedade privada e do estado*, de 1884. Pretendo, em outra oportunidade, retomar de modo mais detido, apenas a questão do estado no último Engels.

2012, p. 10 – itálicos meus)

O lugar da economia, aqui, é inegavelmente *metodológico*: ela ocupa um espaço previamente orientado pelo sistema teórico, de determinação, em última instância, de todo e qualquer fenômeno. Como afirmei acima, pode-se observar em elaborações desse tipo elementos que, posteriormente mal interpretados e distorcidos, servirão de justificativa para um expediente amplamente empregado pelo marxismo vulgar: a dedução lógica. Bem postado o método, para os fatos ignorados, a lógica fornece a argamassa no acabamento da explicação. Liberada a lógica para imiscuir-se nos resultados do reflexo/ espelhamento, torna-se extremamente simples, para o marxismo vulgar, enredar por atalhos tática e teoria.

Logo, do que se observa até aqui, não temos razão para crer que, no que diz respeito especificamente à política, Engels abandonaria a ideia de aplicação do método – que organiza os quadrantes da economia e da política – para empreender *exclusivamente* uma análise imanente. Mais a mais, como vimos, o método pressupõe três leis insuperáveis: transformação da quantidade em qualidade e vice-versa; a lei da interpenetração dos contrários e a lei da negação da negação e não há razão para não supor que o próprio desenvolvimento do proletariado e de sua capacidade de intervenção política estão ligados – com grande dose de elementos probatórios – a uma interpretação da ascensão do movimento de massas e sua atuação, na esfera institucional, como uma expressão da “negação da negação” – embora, para que se faça justiça, Engels, neste texto, não retome nenhuma referência explícita às leis da dialética e tampouco se refira à questão nestes termos.

Mas há algo além das implicações inerentes à dialética engelsiana. As posições de Engels começaram a sofrer interferência ainda em vida do autor. Quando observamos o “Prefácio”, encontramos intervenções efetivas da diretoria berlinense do Partido Social-Democrata Alemão, como a censura explícita à sua conclusão de que ainda era factível “*analisar as chances de alguma luta de rua no futuro*” (ENGELS, 2012, p. 24 – itálicos meus). Tal trecho foi simplesmente suprimido do manuscrito¹⁷. Esse

¹⁷ E não foi o único. Há outra supressão que caminha no mesmo sentido: “porventura, isso significa que no futuro a luta de rua não terá mais nenhuma importância? De modo algum. Isso significa que, desde 1848, as condições se tornaram bem menos favoráveis para os combatentes civis e bem mais favoráveis para os militares. Uma luta de rua no futuro só poderá ser vitoriosa se essa situação desfavorável for compensada por outros momentos. Por isso, no início de uma grande revolução ela ocorrerá mais raramente do que em seu decurso e terá de ser empreendida com efetivos bem maiores. Mas, nesse caso, estes decerto preferirão o ataque aberto à tática passiva das barricadas” (ENGELS, 2012, p. 26).

fator, em meio a outros, oblitera de plano qualquer intenção de incluir Engels, sem mais, no revisionismo que se seguiu na II Internacional, dada a complexidade (e muitas vezes, ambiguidade) de suas exposições. Todavia, em resumo, como concluí, noutra oportunidade:

Os trechos suprimidos, à luz das conclusões do prefácio em seu conjunto, revelam um encadeamento linear-evolutivo das táticas, da menos a mais adequada, conforme a própria *evolução* histórica da organização proletária e das contradições da sociedade burguesa. Há, pois, uma articulação mais espessa que uma simples crença politicista, dimanada diretamente do modo como Engels incorpora a dialética, e que, em retorno, não deixa de surtir efeitos importantes em sua prescrição das táticas. Os trechos suprimidos, também muito à conveniência do Partido Social-Democrata Alemão, mostram certa oscilação de Engels quanto às táticas, *mas não alteram a tônica do prefácio* que aponta, em última conclusão e de forma inequívoca, para a superioridade da luta institucional, ao menos no que se refere ao período histórico considerado. (ARBIA, 2017, p. 436)

Em síntese: Engels foi a grande inteligência, após o desaparecimento de Marx, a articular e difundir amplamente os aspectos do pensamento de ambos. Esclarecendo afirmações, editando obras inacabadas de Marx, tomando posição em combates políticos, imiscuindo-se, como era de hábito dos dois companheiros, no *front* do debate de ideias de sua época... Engels digladiou contra as vulgarizações do pensamento de Marx, encurralou detratores, divulgou, de modo sistemático, o pensamento “marxista” no seio do movimento operário (é amplamente sabido o significado do *Anti-Dühring* para a conquista da hegemonia do marxismo no interior do movimento de trabalhadores). Posso incorrer no risco calculado de afirmar que as proposições de Engels pautaram o debate marxista, pelo menos, até a metade do século XX, ainda que o autor não tenha qualquer reponsabilidade sobre as interpretações aportadas. Bem separadas as suas contribuições, a originalidade de Engels sobressai como um autêntico e virtuoso segundo violino, cuja beleza melódica pode ser apreciada também se voltarmos nossa atenção exclusivamente para ele.

De seu espólio, para bem ou para mal, este conjunto de textos de que tratei, intensamente apropriado pelo movimento operário já a partir da II Internacional, terminou por encerrar um bloco compreensivo *para o marxismo (não necessariamente para Engels)* que passa pela crítica do senso comum (e da metafísica idealista, como sua expressão cientificamente envernizada), pela elevação da dialética com método aplicável, pela unidade (dialética, e não pela história, como em Marx) entre leis da natureza e da sociedade e, finalmente, pela constituição de uma *Weltanschauung*

proletária, uma cientificidade específica, instrumentalizada para a luta política – o palco *par excellence* da luta de classes.

Notas finais: uma síntese aberta e uma nota

O que encontramos, portanto, ao final desta exposição é que quatro blocos temáticos que permeiam o marxismo do século XX deitam raízes diretamente nas elaborações do último Engels (ainda que, parte delas, como uma extrema simplificação de suas proposições originais): a ideia de método dialético, a reconsideração a respeito da ação política, a determinação econômica em última instância e uma tônica essencialmente negativa da ideologia. Nesses quatro grandes pilares, mas não apenas, podemos localizar posições autorais de Engels que, ainda que muitas vezes convergentes, são distintas das de Marx.

Chasin não investiu a fundo na discussão das elaborações de Engels em EORM (CHASIN, 2009). No primeiro capítulo, o filósofo alemão é citado de relance, em sua conexão com Lênin, dada a preocupação primeira em demarcar a ideia do “amalgama originário” – que, reitere-se, não está presente em Engels. Vejo duas razões para tal: mantendo a coerência com os objetivos do trabalho, Chasin aponta para a *gênese* de um problema que se tornou lugar comum no marxismo¹⁸ – a leitura terceirizada de Marx, responsável por instalar a boataria, a vulgarização e a licença poética na interpretação de sua obra ao longo do séc. XX. Em segundo lugar, Chasin está menos preocupado em reconstruir a história do erro e mais em indicar o caminho do acerto. Noutros termos, a urgência da tarefa impõe, desde logo, “remover o entulho” sobre a obra de Marx, deixando que fale por si mesma; neste sentido, Engels exigiria um tratamento detalhado para demonstrar sua especificidade autoral, e o desvio do caminho principal inviabilizaria o manuscrito.

A escolha de Chasin não impede, ao contrário, incita, a aprofundar seus apontamentos para verificar, de fato, sua precisão. Sua exposição, portanto, é uma síntese aberta. Por essa razão, optei por esmiuçar, neste trabalho, uma de suas primeiras teses, qual seja, a de que a ideia do “tríplice amalgama” contribuiu muito

¹⁸ A elaboração original, de tão comum, acabou se perdendo ao longo da história do marxismo. Ao resgatar sua origem (na deturpação de Kautsky mas, principalmente, na chancela da autoridade de Lênin), Chasin, de certo modo, contribui para esclarecer a força de seu alcance. A deturpação posterior alcançou o ponto de encontrarmos em G. Novack, por exemplo, à altura de 1963, a seguinte afirmação: “Marx e Engels *disseram* que sua doutrina é produto de uma reconstrução crítica da filosofia clássica alemã, do socialismo francês e da economia política inglesa” (NOVACK, 2006, p. 84 – itálico meu).

mais para ocultar que propriamente para esclarecer a obra de Marx. Ao investigar um pouco mais a fundo sua sugestão, deparamo-nos com o fato de que, antes mesmo da elaboração do “tríplice amálgama”, que inaugurou uma nova era interpretativa no marxismo, as próprias diferenças entre Engels e Marx não podem ser ignoradas, sob pena de *apagamento e diminuição da própria originalidade de Engels*. Marx e Engels estabeleceram a mais profícua e longa parceria da história do pensamento; poucas vezes se viu, na história da filosofia, tamanha consonância de ideias em dois autores; todavia, não se pode perder de vista esse fato elementar: estamos tratando de *dois* autores; e não de apenas um.

Um rastreamento mais dedicado, a partir das indicações aqui oferecidas (e por outros estudiosos que também se dedicam a analisar os escritos de Engels), poderá estabelecer conexões mais precisas e detalhadas dos elementos aqui elencados com as elaborações marxistas fundamentais ao longo do século XX. Esta uma tarefa, portanto, para trabalhos distintos deste.

Chasin, em verdade, não é o primeiro a apontar a diferença entre Marx e Engels: vem na esteira de seu mestre – Lukács – de quem também se distingue (como se pode observar no final do mesmo EORM). No caso de Chasin, uma leitura ainda mais radical que a do marxista magiar termina por opor ontologia e epistemologia/ gnosiologia no pensamento de Marx. Se Chasin está ou não correto, somente o estudo aprofundado e, sobretudo, desapassionado de suas contribuições poderá dizer.

Por derradeiro, cumpre-me uma nota. Afinal, uma crítica do “tríplice amálgama” terá algo ver, no fim das contas, com a emancipação humana? Assim como em Marx, é o problema da emancipação humana que orienta, como fio mais profundo, as pesquisas de J. Chasin. Logo, sua posição a respeito do “estatuto ontológico e da resolução metodológica” de Marx não é, de modo algum, uma preocupação com o simples “bom proceder” científico. Sua preocupação com a cientificidade em seu fazer objetivo e correto tem repercussões práticas bastante claras. Seu resgate da obra de Marx, em sua fidelidade ao autor é, antes de tudo, o resgate de um de seus elementos mais decisivos: a anatomia da constituição (histórica) do homem e das possibilidades de superação das barreiras que obstaculizam autoconstrução de sua humanidade.

Na “resolução metodológica” marxiana, a *Weltanschauung* do trabalho é, sobretudo, uma explicitação rigorosa e imante dos fatos *tal como são em si mesmos*. O caráter ontoprático do conhecimento – sua função social – está dado pela imposição

de responder às necessidades humano-societárias, portanto genéricas. Logo, a explicitação rigorosamente racional e científica do mundo é herdada pela perspectiva do trabalho, não para sua simples instrumentalização política pragmática; pelo contrário, trata-se do imperativo de compreensão mais profunda dos fenômenos, possibilitando sua desmitificação, a qual termina por permitir uma (teoria da) ação coerente e adequada; noutros termos, o conhecimento objetivo do mundo abre caminho para uma atuação objetiva no mundo, potenciando a capacidade de transformá-lo *praticamente*. Chasin consegue (re)conectar, em curto espaço, o problema do conhecimento e da prática na *superação das estruturas que estranham o homem*. Mas, como sabemos, a superação dos estranhamentos pressupõe, justamente, *uma revolução social* como afirmação *universal* do homem.

A retomada do problema da emancipação humana, por Chasin, está indissociavelmente ligada à cientificidade marxiana – *não é possível aderir a uma sem a outra*. E emancipação humana e política estabelecem uma relação onde a primeira é, justamente, uma *Aufhebung* – *no sentido de Marx, não de Hegel* – da segunda. O que faz com que a crítica da política de Marx seja de natureza ontológica e não de uma simples superação teórica marginal de um elemento do sistema hegeliano.

Referências bibliográficas

- ARBIA, A. *A ilusão de controle da incontrollabilidade: uma análise das formas ideológicas estatais (política e direito) a partir da crítica da economia política*. 2017. Tese (Doutorado) apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.
- _____. “Marx contra o estado: antiestatismo e crítica da individuação burguesa na obra marxiana”. In: DURIGUETTO, M. L.; IAMAMOTO, M. V. *Serviço social, questão social, território e política social*. Juiz de Fora: UFJF, 2021.
- CHASIN, J. Sobre o conceito de totalitarismo. *Temas de Ciências Humanas*, v. 1, São Paulo: Grijalbo, pp. 121-134, 1977.
- _____. A “politicização” da totalidade: oposição e discurso econômico. *Temas de Ciências Humanas*, v. 2, São Paulo: Grijalbo, pp. 145-178, 1977a.
- _____. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- _____. *O integralismo de Plínio Salgado: forma de regressividade no capitalismo híper-tardio*. São Paulo/ Belo Horizonte: Ad Hominem/ Una, 1999.
- _____. Ad Hominem – Rota e prospectiva de um projeto marxista. *Revista Ensaios Ad Hominem*, n. 1, t. III – Política: J. Chasin: a determinação ontonegativa da politicidade. Santo André: Ad Hominem, 2000.
- _____. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo,

2009. (1ª ed. In: TEIXEIRA, F. J. S. *Pensando com Marx: uma leitura crítico-comentada de O capital*. São Paulo: Ensaio, 1995.)
- DUAYER, M. Marx e a crítica ontológica da sociedade capitalista: crítica à centralidade do trabalho. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, n. 22, ano XI, pp. 29-43, out./2016.
- ENGELS, F. *A dialética da natureza*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- _____. *Anti-Dühring*. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015.
- _____. “Prefácio”. In: MARX, K. *As lutas de classes na França*. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. *A origem da família, da propriedade privada e do estado*. 3. ed. Trad. Leandro Konder. São Paulo: Expressão Popular, 2012a.
- _____. *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*. Trad. Vinícius Mateucci de Andrade Lopes. São Paulo: Hedra, 2020.
- KAUTSKY, K. *As três fontes do marxismo*. Trad. Olinto Beckerman. São Paulo: Global, s/d.
- LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. Trad. Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. *Para uma ontologia do ser social v. I*. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. *Para uma ontologia do ser social v. II*. Trad. Nélío Schneider, Ivo Tonet e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *A destruição da razão*. Trad. Bernard Herman Hesse; Rainer Patriota e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: instituto Lukács, 2020.
- LÊNIN, V. I. *Materialismo y empiriocriticismo*. Introducción de Manuel Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1975.
- _____. *As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo*. 4. ed. São Paulo: Global, 1983.
- _____. “Karl Marx”. In: LÊNIN, V. I. *As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo*. 4. ed. São Paulo: Global, 1983a.
- MARX, K. *Miséria da filosofia*. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- _____. “Introdução”. In: _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. *Grundrisse*. Trad. Mario Duayer e Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MAYER, G. *Friedrich Engels: uma biografia*. Trad. Pedro Davoglio. São Paulo: Boitempo, 2020.
- NOVACK, G. *Introdução à lógica marxista*. Trad. Anderson R. Félix. São Paulo: Sundermann, 2005.
- PAÇO CUNHA, E. Considerações sobre a determinação da forma jurídica a partir da mercadoria. *Revista Crítica do Direito*, n. 4, v. 64, pp. 148-166, dez./2014.
- _____. Engels, marxólogo: dialética e política. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, n. 20, ano X, pp. 150-162, out./2014a.

SARTORI, V. B. Apontamentos sobre dialética e história em Friedrich Engels. *Verinotio* – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas, n. 20, ano X, pp. 123-138, out./2015.

TEIXEIRA, F. J. S. *Pensando com Marx: uma leitura crítico-comentada de O capital*. São Paulo: Ensaio, 1995.

VAISMAN, E., ALVES, A. J. L. “Apresentação”. In: CHASIN, J. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.

Como citar:

ARBIA, Alexandre Aranha. J. Chasin e a crítica do “tríplice amálgama”: explorando origens e consequências. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 28, n. 1, pp. 147-182, Edição Especial, 2022/2023.

J. Chasin: a ontonegatividade da politicidade em Marx¹

J. Chasin: the ontonegativity of politicality in Marx

Ana Selva Castelo Branco Albinati*

Resumo: O propósito desse artigo é apresentar o trabalho realizado por J. Chasin na elucidação de um aspecto central do pensamento de Marx, que é a crítica à política. Não se trata só da conhecida questão do fim do estado, uma vez que essa se coloca no interior de uma determinação mais ampla que é a da necessidade, da origem e do significado da política, reflexão desenvolvida por Marx, que conduz à consequente negação da politicidade enquanto atributo inerente à existência social, aspecto que Chasin procura explicitar na obra do autor e que é fundamental para o resgate do sentido profundo da proposição marxiana, qual seja, a possibilidade da emancipação humana, desentranhada das ilusões sobre as quais se sustenta a concepção tradicional da política.

Palavras-chave: Marx; ontonegatividade da politicidade; emancipação humana.

Abstract: The purpose of this article is to present the work of J. Chasin in the elucidation of a central aspect of Marx's thought, which is the critique of politics. It is not just about the well-known question of the end of the State, since this is placed within a broader determination that is the need, origin and meaning of politics, a reflection developed by Marx, which leads to the consequent denial of the politicality as an attribute inherent to social existence, an aspect that Chasin seeks to explain in the author's work and which is fundamental for the rescue of the deep meaning of the Marxian proposition, that is, the possibility of human emancipation, freed from the illusions on which the traditional politics conception is based.

Keywords: Marx; ontonegativity of politicality; human emancipation.

Introdução

O propósito desse artigo é apresentar em traços gerais o trabalho realizado por J. Chasin na elucidação de um aspecto central do pensamento de Marx, que é a crítica à política. Crítica no sentido compreendido por Marx como determinação da função e dos limites de uma dada entificação histórico-social. O significado do esforço de Chasin está em que ele nos remete à fundamentação ontológica de tal crítica, tratando-a com o rigor e o alcance devidos à dimensão e originalidade com que Marx a propõe. A compreensão da relação entre a atividade política e a existência social, entre o ser

¹ Versão revista e ampliada do artigo originalmente publicado na *Verinotio – Revista on line de Filosofia e Ciências Humanas* – Edição Especial, 2008, pp. 47-61.

* Doutora em filosofia pela UFMG e professora do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. E-mail: anaselvaalbinati@gmail.com.

social e o estado, possibilitada pelos estudos de Chasin permite, aos leitores de Marx, o resgate do sentido profundo de sua proposição filosófica, qual seja, a possibilidade da emancipação humana, desentranhada dos equívocos e ilusões sobre os quais se sustenta a concepção tradicional do sentido e da razão de ser da política.

A tradição ocidental nos legou, a partir dos gregos, uma concepção da política como ciência superior, atividade pautada pelo conhecimento racional que visa o bem comum. Tal atividade seria fundada sobre o que seriam os elementos da natureza humana que estão envolvidos diretamente na vida em comunidade: a racionalidade e a liberdade na determinação de valores, normas e instituições que garantam a vida em comunidade.

Nessa perspectiva, temos o reconhecimento de uma positividade na ação política, referida à destinação da política e à suposição de sua qualificação intrínseca para esta destinação. Em outros termos, a política é tida como a esfera privilegiada da expressão da liberdade e da isonomia humanas, como esfera racional de conformação das relações sociais a partir do estabelecimento racional de critérios para uma vida justa. A esfera política seria, assim concebida, o elemento por excelência do humano. Essa concepção da política permanece ainda hoje como o horizonte ao qual devem se voltar as práticas políticas, e resiste a despeito do exercício sempre faltoso em relação ao seu conceito. Em outros termos, se as práticas políticas são imperfeitas, isso não é suficiente para abalar a confiança na politicidade, entendida como atributo inerente ao ser social, e isso parece constituir o núcleo da filosofia política da antiguidade aos nossos tempos.

Mesmo um autor como Maquiavel – a quem devemos o grande questionamento do sentido da política e do papel do estado na origem da modernidade –, ainda se inscreve no interior dessa perspectiva, diferenciando-se, no entanto, ao apresentar a essência da atividade política em um momento no qual a relação entre o indivíduo e a comunidade já se apresentava muito mais cindida e complexa. A questão central para Maquiavel era a preservação da unidade de um povo, que ele via ameaçada quando do desmoronamento da ordem feudal e das instituições pré-modernas. A corrupção decorrente dessa transformação, que corresponde ao declínio da comunidade e ao surgimento do indivíduo, leva à necessidade, na percepção de Maquiavel, de uma recriação do estado como “demiurgo da sociabilidade”. Como observa Chasin:

Sua enérgica denúncia e rejeição, sistematicamente reiteradas, do

presente corrompido, assim como a concepção resolutiva dos choques e confrontos que adota, comprovam que não é do realismo com que reconhece a desagregação moderna que extrai o polo norteador da parte concludente de sua reflexão, mas de uma luz que vem do passado, para se transfigurar em suas mãos num claro-escuro revelador. (CHASIN, 2000, p. 225)

O significativo da inflexão realizada por Maquiavel em relação à política é que ele desvela o modo de ser da política, agora mais claramente exposto, no que se refere à sua relação intrínseca com a forma da sociabilidade. A política é uma intervenção, assegurada pelo monopólio do poder e da violência legitimada, sobre as contradições da sociedade, sobre as fissuras internas à existência social, de forma a mantê-las sob controle.

Ainda segundo Chasin,

um dos grandes méritos de Maquiavel foi ter constatado e admitido a existência do fenômeno social que, bem mais adiante, recebeu o nome técnico de contradição, porém, sob a forma reduzida e dessubstanciada do que também posteriormente foi chamado de conflito (2000, p. 227).

Vale dizer que a grandeza de Maquiavel de reconhecer a desunião e a desordem como elementos da vida em sociedade, rompendo com a mística da harmonia social, recua na medida em que essas não são compreendidas como contradições postas historicamente, mas como conflitos diante dos quais não pode haver superação, remetidos a uma antropologia naturalista que lhes dá subsistência *ad eternum*. A percepção de uma ordem social pautada sobre contradições, e o remetimento destas ao estatuto de conflitos, originários e eternos, próprios da natureza humana, possibilitam a Maquiavel a leitura da política como artifício de assegurar a ordem frente a seus elementos negadores. Para tanto, a razão política se descola da razão ética, baseada na homologia com a harmonia da *physis*, e ganha os contornos de uma arte de estabilizar as contradições. O caráter irresolutivo da política, em relação às questões sociais, se manifesta integralmente na reflexão de Maquiavel, assumindo, no entanto, uma fundamentação naturalista, de forma que a leitura da realidade empírica de seu tempo se ancora sobre uma antropologia do egoísmo como dado irrecusável das relações humanas.

O desenvolvimento filosófico de tal fundamentação se dará em Hobbes, cujo pensamento consagra a necessidade do estado como condição *sine qua non* da sobrevivência dos indivíduos e a ideia do estado de natureza como ameaça constante que ronda os indivíduos fora do domínio da sujeição ao estado.

Hobbes apreende com muita perspicácia o traço característico da modernidade, o abandono das hierarquias de uma sociabilidade estamental e o surgimento de novas condições que assentam a sociabilidade do capital, quais sejam, o reconhecimento da igualdade e da liberdade universal dos homens. É essa igualdade que funda a preocupação hobbesiana, razão de conflitos a serem sanados pela vida civil sob o controle de um estado forte.

A questão que perpassa a filosofia política moderna diz respeito à legitimidade do poder do estado. Em outras palavras, temos que, a partir de uma constatação da necessidade de regulação das contradições sociais, o estado é entendido como esfera que dispõe do monopólio do uso legítimo da força para intervir internamente nas questões sociais, bem como para garantir a segurança frente às outras nações, como afirmará Max Weber. De forma bastante simplificada, a existência do estado se justifica pelo reconhecimento das dificuldades de se viver em sociedade. A positividade da atividade política está em atuar como uma arte de conformação de conflitos. Portanto não há um rompimento na tradição que legitima e considera insuperável a esfera política, ainda que essa passe a ser considerada como o lugar do possível, ou em outras palavras, o lugar da não-resolução. Mais que isso, a reflexão política contemporânea coloca como definitiva a não-resolução das questões sociais, o que alicerça a compreensão da política como o campo do possível, compreensão que consagrará a crença na “vontade política”.

O que fica, no entanto, oculto nessa formulação é a razão de ser e o caráter das contradições sociais que, em sua incompreensão, são tomadas como parte da condição humano-social, entronizando assim, a politicidade como elemento essencial da existência social. Negligenciando a relação entre o processo de individuação e a autoconstituição do gênero humano, atravessada e conduzida pela particularidade da existência social, tal perspectiva pretende estabelecer uma condição humana como ponto de partida para a compreensão das contradições sociais e eternizar a esfera política como possibilidade única de minimizar as questões sociais.

A análise de Chasin a respeito desse aspecto central do pensamento de Marx é fundamental para a compreensão e crítica do politicismo que viceja, sob diversas roupagens, na atualidade.

A trajetória de Marx rumo à determinação ontonegativa da politicidade

Esse aspecto fundamental do pensamento de Marx foi exaustivamente trabalhado

por José Chasin, que procurou trazer à tona a radicalidade da proposição marxiana através do termo “ontonegatividade da politicidade”.

Não se trata só da conhecida questão do fim do estado, uma vez que esta se coloca no interior de uma determinação mais ampla e profunda que é a do significado da política, e da negação da politicidade enquanto atributo inerente à existência social. Em poucas palavras, a atividade política não se assenta sobre uma dimensão constitutiva da vida social, nem representa a vocação universalista de uma dada essência humana. Em outras palavras, ela não é imprescindível nem como elemento superior da relação humano-social, nem como mal necessário.

A politicidade indica, ao contrário, uma insuficiência da sociabilidade, e não o seu corolário. A atividade política, enquanto meio para a regulação social, expressa não um mérito, mas um déficit social. Se até então as contradições sociais eram compreendidas como conflitos inerentes à condição humano-social, Marx procurará compreendê-las em sua gênese, retirando-lhes assim o caráter de necessidade e eternidade, para o qual a melhor resposta seria a política. O estado surge como resposta às contradições entre interesses privados e interesses coletivos que são, por sua vez, oriundos da divisão do trabalho que separa os indivíduos em redutos específicos que os impedem de compartilhar de uma forma concreta a universalidade do gênero. A questão de que o estado venha a representar um dado conjunto de valores e interesses particulares como sendo universal se acrescenta a essa compreensão primeira.

Trata-se para Marx de fazer a crítica da forma da sociabilidade sobre a qual se erige a necessidade do estado. Esta trajetória se inicia com a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, texto de 1843, no qual o autor concentra-se sobre os parágrafos da obra de Hegel, *Princípios da filosofia do direito*, que tratam do estado. O texto de Marx se compõe de camadas de críticas e considerações a respeito da relação entre sociedade e estado, tal como colocada por Hegel, que se assentam sobre uma crítica de caráter ontológico, qual seja, a identificação da inversão ontológica que Hegel realiza entre o sujeito e o predicado. Isso equivale a dizer que Hegel toma a Ideia como sujeito e a realidade como predicado desta Ideia, como já havia sido denunciado por Feuerbach.

Segundo Marx, Hegel "deduziria" a relação entre estado e sociedade civil a partir de uma lógica que lhe é imposta de fora. Assim sendo, em Hegel, "a lógica não serve

à demonstração do estado, mas o estado serve à demonstração da lógica" (MARX, 2005, p. 39). O fenômeno político passa a ser uma aplicação da lógica hegeliana, na qual a ideia que se desdobra no Espírito objetivo, nas esferas da família e da sociedade se recupera, agora plena de determinações, no estado. Sendo a ideia o sujeito, temos, segundo Marx, que em Hegel:

A realidade empírica é tomada tal como é; ela é também enunciada como racional; porém ela não é racional devido à sua própria razão, mas sim porque o fato empírico, em sua existência empírica, possui um outro significado diferente dele mesmo. O fato, saído da existência empírica, não é apreendido como tal, mas como resultado místico. (2005, p. 31)

Assim, a crítica ao edifício lógico de Hegel, que tem na filosofia do espírito objetivo o estado como ápice, é feita por Marx no sentido de indicar neste procedimento a inversão da relação entre ser e ideia, e a mistificação que dela se deriva. A crítica ao procedimento especulativo se enlaça à crítica do próprio estado, que já se inicia neste texto, vindo culminar numa compreensão absolutamente peculiar ao pensamento marxiano do significado da política.

Se a princípio, trata-se não da recusa do estado enquanto instância de universalidade, mas da recusa do procedimento especulativo que qualificaria qualquer estado existente como racional e, nessa medida, insere-se a defesa da democracia em contraposição ao reconhecimento da monarquia constitucional como expressão legítima do estado moderno por Hegel, encontra-se, no entanto, elementos nesse texto que já propiciam a ruptura com a determinação da política e do estado como instâncias da racionalidade concreta.

Temos, em Hegel, que o grande mérito do estado moderno é a manutenção das particularidades na vida civil e a conciliação de seus interesses na vida política. O passo decisivo que Marx dá neste texto é a tematização das razões que levaram historicamente a este distanciamento entre interesse privado e interesse público. Enquanto o que Hegel identifica como mérito da modernidade, o distanciamento entre as esferas civil e política e a conciliação via estado moderno como expressão da ideia da liberdade, Marx identifica como produto do desenvolvimento histórico, apontando a sua significação contraditória, e a conciliação, a princípio, possível apenas na forma democrática.

Marx contrapõe a democracia à monarquia, atribuindo à primeira forma de governo a capacidade de conciliação verdadeira entre os interesses particulares e os

interesses universais do gênero humano. A relação entre vida civil e vida política se torna clara quando Marx afirma:

Na monarquia, o todo, o povo, é subsumido a um de seus modos de existência, a constituição política; na democracia, a constituição mesma aparece somente como uma determinação e, de fato, como autodeterminação do povo. Na monarquia temos o povo da constituição; na democracia a constituição do povo. A democracia é o enigma resolvido de todas as constituições. Aqui a constituição, não apenas em si, segundo a essência, mas segundo a existência, segundo a realidade, em seu fundamento real, o homem real, o povo real, e posta como a obra própria deste último. (2005, p. 50)

A sociedade civil aparece neste texto, mesmo que ainda não em seu contorno definitivo, como o polo determinante das relações políticas e jurídicas, em oposição à colocação hegeliana do estado como fundamento e síntese das esferas da família e da sociedade. Esta reconfiguração da relação sociedade-estado possibilitará a Marx uma abordagem radicalmente distinta da de Hegel da política e do estado.

Na análise marxiana, o estado moderno estaria divorciado da sociedade civil. Esse divórcio se traduziria efetivamente na cisão entre o cidadão do estado e o indivíduo enquanto membro da sociedade, em sua vida privada. Marx dirá que o indivíduo privado não se reconhece na determinação universal abstrata, e o cidadão não se traduz na sua realidade empírica. Estado e sociedade são então esferas antitéticas, na medida em que a primeira é apenas a expressão formal da determinação humana, porém vazia de conteúdo e a segunda é a esfera da fragmentação, da vida material que não encontra uma vinculação com sua expressão mais genérica. Por isso, a conciliação que se pretende via estado não passa de uma conciliação formal.

Na *Crítica à filosofia do direito de Hegel*, a superação desta fragmentação se daria através da democracia. A continuidade dessa temática nos textos subsequentes, no entanto, indica que a própria democracia seria o caso limite desta conciliação via estado.

O ponto ao qual Marx chega é uma reconsideração radicalmente distinta da relação entre estado e sociedade, que se coloca na contraposição à consideração tradicional acerca da política. A partir da *Crítica de 43*, o seu foco se desloca para a compreensão do movimento da sociedade civil, como base do entendimento da relação estado-sociedade.

De acordo com a análise histórica oferecida pelo autor, a separação entre os interesses sociais e os interesses políticos teve sua origem a partir do final da Idade

Média. Esta progressiva abstração do estado seria o movimento de descolamento da imediatidade do social, decorrente das mudanças estruturais ocorridas na passagem da sociedade feudal à sociedade moderna. Na sociedade feudal, identifica-se a presença explícita dos interesses privados na esfera política, a constituição política traduz de forma imediata a vida civil, marcada por toda sorte de privilégios. Marx refere-se a essa situação dizendo que “na Idade Média a vida do povo e a vida política são idênticas. O homem é o princípio real do estado, mas o homem não livre”, ou ainda caracteriza a Idade Média como “a democracia da não liberdade” (2005, p. 52).

No movimento histórico de autonomização do político, ocorre exatamente a perda dessa referência imediata ao conteúdo social em favor de uma concepção representativa e universalista. O estado moderno se caracteriza, segundo Marx, por uma relação de exterioridade em relação à vida civil, resguardando a universalidade que faltava aos “estados de unidade substancial”, nos quais a tradução da vida civil se pautava pela manutenção da desigualdade e dos privilégios privados na esfera política. Essa universalidade formalizada na modernidade, no entanto, se relaciona com a fragmentação da vida civil moderna de forma semelhante ao que se verifica no fenômeno religioso. A constituição política moderna é “o céu de sua universalidade em contraposição à existência terrena de sua realidade” (MARX, 2005, p. 51). Questão que ele desenvolve em *Sobre a questão judaica* ao dizer que:

O estado elimina, à sua maneira, as distinções estabelecidas por nascimento, posição social, educação e profissão, ao decretar que o nascimento, a posição social, a educação e a profissão são distinções não políticas; ao proclamar, sem olhar a tais distinções, que todo o membro do povo é igual parceiro na soberania popular, e ao tratar do ponto de vista do estado todos os elementos que compõem a vida real da nação. No entanto, o estado permite que a propriedade privada, a educação e a profissão atuem à sua maneira, a saber, como propriedade privada, como educação e profissão, e manifestem a sua natureza particular. Longe de abolir estas diferenças efetivas, ele só existe na medida em que as pressupõe; apreende-se como estado político e revela a sua universalidade apenas em oposição a tais elementos. (MARX, 1989, p. 44)

O estado se mostra como uma esfera de pseudoconciliação, de universalidade apenas formal, independente da forma política. Não se trata mais do regime político, mas da essência do estado que seria marcada por uma tentativa sempre insuficiente de reparação da cisão fundamental advinda da sociedade civil, e que nunca pode ser resolvida na esfera política. Marx procura demonstrar a insustentabilidade da tentativa de Hegel de unificar os interesses privados da sociedade com o interesse universal do

estado:

Hegel não chamou a coisa de que aqui se trata por seu nome conhecido. É a controvérsia entre constituição representativa e constituição estamental. A constituição representativa é um enorme progresso, pois ela é a expressão aberta, não-falseada, consequente, da condição política moderna. Ela é a contradição declarada. (MARX, 2005, p. 93)

É a fragmentação vivida pelos indivíduos privados que sustenta a universalidade idealizada no estado e na figura do cidadão. Marx percebe na política a mesma relação “espiritual” que se estabelece entre o céu e a terra, entre o reino da idealidade e o campo de batalha dos interesses conflitantes, e daí a sua consideração na “Introdução” à *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, do estado como sendo a forma profana de alienação, nos mesmos moldes que a religião seria a sua forma sagrada. O estado proclama uma igualdade e uma universalidade em contraposição à efetiva realidade da vida social. De acordo com Marx, esse estado de coisas começa a se revelar não como um “acidente” na relação do estado com a sociedade, para o qual, por exemplo, a democracia poderia ser o corretivo, mas como a relação real e possível entre a esfera política e a esfera social na sociedade moderna.

Ao contrário da concepção clássica de política, na qual a virtude do estado consiste em ser, ao menos potencialmente, o depositário dos princípios universais que tornariam todos os homens iguais nos seus direitos e deveres, Marx sustenta que o estado se origina exatamente das insuficiências de uma sociedade em realizar em si mesma, de forma concreta, estes ideais universalistas, ou seja, de garantir em sua dinâmica a igualdade de condições sociais.

J. Chasin se dedica à recomposição e análise desta trajetória de Marx, em vários de seus textos. Na trilha aberta por Marx, Chasin dirá então de uma ontonegatividade do estado, cuja presença indica o “caráter antissocial” da vida civil. Essa determinação tem caráter ontológico já que se refere à natureza do estado, ao seu “ser-precisamente-assim”.

Mas se é assim, a questão a se enfrentar não é mais a do aperfeiçoamento do estado e da política, mas sim a da compreensão do ser social que leva à necessidade da política. O reconhecimento do texto crítico de 1843 como sendo o texto de transição que marca a ruptura com a tradição idealista se justifica na medida em que Marx traz à tona, a partir daí, a existência social como o elemento primário a ser considerado em sua relação com o estado, contrariamente à proposição hegeliana.

Como bem analisa Enderle:

O esforço de Marx em Kreuznach rendera-lhe a preciosa noção de "autodeterminação da sociedade civil". Subsistia, no entanto, uma grave insuficiência: a contradição entre estado e sociedade civil permanecia nos quadros de um problema de ordem política, uma deficiência localizada no terreno da "vontade". Imediatamente após a Crítica, nos *Anais Franco-alemães*, Marx tratará de superar essa posição. A gênese da alienação política será detectada no seio da sociedade civil, nas relações materiais fundadas na propriedade privada. Consequentemente, não se tratará mais de buscar uma resolução política para além da esfera do estado abstrato, mas sim uma resolução social para além da esfera abstrata da política. Na Crítica, Marx encontrou seu objeto. Faltava desvendar sua "anatomia". (2005, p. 26)

Ou seja, a partir de um certo momento do texto de Marx, o estado deixa de ser uma presença espiritual, pairando sobre a sociedade civil, e esta "espiritualidade universal" passa a ser entendido como uma necessidade vinculada aos interesses materiais da sociedade civil. De acordo com Chasin,

em contraste radical com a concepção do estado como demiurgo racional da sociabilidade, isto é, da universalidade humana, que transpassa a tese doutoral e os artigos da GR, irrompe e domina agora, para não mais ceder lugar, a "sociedade civil" – o campo da interatividade contraditória dos agentes privados, a esfera do metabolismo social – como demiurgo real que alinha o estado e as relações jurídicas (CHASIN, 1995, p. 362).

A partir dessa consideração, Marx distingue entre o que seja a "emancipação política" e a "emancipação humana", distinção que aponta para os limites da primeira, enquanto forma parcial da liberdade, uma vez que

O estado político aperfeiçoado é, por natureza, a vida genérica do homem em oposição à sua vida material. Onde o estado político atingiu o pleno desenvolvimento, o homem leva, não só em pensamento, na consciência, mas na realidade, na vida, uma dupla existência – celeste e terrestre. Vive na comunidade política, em cujo seio é considerado com ser comunitário, e na sociedade civil, onde age como simples indivíduo privado, tratando os outros homens como meios, degradando-se a si mesmo em puro meio e tornando-se joguete de poderes estranhos. (MARX, 1989, p. 45)

Resgatadas essas passagens de Marx, podemos compreender melhor o termo cunhado por Chasin de uma "determinação ontonegativa da politicidade", que aponta no sentido de que a política não é um atributo intrínseco ao ser humano, mas sim que ela é gerada como um subproduto de uma sociabilidade "antissocial".

Para Marx, cobrar do estado uma efetivação de seu conteúdo universal é cobrar a sua extinção, uma vez que ele se sustenta sobre a contradição entre o público e o

privado, contradição esta gestada a partir da divisão do trabalho. Desta forma pode-se entender o porquê da impotência administrativa do estado frente às mazelas sociais.

No artigo Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”, escrito em 44, Marx, ao polemizar com Arnold Ruge a respeito do sentido da revolta dos tecelões da Silésia, introduz uma segunda distinção entre revolução política e revolução social, que aprofunda a distinção entre emancipação política e emancipação humana. Esclarecendo com mais rigor a gênese do estado, ele dirá que o estado

descansa na contradição entre a vida pública e a vida privada, na contradição entre os interesses gerais e os interesses particulares. Daí que a administração deva limitar-se a uma atividade formal e negativa, pois sua ação termina ali onde começa a vida civil e seu trabalho. Mais ainda, frente às consequências que derivam do caráter antissocial desta vida civil, desta propriedade privada, deste comércio, desta indústria, deste mútuo saque dos diversos círculos civis, é a impotência a lei natural da administração. Com efeito, este desgarramento, esta vileza, esta escravidão da vida civil constitui o fundamento natural em que se baseia o estado moderno, do mesmo modo que a sociedade civil da escravidão constituía o fundamento sobre o qual descansava o estado antigo (MARX, 1987, p. 513).

Uma vez que o estado moderno se sustenta sobre a sociabilidade marcada pelos interesses particulares antagônicos, não se pode esperar dele uma erradicação destas mazelas, mas tão somente a eternização delas de maneira administrada, através de medidas paliativas. Dessa forma é que Marx argumenta que, mesmo nos países mais desenvolvidos politicamente, permanecem essas mazelas sociais. Assim, os bolsões de miséria identificados em todos os países modernos são tidos como elementos constituintes, para os quais o estado só pode propor a assistência social conjugada com a penalidade jurídica.

Portanto, trata-se de diferenciar o que seja emancipação política, com o seu correlato, o estado moderno e a sociedade civil, e o que seja emancipação humana, o rompimento da lógica política, com o advento de uma sociabilidade que permita um mais pleno desenvolvimento das potencialidades do ser social. Continuando em sua argumentação, Marx acrescenta que

quanto mais poderoso for o estado e mais político seja portanto o país, menos se inclinará a buscar no princípio do estado, e portanto, na atual organização da sociedade, cuja expressão ativa consciente de si e oficial é o estado, o fundamento dos males sociais e a compreender seu princípio geral. O entendimento político o é precisamente porque pensa dentro dos limites da política. E quanto mais vivo e sagaz seja, mais incapacitado se achará para compreender os males sociais (1987, p. 514).

O aspecto a se ressaltar neste trecho é a determinação das limitações originárias do estado, o que determina a impotência não de uma facção ou outra que esteja na administração, mas do estado enquanto tal. Se assim for, nenhuma revolução política, por melhor intencionada que seja e, portanto, mais vontade política demonstre em efetivar uma boa administração, será suficiente para levar a cabo as transformações sociais necessárias para dirimir as questões da miséria. A esperança de que a questão social possa ser resolvida através da política se baseia, de acordo com Marx, em uma incompreensão dos limites da política. E aqui Marx toca numa questão que é muito cara aos tempos atuais: a cidadania e a correlata fé na "vontade política".

Com Marx, nós nos colocamos num terreno absolutamente outro, no qual estas noções teriam que ser reavaliadas inteiramente. Não se trata de extrair daqui que Marx tenha rechaçado a política, que ele tenha tomado como equivalentes quaisquer proposição e ação políticas, ou mesmo tomado como indiferentes quaisquer governos ou regimes políticos. Do que se trata é de esclarecer a essência da politicidade, de compreender a esfera política em sua gênese, em sua relação com a forma da sociabilidade, e em seus limites efetivos, derivados de sua condição ontológica. Ao fazê-lo, coloca-se em questão a crença na política baseada na noção de uma "vontade política", exatamente porque, como dirá Marx, a crença na onipotência da vontade como fundamento da política desvia o foco da questão fundamental, que é a das insuficiências da existência social. É por isso que ele afirma que "se o estado moderno quisesse acabar com a impotência de sua administração, teria que acabar com a atual vida privada. E se quisesse acabar com a vida privada, teria que destruir-se a si mesmo, pois o estado só existe por oposição a ela" (1987, p. 514).

A compreensão da sociedade civil em sua totalidade e sistematicidade passa a ser o objeto de Marx, uma vez compreendida a precedência desta sobre o estado e as formas jurídicas, de tal forma que a questão se desloca, a partir de Marx, do campo da política para o terreno da vida social concreta. Esse aspecto do pensamento de Marx é central para a recomposição de sua proposição, segundo Chasin, na medida em que:

O ser e o destino do homem, que abstrata e, muitas vezes, mesquinamente atravessa a história recente da filosofia, não é para Marx meramente aquilo que a pobreza de uso acabou por conferir ao termo humanismo; não é um glacê sobre o oco, mas a questão prático-teórica por excelência, o problema permanente e constante, que não desaparece nem pode ser suprimido. (2000, p. 120)

Ou seja, a questão central que alinha toda a perspectiva marxiana é a da

emancipação humana, que, no entanto, não pode ser reduzida simplesmente a um apelo ético ou a uma esperança colocada num horizonte a jamais ser alcançado. Trata-se de enfrentar a questão em seu terreno legítimo, o da forma da sociabilidade, buscando ali a gênese das contradições, das contrafações, dos impedimentos, dos limites, para que desta inteligibilidade, se possa perscrutar alguma alternativa objetiva de superação.

Sabemos o quanto o termo “humanismo” foi questionado ao longo do século XX. Assumi-lo como elemento central da filosofia marxiana não se torna, em vista disso, uma tarefa fácil. Daí a preocupação de Chasin em discernir o caráter do humanismo em Marx. Uma outra questão à qual ele não poderia deixar de responder, correlata a esta, diz respeito à persistência ou não de tal temática, a relação entre emancipação humana e humana política, no conjunto dos textos de maturidade de Marx. Atento às críticas que poderiam surgir em relação à sustentação de uma determinação ontonegativa da politicidade em Marx, Chasin cuidou de analisar em textos de sua fase de maturidade, a presença e o desenvolvimento dessa questão, de tal forma a poder sustentar que tal temática não constitui um mero arroubo de juventude do autor. De acordo com a sua análise, se a questão da emancipação humana atravessa a obra de Marx como o ponto de convergência de todos os seus esforços, a questão específica da relação entre estado e sociedade se encontra presente, sobretudo, na trilogia. *A guerra civil na França, As lutas de classe em França e O 18 Brumário*, recebendo nessas obras um desenvolvimento coerente ao que Marx já tratara nos textos anteriores.

Ao examinar o material preparatório para a elaboração de *A guerra civil na França*, texto de 1871, Chasin chama a atenção para passagens nas quais Marx retoma essa temática, aprofundando-a:

Tanto quanto o aparelho de estado e o parlamentarismo não constituem a verdadeira vida das classes dominantes, não sendo mais do que os organismos gerais de sua dominação, as garantias políticas, as formas e as expressões da velha ordem das coisas, igualmente, a Comuna não é o movimento social da classe operária e, por consequência, o movimento regenerador de toda a humanidade, mas somente o meio orgânico de sua ação. (*Apud* CHASIN, 2000, p. 95)

Vê-se nessa passagem que o poder político, ainda que em sua forma reconhecidamente superior, como analisa Marx em relação à Comuna, não constitui um fim em si mesmo, mas, ao contrário, apenas deve atuar como meio que cria “o ambiente racional no qual a luta de classes pode atravessar suas diferentes fases do modo mais racional e mais humano” (MARX *apud* CHASIN, 2000, p. 95).

Com o que Chasin conclui que “em suma, à política só cabem as tarefas negativas ou preparatórias; a obra de ‘regeneração’, de que fala Marx, fica a cargo inteiramente da revolução social” (2000, p. 96).

Outras passagens deste teor podem ser encontradas nos textos de análise política do Marx maduro, nas quais ele se refere ao estado como uma “excrecência parasitária sobre a sociedade civil, fingindo ser sua contrapartida ideal” ou ainda como “o poder governamental centralizado e organizado, que, usurpador, se pretende senhor, e não servidor da sociedade” (MARX *apud* CHASIN, 2000, p. 159).

A ação política, orientada para a emancipação humana, não pode, portanto, se pautar por uma eternização ou aperfeiçoamento do poder político, mas pela sua superação. É a isso que Chasin se refere ao dizer de uma metapolítica, uma política que se coloque como fim o fim da necessidade da política, enquanto instância que se assenta sobre as deficiências societárias.

Analisando os pontos essenciais da proposição marxiana, Chasin sintetiza:

1. a emancipação política ou parcial é um avanço irrecusável, mas não é o ponto de chegada da construção da liberdade; resume-se à liberdade possível na (des)ordem humano-societária do capital; sua realidade é o homem fragmentado, impotente como cidadão e emasculado como ser humano, diluído em abstração na primeira metade e reduzido à naturalidade na segunda;
2. a emancipação universal ou humana não é mais da lógica das liberdades restritas, condicionadas pela malha de determinações externas ao homem, mesmo que por ele próprio construídas, mas a constituição da mundanidade humana a partir da lógica inerente ao humano, ou seja, do ser social, cuja natureza própria ou “segredo ontológico” é a autoconstituição;
3. a emancipação humana ou revolução social do homem compreende:
 - a. a reintegração pelo homem real da figura do cidadão, ou seja, a reincorporação e o desenvolvimento da capacidade de ser racional e justo, mera aspiração piedosa na esfera da política, tornando a ética possível, porque imanente ao ser que se autoedifica, de modo que ele não mais aliene de si força humano-societária, degenerada e transfigurada em força política, assim tornando impossível, além de inútil, o aparecimento desta, o que derruba as barreiras atuais para a retomada da autoconstrução do homem;
 - b. o reconhecimento e a organização – racional e humanamente orientada – das próprias forças individuais como forças sociais, de tal sorte que a individualidade, isolada e confundida com o ser mudo da natureza, quebre a finitude do ser orgânico e se alce à universalidade do seu gênero. (2000, pp. 151-2)

Trata-se de uma completa contraposição à concepção tradicional da política, na medida em que a formulação marxiana é uma reiteração da autoconstrução humana, cujo *télos* não se encontra na expressão política de uma universalidade formal, mas aponta para uma forma de sociabilidade que alinhe a unidade indivíduo-gênero em sua vida concreta.

Isso equivale a dizer de uma desnaturação da política como elemento intrínseco à vida social, e em termos concretos, exigiria a superação da sociabilidade do capital e o estabelecimento de uma outra forma de existência social, na qual a questão seja a administração das diferenças, a superação das contradições, mas não mais a contradição não-resolvida, o que significa a manutenção “estável” dos antagonismos sociais.

A questão desenvolvida por Chasin, a partir de Marx, diz respeito ao entendimento do surgimento do estado moderno como universalidade ilusória, e se refere à alternativa colocada frente ao futuro: o aperfeiçoamento do poder político ou a perspectiva de sua superação. Ao primeiro, correspondem as medidas paliativas do controle do poder do estado, através do apelo à ética, da ênfase na ideia de cidadania, da vigilância às formas de corrupção e, na mais avançada das proposições, no investimento em uma democracia mais abrangente, que contemple as diferenças e integre as minorias. Na melhor das hipóteses, trata-se de um esforço de aprimoramento do estado, assentado sobre a incompreensão de seu lugar num sistema-mundo cada vez mais refém dos ciclos de acumulação do capital.

À segunda, corresponde uma visão que recusa a naturalização da condição humana e a naturalização das relações sociais tais como se apresentam a partir da modernidade, bem como a eternização da sociabilidade do capital, insistindo em fazer cintilar no horizonte a distância entre a emancipação política e a emancipação humana. Se tal possibilidade não está presente no futuro próximo, futuro ausente no qual o tempo do capital parece se eternizar para além de sua vigência histórica, gestando formas monstruosas de sociabilidade, é hora de manter viva, quando nada, a sua formulação, para não nos afundarmos no terreno pantanoso da colocação de questões equivocadas e respostas insuficientes próprias do politicismo.

Referências bibliográficas

CHASIN, José. Ad Hominem: rota e prospectiva de um projeto marxista. *Revista Ensaios Ad Hominem*, São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, v. 1, t. III, pp. 5- 78, 2000.

- _____. Democracia política e emancipação humana. *Revista Ensaios Ad Hominem*, São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, v. 1, t. III, pp. 91-100, 2000.
- _____. A morte da esquerda e o neoliberalismo. *Revista Ensaios ad Hominem*, São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, v. 1, t. III, pp. 115-128, 2000.
- _____. Marx: a determinação ontonegativa da politicidade. *Revista Ensaios Ad Hominem*, São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, v. 1, t. III, pp. 129-161, 2000.
- _____. O futuro ausente. *Revista Ensaios Ad Hominem*, São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, v. 1, t. III, pp. 163-243, 2000.
- _____. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- EIDT, Celso. A razão como tribunal da crítica: Marx e a *Gazeta Renana*. *Revista Ensaios Ad Hominem*, São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, v. 1, t. IV, p. 79-100, 2001.
- ENDERLE, Rubens. “Apresentação”. In: MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005, pp. 11-26.
- MARX, Karl. Glosas críticas al artículo “El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano”. In: ROCES, W. (Org.) *Marx: escritos de juventud*. México: Fondo de cultura económica, 1987, pp. 505-521.
- _____. “Questão judaica”. In: *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1989, pp. 35-63.
- _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.

Como citar:

ALBINATI, Ana Selva Castelo Branco. J. Chasin: a ontonegatividade da politicidade em Marx. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 28, n. 1, pp. 183-198, Edição Especial, 2022/2023.

A crítica ontológica de Marx, 180 anos

The Marxian ontological critique, 180th anniversary

Leonardo Gomes de Deus*
Guilherme de Oliveira e Silva**

Resumo: O artigo reexamina a leitura que Marx efetuou, em 1843, do pensamento de Hegel. Depois, são discutidas leituras contemporâneas do texto, além das próprias notas que o autor tomou durante o período. Defende-se a tese de que o texto de Kreuznach é instaurador na trajetória do autor.

Palavras-chave: Karl Marx; Hegel; ontologia; história do pensamento econômico; teoria econômica.

Abstract: The article addresses Marx's critical reading of Hegel's thought in 1843. We discuss contemporary approaches of the text, in addition to the notes that the author took during the period. We try to demonstrate how the *Critique of Kreuznach* is essential in the making of the author's own thought.

Keywords: Karl Marx; Hegel; ontology; history of economic thought; economic theory.

Introdução

Publicado pela primeira vez em 1995, o *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica* marcou uma verdadeira revolução na leitura e recepção da obra marxiana entre nós. Seria necessária mais de década para que ficasse claro que a pesquisa feita por Chasin, precocemente interrompida, era, na verdade, uma tendência mundial. Somente quando o mundo civilizado começou a dizer coisas similares, o reconhecimento nacional aconteceu, sintoma vistoso do vira-latismo mental que domina nossa vida acadêmica. Na primeira década deste século, leitores brasileiros descobriram aspectos até então ignorados ou menosprezados da obra marxiana, processo impulsionado pelas importantes traduções publicadas, especialmente pela Editora Boitempo, fortemente ligadas ao legado de J. Chasin.

Entre 1995 e 2005, a leitura da obra marxiana atravessava uma grave crise no

* Mestre em filosofia e doutor em economia pela UFMG. Professor do Cedeplar/Face/UFMG. E-mail: leodedeus@cedeplar.ufmg.br.

**Mestre em filosofia na Faje, doutorando em filosofia na Fafich/UFMG. E-mail: gui02oliveira@gmail.com.

Brasil. Por um lado, o movimento dos trabalhadores se encontrava esmagado entre a caminhada do PT em direção à social-democracia e o triunfo do mercado livre no mundo. Por outro lado, a preponderância acadêmica da chamada “analítica paulista” estava em seu auge. Em 2000, saudado pela *Folha de S. Paulo* como o primeiro (e, portanto, único) filósofo brasileiro, Giannotti publicou o seu já esquecido *Certa herança marxista*, cuja conclusão é melancólica, tal qual seu desenvolvimento disléxico:

Mas, se a contradição não segue mais os cânones da lógica especulativa, por certo deixa de dotar-se daquele poder de superação, como se a história fosse o desdobramento do Espírito Absoluto. Ao cair nesse desliz, Marx impregna todo seu projeto político daquele misticismo lógico que denunciara na teoria hegeliana do estado. (GIANNOTTI, 2000, p. 308)

Perdido no cipó da “gramática das relações sociais de trabalho” de Wittgenstein, o autor promoveu, sub-repticiamente, uma identificação entre os problemas e procedimentos enfrentados por Marx e Hegel, como se o fetichismo fosse apenas uma substituição do “Conceito especulativo”. Depois de dedicar uma linha ao problema no livro de 1966, em 2000, ele foi apressadamente tratado, certamente, uma resposta ao livro de Chasin. Mais grave ainda, no campo da economia política, o autor se prendeu aos debates teóricos dos tempos de Sraffa, ignorante das contribuições formuladas a partir da década de 1990, em suma, um livro anacrônico que tentava apenas reiterar a autoridade decadente da “analítica paulista”. Ele se perguntava:

Qual é, porém, o alcance dessa questão básica relativa ao estatuto ontológico dos fenômenos socioeconômicos contemporâneos? Se continuam a ser pensados como segunda natureza, como leis objetivas a serem captadas por modelos elaborados por ciências positivas, permanece latente a pergunta pelo sentido dessa naturalização. (...) O reforço do fetiche do capital e a impossibilidade de transformar valor-trabalho em preços não estão na raiz das torções radicais por que passam os conceitos da teoria econômica a partir do final do século XIX? (GIANNOTTI, 2000, pp. 309-310)

Concluiu, espantosamente, que o triunfo da “economia vulgar” se teria convertido numa força produtiva considerável, graças à atuação de instituições econômicas, as tais “instituições pensantes” que levariam o Brasil, pelas mãos do PSDB e do Cebrap, ao desenvolvimento global (GIANNOTTI, 2000, p. 312). Com toda justiça, essa leitura não prosperou e desapareceu juntamente com seu autor, o filósofo brasileiro. Que descansem em paz. Sua importância e seus limites merecem um estudo à parte. Para uma leitura rigorosa desse autor, recomendamos o trabalho da profa. Vera Cotrim, de 2015, finalmente, um acerto de contas preliminar com essas questões, todas elas, naturalmente, ainda a carecer de um descarte definitivo, que promoveremos

oportunamente.

Este artigo, por sua vez, reexamina as relações de Marx com o pensamento hegeliano, notadamente a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, escrita na lua de mel mais produtiva da história do pensamento humano. Desde 1995, muito se produziu a respeito desse texto, sob orientação e inspiração de Chasin e, aqui, não cabe reiterar o que já se disse, embora seja necessário enfatizar a novidade dessa perspectiva. Busca-se, principalmente, inventariar as publicações que se seguiram, além de, no arremate do argumento, propor o que ainda se pode pesquisar com imensa originalidade a respeito do ano miraculoso de 1843.

Além desta introdução o texto se divide em três seções, além da conclusão. A primeira revisita a própria crítica de Marx a Hegel, a segunda discute algumas leituras importantes e a terceira apresenta alguns elementos para futuras aproximações em relação ao processo de redação da *Crítica de 43*.

Dedicamos esse texto à memória do Rei Pelé.

Do mundo pervertido de Hegel ao estatuto ontológico

Desde sua publicação em 1927, na MEGA de Riazanov, a *Crítica da filosofia do direito de Hegel* sempre foi lida, em geral, como um prenúncio das rupturas futuras, ou seja, dos futuros desenvolvimentos metodológicos do materialismo, especialmente, a partir da leitura althusseriana, quando o texto de 1843 se tornou, por décadas, obra de imaturidade juvenil, sem qualquer relevância própria, mera aplicação de *A essência do cristianismo* de Feuerbach à crítica de Hegel, muito embora, já em 1843, Marx criticasse Feuerbach por se voltar muito à natureza e pouco à política e ao estado, como atesta a carta a Ruge de 13 de março daquele ano (MEGA2 III.1, p. 45). Muita da confusão se deveu aos próprios testemunhos de Marx, constantes do prefácio de 1859 e do posfácio de 1872, com todos os abusos que a vulgata estalinista produziu a partir deles. No caso do texto de 1872, os problemas exegéticos são evidentes. Marx disse, então:

Meu método dialético em seus fundamentos, não é apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente seu oposto. (...) A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede em absoluto que ele tenha sido o primeiro a expor de modo amplo e consciente, suas formas gerais de movimento. Nele, ela se encontra de cabeça para baixo. É preciso desvirá-la, a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico. Em sua forma mistificada, a dialética esteve em moda na Alemanha porque parecia glorificar o existente. (MARX,

2013, p. 91)

Só leitores apressados, mesmo que sejam gigantes, como Lênin ou Pe. Vaz, tomariam esse trecho sob a perspectiva de que Karl Marx teria realizado, simplesmente, um *sirshásana* metodológico em torno da lógica hegeliana, que sua obra seria a inversão do maravilhoso método de Hegel. Na verdade, quando se fala, aqui, da racionalidade invertida, quer-se tratar de outra coisa, o que foi desconsiderado pelos intérpretes. A crítica de 1843 marca uma instauração, ainda que inicial, de um pensamento original. Mesmo a ideia de uma negação/conservação, a tão decantada “suprassunção”, torna-se limitadora aqui, já que os próprios elementos que seriam conservados são totalmente reconfigurados. Vejamos como isso se dá textualmente. Muito já se escreveu sobre essas páginas e, portanto, cabe apenas reiterar alguns pontos¹.

Infelizmente, as primeiras páginas do manuscrito se perderam, mas sabemos sobre o que versaram, em tese, graças ao índice que Marx redigiu, no verão de 1843, depois da redação do texto (MEGA2 I.2, p. 138). Havia três pontos que interessavam ao autor, quando abandonou a redação: 1) “A duplicação do desenvolvimento sistemático”; 2) “O misticismo lógico”; 3) “a Ideia como sujeito” (“os sujeitos reais se tornam meros nomes”). No começo do manuscrito, Marx parece ter uma agenda, ainda por ser devidamente pesquisada em detalhes, como se mostrará mais adiante: a crítica do mundo pervertido de Hegel, em que a divisão entre, de um lado sociedade civil e família e, de outro, o estado, aparece como uma divisão conceitual da própria Ideia do estado. Nas palavras de Marx: “O importante é que Hegel, por toda parte, faz da Ideia o sujeito e do sujeito propriamente dito, assim como da ‘disposição política’, faz o predicado.” (MARX, 2005, p. 32) O corolário dessa crítica aparece, no final do manuscrito, quando Marx avalia a fracassada tentativa hegeliana de superar a separação entre estado e sociedade civil por meio do poder legislativo, segundo Marx, “exemplo significativo de como Hegel, quase deliberadamente abandona a coisa no interior de sua própria particularidade e lhe imputa, em sua forma limitada, um sentido oposto a essa limitação.” (MARX, 2005, p. 137). Nas glosas ao parágrafo 270, Marx afirma:

O trabalho filosófico não consiste em que o *pensamento se concretize nas determinações políticas*, mas em que as determinações políticas

¹ Para uma nova e arejada leitura imanente do texto, cf. Palu (2019).

existentes se volatilizam no pensamento abstrato. O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve à demonstração do estado, mas o estado serve à demonstração da lógica. (MARX, 2005, p. 39, grifo nosso)

Por toda parte, a tematização hegeliana perverte a realidade do ser, sua diferença específica, e o converte em mero nome da Ideia abstrata, embora todos os volteios dessa Ideia não sejam mais do que a “empíria ordinária”. Esse é o “misticismo lógico, panteísta” de Hegel: “O fato, saído da existência empírica, não é apreendido como tal, mas como resultado místico. O real torna-se fenômeno; porém, a Ideia não tem outro conteúdo a não ser esse fenômeno.” (MARX, 2005, p. 31) Na seção dedicada ao poder monárquico hegeliano, a natureza da crítica marxiana se revela claramente, Hegel parte de um predicado, de um objeto autonomizado e o separa de seu sujeito real, convertido assim em resultado da universalidade abstrata, da substância mística, enquanto o procedimento correto seria “partir do sujeito real e considerar sua objetivação”. Hegel não parte do “ente real”, do “ὑποκείμενον”, mas da ideia mística: “Hegel não considera o universal como a essência efetiva do realmente finito, isto é, do existente, do determinado, ou, ainda, não considera o ente real como o *verdadeiro sujeito* do infinito.” (MARX, 2005, p. 44). O fato de essa passagem ter sido sempre lida como uma questão puramente metodológica, como uma inversão dialética, como o prenúncio de um materialismo dialético, em nada invalida seu caráter e sua importância. Não há apenas uma inversão em relação à dialética hegeliana, mas seu descarte e a instauração de uma crítica de novo talhe. Nas palavras de Chasin:

Essa reflexibilidade fundante do mundo sobre a ideiação promove a crítica de natureza ontológica, organiza a subjetividade teórica e assim faculta operar respaldado em critérios objetivos de verdade, uma vez que, sob tal influxo da objetividade, o ser é chamado a parametrar o conhecer, ou, dito a partir do sujeito: sob a consistente modalidade do rigor ontológico, a consciência ativa procura exercer os atos cognitivos na deliberada subsunção, criticamente modulada, aos complexos efetivos, às coisas reais e ideais da mundanidade. É o trânsito da especulação à reflexão, a transmigração do âmbito rarefeito e adstringente, porque genérico, de uma razão tautológica, pois autossustentada – e nisso se esgota a impostação imperial da mesma, para a potência múltipla de uma racionalidade flexionante, que pulsa e ondula, se expande ou se diferencia no esforço de reproduzir seus alvos, empenho que ao mesmo tempo entifica e reentifica a ela própria, no contato dinâmico com as “coisas” do mundo. Racionalidade, não mais como simples rotação sobre si mesma de uma faculdade abstrata em sua autonomia e rígida em sua conaturalidade absoluta, porém, como produto efetivo da relação, reciprocamente determinante, entre a força abstrativa da consciência e o multiverso sobre o qual incide a atividade, sensível e ideal, dos sujeitos concretos. (CHASIN, 2009, p. 58)

O primeiro passo instaurador da crítica ontológica marxiana, portanto, é o descarte da especulação, não meramente como a colocação de um universo teórico de ponta à cabeça, ou a seleção de alguns de seus elementos. A crítica da especulação e das ideias em geral, por isso, só se pode completar quando seja feita precisamente a crítica do próprio ser, ou seja, uma crítica de natureza ontológica. Essa a razão pela qual a crítica da especulação emerge, na *Crítica de 43*, da análise que Marx efetua, a partir de Hegel, do próprio funcionamento do estado e da sociedade civil modernos. Nesse caso, o resultado é bastante conhecido e repercutirá nos textos posteriores a 1843, como o próprio Marx atestou no prefácio de 1859.

Como se disse acima, um dos elementos da crítica à especulação hegeliana é precisamente a conversão do existente, da empiria, na racionalidade universal, ou por outra, na manifestação da Ideia transcendente. O corolário dessa constatação é exame crítico do monarquismo hegeliano, que considera o monarca a encarnação da Ideia de estado. Aqui e, nas seções seguintes, que examinam o poder governamental e o poder legislativo hegelianos, Marx não só destrói o edifício da *Filosofia do direito*, mas tenta desenvolver sua própria tematização política. Nas entrelinhas dessa agenda prática, emergem as dúvidas e questões que só serão respondidas nos textos imediatamente posteriores, que não caberá examinar aqui.

Importa apontar que o pensamento hegeliano, a despeito de todos os seus problemas indicados acima, é considerado por Marx como a expressão filosófica de questões políticas postas pela própria modernidade, a saber, a cisão entre estado e sociedade civil, entre o cidadão abstrato e titular de direitos e o membro concreto da sociedade civil efetiva. Para além da inversão hegeliana entre os polos determinativos de estado universal e sociedade concreta, Marx considera também a questão de sua cisão irreconciliável, a alienação política, que Hegel, com seu absurdo sistema de mediações, não logrou conciliar. Uma questão a respeito que foi raramente tratada é a posição marxiana diante desse quadro, na economia de seu texto. Se no início ele fala da *verdadeira democracia* e, ao final, faz uma defesa do *sufrágio universal* como remédios para os dilemas da representação no estado moderno, entre um e outro ponto do argumento parece se instaurar uma dúvida em seu desenvolvimento, possível razão para o abandono da redação e, sobretudo e muito principalmente, para a mudança de posição, imediatamente presente em *Sobre a questão judaica* e “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”, sem mencionar o início subsequente da crítica da economia política, já em Paris, ou seja, da busca da anatomia da sociedade

civil.

Assim, no primeiro momento, quando trata do poder monárquico, Marx afirma que “Hegel tem razão, quando diz: o estado político é a constituição; quer dizer, o estado material não é político” (MARX, 2005, p. 51). Ele se vale da perspectiva de Feuerbach (o “padrinho” dos escritos do período, na feliz expressão de *Reichelt*) para afirmar que a constituição política foi reduzida, na modernidade, à “esfera religiosa, à *religião* da vida do povo, o céu de sua universalidade em contraposição à *existência terrena* de sua realidade” (MARX, 2005, p. 51, grifos de Marx). Ele conclui, parágrafos adiante: “A abstração do *estado como tal* pertence somente aos tempos modernos porque a abstração da vida privada pertence somente aos tempos modernos. A abstração do *estado político* é um produto moderno.” (MARX, 2005, p. 52, grifos de Marx) Por outro lado, na modernidade, ao menos no século XIX, o estado aparece como forma universal e, ao mesmo tempo, concreta, é um “universal real, ou seja, não é uma determinidade em contraste com os outros conteúdos” (MARX, 2005, p. 51). Além disso, a democracia é segundo Marx, princípio material e formal simultaneamente, nela, o estado se torna um conteúdo particular, material, ao lado dos demais conteúdos da vida do povo. Ou seja:

Na democracia, o estado, como particular é *apenas* particular, como universal é o universal real, ou seja, não é uma determinidade em contraste com os outros conteúdos. Os franceses modernos concluíram, daí, que na verdadeira democracia o *estado político desaparece*. O que está coreto, considerando-se que o estado político, como constituição, deixa de valer pelo todo. (MARX, 2005, p. 51, grifo de Marx)

O desaparecimento do estado, aqui, está longe, conforme se verá, da ideia de que ele seria absorvido pela sociedade civil. Bem ao contrário, a *verdadeira democracia* é precisamente, no início da *Crítica de 43*, a radicalização do pensamento revolucionário francês mais avançado. Em contraste com o mundo antigo e medieval, em que a política e a constituição dão a forma da vida social, aqui o estado aparece como um conteúdo ao lado dos demais da vida social e material do povo. Seu desaparecimento significa meramente sua desidratação, diminuição face à pujança da vida social moderna, ela mesma abstrata. Uma desastrosa interpretação dessa passagem será analisada na próxima seção.

Se Marx se contenta com essa defesa de uma democracia verdadeira, no final do manuscrito, ele volta ao tema quando analisa o poder legislativo, a representação e o sistema de mediações hegeliano, desta feita, com um elemento novo. Ao analisar a

participação da sociedade civil no estado abstrato, duas sutis mudanças de perspectiva se insinuam. Em primeiro lugar, o ponto culminante do sistema representativo de Hegel é a nobreza hereditária, baseada no instituto do morgadio. Para Marx, a obra hegeliana, ainda como expressão filosófica da modernidade, aparece como defesa rasteira da propriedade privada, não por causa dos volteios da dialética hegeliana, mas em razão do próprio estado moderno, em que “a independência política é um acidente da propriedade privada, não a substância do estado político” (MARX, 2005, p. 122). O estado político aparece como o “espelho da verdade” dos momentos da vida social, nas palavras de Marx, como seu “ser genérico”. Em segundo lugar, enquanto no início do manuscrito a *verdadeira democracia* seria o desaparecimento do estado porque ele se tornara uma parte da vida material da sociedade civil, agora a “vida genérica” dessa sociedade civil se converte em seu contrário, o estado se converte no universal concreto porque existe a “propriedade privada independente”, isto é, a sociedade civil é o reino da alienação, razão pela qual esse momento preponderante deve ser investigado em sua anatomia, como nosso autor tratará de fazer nos meses (e décadas) seguintes.

Apesar disso, Marx ainda empreende uma última e vazia defesa da cidadania nas linhas finais de seu manuscrito, antes de abandoná-lo. A defesa do sufrágio universal emerge não como a dissolução do estado apenas, mas também da sociedade civil, conforme diz Marx:

É somente na *eleição ilimitada*, tanto ativa quanto passiva, que a sociedade civil se eleva *realmente* à abstração de si mesma, à existência política como sua verdadeira existência universal, essencial. Mas o acabamento dessa abstração é imediatamente a superação da abstração. Quando a sociedade civil põs sua *existência política* realmente como sua *verdadeira* existência, põs concomitantemente com *inessencial* sua existência social, m sua diferença com sua existência política; e com uma das partes separadas cai a outra, o seu contrário. A *reforma eleitoral* é, portanto, no interior do *estado político abstrato*, a exigência de sua *dissolução*, mas igualmente da *dissolução da sociedade civil*. (MARX, 2005, p. 135, grifos de Marx)

Se a *verdadeira democracia* era o desaparecimento do estado como constituição política da sociedade, aqui, o sufrágio universal é a superação da própria abstração da sociedade civil em oposição à política. Marx pretende, com isso, a unidade formal e material da vida social. Não se perguntou ainda, no momento em que escreveria somente mais dez páginas manuscritas, a natureza dessa sociedade civil, até o momento descrita de maneira bastante edulcorada. Seja como for, a partir desse

momento, não mais importa a forma política, o arranjo institucional, mas a crua realidade da vida baseada na propriedade privada, sua legalidade imanente e não sua lógica transcendente, mesmo que a própria categoria da “propriedade privada” sofra reconfigurações cruciais nas décadas seguintes, notadamente com a imediata ruptura com a crítica idealista e utópica de Proudhon. Isso só foi possível, como ponto de partida, em razão da correta dúvida desenvolvida em Kreuznach, o exercício da crítica que toma o ser como parâmetro da investigação frente às ideias preponderantes de uma época. Não por acaso, essa crítica, no momento de sua instauração, termina com o brado indignado: “*O Jerum!*” (MARX, 2005, p. 141). Ironicamente, no curso do manuscrito, Marx menciona a profissão de sapateiro como contraponto social e efetivo à vida abstrata do cidadão universal que participa do estado. Se, em 1868, esse mesmo brado seria imortalizado no canto barulhento de Hans Sachs, em Marx a expressão tem um sentido diametralmente oposto. Enquanto em Wagner o espírito alemão descia à Terra e superaria a miséria alemã pela via do capitalismo belicoso (e inspirado por Schopenhauer), para Marx, bem ao contrário, a única possibilidade de superação desse atraso e de sua máxima expressão ideal, a filosofia hegeliana, seria a completa dissolução da própria indigência da sociedade de mercado, que ele trataria de investigar em Paris. Naturalmente, ele acreditava que essa investigação seria rapidamente concluída, ilusão que os quarenta anos seguintes tratariam de desfazer, Paris, Manchester, Bruxelas etc. até o parque de Highgate, depois de duas revoluções exterminadas.

Três leituras importantes: a antiga, a nova, a errada

Muitos autores importantes acessaram com alguma correção e certo rigor esse material, os escritos de Cornu, Mario Rossi, Galvano della Volpe, Celso Frederico, por exemplo, merecem ser sempre exaltados. Uma revisão dessa literatura não é cabível neste artigo. No entanto, em linha com o que se apresentou acima, é justo e necessário apontar duas leituras importantes, uma antiga, outra nova, com muitos acertos e, em contrapartida, a leitura mais errada que se fez da *Crítica de 43*. No primeiro caso, temos Lukács e Reichelt, separados por mais de meio século, unidos por um idioma, no segundo, o obtuso Abensour, ao menos em seu obtuso livro dedicado ao manuscrito marxiano em tela. A partir daqui, naquilo que se refere a Lukács e Abensour, sem maiores acréscimos ou reparos, fazemos remissão ao nosso livro de 2014. Naturalmente, a avaliação de Reichelt seguirá por um caminho novo.

Publicado como livro em 1965, dez anos depois da edição na forma de artigo, *O jovem Marx* lukácsiano abriu uma nova clareira na recepção do texto em tela, assim como na avaliação do conjunto de textos até os *Manuscritos de 1844*. Para o pensador húngaro, na *Crítica de 43*, Marx não se contentou em se apropriar de certos temas e aspectos das obras de Hegel e Feuerbach, mas os desenvolveu numa perspectiva superior, ou seja, o texto marxiano possui um caráter instaurador. Diz Lukács:

Os escritos da primavera e do verão de 1843 não representam mais apenas um desenvolvimento radical, mas uma crítica de princípio, que aponta para uma inversão da filosofia hegeliana do direito e, como Marx o diz claramente em algumas passagens, da filosofia hegeliana em geral. Desse modo, o objetivo inicial é certamente retomado em amplas observações sobre as teses de Hegel, mas a nova formulação vai bem além disso. (LUKÁCS, 2009, p. 142)

Essa a maior virtude do texto lukácsiano, ao contrário de autores como Althusser, foi perceber a novidade e a ruptura com Hegel e com o idealismo já em 1843. Mesmo a influência feuerbachiana no período mereceria ser pensada com prudência, já que o materialismo de Feuerbach se apresentava limitado e ingênuo aos olhos de Marx, conforme expressou na carta a Ruge citada acima, também mencionada por Lukács. A instauração materialista da *Crítica de 43* representa, por isso, a ruptura com todo o idealismo, criticado por Marx como sustentáculo ideológico do reacionarismo prussiano. Certamente, nesse quesito, o texto lukácsiano de 1955 ecoava seu *A destruição da razão*, publicado no ano anterior.

Apesar dessa grande virtude, a obra lukácsiana ainda está circunscrita, em razão do momento em que foi escrita, a uma perspectiva puramente metodológica: o texto de Marx seria a instauração de um novo materialismo, não só como reação ao idealismo reacionário, mas também em relação ao materialismo feuerbachiano. Além disso, Lukács avalia o texto de 1843 como a conter os elementos iniciais do método dialético de Marx. O que lhe permite fazer tal asserção é a análise da longa discussão que Marx empreende sobre o sistema de mediações de Hegel, efetuada pelos estamentos da câmara baixa do poder legislativo. De fato, Marx demonstra o absurdo desse sistema, ao contrário do que supõe Lukács, no entanto, não está a buscar um caminho para a resolução de contradições reais por meio de um método dialético, contraposto ao método hegeliano, o que poderia indicar o embrião da futura luta de classes. Como mostramos em nosso livro, Marx seguiu aqui a tematização feuerbachiana, o oposto da dialética, conforme se lê no texto marxiano: “Extremos reais não podem ser mediados um pelo outro, precisamente porque são extremos reais. Mas eles também

não precisam de qualquer mediação, pois eles são seres opostos. Não têm nada em comum entre si não demandam um ao outro, não se completam.” (Marx, 2005, p. 105) A questão profunda, uma vez mais, é a subsunção da realidade, de uma contradição real entre dois seres opostos, à pura lógica especulativa, inexistente, portanto, uma questão metodológica para a resolução dialética de oposições reais. Como se mencionou acima, a obra hegeliana é a expressão acabada da cisão entre estado e sociedade civil e, poucas páginas depois, Marx abandonaria o manuscrito justamente porque a solução do problema não se encontrava nos quadrantes da política, tampouco de uma metodologia dialética. Embora aponte o caráter instaurador, portanto, Lukács acaba por detectar os elementos iniciais de um materialismo dialético que teria contribuído “no aperfeiçoamento global da dialética materialista até *O capital*, até os *Cadernos filosóficos* de Lênin etc.” (LUKÁCS, 2009, p. 149). Comete, em suma um erro exegético muito comum quando nos aproximamos dos textos de juventude, ou seja, lermos esse material à luz do que o pensamento marxiano se tornaria na obra de maturidade, desidratando sua originalidade e importância em si mesmo.

53 anos depois, coube a Helmut Reichelt reavaliar as relações entre Marx e Hegel sob nova perspectiva, a reiterar muitas das questões aqui tratadas. Como se sabe, esse autor chegou ao Brasil de maneira tardia e ainda incompleta; seu livro de 1968, *Sobre a estrutura lógica do conceito de capital em Karl Marx*, só foi publicado em 2013, quando já fazia cinco anos que seu *Nova leitura de Marx* causara importantes discussões no mundo alemão. Com efeito, sobretudo entre os intérpretes originários da Alemanha Federal, a influência de Althusser, até aquele momento e ainda hoje, converteu-se em preponderante, isto é, a recepção dos textos de juventude, em geral, encontra-se em grande medida sob a influência avassaladora do autor francês. Reichelt é um dos poucos autores a destoar nesse coro dos contentes.

O objetivo de seu livro de 2008 é promover uma nova discussão metodológica a partir dos problemas exegéticos que emergiram, já na década de 1960, com a publicação de diversos textos distintos do cânone até então em vigor, isto é, as dificuldades que surgiram com a difusão dos *Grundrisse* e das diversas edições de *O capital*. Segundo Reichelt, uma nova rodada de discussões se impôs, “em que o problema de constituição das categorias econômicas e seu significado para a teoria social como um todo se converteram em tema central” (REICHELT, 2013, p. 11). A própria leitura empreendida, dentre outros, por Backhaus e o próprio Reichelt, sofreu consideráveis mudanças ao longo das décadas seguintes. Todo o problema, mal

resumindo, consistiu na formação de um sistema conceitual e teórico desprovido de objetividade, mas que possuísse, ainda assim, validade. Como a teoria social pode ser capaz de se constituir em sistema para compreender uma realidade peculiar como o conceito de capital, ele mesmo um valor que se valoriza de maneira abstrata, dado o duplo caráter do trabalho que explora:

Isso também muda a "nova leitura de Marx"; se originalmente se buscava uma reconstrução do método, então a construção da objetividade tornou-se o tema central e o método ainda precisava ser trabalhado; pois, com a especificação de um conceito de validade, as categorias tiveram de ser desenvolvidas como formas válidas e não podiam mais ser apreendidas em termos reais. (REICHELT, 2013, p. 13)

Contrariando o Lukács do "marxismo ortodoxo", Reichelt considera ser impossível abandonar as teses marxianas sem rejeitar o próprio marxismo, bem ao contrário, a construção de uma teoria crítica sistemática necessitaria da construção do próprio sistema válido, que contemplasse a unidade social e a objetividade. Não caberá aqui, naturalmente, a completa exposição do argumento de Reichelt, na expectativa de que não se passem outros 50 anos para a tradução de sua obra. Importa, no entanto, para nossos propósitos, ponderar como esse autor considera a crítica a Hegel o momento fundante da perspectiva marxiana sobre aquilo que Reichelt denomina de "mundo invertido" do capital, cujo desvelamento assumiria, a partir de 1843, centralidade na reflexão marxiana. A despeito de todos os problemas e discussões que suscita, o livro de 2008 merece ser trazido à colação aqui porque promove uma leitura bastante rigorosa do texto de 1843 e o situa, dentro do itinerário marxiano, em seu estatuto próprio, tal qual Chasin fizera 13 anos antes.

Vários pontos importantes discutidos neste artigo aparecem no texto de Reichelt. Em primeiro lugar, as inversões entre subjetividade e objetividade, entre sujeito e predicado, entre ser e ideia, promovidas por Hegel, seu misticismo lógico. Esse "mundo invertido" hegeliano expressa, no entanto, uma realidade invertida, qual seja, a cisão entre o cidadão e o indivíduo efetivo da sociedade. Por influência de Feuerbach, o "padrinho" da *Crítica de 43*, mas indo além de seus limites, "Marx apenas constata que, com a difusão e o desenvolvimento da propriedade privada, surge também esta forma de estado político, distinta da sociedade burguesa" (REICHELT, 2013, p. 392). A própria existência do indivíduo, portanto, é invertida, a levar uma vida no céu abstrato da política e outra na materialidade terrena da vida social. Em segundo lugar, ao contrário de Feuerbach, já aqui Marx o ultrapassa porque não "absolutiza o

individualismo burguês, mas antes busca pensar essa forma da individuação como relacionada ao desenvolvimento prático da propriedade privada” (REICHELT, 2013, p. 398). Reichelt considera o problema formulado por completo já em Kreuznach, o que nos parece temerário, quando afirma, por exemplo, depois de expor o texto por completo, que tanto a sociedade civil quanto o estado político são formas estranhadas da vida do povo. Mostramos como o estranhamento social aparece apenas de forma indicativa ao final do texto. De todo modo, Reichelt teve o mérito de reiterar o problema exato colocado pelo texto de Kreuznach. Além disso, esse autor compreendeu corretamente o desenvolvimento imediatamente posterior constante dos textos *Sobre a questão judaica e Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*, pouco importante aqui a consideração da ideologia como falsa consciência (REICHELT, 2013, p. 404).

Ter apontado o significado desse itinerário para a formação da crítica marxiana, esse é um grande mérito de Reichelt, pouco considerado entre nós. Perceber, diante da enorme dominância da visão althusseriana, que a crítica marxiana se instaura no confronto com Hegel, tem sido desconsiderado sistematicamente, mesmo diante das sobejas evidências fornecidas pelos esforços de leitura imanente. Para Reichelt, “o conceito marxiano de crítica e seu duplo sentido estão aqui prefigurados” (REICHELT, 2013, p. 417). E arremata, sobre esse sentido duplo:

Crítica não consiste apenas em crítica das formas de consciência e teorias científicas, mas crítica é sobretudo crítica da própria realidade – desde que a inversão real se possa decifrar como a unidade invertida de uma unidade social, que se efetiva na medida em que as pessoas se libertam da forma invertida. (REICHELT, 2013, p. 417)

Seria exigir demais considerar essa avaliação como de talhe ontológico, que a crítica a Hegel marca a instauração da crítica ontológica de Marx. O contexto de Reichelt, com todos os seus acertos, não nos permitiria ir tão longe. O espantoso, no entanto, é como uma obra dessa passa despercebida entre nós, enquanto outras recebem tamanha atenção. É o caso de Miguel Abensour, que, tão logo publicou seu já esquecido *A democracia contra o estado*, em 1997, uma tradução foi imediatamente providenciada entre nós. Não creditemos esse fato às dificuldades relativamente maiores de tradução de um livro alemão em relação a um texto diminuto em francês, assunto para uma futura história da vida acadêmica nacional em tempos de crise. Como se disse acima, para a avaliação de Abensour, reproduzimos, literalmente, nosso livro de 2014, pp. 109 a 114.

Abensour pretende retomar a obra marxiana e a *Crítica de 43* em especial, com o propósito de enunciar “à custa de novos esforços, a questão e o imperativo da emancipação” (ABENSOUR, 1998, p. 15). A emancipação à qual ele se refere é a emancipação política, que teria sido pensada por Marx na *Crítica* e que teria ficado latente em sua obra durante o período do “materialismo histórico”, quando o político teria sido pensado como “fenômeno derivável e, de alguma forma, secundário” (*ibid.*, p. 29), para ressurgir em alguns momentos, como em *A guerra civil na França*. Após a redação das *Glosas de 43*, segundo Abensour, teria havido uma “tendência à ocultação do político, sob a forma de uma naturalização, de uma inserção do político em uma teoria dialética da totalidade social” (ABENSOUR, 1998, p. 31), o que marcaria uma certa ambiguidade na obra marxiana, oscilando entre a denegação do político e o pensamento democrático. Para fazer essa divisão no pensamento marxiano, Abensour, necessariamente, atribui um caráter definitivo à *Crítica de 43*, omitindo que essa obra representa um momento transitório no pensamento marxiano. Nas obras escritas imediatamente após, Marx tratou de realizar um acerto de contas com a posição que adotara em Kreuznach, algo que não é referido por Abensour. De qualquer forma, sua incompreensão em relação ao pensamento marxiano em geral não será exposta, dado o objeto deste trabalho. Ela já foi devidamente explicitada por Rubens Enderle em seu trabalho *Ontologia e política*. Caberá determinar, aqui, apenas a forma como a *Crítica de 43* é apresentada por Abensour.

Para ele, essa obra está inscrita naquilo que denomina “momento maquiaveliano”, que “consiste em afirmar a natureza política do homem e atribuir, como finalidade da política, não mais a defesa dos direitos, mas a execução dessa ‘politicidade’ primeira, na forma de uma participação ativa, enquanto cidadão, na coisa pública” (ABENSOUR, 1998, p. 24). Para demonstrar essa tese, Abensour formula sua hipótese de leitura, que consiste em negar validade ao depoimento marxiano constante do *Prefácio* de 1859. Ele diz:

Se o intérprete, ao invés de procurar confirmar o resultado, como faz Marx, aceita refazer o caminho de Marx em direção ao resultado, sem visar a nenhum fechamento, isto é, tomando o caminho que não leva necessariamente ao resultado, proclamado em 1859, não se tornaria ele, então, sensível a uma outra dimensão do texto de 1843, esquecida ou rejeitada pelo Marx de 1859? O intérprete, pela prioridade que atribuisse, na crítica de 1843, ao processo do pensamento, não perceberia uma dimensão propriamente filosófica, sob a forma de um contínuo questionamento do político. Posição do intérprete que implica evidentemente uma leitura particular de Marx, longe das ortodoxias existentes ou de qualquer projeto de controle,

leitura que aceita deixar-se conduzir pelas perguntas de Marx, sem por isso fechá-las com uma resposta, leitura que joga preferencialmente com as contradições, com as tensões que atravessam o texto e com as implicações laterais, para entregar-se a um trabalho de abertura. (ABENSOUR, 1998, p. 29)

Ainda que Marx tenha determinado, nas *Glosas de 43*, que as esferas da família e da sociedade civil são “o propriamente ativo”, Abensour afirma que “não basta que um caminho esteja aberto para ser necessariamente utilizado” (ABENSOUR, 1998, p. 62). Assim, a autointerpretação de 1859 teria ido além do que foi o próprio texto de 1843. No “Prefácio”, Marx teria formulado uma “crítica essencialmente epistemológica” da política, contrária ao próprio teor das *Glosas*. Para Abensour, pode-se ler o texto de 1843, igualmente, “no seu movimento e na sua contemporaneidade”. Ele esclarece sua leitura:

Não se trata de relacionar o universo político e suas formas com instâncias da totalidade social, que permitiram explicar, sociologicamente, o político. Dizer que o ponto de gravidade do estado reside fora dele mesmo indica, aliás, que é preciso relacionar o estado com esse movimento que o excede, que o coloca fora de seu eixo; relacioná-lo a essa sobre-significação que o atravessa e cujo sujeito real não é outro senão a vida ativa do *dêmos*. Em outras palavras, o povo real detém o segredo da sobre-significação que obseda o estado moderno. Em outras palavras, o foco de sentido do estado moderno, o que – sob a forma de um horizonte implícito – dá sentido ao estado político (e ao mesmo tempo o relativiza), é a vida plural, maciça, polimorfa do *dêmos*. (ABENSOUR, 1998, p. 66)

Pode-se ver, nessa passagem, que Abensour nega validade não apenas ao depoimento de 1859, mas ao próprio texto de 1843. Ele estabelece distinções conceituais arbitrárias, sem qualquer rigor ou embasamento no texto. O *demos*, para ele, é algo diferente da sociedade civil, da existência material dos indivíduos. Com isso, perde-se a afirmação categórica da sociedade civil como o sujeito da politicidade, como se Marx estivesse buscando um estatuto específico para a política fora da sociedade civil, como se pretendesse salvar a política da “totalidade social”. Abensour afirma:

É por isso que fixar a atenção na família, na sociedade civil burguesa, erigindo-as em patamares determinantes, implicaria deter arbitrariamente a análise de Marx, resultaria em interromper o movimento de regressão radical, que o leva à procura de um sujeito autenticamente originário, à procura do que ele próprio chama de raiz. (...) Seguindo esse caminho em direção ao originário, podemos, na verdade, ressaltar que, se Marx desvia primeiramente a atenção do estado, para orientá-lo em direção à sociedade civil e à família, longe de deter-se nesse estágio, ele continua sua análise, até poder relacionar sociedade civil, família – que, nessa perspectiva, aparecem

como derivadas – com um sujeito, foco de atividade originário, o *dêmos* ou mais, exatamente, o *dêmos* total. (ABENSOUR, 1998, p. 65).

Partindo desse pressuposto, Abensour pode então explicar a formulação da *verdadeira democracia* e o desaparecimento do estado político, inscrevendo-os no momento maquiaveliano: a autonomização e a delimitação do momento político em relação às demais esferas. A *verdadeira democracia* seria a afirmação da transcendência da politicidade em relação à vida social, à vida do *dêmos* total, o que é afirmado nesta passagem:

Existe, com efeito, para Marx, como que uma *sublimidade* do momento político. A elevação é própria da esfera política: em relação às outras esferas, ela representa um além. Ao político é, pois, legítimo reconhecer os caracteres da transcendência: uma situação para além das outras esferas, uma diferença de nível e uma solução de continuidade em relação às outras esferas, valorizada por Marx, quando acentua o caráter luminoso, o caráter extático do momento político. “A vida política é a vida aérea, a região etérea da sociedade civil burguesa.” No político e pelo político, o homem entra no elemento da razão universal e faz a experiência, enquanto povo, da unidade do homem com o homem. O estado político, a esfera constitucional, desdobra-se como o elemento onde se efetua a epifania do povo, ali onde o povo se objetiva enquanto ser genérico, enquanto ser universal, ser livre e não limitado, ali onde o povo aparece, para ele mesmo, como ser absoluto, um ser divino. (ABENSOUR, 1998, p. 97).

Essa passagem exemplifica muito bem o procedimento de Abensour, que cita fora de contexto diversas frases de Marx. Nesse caso, a frase sobre a abstração da vida política, formulada como uma crítica, aparece aqui como um atributo positivo conferido por Marx à política moderna.

Além disso, conquanto represente a afirmação da política, a tematização marxiana da *verdadeira democracia* só pode ser compreendida como redução não apenas do estado, como pretende Abensour, mas da própria politicidade, como apropriação, pela sociedade civil, dessa esfera que, na modernidade, encontra-se alienada. Cabe citar, uma vez mais, a formulação marxiana acerca da forma de representação que vislumbrava, para além do sistema representativo, para além da “vida aérea” da política: “A sociedade civil é sociedade política *real*.” Nesse caso, “toda atividade social determinada representa, como atividade genérica, apenas o gênero, quer dizer, representa uma determinação de meu próprio ser, assim como cada homem é o representante do outro.” Cada homem “não é representante por meio de algo diferente do que ele representa, mas por meio daquilo que ele *é* e *faz*” (MARX, 2005, p. 133). É a partir dessa formulação que se pode compreender a *verdadeira democracia*, que

constitui a autodeterminação da sociedade civil a partir de sua existência material. Diante disso, a “leitura” de Abensour soa verdadeiramente absurda, quando ele afirma: “Somente o ‘desligamento’, no nível da sociedade civil burguesa, permite a experiência de uma ligação genérica, pela entrada na esfera política.” (ABENSOUR, 1998, p. 80). A determinação marxiana da política como a vida genérica alienada da sociedade civil é interpretada por Abensour como algo positivo: “Chegamos, assim, ao paradoxo de que o homem faz a experiência do ser genérico, na medida em que se desvie do seu estar-aí social e que se afirme em seu ser de cidadão, ou antes, em seu dever-ser de cidadão.” (ABENSOUR, 1998, p. 81) Dá-se, com isso, a total inversão do texto marxiano. Na interpretação de Abensour, a prospecção marxiana da autodeterminação da sociedade civil se transforma justamente na indeterminação da sociedade. É o que Abensour afirma nesta passagem, quando é discutido o possível desaparecimento do conflito no interior da *verdadeira democracia*:

O princípio de junção ao qual Marx visa, pensado em certos momentos, parece, a partir do sistema nervoso ou de um sistema de circulação, deve ser situado ao lado do agir. Mesmo se esse princípio não parece sair do âmbito do sistema, ele não participa menos do mistério da vida do povo, de sua indeterminação – energia teórica e energia prática, ao mesmo tempo – não participa menos da infinidade, da abertura, da plasticidade, da fluidez do querer. (ABENSOUR, 1998, p. 103).

E, mais adiante, ele consigna:

Pensar a verdade da democracia como o advento do *dêmos total* – ou enquanto totalidade – valendo como solução ao enigma de todas as constituições, não seria esquecer a tese aristotélica, segundo a qual as coisas políticas se caracterizam por uma tal indeterminação, que a própria ideia de solução é enfraquecida e a “ideia de um face a face com a *politéia* realizada”, ou ainda a ideia moderna de um Eschaton são consideradas inconcebíveis. (ABENSOUR, 1998, p. 105).

Para Abensour, a politicidade se pauta pela “indeterminação”, pela “fluidez do querer” e, com isso, pode-se afirmar, ele se distancia por completo de Marx, situado, por sua vez, fora desse gradiente.

Somente com um tratamento arbitrário do texto, baseado em uma hipótese de leitura que não lhe faz a devida justiça, Abensour pode, então, concluir que o momento maquiaveliano seria abandonado, a partir de 1844, decretando a vitória da vertente “epistemológica”. Com isso, ele diz, “a crítica da política, em vez de manter-se na via da inteligência do político, orientou-se para o substrato econômico, por intermédio da sociedade civil” (ABENSOUR, 1998, p. 113). Enfim, Abensour não escapa da

advertência que fez no início de sua obra:

Podemos certamente temer, quando observamos a forma restauradora que assume atualmente a volta da filosofia política na França, que esse retorno a Marx, à margem do marxismo, termina em uma neutralização de seu pensamento, em sua integração no *corpus* acadêmico, doravante desligado do laço constitutivo da revolta e do messianismo. (ABENSOUR, 1998, p. 114)

Essa neutralização decorre do fato de Abensour e tantos outros pretenderem compreender a obra de Marx como se ela fosse uma “obra de pensamento”, ou seja, “uma obra orientada por uma intenção de conhecimento e para a qual a linguagem é essencial” (ABENSOUR, 1998, p. 21).

O imortal Machado de Assis pediria perdão a sua leitora depois dessa peroração. Ela se faz necessária, entretanto, porque a leitura de Abensour, em todas as dimensões é o sintoma da doença científica de nosso tempo, especialmente no que se refere à obra marxiana. Em geral, os intérpretes consideram a obra marxiana e qualquer pensamento como passível de múltiplas interpretações, ao gosto do leitor, diante de seus dilemas subjetivos e contingentes, enfim a perda completa de objetividade da reflexão humana. Contra esse disparate, fruto ele mesmo do mundo pervertido do capital, o esforço de leitura imanente e resgate da obra marxiana representam não apenas um ato de lucidez, mas de resistência.

A “agenda Kreuznach”: o quanto ainda falta pesquisar sobre 1843

Quando foi retomado o projeto MEGA, ainda na década de 1950, uma das emendas mais importantes em relação ao projeto original de Riazanov foi certamente a proposta de uma quarta seção, além das três originais (textos, materiais de *O capital* e correspondência), destinada às anotações, excertos, notas marginais e comentários de leituras (cf. DLUBECK, 1992, p. 55). No caso dos materiais destinados a *O capital*, o acerto dessa decisão está sobejamente comprovado, já que as notas de conjuntura econômica, os cadernos sobre crises têm fornecido relevantes informações sobre a própria obra econômica de Marx. Em relação aos textos filosóficos e escritos jornalísticos e políticos, infelizmente, a pesquisa tem andado lentamente, a despeito de tudo que já foi publicado.

Publicados em 1981, os *Cadernos de Kreuznach* não podem ser considerados sob a mesma perspectiva de outros cadernos de notas, em outros momentos da vida de Marx. O editor alemão oferece um argumento muito singelo: em Kreuznach, nosso autor tomou notas daquilo que encontrou na própria cidade, já que não há evidências

de que esses livros fizeram parte de sua biblioteca, nem antes, nem depois de sua produtiva lua de mel (MARX, 1981, p. 607). De todo modo, alguns elementos são dignos de nota. Com 328 páginas manuscritas, os cinco cadernos de Kreuznach cobrem, em sua maioria, livros de história de países e regiões, França, Inglaterra, Veneza, Alemanha e Estados Unidos. Dentre os autores estudados, por breves notas, destacam-se Maquiavel, Montesquieu, Rousseau, além de Chateaubriand, John Russel, Henry Peter Brougham, Pierre Daru. Seria exagero considerar que essas notas eram mero exercício frívolo diante de uma biblioteca limitada. Sem exaurir o tema aqui, algumas notas são deveras valiosas e guardam a mais absoluta relação com o outro trabalho desenvolvido em Kreuznach. Enunciaremos apenas alguns exemplos, como motivação para futuros esforços ainda por empreender.

Todo o primeiro caderno é dedicado à história francesa, bem como as primeiras páginas do segundo. Nesse caderno, além de uma curta nota sobre os privilégios da República de Veneza, Marx preenche 15 páginas de citações sobre Rousseau, publicadas pela primeira vez em russo, em 1969. Antes disso, chamam a atenção suas notas do livro de K. F. E. Ludwig, *História dos últimos 50 anos*, publicado entre 1832 e 1837. Interessa a Marx, sobretudo, a situação da França nos anos iniciais da Revolução, quando da Assembleia Nacional. Ele acrescenta na abertura dos excertos ao livro:

Representação da propriedade na *Assemblée Constituante*, noite de São Bartolomeu da propriedade, contradição da Assembleia Nacional consigo mesma em relação à propriedade privada, o máximo, os jacobinos contra a soberania do povo, os monarquistas por ela, o governo revolucionário, a França perante a revolução. (MARX, 1981, p. 84)

A noite em questão seria a de 4 de agosto de 1789, quando foram abolidos os privilégios feudais, de corporações, clero, além de várias prestações pessoais. Nas palavras de Ludwig, anotadas por Marx (na verdade, uma citação de outro autor, Mignet):

Aquela noite mudou a forma do reino; igualava todos os franceses; todos podiam chegar até os cargos mais altos, adquirir propriedades e fazer negócios; por fim, aquela noite foi uma revolução tão importante quanto o levante de 14 de julho, do qual foi consequência. Tornou o povo senhor da sociedade, como a anterior o havia feito senhores do governo, e preparou a nova constituição derrubando a antiga de baixo para cima. (MARX, 1981, p. 85)

Por outro lado, no entanto, para satisfazer credores do estado, foi aprovado o confisco

de bens da Igreja. Marx observa: “Aqui uma grande contradição, em que a propriedade privada, como inviolável por um lado, é sacrificada por outro lado.” (MARX, 1981, p. 85) Dispiciendo notar, uma vez mais como Marx pensa a política em toda a sua radicalidade. Essa citação poderia figurar no final da *Crítica de 43*.

Como fez até o final da vida, quando concluía um caderno de notas ou mesmo um esboço, Marx anota, também no final do segundo caderno de Kreuznach, um índice temático. Dentre os temas que elenca, um dois mais importantes é “a propriedade e suas consequências”, o mais extenso. Em verdade, do que se depreende do índice, dois temas são caros a Marx então, a questão da representação democrática e, por outro lado, a relação sempre problemática entre a propriedade, os interesses privados e essa mesma representação (cf. o índice, MARX, 1981, p. 116).

Nessa tônica, as anotações sobre Rousseau também poderiam ser utilizadas na redação da própria crítica a Hegel. Marx anota: “Essas cláusulas [do contrato social] se reduzem todas a uma só, a saber, a alienação de cada associado, com todos os seus direitos, a toda a comunidade.” (MARX, 1981, p. 91) E adiante: “Face aos associados, eles tomam coletivamente o nome de *povo* e se denominam em particular *cidadãos*, como participantes da autoridade soberana, e *sujeitos* como submissos às leis do estado.” (MARX, 1981, p. 92) Depois de glosar a questão sobre ocupação do solo, Marx afirma que, sobre igualdade, Rousseau faz uma “nota curiosa”, e cita: “Sob os maus governos, essa igualdade é apenas aparente e ilusória: ela só serve para manter o pobre na miséria e o rico em sua usurpação. De fato, as leis são sempre úteis àqueles que possuem e nocivas àqueles que nada possuem” (MARX, 1981, p. 93). Em seguida, Marx toma notas pormenorizadas sobre a questão da *vontade geral*, especialmente a questão da representação. As notas se encerram com a questão da corrupção da democracia. Entre suas próprias palavras e as de Rousseau, o autor observa:

Como o principal obstáculo à democracia, Rousseau cita o fato de que o povo transforma as “vues générales” em “objets particuliers”, corrompe-se na qualidade de legisladores pela influência dos “intérêts privés dans les affaires publiques”. (MARX, 1981, p. 100)

E, finalmente, nas últimas linhas, Marx seleciona a passagem clássica de que, “a lei, em sendo apenas a declaração da vontade geral, é claro que, no *poder legislativo*, o *povo* não pode ser *representado*; mas ele pode e deve sê-lo no poder executivo, que não é senão a força aplicada à lei” (MARX, 1981, 101). Não é preciso muito esforço para percebermos como, até aqui, Marx flerta por completo com o radicalismo

revolucionário francês, a democracia direta, com ecos na crítica a Hegel.

Nas notas imediatamente subsequentes, entretanto, o dilema que se instaurara na *Crítica de 43*, aparece novamente, devidamente enfatizado no índice. Ao glosar o livro de Jacques-Charles Bailleul, *Examen critique de l'ouvrage posthume de Mme. La Baronne de Stäel, ayant pour trître: "considérations sur les principaux événements de la Révolution Française"*, em duas páginas, nosso autor aborda a questão da relação entre estado e propriedade privada. Marx resume o problema com título próprio: "da propriedade como condição da capacidade de representação". Essa página de seus excertos guarda estrita relação com sua reflexão sobre o "desaparecimento do estado", descrito anteriormente. Se no feudalismo a propriedade "era tudo", se sua organização "constituía a ordem social", todos os direitos estavam ligados a ela (MARX, 1981, p. 103). A Revolução Francesa teria conferido ao homem tudo que, antes, a ordem conferia à propriedade, que deixa de ser uma condição, um elemento, para se converter apenas numa circunstância. Marx conclui a citação dessa maneira:

Assim, não se teria direito porque se possui, mas por aquilo que se possui; e, de acordo com o que se possui, a pessoa é julgada ter inteligência, educação e moralidade necessárias para usufruir de certos direitos, para preencher certas unções políticas: dessa maneira, a propriedade é um *título*, a prova para aqueles que não possuem outra. (MARX, 1981, p. 103)

Se esse dilema se apresenta dessa maneira no segundo caderno de Kreuznach, como arremate do argumento, cabe apenas indicar que, no quarto caderno, a pesquisa parece muito mais direcionada. Ou por outra, parece assumir outra direção, já que muitas das anotações serão aproveitadas na redação do texto *Sobre a questão judaica*, sob muitos aspectos resolutivo em relação a tantas questões que emergiram da estadia na estância termal. Trouxemos essas breves notas sobre notas apenas para mostrar que as pesquisas sobre o período crucial de 1843 merece e sempre merecerá esforços concentrados de pesquisa, em diversas direções. De todo modo, apontar sempre a importância desse momento, em si mesmo e sem considerações prospectivas ou sem procurar por elementos de uma filosofia marxiana futura, isso já constitui um ponto de partida mais que importante.

Considerações finais

O saudoso Mario Duayer, em uma de suas intervenções públicas, formulou uma questão aos "economistas" então presentes (as aspas são dele, com o devido desprezo): se e quando o capitalismo desaparecer, desaparece também *O capital*? Ou

seja, o pensamento de Marx seria apenas uma teoria econômica dentre tantas outras? Ele mesmo respondia que o pensamento de Marx não era teoria, não era um método acabado, enfim, era muito mais do que isso, uma visão de mundo e uma aproximação espiritual mais que importante da vida humana sobre a terra. Com efeito, Marx nunca escreveu um tratado acabado, um sistema, uma teoria econômica tampouco. Mesmo *O capital* só apresenta uma perspectiva sobre o desenvolvimento de um país avançado na sociabilidade capitalista.

Isso se reflete em alguns dos autores que examinamos aqui. Ressaltamos a leitura acertada, em muitos pontos, de Reichelt, mas ele mesmo afirma, no texto ora apresentado, que, caso Marx tivesse produzido uma reflexão completa sobre o sistema hegeliano, possivelmente, teria corrigido sua leitura (REICHELT, 2008, p. 387). Não poderíamos discordar mais: o objetivo de Marx não era o sistema, a grande filosofia, a lógica, nem, depois, a teoria completa do capitalismo ou de qualquer outra formação social. Quando Marx promove a crítica à filosofia de Hegel, ele discute os elementos fundamentais e essenciais, em suma, estatui a legalidade de um país então periférico que o tinha expulsado em todos os níveis e, por outro lado, que engoliria a Europa nos anos seguintes, com Bismarck, Nietzsche e Wagner, enfim, o triunfo de Schopenhauer e da destruição da razão, não mencionemos Freud ou Johann Strauss aqui.

Não por acaso, numa nota de seus cadernos de Paris, já em 1844, Marx concede que à filosofia hegeliana, em seu todo, algumas de suas verdades, ela é incontestável, perfeita, pois:

- 1) Consciência de si em vez do homem. Sujeito. Objeto.
- 2) As *diferenças* das coisas são importantes porque a substância é concebida como autodiferenciação, ou, porque a autodiferenciação, a diferenciação é concebida como atividade do entendimento, como essencial. Assim, no interior da especulação, Hegel forneceu distinções que realmente tocaram no assunto. (MARX, 1998, p. 11)

Essas passagens, assim como a leitura de Marx, constante dos *Manuscritos de 1844*, sobre a *Fenomenologia* de Hegel, mostram a nós, só agora, como as preocupações de nosso autor se encontravam numa dimensão que ainda merece ser estudada, como tem sido neste século. Nunca foi uma mera crítica ao maior filósofo de seu tempo, o especulativo Hegel, nunca se trataria, meses depois, de uma crítica e de um descarte da política, como não seria nunca o caso de uma crítica da economia nas décadas seguintes. Não, sempre se tratou da emancipação humana, nas palavras de Marx, no

fim de sua vida, em uma entrevista, sempre citada, poucas vezes compreendida.

No entanto, já em 1843, e talvez antes, Marx tinha plena certeza sobre a natureza do pensamento hegeliano e sobre suas consequências, o mundo pervertido que se constituiu em sistema, mas que, para se legitimar, ideologicamente, tinha de defender o governo miserável da família real prussiana sobre o mundo miserável alemão. Por isso não havia conciliação, por isso, a única saída, nessa perspectiva miserável, seria a abolição da miséria, quem não tem nada a perder, pode ter algo ou tudo a ganhar.

Quando Chasin proclamou e aceitou, em 1978, os desafios da leitura imanente entre nós, não acreditamos que desejaria estabelecer um novo padrão, ou, como dizem os palmeirenses, uma nova dimensão acadêmica. Os esforços da leitura imanente eram, certamente, muito piores do que aqueles da zona de conforto de agora, com o tanto que sabemos. No entanto, embora o pensamento de Marx esteja sempre estabelecido em sua cientificidade e nas certezas rasteiras daqueles que agora tudo sabem, os desafios estão postos e continuam a aumentar, mal rompe a manhã.

Referências bibliográficas

- ABENSOUR, M. *A democracia contra o estado: Marx e o momento maquiaveliano*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- CHASIN, J. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- COTRIM, V. A. *Trabalho, conhecimento, valor: Marx frente a uma contradição atual*. 2015. Tese (Doutorado) apresentada à FFCLCH/USP, São Paulo, 2015.
- DE DEUS, L. *Jovem Marx, 50 anos*. Ouro Preto: Ed. do Autor, 2014.
- DLUBCEK, R. Frühe Initiativen von Vorbereitung einer neue MEGA (1955-1958). *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge*, n. 2, 1992.
- ENDERLE, R. *Ontologia e política: a formação do pensamento marxiano de 1842 a 1846*. 2000. Dissertação (Mestrado) apresentada à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2000.
- GIANNOTTI, J. A. *Certa herança marxista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- LUKÁCS, G. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.
- MARX, K. "Marx an Arnold Ruge, 13. März 1843". In: MARX, K., ENGELS, F. *Gesamtausgabe* v. III.1. Berlim: Dietz, 1975.
- _____. Kreuznacher Hefte 1 – 5. In: MARX, K., ENGELS, F. *Gesamtausgabe* v. IV.2. Berlim: Dietz, 1981.
- _____. "Notizbuch aus den Jahren 1844-1847". In: MARX, K., ENGELS, F. *Gesamtausgabe* v. IV.3. Berlim: Akademie, 1998.
- _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. *O capital* v. I. São Paulo: Boitempo, 2013.

PALU, M. A. *Estado, democracia e gênero humano: a Crítica de 1843* e a fundação do pensamento marxiano. 2019. Dissertação (Mestrado) apresentada à Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

REICHELT, H. *Neue Marx-Lektüre: zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*. 2. ed. Freiburg: ça ira, 2013.

Como citar:

DEUS, Leonardo Gomes de; SILVA, Guilherme de Oliveira e. A crítica ontológica de Marx, 180 anos. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 28, n. 1, pp. 199-222, Edição Especial, 2022/2023.

A crítica marxiana da política: seguindo as trilhas abertas pelo autor de *O futuro ausente*

The Marxian critique of politics: following the trails opened by the author of *The absent future*

Felipe Ramos Musetti*

Resumo: O presente artigo pretende homenagear o texto *O futuro ausente*, para a crítica da política e o resgate da emancipação humana, de J. Chasin, resgatando e desenvolvendo suas análises da obra marxiana, no que se refere à crítica da política. Parte-se do caminho de pesquisa aberto por Chasin, registrados sobretudo em *Marx*: estatuto ontológico e resolução metodológica e *Marx*: a determinação ontonegativa da politicidade, procurando mostrar, por meio da análise imanente da obra marxiana, como o reconhecimento da determinação ontonegativa da politicidade permanece central para a crítica de Marx em sua obra madura, aprimorada pela análise que o filósofo alemão desenvolve sobre a forma valor.

Palavras-chave: Marx; Chasin; estado; política; emancipação humana.

Abstract: This article intends to honor the text *The absent future*, towards the critique of politics and the rescue of human emancipation, by J. Chasin, by rescuing and developing his analyzes of Marxian work, focusing on the critique of politics. It starts with the research path opened by Chasin, recorded mainly in the works *Marx*: ontological statutes and methodological resolution and *Marx*: the ontonegative determination of politicity, and shows, through the immanent analysis of the marxian work, how the recognition of the ontonegative determination of politicity remains central to Marx's criticism in his mature work, improved by the analysis that the German philosopher develops on the value form.

Keywords: Marx; Chasin; State; politics; human emancipation.

Redigido em 1993, o texto intitulado *O futuro ausente*, para a crítica da política e o resgate da emancipação humana, de J. Chasin, jamais foi concluído, lamentavelmente. Sua versão incompleta, publicada após a morte do autor, fornece indícios dos caminhos analíticos que seriam percorridos, mas registram, também, a distância significativa existente entre a amplitude do problema delineado na seção que inaugura as reflexões chasinianas, de um lado, e a análise que o autor foi capaz de, efetivamente, desenvolver em vida, de outro. Pode-se intuir que Chasin pretendia avançar sua investigação em um projeto amplo e significativamente ambicioso, sobretudo quando se considera que a análise efetivamente publicada – que se inicia com reflexão acerca do primeiro humanismo renascentista, faz um volteio que examina

* Doutor em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). E-mail: felipermusetti@gmail.com.

a política na Antiguidade clássica, para, em seguida, avançar pelo desenvolvimento do pensamento político moderno – é impulsionada, como se constata na leitura dos primeiros parágrafos, pela constatação de uma crise sem precedentes da sociabilidade do capital ao final do século XX, a qual se caracteriza, justamente, pelo abandono dos referenciais positivos acerca do homem que, não sem contradição, foram desenvolvidos no período de formação da sociedade burguesa. Considerado que o texto se encerra, abruptamente, na análise do pensamento de Thomas Hobbes, apenas se pode lamentar que a morte prematura de Chasin tenha privado o intérprete de passos analíticos promissores e decisivos, que, certamente, o autor desenvolveria com o rigor característico de suas reflexões.

O subtítulo indica certa continuidade entre as reflexões inacabadas de *O futuro ausente* e as obras anteriores do autor voltadas para a explicitação da crítica marxiana à política (cf. CHASIN, 2009; 2000). Contudo, a argumentação de *O futuro ausente* contrasta com os textos anteriores de Chasin sobre o tema, à medida que, ao invés de realçar o que o filósofo brasileiro denominou, a partir de suas análises da obra de Marx, de *determinação ontonegativa da politicidade*¹, enfoca no desenvolvimento das concepções que apreendem a política como determinação ontopositiva, procurando compreender as razões pelas quais, contraditoriamente, a política aparece para o pensamento moderno como a instância mais elevada de realização da universalidade humana².

O presente artigo não pretende continuar a reflexão que Chasin legou inacabada – trabalho necessário, mas que transcende os objetivos deste espaço –, tampouco abordar aspectos da argumentação que se extrai da parte textual que o autor efetivamente redigiu. Significativamente mais modesto, intenta-se prestar as

¹ Chasin cunha a expressão *determinação ontonegativa da politicidade* para demarcar a especificidade e radicalidade do tratamento marxiano à política, o qual “exclui o atributo da política da essência do *ser social*, só o admitindo como extrínseco e contingente ao mesmo, isto é, na condição de historicamente circunstancial; numa expressão mais enfática, enquanto predicado típico do ser social, apenas e justamente, na particularidade do longo curso de sua pré-história. E no interior da intrincada trajetória dessa pré-história que a politicidade adquire sua fisionomia plena e perfeita, sob a forma de poder político centralizado, ou seja, do estado moderno (CHASIN, 2009, p. 64).

² Em *Marx*: estatuto ontológico e resolução metodológica, Chasin se refere ao “âmbito secularmente predominante da determinação ontopositiva da política, para a qual o atributo da politicidade não só integra o que há de mais fundamental do ser humano-societário – e intrínseco a ele – mas tende a ser considerado como sua propriedade por excelência, a mais elevada, espiritualmente, ou a mais indispensável, pragmaticamente; tanto que conduz a indissolubilidade entre política e sociedade, a ponto de tomar quase impossível, até mesmo para a simples imaginação, um formato social que independa de qualquer forma de poder político.

devidas homenagens ao texto chasiniano pelo resgate e desenvolvimento de suas análises sobre a obra marxiana, sobremaneira no que se refere à crítica da política. Para tanto, parte-se dos caminhos analíticos abertos por Chasin em suas análises da obra de Marx, procurando acompanhar como a crítica da política se desdobra ao longo de todo o itinerário de desenvolvimento do pensamento marxiano, desde o seu período formativo até as obras que marcam a maturação de sua crítica econômica. Procurar-se-á demonstrar que Marx mantém, ao longo de todo o seu itinerário de pesquisa, o reconhecimento da determinação ontonegativa da politicidade, enfatizando a necessidade prática, posta historicamente pelo advento da sociedade burguesa, de superar o estado e a política pelo movimento revolucionário voltado para a conquista da emancipação humana³.

Os principais contornos da crítica da política na formação do pensamento marxiano

No interior do processo de formação do pensamento marxiano, o desenvolvimento da crítica à política tem início com a ruptura de Marx com a filosofia hegeliana, cujos primeiros lineamentos aparecem expostos em *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, redigida em 1843. Nos *Manuscritos de Kreuznach*⁴, Marx expõe, pela primeira vez em seu itinerário intelectual, o reconhecimento da política como determinação negativa, em evidente contraste com sua própria posição anterior, registrada nos artigos da *Gazeta Renana*, para qual a solução das mazelas sociais remeteria à necessidade do aperfeiçoamento da política e do estado como instâncias racionais de regulação dos conflitos sociais. Em *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, bem como nos textos redigidos no período subsequente, salta aos olhos o caráter distinto da abordagem marxiana: estado e política passam a ser reconhecidos como instâncias alienadas produzidas pela cisão entre indivíduo e comunidade, cuja maturação é atingida com o advento da sociedade moderna estruturada pelo livre movimento da propriedade privada. Em outras palavras, estado e política são deslocados da condição de instâncias resolutivas para serem reconhecidos como complementos necessários aos conflitos emergentes do seio da sociedade civil, de

³ O presente artigo condensa parte da reflexão desenvolvida em tese de doutorado em Filosofia, dedicada ao desenvolvimento da crítica da política nos principais textos do período formativo do pensamento marxiano e seus desdobramentos na obra madura do autor (cf. MUSETTI, 2022). Link de acesso: <<https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/26084/1/Felipe%20Ramos%20Musetti.pdf>>.

⁴ Jamais publicada durante a vida de Marx, a *Crítica da filosofia do direito de Hegel* também é conhecida como *Manuscritos de Kreuznach*, em referência à cidade onde foi escrita.

modo que a superação de tais conflitos passa a exigir o movimento mais amplo da emancipação humana, a qual, em contraste com o processo de emancipação política que marcou o advento da sociedade moderna, pressupõe a superação do estado e da política enquanto tais⁵.

O acerto de contas com a filosofia hegeliana realizado em 1843 atesta, todavia, uma ruptura mais profunda, que não se restringe apenas à crítica da política apreendida isoladamente, mas, ao contrário, consubstancia os primeiros passos de elaboração de uma abordagem mais ampla, que, orientada pelo rechaço radical à filosofia especulativa, deve ser capaz de apreender, de modo imanente, as conexões entre diferentes formas de sociabilidade e seus complexos específicos, como a política, a filosofia, a arte etc. É mérito de Chasin reconhecer a especificidade, bem como a amplitude das consequências resultantes de tal rechaço marxiano ao pensamento de Hegel, em 1843. Segundo ele, a letra da *Crítica da filosofia do direito de Hegel* atesta uma “viragem ontológica” que marca a “inflexão intelectual a partir da qual” Marx “passa a elaborar seu próprio pensamento” (CHASIN, 2009, p. 57). Ainda segundo Chasin:

ao focar e superar, tão substancial e rapidamente, a esfera política, a rota de Marx faz transparecer que o núcleo propulsor de seus esforços articulava interesses teóricos e práticos que se estendiam à globalidade do complexo humano-societário, implicando a demanda por uma planta intelectual bem mais ampla, para além das fronteiras de uma estrita teoria política, se esse tipo de abordagem sempre fosse incapaz de dar corpo à completa e resolutiva intelecção da mundanidade emergente em seu tempo, como acabara de verificar que ocorreria, pela revisão do melhor dos seus exemplares, em qualquer formulação do gênero (CHASIN, 2009, p. 67).

O ponto a ser registrado, nesse passo, é a conexão íntima entre a crítica da política e o problema da autoprodução humana na formulação do pensamento próprio de Marx. À medida que identifica o estado e política como produtos da sociedade civil, reconhecida como *lócus* de atuação dos *sujeitos reais*, o pensamento marxiano principia a edificação de uma nova posição ontológica, para a qual a adequada compreensão das determinações políticas, bem como das formas de consciência, pressupõe reconhecê-las em suas conexões com as condições materiais da existência

⁵ Referindo-se à radicalidade da crítica marxiana à política, instaurada a partir de *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Chasin argumenta que o reconhecimento da *determinação ontonegativa da politicidade* consiste no “marco exponencial que separa, totalmente, o Marx juvenil, adepto da filosofia da autoconsciência, do Marx marxiano que principia em 1843” (CHASIN, 2009, p. 63).

humana, entendidas como o complexo prático relacional que estrutura determinada formação social. Tal constatação, somada a uma importante contribuição de Friedrich Engels⁶, impulsionam a intensificação dos estudos de Marx sobre economia política, como revelam as palavras do próprio autor na célebre passagem do “Prefácio” de 1859:

Minhas investigações me conduziram ao seguinte resultado: as relações jurídicas, bem como as formas de estado, não podem ser explicadas por si mesmas, nem pela chamada evolução geral do espírito humano; essas relações têm, ao contrário, suas raízes nas condições materiais de existência, em suas totalidades, condições estas que Hegel, a exemplo dos ingleses e franceses do século 18, compreendia sob o nome de “sociedade civil”. Cheguei também à conclusão de que a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na Economia Política. (MARX, 2008, p. 47)

Note-se que, referindo-se ao seu próprio processo formativo, Marx assinala, explicitamente, que o seu primeiro acerto de contas com a filosofia hegeliana – do qual se extraem os primeiros contornos de sua crítica à política – atestaram a indissociabilidade entre estado, política, formas de consciência etc., de um lado, e a totalidade das condições materiais de existência, identificadas às *relações materiais da vida* [*materiellen Lebensverhältnissen*], de outro. Para a crítica ontológica de Marx, a pretensão de se investigar o estado e as formas políticas por si mesmos, como instâncias autossuficientes e isoladas das práticas sociais que as engendram como produtos de relações específicas, pressupõe negligenciar certas determinações constitutivas da política, as quais ela própria procura afastar de sua jurisdição, ao estabelecer-se como universalidade abstrata contraposta ao atomismo da sociedade civil. Em outras palavras, a crítica à filosofia hegeliana conduz o pensamento marxiano ao reconhecimento do estado e da política como formas abstratas, cuja relativa autonomia se explica no modo contraditório pelo qual procuram apagar as suas próprias bases de sustentação nas relações de propriedade, para se afirmarem como instâncias universais e independentes. Nesse sentido, longe de resolver em si os conflitos originados dos entrecosques entre interesses particulares no âmbito da sociedade civil, o estado político está assentado em tais conflitos, bem como sua existência os pressupõe.

⁶ Marx ressalta o impacto do texto *Esboço de uma crítica da economia política*, de Engels, no seu itinerário de buscar a anatomia da sociedade civil pela crítica da economia política (cf. MARX, 2008, pp. 48-49).

Ademais, observe-se como a virada radical do pensamento marxiano a partir de 1843 se caracteriza pela imbricação entre as críticas ontológicas da política e da filosofia especulativa, uma vez determinadas as condições materiais da existência como a base real, existente por si, no interior da qual são produzidas tanto as formas políticas quanto as formas de consciência. Em outras palavras, anote-se que a crítica marxiana à filosofia do direito de Hegel atinge, simultaneamente, a própria realidade efetiva do estado e da política – em sua relação contraditória com sua base de sustentação na propriedade privada –, bem como a filosofia hegeliana, apreendida como forma de consciência que expressa, no pensamento, a inversão real que estado e política produzem ao apagarem seus nexos com a sociedade civil. Ambos – estado político e filosofia hegeliana – são apreendidos por Marx como expressões específicas da contradição constitutiva da sociedade civil-burguesa, entendida como o campo de interatividade dos sujeitos reais, como forma específica do *metabolismo social*.

A preocupação marxiana em apreender a política e as formas de consciência no interior do complexo de relações materiais estruturantes da sociedade civil-burguesa se faz presente nos textos políticos redigidos no período de 1843-1844⁷. Tais textos evidenciam, ademais, como a argumentação de Marx associa a formação do estado em sua forma perfeita, moderna, com a *differentia specifica* da sociedade civil-burguesa frente aos modos de sociabilidade que a antecederam. Em *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Marx, dando apenas os primeiros passos em direção à formulação de seu pensamento próprio, não deixa de ressaltar que o estado político, perfeito e acabado, corresponde ao completamento da separação entre *vida pública* e *vida privada* efetivado no processo de formação da moderna sociedade burguesa, referindo-se às formas estatais anteriores – como a grega – como estados incompletos, imaturos (cf. MARX, 2006, pp. 51-53; 89-98). Redigido alguns meses depois, a letra de *Sobre a questão judaica* salienta que o estado ganha sua “verdadeira forma definitiva” no processo de dissolução da feudalidade que libertou a propriedade privada dos últimos entraves políticos que cerceavam seu livre movimento, consolidando a separação entre *vida pública* e *vida privada*. De acordo com o autor, a realização plena do estado é inseparável da emancipação da sociedade burguesa em

⁷ Destacam-se os textos *Sobre a questão judaica* (MARX, 2010), “Crítica da filosofia do direito de Hegel - Introdução” (MARX, 2006b) e Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano” (MARX, 2010b).

relação à política:

a realização plena do idealismo do estado representou concomitantemente a realização plena do materialismo da sociedade burguesa. O ato de sacudir de si o jugo político representou concomitantemente sacudir de si as amarras que prendiam o espírito egoísta da sociedade burguesa. A emancipação política representou concomitantemente a emancipação da sociedade burguesa em relação à política, até em relação à aparência de um teor universal.

A sociedade feudal foi dissolvida em seu fundamento, no homem, só que no tipo de homem que realmente constituía esse fundamento, no homem egoísta.

Esse homem, o membro da sociedade burguesa, passa a ser a base, o pressuposto do estado político (MARX, 2010, p. 52).

A letra de *Sobre a questão judaica* se refere ao progresso contraditório representado pela *emancipação política* conquistada pela sociedade burguesa, ao mesmo tempo em que destaca os seus limites estruturais. Por um lado, à medida que “constituiu o estado político como assunto universal, isto é, como estado real” – dissolvendo “o conjunto de estamentos, corporações, guildas, privilégios, que eram outras tantas expressões da separação entre o povo e seu sistema comunitário” (MARX, 2010, p. 52) –, a *emancipação política* “representa um grande progresso”; por outro lado, ela consagra a cisão do homem nas figuras do *bourgeois* (o homem concreto, real, proprietário privado e membro da sociedade civil-burguesa) e do *citoyen* (o homem abstrato, apartado de suas determinações concretas e que participa de uma comunidade imaginária, irreal)⁸. Em poucas palavras, os limites da emancipação política se revelam à medida que conforma o “estado político pleno”, o qual “constitui, por sua essência, a vida do gênero humano em oposição à sua vida material” (MARX, 2010, p. 40)⁹. Para Marx, “a cisão do homem em *público* e *privado* (...) não constitui um estágio,

⁸ No volume II de *Para uma ontologia do ser social*, Lukács se refere ao processo de emancipação política do seguinte modo: “aqui só precisamos ressaltar que a nova situação socialmente objetiva (com todas as ilusões e todos os equívocos do pensamento que dela se originam espontaneamente) é que, pela primeira vez, dispõe ser humano e sociedade em relações puramente sociais e que, por essa razão, ela é uma consequência necessária do surgimento e da predominância do capitalismo e, pelas mesmas razões, chega a ser realizada só pela grande Revolução Francesa. A nova relação simplifica as formações anteriores mais complicadas, “naturalmente” emaranhadas, sendo que, ao mesmo tempo, ela aparece, contudo, na nova estrutura da consciência dos homens de maneira duplicada: como a dualidade de *citoyen* [cidadão] e *homme (bourgeois)* [homem (burguês)] dentro de cada membro da nova sociedade.

⁹ Marx aduz que “onde o estado político atingiu a sua verdadeira forma definitiva, o homem leva uma vida dupla não só mentalmente, na consciência, mas também na realidade, na vida concreta; ele leva uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ente comunitário, e a vida na sociedade burguesa, na qual ele atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um brinquedo na mão de poderes estranhos a ele” (MARX, 2010, p. 40).

e sim a *realização plena* da emancipação política” (MARX, 2010, p. 42), sendo a dimensão privada o *momento predominante*, à medida que, no funcionamento da sociedade burguesa, “o *citoyen* é declarado como serviçal do homem egoísta”, de tal modo que “a esfera em que o homem se comporta como ente comunitário é inferiorizada em relação àquela em que ele se comporta como ente parcial” (MARX, 2010, p. 42).

Compreende-se, pois, que, ainda nos primeiros passos da formação de seu pensamento original, Marx observa que o estado moderno se constitui como realização plena do poder estatal, à medida que se assenta na radicalização da separação entre *vida pública* e *vida privada*, que define a especificidade da sociedade burguesa. Na condição de forma acabada do poder estatal, o estado moderno, assentado sobre a propriedade privada desenvolvida, cria as possibilidades para um novo tipo de desenvolvimento do homem – a *emancipação humana*¹⁰ –, ao mesmo tempo em que ilumina a imperfeição das formas anteriores, caracterizadas pela incompletude do processo de cisão entre as dimensões pública e privada. Em *A ideologia alemã*, a relação entre o completamento do processo formativo do poder estatal, de um lado, e a *diferença específica* da sociedade burguesa como ponto máximo da separação entre indivíduo e comunidade, de outro, continua no centro da crítica marxiana da política. De acordo com Marx, a formação do estado moderno associa-se à edificação da “propriedade privada pura, que se despiu de toda aparência de comunidade e suprimiu toda influência do estado sobre o desenvolvimento da propriedade” (MARX; ENGELS, 2009, p. 75). A crítica marxiana insiste que “a essa propriedade privada moderna corresponde o estado moderno”, o qual, “por meio da emancipação da propriedade em relação à comunidade, (...) se tornou uma existência particular ao lado e fora da sociedade civil” (MARX; ENGELS, 2009, p. 75).

Anote-se, a maturação do processo de desenvolvimento da propriedade privada – a formação da propriedade privada pura, emancipada da comunidade –

¹⁰ Como se verá mais adiante, Marx opõe à parcialidade da emancipação política o caráter abrangente da emancipação humana. Se “a emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta independente, e, por outro, a cidadão, a pessoa moral”, a emancipação humana se realiza “quando o homem individual real” recupera “para si o cidadão abstrato” e se torna “ente genérico na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais”. Em suma, “quando o homem tiver reconhecido e organizado suas *'forces propres'* [forças próprias] como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política” (MARX, 2010, p. 54).

permite ao estado assumir uma existência particular *ao lado e fora* da sociedade civil, para constituir-se como “comunidade ilusória” [*illusorische Gemeinschaft*] assentada sobre a plena separação entre interesses particulares e interesse geral. Não obstante, importa registrar que é a realização plena da separação entre indivíduo e comunidade que permite a investigação de sua gênese, no interior da qual se apreende as formas incompletas do poder estatal, bem como seu enraizamento na contradição do interesse particular com o interesse coletivo. À medida que avança em seus estudos de economia política, Marx aprofunda sua crítica da política, identificando a gênese do estado no desenvolvimento da propriedade privada, desde suas formas mais embrionárias – como “entre os povos antigos”, nos quais, conforme os termos d'*A ideologia alemã*, “a propriedade tribal aparece como propriedade do estado” –, até a forma moderna, acabada, perfeita, definida pela emancipação da propriedade privada frente ao estado. Para Marx, “é precisamente dessa contradição do interesse particular com o interesse coletivo que o interesse coletivo assume, como *estado*, uma forma autônoma, separada dos reais interesses singulares e gerais e, ao mesmo tempo, como comunidade ilusória” (MARX; ENGELS, 2009, p. 37). Em suma, a forma moderna do poder estatal revela-o como “produto de formas limitadas de intercâmbio, nas quais o interesse coletivo, constituído real e efetivamente pelo necessário caráter social da interatividade humana, assume a forma de uma comunidade ilusória” (MUSSETTI, 2022, p. 158), cuja função é garantir e manter a separação que a sustenta. Com efeito, para Marx, o estado e a política, em qualquer uma de suas formas, correspondem à “comunidade aparente, em que se associaram até agora os indivíduos” e que “sempre se autonomizou em relação a eles”, jamais deixando de ser “uma comunidade totalmente ilusória” (MARX; ENGELS, 2009, p. 64) produzida pela incapacidade de se constituir uma mediação adequada entre interesse particular e interesse coletivo. Nesse sentido, a assertiva marxiana, segundo a qual “todas as lutas no interior do estado (...) não são mais do que formas ilusórias – em geral, a forma ilusória da comunidade – nas quais são travadas as lutas reais entre as diferentes classes” (MARX; ENGELS, 2009, p. 37).

Considerada a determinação negativa do estado e da política, apreendidos como poderes estranhados produzidos pelas formas sociais marcadas pela cisão (mais ou menos embrionária) entre indivíduo e comunidade, bem como pelos conflitos que decorrem de tal separação, frise-se que, para Marx, a *differentia specifica* do estado moderno, na condição de forma maturada do poder estatal enquanto tal, é determinada pela particularidade da sociedade civil-burguesa como ponto de

culminação da alienação do trabalho, com a consequente emancipação da propriedade privada frente à comunidade. Investigando a gênese da sociedade burguesa, Marx observa como o processo de autoprodução humana, alavancado pela “atividade sensível”, se desenvolve, contraditoriamente, através de relações de alienação. Para a crítica marxiana, a análise da anatomia da sociedade civil-burguesa revela “o mundo sensível tal como ele existe até agora” como “produção”, como atividade humana, “contínuo trabalhar e criar sensíveis” (MARX; ENGELS, 2009, p. 31). Contudo, se “a história nada mais é do que o suceder-se de gerações distintas, em que cada uma delas explora os materiais, os capitais e as forças de produção a elas transmitidas pelas gerações anteriores”, vale realçar, seguindo a argumentação marxiana, que, “no decorrer do desenvolvimento histórico”, ocorre uma “inevitável autonomização das relações sociais” (MARX; ENGELS, 2009, p. 64), à medida que, frente às limitações próprias às formações sociais que antecedem a grande indústria, as forças produtivas apenas podem se desenvolver por meio da divisão do trabalho, entendida como divisão involuntária das atividades, de tal modo que “a própria ação do homem torna-se um poder que lhe é estranho e que a ele é contraposto, um poder que subjuga o homem em vez de por este ser dominado” (MARX; ENGELS, 2009, p. 37). A sociedade burguesa se apresenta como ponto de culminação do processo de separação entre o ser humano autoprodutor e seus poderes sociais: “em nenhum período anterior as forças produtivas assumiram essa forma indiferente para o intercâmbio dos indivíduos *na qualidade de* indivíduos, porque seu próprio intercâmbio era ainda limitado” (MARX; ENGELS, 2009, p. 72).

Destarte, a *diferença específica* da sociedade burguesa consiste, justamente, na sua condição de ponto de chegada do processo no qual, por meio da atividade sensível, os homens produzem os seus meios de vida e desenvolvem suas capacidades, todavia de modo contraditório, por meio do aprofundamento da alienação do trabalho. Ao completar a separação entre indivíduo e comunidade – com a consequente agudização da contradição entre interesses privados e interesse geral –, a sociedade burguesa produz o estado como “forma autônoma, separada dos reais interesses singulares e gerais” (MARX; ENGELS, 2009, p. 37), que funciona como meio pelo qual a classe burguesa atribui “a seu interesse médio uma forma geral” (MARX; ENGELS, 2009, p. 75). Desse modo, sem desconsiderar a autonomia do estado frente à sociedade civil-burguesa – sua condição de poder estranhado e incontrolável, acima das classes e dos indivíduos –, Marx não deixa de salientar que ele “não é nada mais

do que a forma de organização que os burgueses se dão necessariamente, tanto no exterior como no interior, para a garantia recíproca de sua propriedade e de seus interesses” (MARX; ENGELS, 2009, p. 75). A especificidade do estado moderno reside na dupla função que o poder estatal desempenha na sociabilidade estruturada pela grande indústria: de um lado, comunidade universal abstrata, autônoma frente à sociedade civil-burguesa, a qual imprime forma política ao conjunto de instituições coletivas e acolhe os indivíduos pela figura caricata do *citoyen*; de outro lado, poder impessoal que funciona para preservar o interesse médio da classe burguesa contra perturbações que ameaçam a propriedade privada, sobre a qual se assenta.

A crítica da política na obra madura de Marx

Como se vê, a crítica econômica de Marx, à medida que se desenvolve ao longo do período formativo de seu pensamento¹¹, aprofunda e desdobra a crítica da política, sobretudo quando considerada a relação entre estado moderno como forma acabada do poder estatal em geral, de um lado, e a especificidade da sociedade burguesa como última forma antagônica da produção, de outro. Mesmo considerando a imaturidade da crítica econômica de Marx no período entre 1843 e 1847, é imperioso constatar a complementariedade entre as críticas econômica e política, sobretudo no que se refere ao enraizamento do estado na propriedade privada, enfatizado em *A ideologia alemã*¹². Para a crítica marxiana, estado moderno – enquanto forma acabada do poder estatal enquanto tal – e capital formam um círculo vicioso de dimensões complementares que se retroalimentam, não sendo possível a superação de um sem a dissolução do outro.

Entretanto, se, no período de formação do pensamento marxiano, o

¹¹ Seguindo trilha aberta pelas pesquisas de Chasin, considera-se que o processo de formação do pensamento marxiano compreende o período de 1843-1847 (cf. CHASIN, 2009; MUSETTI, 2022). Tal periodização se fundamenta nos relatos do próprio Marx, que, no “Prefácio” de 1859, relata que “os pontos decisivos” de sua “maneira de ver foram, pela primeira vez, expostos cientificamente, ainda que sob forma de polêmica”, no trabalho “aparecido em 1847, e dirigido contra Proudhon: *Miséria da filosofia*” (MARX, 2008, p. 49).

¹² Convém insistir que tal conexão se enraíza na virada ontológica de 1843, quando Marx, iniciando a formulação de seu pensamento próprio, identifica a sociedade civil como complexo real, existente por si, no interior do qual são produzidas as formas de consciência. Chasin ressalta “a feição precisa do passo inicial da caminhada” iniciada em 1843: “em contraste radical com a concepção do estado como demiurgo racional da sociabilidade, isto é, da universalidade humana, que transpassa a tese doutoral e os artigos da *Gazeta Renana*, irrompe e domina agora, para não mais ceder lugar, a ‘sociedade civil’ – o campo de interatividade contraditória dos agentes privados, a esfera do *metabolismo social* – como demiurgo real que alinha o estado e as relações jurídicas. Inverte-se, portanto, a relação determinativa: os complexos reais envolvidos aparecem diametralmente reposicionados um em face do outro” (CHASIN, 2009, pp. 57-58).

enquadramento da questão já está definido em seus lineamentos mais gerais, observa-se, nos *Grundrisse*, como as conexões entre crítica da política e a crítica da economia política são desdobradas e aprofundadas, à medida que o autor desenvolve suas reflexões em torno da *forma valor*. Mais especificamente, importa atentar para o aprimoramento da reflexão marxiana em torno da especificidade da conexão social estabelecida pela sociedade burguesa – distinta de todas as formações sociais anteriores – e suas repercussões para a configuração da especificidade do estado moderno – entendido como forma acabada do poder estatal enquanto tal –, assentado na máxima separação entre indivíduo e comunidade. Observa-se como a crítica econômica madura de Marx confirma a principal conclusão atingida no período formativo: estado e política, em qualquer uma de suas formas históricas, constituem-se como predicados negativos do ser humano autoprodutor, produzidos no interior de formações sociais limitadas, marcadas pela clivagem entre interesses particulares e interesse geral.

Logo no início da conhecida “Introdução de 1857”, Marx critica a economia política clássica em seu procedimento de tomar como ponto de partida o indivíduo isolado – as “robinsonadas do século XVIII”, rejeitadas por generalizar as determinações específicas da sociedade burguesa para a totalidade da história humana, de modo a apreender a individualidade moderna “não como um resultado histórico, mas como ponto de partida da história” (MARX, 2011b, p. 40). Por conseguinte, a economia política perde a *diferença essencial* da sociedade burguesa como primeira forma social na qual “o indivíduo aparece desprendido dos laços naturais etc. que, em épocas históricas anteriores, o faziam um acessório de um conglomerado humano determinado e limitado” (MARX, 2011b, p. 39). De acordo com Marx, “quanto mais fundo voltamos na história, mais o indivíduo, e por isso também o indivíduo que produz, aparece como dependente, como membro de um todo maior” (MARX, 2011b, p. 40). Ainda segundo o filósofo alemão, “somente no século XVIII, com a ‘sociedade burguesa’, as diversas formas de conexão social confrontam os indivíduos como simples meio para seus fins privados, como necessidade exterior” (MARX, 2011b, p. 40). A formação do indivíduo moderno associa-se, desse modo, à *diferença específica* da sociabilidade do capital frente a todas as formas anteriores, pois “a época que produz esse ponto de vista, o ponto de vista do indivíduo isolado, é justamente a época das relações sociais (universais desde esse ponto de vista) mais desenvolvidas até o presente” (MARX, 2011b, p. 40).

Anote-se, a crítica marxiana da economia política, tal como exposta nos *Grundrisse*, atenta para a especificidade da relação entre indivíduo e comunidade na sociedade capitalista, entendida como forma de intercâmbio correspondente às relações sociais (universais) mais desenvolvidas. Marx define a *diferença específica* da sociedade burguesa como forma social na qual “a produção de todo indivíduo singular é dependente da produção de todos os outros; bem como a transformação de seu produto em meios de vida para si próprio torna-se dependente do consumo de todos os outros” (MARX, 2011b, p. 104). Em outras palavras, diferentemente de todas as formas sociais que a antecederam, caracterizadas pela predominância de “relações de dependência pessoal” na produção, a “sociedade da livre concorrência” estabelece, pela primeira vez na história, a “dependência recíproca” universal entre os indivíduos, que “se expressa na permanente necessidade da troca e no valor de troca como mediador geral” (MARX, 2011b, p. 104). Com efeito, de acordo com Marx, “a dissolução de todos os produtos e atividades em valores de troca pressupõe a dissolução de todas as relações fixas (históricas) de dependência pessoal na produção, bem como a dependência multilateral dos produtores entre si” (MARX, 2011b, p. 104).

Importa registrar que a especificidade da sociedade burguesa se define pela superação de um *limite* presente em todas as formas sociais precedentes. De acordo com Marx, em contraste com a produção capitalista, as formas anteriores pressupõem a “unidade natural do trabalho com seus pressupostos objetivos”, de tal modo que “o trabalhador se relaciona às condições objetivas de seu trabalho como sua propriedade” (MARX, 2011b, p. 388). Nas múltiplas formas com as quais se efetivaram historicamente, as relações de produção que antecedem o capitalismo se assentam sobre duas condições extintas pela sociedade moderna: de um lado, a “apropriação da condição natural do trabalho, da terra – tanto como instrumento original do trabalho, laboratório, quanto depósito das matérias-primas – não pelo trabalho, mas como pressuposto do trabalho”, uma vez que “a principal condição objetiva do trabalho não aparece, ela própria, como produto do trabalho, mas está dada como natureza” (MARX, 2011b, p. 397); de outro lado, tal unidade natural entre trabalho e as condições objetivas de sua realização é imediatamente mediada “pela existência originada natural e espontaneamente, mais ou menos historicamente desenvolvida e modificada, do indivíduo como membro de uma comunidade” (MARX, 2011b, p. 397). De modo geral, em todas as formas que precederam a capitalista, “a propriedade de terra e a agricultura constituem a base da ordem econômica e, por conseguinte, (...) a

produção de valores de uso é a finalidade econômica”. Mais especificamente, o objetivo da produção é, em todos os casos, “a reprodução do indivíduo nas relações determinadas com sua comunidade e nas quais ele constitui a base da comunidade” (MARX, 2011b, p. 397). Ainda nos termos de Marx:

Em todas essas formas, o fundamento do desenvolvimento é a reprodução das relações pressupostas do indivíduo singular à sua comunidade – relações originadas mais ou menos naturalmente, ou mesmo historicamente, mas tornadas tradicionais –, e uma existência objetiva, determinada, predeterminada para o indivíduo, no comportamento seja com as condições do trabalho, seja com seus companheiros de trabalho, companheiros de tribo etc. –, desenvolvimento que, por conseguinte, é por princípio limitado, mas que, superado o limite, representa decadência e desaparecimento. (MARX, 2011b, p. 399)

Importa salientar, no que se refere às formações sociais que antecederam a produção capitalista, que, se, por um lado, “o ser humano” – e não a riqueza – “aparece sempre como a finalidade da produção, por estreita que seja sua determinação nacional, religiosa ou política”, por outro lado, “não se pode pensar (...) em um desenvolvimento livre e pleno nem do indivíduo nem da sociedade, uma vez que esse desenvolvimento está em contradição com a relação original” (MARX, 2011b, p. 399). A reprodução das formas sociais que antecederam a produção capitalista, condicionadas pelo desenvolvimento incipiente das forças produtivas, se voltam para a manutenção dos pressupostos limitados sobre os quais se estruturam, dados natural-espontaneamente. Nesse preciso sentido, a sociedade burguesa é radicalmente distinta. Conforme observa Marx, “o capital põe a própria produção de riqueza como pressuposto de sua reprodução e, conseqüentemente, o desenvolvimento universal das forças produtivas, a contínua revolução de seus pressupostos existentes” (MARX, 2011b, p. 446). Desse modo, ultrapassa o limite natural-espontâneo que determina as formações sociais anteriores, substituindo as relações de dependência pessoal, características do período em que a produção humana “se desenvolve de maneira limitada e em pontos isolados” (MARX, 2011b, p. 106), pela universalização de relações de “dependência coisal”, que definem a forma de sociabilidade na qual a “conexão social” entre os indivíduos é mediada pelo valor.

O caráter “coisal” das relações de dependência que ultrapassam as relações de dependência pessoal associa-se à dimensão contraditória do salto promovido pela sociedade burguesa, que, por um lado, estabelece uma conexão universal entre os indivíduos, mas, por outro, “a troca universal de atividades e produtos, que deveio

condição vital para todo indivíduo singular, sua conexão recíproca, aparece para eles mesmos como algo estranho, autônomo, como uma coisa” (MARX, 2011b, p. 105). Mais especificamente, “a própria necessidade de primeiro transformar o produto ou a atividade dos indivíduos na forma de valor de troca, no dinheiro, e o fato de que só nessa forma coisal adquirem e comprovam seu poder social [*gesellschaftliche Macht*]”, revela que a produção dos indivíduos na sociedade capitalista “não é imediatamente social”, uma vez que não resulta da “associação [*association*] que reparte o trabalho entre si” –, mas, ao contrário, indica que “os indivíduos estão subsumidos à produção social que existe fora deles como uma fatalidade” (MARX, 2011b, p. 106). Ademais, as relações de dependência coisal instauradas pelo modo de produção capitalista pressupõe a plena separação entre indivíduo e comunidade, que se autonomiza no dinheiro como produto social. Nos termos de Marx, uma vez que “trabalho assalariado, por um lado, e capital, por outro, são apenas outras formas do valor de troca desenvolvido e do dinheiro enquanto sua encarnação”, tem-se que “o dinheiro é, ao mesmo tempo, imediatamente a comunidade real, uma vez que é a substância universal da existência para todos e o produto coletivo de todos”. Porém, a crítica marxiana adverte que “a comunidade no dinheiro (...) é pura abstração, pura coisa exterior e contingente para o singular e, simultaneamente, puro meio de sua satisfação como singular isolado”, radicalmente distinta da comunidade antiga, a qual “pressupõe uma relação completamente distinta do indivíduo para si” (MARX, 2011b, p. 169).

No que se refere à “conexão social” dos indivíduos, o caráter contraditório do salto promovido pela sociedade burguesa reside, nesse sentido, na universalização das relações de produção pela plena separação entre trabalho e as condições objetivas de sua realização, razão pela qual, “no valor de troca, a conexão social entre as pessoas é transformada em um comportamento social entre coisas; o poder [*Vermögen*] pessoal, em poder coisificado” (MARX, 2011b, p. 105). Com efeito, Marx argumenta que a forma coisificada da conexão universal dos indivíduos criada pela sociedade burguesa não é “uma supressão das 'relações de dependência', dado que são apenas a sua resolução em uma forma universal”; é, “ao contrário, a elaboração do fundamento universal das relações pessoais de dependência” (MARX, 2011b, p. 111). Em outros termos, a universalização da conexão social dos indivíduos é atingida, contraditoriamente, pelo processo que produz tal conexão como poder autônomo que se contrapõe aos indivíduos, razão pela qual a ultrapassagem dos limites das formas anteriores ocorre pela radicalização da “dependência pessoal” em “dependência

coisal”. Nos termos de Marx, “a relação de dependência coisal nada mais é do que as relações sociais autônomas contrapostas a indivíduos aparentemente independentes, i.e., suas relações de produção recíprocas deles próprios autonomizadas”. Como resultado, na sociabilidade regida por relações de dependência coisal, tais relações “aparecem de maneira tal que os indivíduos são agora dominados por abstrações, ao passo que antes dependiam uns dos outros (MARX, 2011b, pp. 111-112).

Na crítica marxiana da economia política, o desenvolvimento do valor como poder social autônomo – que, embora produzido pelos indivíduos em suas relações de dependência multilateral entre si, constitui-se como “objetividade fantasmagórica” separada dos produtores, a qual passa a reger o processo de produção à revelia de suas vontades – permanece no centro da argumentação. O processo no qual o valor assume uma “existência material” separada associa-se à radicalização do estranhamento na sociedade estruturada pela troca generalizada de mercadorias, bem como à plena autonomização do poder social frente aos próprios produtores. A especificidade definidora da *forma mais extrema do estranhamento*, à medida que radicaliza a autonomização da conexão social entre os indivíduos, edifica, por conseguinte, a inversão constitutiva da sociedade capitalista, no interior da qual as relações sociais tal como aparecem no plano da superfície – como realização “livre” dos interesses privados – são apenas expressões do caráter coisal assumido pelo nexo social mediado pelo valor, que oculta seu fundamento na separação entre trabalho e condições objetivas de sua realização. Em outras palavras, o caráter contraditório da sociedade burguesa se enraíza na estrutura fundamental de seu *modo de produzir*, caracterizado pela máxima oposição entre indivíduo e sociedade, resultante da dissolução dos limites naturais-espontâneos das formas anteriores: de um lado, como proprietários privados, os indivíduos produzem de modo independente uns dos outros, como se fossem completamente indiferentes entre si, mas, de outro lado, permanecem conectados pela dependência recíproca e multilateral que se expressa no valor de troca, haja vista que apenas o engajamento na troca generalizada permite a satisfação mútua das várias necessidades dos produtores independentes. O resultado de tal contradição é a autonomização do valor como relação social independente que impõe sua lógica às próprias relações que o produzem, o que acarreta na dominação dos indivíduos por abstrações, em radical contraste com as formas anteriores. Em suma, na sociedade capitalista, a participação dos indivíduos na produção social não se efetiva “como sua conduta recíproca, mas como sua subordinação a relações que

existem independentemente deles e que nascem do entrechoque de indivíduos indiferentes entre si” (MARX, 2011b, p. 105).

Os aportes marxianos sobre a marca distintiva do estado e da política modernos se inserem, justamente, na análise da *diferença específica* da conexão social estabelecida pela sociedade capitalista frente às formações sociais anteriores, bem como suas repercussões para a formação do valor como poder autonomizado que submete os indivíduos a sua própria lógica. De acordo com a argumentação de Marx, a determinação da política moderna como comunidade universal abstrata plenamente apartada da sociedade civil-burguesa se explica pela necessária equalização formal dos indivíduos enquanto trocadores, de modo a produzir uma conexão social radicalmente distinta das precedentes. O núcleo da questão encontra-se, uma vez mais, no caráter universal da conexão entre os indivíduos produzida pela mediação do valor, que, todavia, constitui tal conexão como nexos exteriores aos mesmos indivíduos. Insiste-se, as relações de dependência coisal instauradas pelo capital transforma radicalmente a relação do indivíduo com a comunidade, a qual deixa de ser algo local e determinado – que se impõe como determinação absoluta das formas de produção e apropriação –, para se constituir como esfera que abrange a totalidade dos indivíduos, ainda que na forma de uma conexão completamente exterior, tornada simples meio e não mais o fim da atividade produtiva. Notando como o processo de equalização característico da sociedade capitalista se conecta com o processo de emancipação política, Marx aduz, como se viu, que “somente no século XVIII, com a ‘sociedade burguesa’, as diversas formas de conexão social confrontam os indivíduos como simples meio para seus fins privados, como necessidade exterior” (MARX, 2011b, p. 40).

Convém observar mais detidamente a argumentação marxiana. De acordo com o autor, “como a mercadoria ou o trabalho estão determinados tão somente como valor de troca e a relação pela qual as diferentes mercadorias se relacionam entre si [se apresenta] como troca desses valores de troca”, a sociabilidade capitalista pressupõe a “equiparação” dos indivíduos, os quais se determinam socialmente “simplesmente como trocadores”. Para Marx, importa destacar que a determinação formal dos indivíduos como “trocadores”, a qual exclui toda e qualquer diferença concreta existente entre eles, decorre da própria “determinação econômica” que define o modo de produção capitalista e, por conseguinte, se constitui a despeito das vontades individuais, pelo tipo específico de interatividade prática instaurado pelo

movimento do capital, responsável por conferir determinada função social aos sujeitos reais atuantes no interior de determinada estrutura sociometabólica. Desvendando as relações práticas que dão sustentação às categorias fundamentais da política moderna, Marx observa como, na sociedade capitalista, cada indivíduo “tem a mesma relação social com o outro que o outro tem com ele. A sua relação como trocadores é, por isso, a relação da *igualdade*. É impossível detectar qualquer diferença ou mesmo antagonismo entre eles, nem sequer uma dissimilaridade” (MARX, 2011b, pp. 184-185).

Seguindo nas considerações de Marx, no que diz respeito ao conteúdo determinado “exterior ao ato da troca” – as “particularidades individuais” de cada trocador, a “particularidade natural da mercadoria que é trocada”, a “necessidade natural particular dos trocadores” etc. –, convém sublinhar que ele “se encontra fora da determinação econômica”, de tal modo que, “longe de ameaçar a igualdade social dos indivíduos, faz de sua diferença natural o fundamento de sua igualdade social” (MARX, 2011b, pp. 185-186). Para a crítica marxiana, importa mostrar que o modo de produção capitalista impõe aos indivíduos um tipo específico de interatividade prática, o qual não anula ou suprime as determinações concretas constituintes da particularidade de cada indivíduo ou mercadoria, mas subordina-as à relação de troca. Trata-se de considerar a *forma social* dos sujeitos e produtos postos em relação por força da estrutura econômica na qual estão inseridos, no interior da qual a diversidade da necessidade de cada indivíduo “e de sua produção fornece unicamente a oportunidade para a troca e para a sua igualação social na mesma”. Com efeito, “a diversidade natural é o pressuposto de sua igualdade social no ato da troca e dessa conexão em que se relacionam como agentes produtivos” (MARX, 2011b, p. 186). Ademais, considerando que “essa diversidade natural dos indivíduos e das próprias mercadorias” fornece unicamente “o motivo para a integração desses indivíduos, para a sua relação social como trocadores, relação em que são pressupostos e se afirmam como iguais, à determinação da *igualdade* soma-se a da *liberdade*” (MARX, 2011b, pp. 186-187).

Para os propósitos do presente artigo, importante demarcar como a análise marxiana da *igualdade* e da *liberdade* registrada nos *Grundrisse* sofisticada a argumentação desenvolvida em *Sobre a questão judaica*, segundo a qual o estado político, produzido pelo completamento da separação entre *vida pública* e *vida*

privada, acolhe o indivíduo na sua caricatura abstrata do *citoyen*¹³. Atestando aprimoramentos importantes oriundos do aprofundamento da crítica econômica marxiana, o texto dos *Grundrisse* revela que a determinação formal da cidadania, que iguala na comunidade política individualidades muito diferentes entre si, resulta da equiparação necessária à troca generalizada de mercadorias como meio incontornável pelo qual o indivíduo participa do produto social. Com efeito, registre-se como a análise marxiana da forma valor ilumina como, no modo de produção capitalista, as individualidades participam da comunidade como “trocadores”, sendo as demais determinações concretas da *vida privada* irrelevantes para a *vida pública*. Na condição de encarnação da forma comunitária exigida pelo capital, o estado moderno “reconhece apenas as determinações do indivíduo correspondentes à sua função social específica na sociedade capitalista, razão pela qual reproduz, em âmbito jurídico-político,” (MUSSETTI, 2022, p. 309) a *igualdade* e a *liberdade* formais exigida pela troca generalizada de valores. Fixe-se, pois, que a análise marxiana da relação de complementariedade entre, de um lado, a estrutura fundamental do modo de produção capitalista – o movimento de autovalorização do valor, enraizado na troca entre capital e trabalho – e, de outro, a equiparação formal dos indivíduos como trocadores, complementa e desenvolve a crítica à figura do cidadão, de modo a precisar “o conteúdo social subjacente às categorias da politicidade moderna” (MUSSETTI, 2022, p. 310). Para Marx, “igualdade e liberdade (...) não apenas são respeitadas na troca baseada em valores de troca, mas a troca de valores de troca é a base produtiva real, de toda *igualdade e liberdade*” (MARX, 2011b, p. 188).

O ponto a ser sublinhado é que o próprio movimento que estrutura o modo de produção do capital, em sua imanência, que enseja a necessidade do estado moderno em sua *diferença específica* frente as formas estatais anteriores. A *igualdade* e a *liberdade* políticas são constituídas como exigência da autovalorização do valor, a qual, contraditoriamente, efetiva a desigualdade e a ausência de liberdade das individualidades cindidas em diferentes classes sociais. Destarte, o modo de produção

¹³ Em *Sobre a questão judaica*, Marx desenvolve profícua análise sobre os direitos do homem proclamados pela *revolução política*, observando que “a aplicação prática do direito humano à liberdade equivale ao direito humano à *propriedade privada*”, assim como a *igualdade* “nada mais é que a igualdade da *liberté* acima descrita, a saber: que cada homem é visto uniformemente como mônada que repousa em si mesma”. O filósofo alemão salienta que “a cidadania, a *comunidade política*, é rebaixada pelos emancipadores à condição de mero meio para a conservação desses assim chamados direitos humanos e que, portanto, o *citoyen* é declarado como serviçal do *homme egoísta*”, do “homem como *bourgeois*” (MARX, 2010, p. 49-50).

que tem o valor como “mediador geral” produz uma forma de sociabilidade na qual o interesse coletivo “aparece como motivo do ato [de troca] como um todo, (...) mas não é motivo enquanto tal, ao contrário, atua, por assim dizer, por detrás dos interesses particulares refletidos em si mesmos, do interesse singular contraposto ao do outro” (MARX, 2011b, p. 187). Insiste-se, a troca generalizada de mercadorias pressupõe a plena separação entre interesses particulares e interesse comunitário, a qual reduz o segundo a mero meio para a efetivação do primeiro. Nos termos de Marx, no sistema do capital, “o interesse universal é justamente a universalidade dos interesses egoístas”, pois os trocadores agem reconhecendo que “o interesse comum consiste precisamente na troca do interesse egoísta em sua bilateralidade, multilateralidade e autonomização” (MARX, 2011b, p. 188). Desse modo, nota-se como são as relações nucleares que estruturam a sociabilidade do capital que exigem a edificação do poder estatal e da comunidade universal abstrata correspondente, como complemento necessário que viabiliza a troca generalizada de mercadorias. A crítica marxiana não deixa de salientar, todavia, que o círculo vicioso que amarra estado moderno e capital como dimensões complementares entre si não está livre da tensão resultante do cancelamento formal da *liberdade* e *igualdade* políticas, de um lado, e a efetivação da desigualdade e ausência de liberdade produzidas, na prática, pelo movimento de autovalorização do valor, de outro.

Registre-se, o desenvolvimento da crítica econômica madura de Marx aprofunda sua crítica da política, mantendo inalterado seus principais alicerces. O centro nervoso da questão permanece sendo a relação entre, de um lado, o desenvolvimento efetivo do modo de produção capitalista como ponto de culminação do processo contraditório pelo qual a autoprodução humana se desenvolve pelo aprofundamento de relações alienadas e, de outro lado, a consolidação da forma maturada do estado e da política, os quais correspondem ao grau máximo da alienação entre indivíduo e comunidade. Em tal alienação radical, estruturante da sociedade burguesa, repousa o caráter contraditório da *emancipação política*, que, por um lado, é considerada um progresso (à medida que supera os limites naturais e espontâneos das formas anteriores e põe a relação do indivíduo com a comunidade em termos puramente sociais, ainda que de forma invertida), mas, por outro lado, é reconhecida como limitada, pois enraizada na radicalização do estranhamento, na plena cisão entre *vida pública* e *vida privada*, a qual enseja a autonomização da política como universalidade abstrata contraposta aos indivíduos. Não por acaso, Marx, em *Sobre a*

questão judaica, afirmou que a *emancipação política* “não chega a ser a forma definitiva da emancipação humana em geral, mas constitui a forma definitiva da emancipação humana dentro da ordem mundial vigente até aqui” (MARX, 2010, p. 41).

O ponto a ser salientado, nesse passo, é que a contradição inerente à política moderna corresponde à contraditoriedade do salto promovido pela sociedade burguesa no processo da autoprodução humana. Como ponto de culminação de um processo de separação entre trabalho e condições objetivas de sua realização, a sociedade burguesa se constitui como *ponto de transição* no itinerário da autoprodução humana: de um lado, ponto de chegada de um longo processo de dissolução dos vínculos naturais-espontâneos que conectam, imediatamente, o trabalho à terra; de outro lado, ponto de partida para um metabolismo social universal estruturado pela associação livre dos produtores, que supera o limite socialmente posto pelo trabalho estranhado e promove a recuperação da universalidade das forças produtivas desenvolvidas. Atentando para as possibilidades objetivas criadas no seio do modo de produção capitalista, Marx assinala “a tendência universal do capital que o diferencia de todos os estágios de produção precedentes”. Segundo ele:

Embora limitado por sua própria natureza, o capital se empenha para [o] desenvolvimento universal das forças produtivas e, desse modo, devém o pressuposto de um novo modo de produção, fundado não no desenvolvimento das forças produtivas para reproduzir e, no máximo, ampliar um estado determinado, mas onde o próprio desenvolvimento das forças produtivas – livre, desobstruído, progressivo e universal – constitui o pressuposto da sociedade e, por isso, de sua reprodução; onde o único pressuposto é a superação do ponto de partida. Tal tendência – que o capital possui, mas que ao mesmo tempo o contradiz como modo de produção limitado e, por isso, o impele à sua própria dissolução – diferencia o capital de todos os modos de produção precedentes e, ao mesmo tempo, contém em si o fato de que *o capital é posto como simples ponto de transição*. (MARX, 2011b, pp. 445-446, *grifos meus*)

Vale insistir nesse ponto, decisivo para a crítica ontológica marxiana: ao completar a separação entre trabalho e seus pressupostos objetivos, a sociedade burguesa se edifica como “a *forma mais extrema do estranhamento*”, assentada “na relação do capital com o trabalho assalariado”. A radicalidade da separação constitutiva da sociabilidade do capital permite reconhecê-la como “um ponto de passagem necessário”, à medida que “encerra em si, ainda de forma invertida, de cabeça para baixo, a dissolução de todos os pressupostos limitados da produção”, de tal modo que a inversão não altera o fato de que o capital “cria e produz os imprescindíveis pressupostos da produção e, em consequência, as condições materiais

plenas para o desenvolvimento total, universal, das forças produtivas do indivíduo” (MARX, 2011b, p. 425). Insiste-se, à diferença de todas as relações de produção precedentes, no capital, “o seu próprio pressuposto – o valor – é posto como produto, e não como pressuposto superior, pairando sobre a produção” (MARX, 2011b, p. 446). Com efeito, “o limite do capital” não é natural-espontâneo (embora apareça como natural-espontâneo no contexto de autonomização do valor), mas social, enraizado no caráter contraditório das relações de produção, pelo qual o desenvolvimento “e o aprimoramento das forças produtivas, da riqueza universal etc., do conhecimento etc., aparece de tal forma que o próprio indivíduo que trabalha se aliena [*entäusert*]” e “se relaciona às condições elaboradas a partir dele não como suas próprias condições, mas como condições de uma riqueza alheia e de sua própria pobreza” (MARX, 2011b, p. 446).

No que se refere à crítica da política, observe-se como a forma maturada do estado corresponde à especificidade da dominação impessoal instaurada pelas relações de dependência coisal características do modo de produção do capital, na exata medida em que se assentam no movimento autônomo do valor, o qual pressupõe a completa separação entre indivíduo e comunidade. A relação nuclear de tal dominação impessoal é, justamente, a troca entre capital e trabalho, a qual, no plano político, se apresenta como troca de equivalentes efetivada por cidadãos formalmente livres e iguais, de modo a esconder o trabalho excedente não pago pelo capital¹⁴. De modo a sintetizar os principais movimentos da argumentação marxiana sobre o estado e a política moderna, recorda-se que

a análise madura da forma valor, somada aos aportes registrados pelo jovem Marx, fornece as categorias que conformam a ossatura do estado moderno. Como encarnação da comunidade abstrata pressuposta no processo de autovalorização do capital, o estado moderno expressa, no plano político, o domínio impessoal do capital sobre o trabalho, apresentando-o na sua forma fetichizada, como troca livre entre cidadãos iguais. Sua principal função consiste, justamente, em fornecer a estrutura jurídico-política necessária para garantir a troca entre trabalho e capital, cuja lógica própria exige a igualação dos sujeitos da produção como *trocadores* de mercadorias indiferentes entre si, determinação formal que, politicamente, se

¹⁴ Em *O capital*, Marx ressalta “a importância decisiva da transformação do valor e do preço da força de trabalho na forma-salário ou em valor e preço do próprio trabalho”. Segundo o filósofo alemão, “sobre essa forma de manifestação, que torna invisível a relação efetiva e mostra precisamente o oposto dessa relação, repousam todas as noções jurídicas, tanto do trabalhador como do capitalista, todas as mistificações do modo de produção capitalista, todas as suas ilusões de liberdade, todas as tolices apologéticas da economia vulgar” (MARX, 2013, p. 610).

expressa na equiparação entre proprietários e não proprietários das condições objetivas do trabalho – os meios de produção – na figura do *cidadão*. Nesse sentido, o estado moderno difere radicalmente das variadas formas estatais que antecedem a produção capitalista, nas quais as relações de dependência pessoal instituem formas de dominação direta, que, por sua vez, repercutem no caráter explicitamente coercitivo do estado frente aos produtores diretos. Mais precisamente, à medida que corresponde à última forma antagônica da produção, o estado moderno constitui a forma completa e acabada do poder estatal, que, como resultado da completa dissolução dos vínculos naturais-espontâneos que uniam imediatamente indivíduo e comunidade, se separa da sociedade civil como comunidade abstrata universal (MUSSETTI, 2022, p. 314).

Ademais, anota-se que a radicalidade da alienação do trabalho na sua relação com o capital, ao mesmo tempo em que determina o limite do modo de produção capitalista na consequente autonomização dos poderes sociais, faz aparecer em sua pureza, despida das determinações naturais-espontâneas, a relação do “trabalho”, da “atividade produtiva” em geral, com “as suas próprias condições e com seu próprio produto” (MARX, 2011b, p. 425). Nesse sentido, o próprio modo de produção do capital fornece, no plano da objetividade, o arsenal categorial para se pensar a multiplicidade as formas anteriores como modos específicos da relação entre trabalho e suas condições objetivas de realização, bem como explicita a relação estrutural de complementariedade entre a forma estatal e a propriedade privada. Em outras palavras, ao pôr, historicamente, a relação do trabalho com suas condições objetivas de realização em termos puramente sociais, a maturação do modo de produção capitalista abre caminho para a investigação que reconhece “na relação direta entre os proprietários das condições de produção e os produtores diretos” o “segredo mais profundo, a base oculta de todo o arcabouço social” (MARX, 2017, p. 852), revelando, por conseguinte, que estado e política não se explicam por si mesmos, uma vez que são produzidos em resposta à necessidades específicas originadas nas relações de produção. Desse modo, assim como a sociedade burguesa, na condição de última forma antagônica da produção (que explicita, consequentemente, a relação da atividade produtiva em geral com seu meio), fornece uma chave para a compreensão das formações sociais anteriores¹⁵, o estado moderno, como forma acabada do poder

¹⁵ Em passagem célebre dos *Grundrisse*, Marx argumenta que “a sociedade burguesa é a mais desenvolvida e diversificada organização histórica da produção. Por essa razão, as categorias que expressam suas relações e a compreensão de sua estrutura permitem simultaneamente compreender a organização e as relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas, com cujos escombros e elementos edificou-se, parte dos quais ainda carrega consigo como resíduos não superados, parte [que] nela se desenvolvem de meros indícios em significações plenas etc. A anatomia

estatal, fornece uma chave para a compreensão das formas imperfeitas anteriores, revelando, ainda, que estado e política, em qualquer uma de suas formas históricas, são produtos alienados de formas de sociabilidade limitadas, nas quais impera a contradição entre interesses particulares e interesse comum.

Em seção dedicada às “formas que antecederam a produção capitalista”, a crítica marxiana apresenta exemplo profícuo do modo pelo qual a anatomia da sociedade civil-burguesa, na condição de forma mais desenvolvida da produção, fornece uma chave para a compreensão das formas anteriores, apreendidas como momentos específicos do amplo e contraditório processo da autoprodução humana. Reitera-se, a crítica marxiana toma como ponto de partida a sociedade burguesa desenvolvida e, através da cooperação entre a análise das categorias que conformam a estrutura do modo de produção do capital e a análise da gênese histórica da separação entre indivíduo e comunidade (pressuposta no movimento de autovalorização do valor), distingue os elementos que definem a particularidade concreta de cada forma social examinada das determinações comuns às múltiplas formas de apropriação social que se desenvolvem no processo da autoprodução humana. Marx jamais deixa de considerar que “o modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual” (MARX, 2008, p. 47), de modo que, conforme observação registrada nos *Grundrisse*, “em todas as formas de sociedade, é uma determinada produção e suas correspondentes relações que estabelecem a posição e a influência das demais produções e suas respectivas relações” (MARX, 2011*b*, p. 59). O filósofo alemão adverte, sem embargo, que “a unidade do ser humano vivo e ativo com as condições naturais, inorgânicas, do seu metabolismo com a natureza e, em consequência, a sua apropriação da natureza” não é “resultado de um processo histórico”, de modo que o que carece de explicação é, justamente, “a separação entre essas condições inorgânicas da existência humana e essa existência ativa, uma separação que só está posta por completo na relação entre trabalho assalariado e capital” (MARX, 2011*b*, p. 401).

Ao iniciar sua incursão sobre as formas que precederam a produção

do ser humano é uma chave para a anatomia do macaco. Por outro lado, os indícios de formas superiores nas espécies animais inferiores só podem ser compreendidos quando a própria forma superior já é conhecida. Do mesmo modo, a economia burguesa fornece a chave da economia antiga etc. Mas de modo algum à moda dos economistas, que apagam todas as diferenças históricas e veem a sociedade burguesa em todas as formas de sociedade” (MARX, 2011*b*, p. 58). Para uma explicação mais detalhada da argumentação marxiana nesse excerto, cf. Musetti (2022, p. 206).

capitalista, Marx insiste que a especificidade da sociabilidade do capital se define na exata medida em que supera limite que, em maior ou menor grau, se faz presente em todas as formações sociais anteriores. Tal limite, vale reiterar, se constitui pela unidade imediata do trabalho com suas condições objetivas, bem como do indivíduo com a comunidade. Para o tema do presente artigo, importa salientar que, ao investigar a gênese da separação constitutiva do mundo burguês – entre trabalho e condições objetivas de sua realização –, a crítica marxiana mostra que o surgimento do estado corresponde à passagem da *comunidade natural* – correspondente às primeiras formas da comunidade, nas quais não há qualquer perturbação na unidade imediata entre trabalho e terra – para uma segunda “forma de propriedade”, na qual a união imediata entre indivíduo e comunidade é reposta de modo qualitativamente distinto¹⁶.

Diante de uma variedade múltipla de formações sociais que precederam a produção capitalista, Marx procura agrupá-las, em termos bastante gerais, em três tipos diferentes de propriedade: a primeira forma da *comunidade natural*, a segunda forma de propriedade correspondente à Antiguidade clássica e a terceira forma correspondente à propriedade germânica. De modo a salientar apenas o essencial para a argumentação deste artigo, registre-se que a *comunidade natural*, apreendida como forma originária do metabolismo entre homem e natureza – à medida que se estrutura pela ausência de qualquer cisão, socialmente constituída, na relação entre indivíduo e comunidade –, prescinde do estado e da política. Conforme salienta Marx, “o ser humano só se individualiza pelo processo histórico. Ele aparece originalmente como um ser genérico, ser tribal, animal gregário – ainda que de forma alguma como um ζῷον πολιτικόν em sentido político” (MARX, 2011b, p. 407). Ainda de acordo com o filósofo alemão, no âmbito da *comunidade natural*, “a propriedade significa (...) pertencer a uma tribo (comunidade) (...) e, por mediação do comportamento dessa comunidade em relação ao território, à terra como seu corpo inorgânico” (MARX, 2011b, p. 403). A ausência de qualquer separação entre interesses particulares e interesses comunitários torna desnecessária a função do *ager publicus*, produzida no contexto do desenvolvimento histórico posterior.

Sem desconsiderar as variadas e muito diversas formas pelas quais a

¹⁶ Para uma análise mais detalhada da incursão marxiana sobre as “formas que antecederam a produção capitalista”, bem como suas repercussões para a crítica da política, cf. Musetti (2022, pp. 278-325).

comunidade natural pode se estruturar¹⁷, importa anotar que, para Marx, mesmo a forma mais elementar e inicial da propriedade – que, “originalmente nada mais significa que o comportamento do ser humanos em relação às suas condições naturais de produção como pertencentes a ele, como suas, como condições pressupostas com a sua própria existência” (MARX, 2011b, p. 403) – pressupõe uma relação de apropriação ativa com as condições dadas, a qual, por conseguinte, impulsiona para a alteração das condições originárias (MARX, 2011b, p. 404). Sublinhando que qualquer forma de sociabilidade pressupõe uma configuração específica das categorias da produção humana, Marx observa que “mesmo onde só há o que *achar e descobrir*, isto logo exige esforço, trabalho – como na caça, na pesca, no pastoreio – e produção (i.e., desenvolvimento) de certas capacidades do lado do sujeito” (MARX, 2011b, p. 404), de tal modo que, além de produzir o necessário para a reprodução e reposição dos pressupostos originários da comunidade, também produzem, contraditoriamente, novas necessidades que remetem para além da comunidade natural. Com efeito:

uma vez que a unidade entre a forma do sistema comunitário “e a propriedade sobre a natureza a ele relacionada” tem, como se viu, “sua realidade viva em um *modo de produção* determinado” (MARX, 2011b, p. 406), ainda que, no âmbito da comunidade natural, a apropriação comunitária seja primordialmente voltada para a reposição dos pressupostos dados naturalmente, é a própria produção social que impulsiona as comunidades para além dos seus limites originais, criando redes mais complexas de relações de produção que, ao mesmo tempo em que desenvolvem forças produtivas, dissolvem os liames naturais que unem indivíduo à terra e às condições de trabalho (MUSETTI, 2022, p. 287).

O ponto a ser registrado, nesse passo, é que “já no interior do desenvolvimento processual da primeira forma de propriedade, surge *in statu nascendi* uma divisão do trabalho, que resulta em formas embrionárias da separação dos indivíduos frente à comunidade” (MUSETTI, 2022, p. 286). Tal processo impulsiona o metabolismo social e cria as condições para a segunda forma da propriedade correspondente à Antiguidade clássica, que difere da *comunidade natural* à medida que se constitui como “produto de uma vida histórica mais movimentada[, das] vicissitudes e da modificação das tribos primitivas” (MARX, 2011b, p. 390). Se a

¹⁷ A leitura atenta dos *Grundrisse* revela que Marx jamais perde de vista os múltiplos modos de complexificação da *comunidade natural* em diferentes povos, de modo que seria grave equívoco desconsiderar o elevado nível de abstração na reflexão marxiana sobre a “primeira forma de propriedade”. Grife-se que são os elementos comuns de diversos modos de apropriação distintos entre si que permitem agrupá-los como pertencentes à *comunidade natural* (cf. MUSETTI, 2022, pp. 281-283)

passagem da primeira para a segunda forma de propriedade não supera a unidade natural-espontânea entre indivíduo e comunidade – e, por conseguinte, também tem “a comunidade como primeiro pressuposto” da produção –, tal unidade é reposta de modo qualitativamente distinto, pois a comunidade, embora permaneça como pressuposto, não se constitui mais como “substância da qual os indivíduos são simples acidentes ou da qual eles constituem componente puramente naturais” (MARX, 2011b, p. 390). Em contraste com a comunidade natural, a segunda forma “não presume a terra como base, mas a cidade como sede e já constituída das pessoas do campo. (...) O campo aparece como território da cidade; e não o povoado, como simples apêndice do campo” (MARX, 2011b, p. 390). Com efeito, a Antiguidade clássica corresponde a um modo de produção mais complexo, que se assenta sobre uma estrutura social na qual os pressupostos naturais originários se embricam com pressupostos criados pelo próprio trabalho. Como consequência, produz-se mediações sociais no desenvolvimento contraditório da relação entre indivíduo e comunidade.

O marco distintivo da segunda forma de propriedade, segundo Marx, consiste no desenvolvimento da dimensão privada do trabalho e da apropriação, de tal modo que a valorização da “propriedade do indivíduo singular” passa a depender menos do “trabalho comum”, quebrando “o caráter puramente natural da tribo”. Com efeito, o deslocamento da sede natural da comunidade na tribo para o “solo estrangeiro” da cidade pressupõe “condições de trabalho essencialmente novas”, bem como maior desenvolvimento da “energia do indivíduo singular”, de tal modo que “o seu caráter comunitário” aparece “como unidade negativa voltada para o exterior – e tem de aparecer desse modo –, tanto mais estão dadas as condições para que o indivíduo singular venha proprietário privado de terras – do lote particular, cujo cultivo cabe a ele e sua família” (MARX, 2011b, p. 391). Como se observa, Marx procura descrever a contraditoriedade do processo no qual o desenvolvimento das capacidades humanas de apropriação da natureza ocorre *pari passu* com a dissolução dos laços naturais-espontâneos entre indivíduo e comunidade. No interior de tal processo contraditório, criam-se as condições para a forma de sociabilidade da Antiguidade clássica, bem como para o surgimento do estado e da política, que encarnam a “existência econômica autônoma” da comunidade:

A comunidade – como estado – é, por um lado, a relação recíproca desses proprietários privados livres e iguais, seu vínculo contra o exterior e, [por outro,] ao mesmo tempo, é sua garantia. Nesse caso, o sistema comunitário baseia-se no fato de que seus membros

consistem de proprietários de terra que trabalham, camponeses parceiros, bem como no fato de que a autonomia destes últimos consiste na sua relação recíproca como membros da comunidade, na proteção do *ager publicus* para as necessidades comunitárias e a glória comunitária etc. Ser membro da comunidade continua sendo aqui pressuposto para a apropriação de terras, mas, como membro da comunidade, o indivíduo singular é proprietário privado. Ele se relaciona com sua propriedade privada como terra, mas ao mesmo tempo como seu ser na qualidade de membro da comunidade, e a sua manutenção enquanto tal é também a manutenção da comunidade e vice-versa etc. Como a comunidade, não obstante aqui já produto histórico, não só de fato, mas já reconhecida enquanto tal, e, por isso mesmo, originada, é aqui o pressuposto da propriedade da terra – i.e., da relação do sujeito trabalhador com os pressupostos naturais do seu trabalho como pertencentes a ele –, esse pertencimento, no entanto, é mediado pelo seu ser como membro do estado, pelo ser do estado – em consequência, por um pressuposto que é encarado como divino etc. (MARX, 2011b, p. 391)

Observe-se que Marx, apreendendo as formas estatais em conexão com as relações materiais que as engendram, assinala que, na Antiguidade clássica, o estado – que, por estarem ausentes as condições objetivas para o seu florescimento, inexistia na *comunidade natural* – surge como resultado de uma complexificação do metabolismo social, enraizada na primeira separação entre “propriedade comunitária” e “propriedade privada”. Tal complexificação produz uma estrutura social na qual, de um lado, a individualidade deixa de se confundir, imediatamente, com a existência comunitária – pois o trabalho pessoal passa a pôr as “condições e elementos objetivos da personalidade do indivíduo” (MARX, 2011b, p. 392) de modo relativamente autônomo frente à comunidade –, bem como a própria comunidade “não pode mais aparecer na forma natural”, como no caso da primeira forma de propriedade, “mas como comunidade ela própria já produzida, originada, secundária, produzida pelo trabalhador” (MARX, 2011b, p. 410); de outro lado, indivíduos proprietários e comunidade política ainda se relacionam dentro dos limites impostos pelas ligações naturais-espontâneas entre trabalho e meios de produção, as quais, embora complexificadas, persistem como pressuposto da forma de apropriação. Com efeito, ainda que a segunda forma de propriedade corresponda a um maior desenvolvimento das forças produtivas em relação à *comunidade natural*, a incompletude do desenvolvimento social – seja do indivíduo, seja da comunidade – enseja a encarnação da comunidade no estado, como complexo de relações que se autonomizam e se apresentam como pressuposto “encarado como divino”. Importa demarcar que, nas análises marxianas das formas que antecederam a produção capitalista, a necessidade do estado e da comunidade política se enraíza na limitação da forma de apropriação,

como resultado de um impasse histórico: de um lado, o processo dissolutor da unidade imediata entre indivíduo e comunidade, que possibilita a constituição de ambos como construtos sociais; de outro lado, a incompletude de tal processo repercute na incapacidade de se restabelecer a unidade entre indivíduo e comunidade em termos puramente sociais. Em suma, a gênese do estado e da política revela-os como complexos específicos que não são inerentes ao metabolismo social humano, mas que se edificam como comunidade alienada, separada, própria de formas de apropriação limitadas, cuja função é garantir, como poder estranho, o vínculo comunitário que os indivíduos ainda não podem estabelecer por si mesmos. A esse respeito, são esclarecedores os termos de Chasin em *O futuro ausente*, para os quais:

por seus limites, debilidades e incipiências intrínsecas, a comunidade antiga (o exemplo grego é a melhor iluminura) não é *socialmente* autoestável, é incapaz de se sustentar e regular exclusivamente a partir e em função de suas *puras e específicas energias sociais*. Esta incapacidade ou limite social engendra, a partir de si mesmo, em proveito e em vista da estabilidade comunitária, uma dessubstanciação social como força extrassocial – uma desnaturação e metamorfose de potência social em *força política*. Ou seja, esta é uma forma social que se entifica pelo desgarramento do tecido societário, dilaceração naturalmente determinada pela impotência deste, e que, enquanto poder, se desenvolve tomando distância (varável de acordo com os modos de produção) da planta humano-societária que o engendra (mesmo na democracia direta) e a ela se sobrepõe, como condição mesma para o exercício de sua função própria – regular e sustentar a regulação. Força social usurpada e presentificada como figura político-jurídica que forma com a sociedade *stricto sensu* um indissolúvel cinturão de ferro, cujos segmentos ou elos não subsistem em separado (CHASIN, 2000, pp. 169-170).

O ponto central a ser demarcado é a determinação do estado e da política como entificações específicas gestadas em meio ao desenvolvimento da propriedade privada, o qual promove a separação entre interesses privados e interesses comunitários. Nesse contexto, a função primordial da comunidade política é manter e gerir a relação social limitada que a produziu. Desse modo, explica-se a inexistência do poder estatal nas formas originárias da *comunidade natural*, uma vez que nelas a apropriação individual não se distingue, objetivamente, da apropriação comunitária. Sem desconsiderar o nível mais elevado de sofisticação da análise marxiana frente à crítica econômica desenvolvida no período formativo, não se pode deixar de notar a confluência entre a análise marxiana sobre o surgimento do estado na Antiguidade clássica contida nos *Grundrisse* e os aportes registrados em *A ideologia alemã*, na qual salienta-se o vínculo estrutural entre o desenvolvimento da propriedade privada e o

surgimento do poder estatal como produto da alienação entre indivíduo e comunidade. Ademais, em *A ideologia alemã*, Marx anota a conexão entre a “propriedade estatal ou comunal da Antiguidade” e o desenvolvimento da escravidão, ecoando as considerações presentes em *A sagrada família*, segundo as quais “o estado antigo tinha como fundamento natural a escravidão” (MARX; ENGELS, 2011, p. 132).

Seguindo na análise marxiana das formas que antecederam a produção capitalista, tem-se que a dissolução da segunda forma de propriedade, que enseja a emergência do estado e da comunidade política, dá lugar à terceira forma, a propriedade germânica. De modo a sintetizar o essencial da argumentação de Marx, aponta-se que, em contraste com a segunda forma de propriedade, “entre os germanos, onde os chefes de família individuais se fixam nas matas, separados uns dos outros por longas distâncias, a comunidade só existe, desde logo externamente considerada, pela reunião periódica dos membros da comunidade”. O elemento distintivo da propriedade germânica se define na medida em que “a comunidade aparece (...) como reunião [*Vereinigung*], não como associação [*Verein*], como unificação [*Einigung*] constituída por sujeitos autônomos, os proprietários de terra, e não como unidade [*Einheit*]” (MARX, 2011b, p. 395). Com efeito, diferentemente da forma de propriedade da Antiguidade clássica, a forma germânica de apropriação é caracterizada pelo isolamento dos produtores em suas propriedades privadas, constituídas como unidades independentes, tornando o vínculo comunitário meramente acidental e esporádico. Marx considera sintomático que “a comunidade germânica não se concentra na cidade”, uma vez que, no caso da Antiguidade clássica, “com a reunião na cidade, a comunidade enquanto tal possui uma existência econômica”, de modo que “a simples existência da cidade enquanto tal é diferente da simples pluralidade de casas independentes. O todo não consiste aqui de suas partes. É um tipo de organismo autônomo”. Em outras palavras, a simples concentração na cidade, no caso da Antiguidade clássica, “faz com que a comunidade enquanto tal tenha uma existência externa, distinta da existência do indivíduo singular” (MARX, 2011b, p. 395). No caso da forma germânica, haja vista que os proprietários privados se encontram isolados e autossuficientes, “a comunidade não existe de fato como estado, sistema estatal, como entre os antigos, porque ela não existe como cidade” (MARX, 2011b, p. 395).

Conforme a argumentação de Marx, embora aprofunde a separação entre indivíduo e comunidade (e, nesse sentido, apresente condições distintas da unidade

originária característica da *comunidade natural*), na forma germânica “a comunidade não existe de fato como estado, sistema estatal, como entre os antigos, porque ela não existe como cidade” (MARX, 2011b, p. 395). Com efeito, observa-se que, mesmo constatando a correspondência entre a formação do poder estatal e o processo de separação que culmina na sociedade burguesa, a crítica marxiana atenta para o desenvolvimento não linear do estado e da política, anotando como condição objetiva para o seu surgimento a existência efetiva da comunidade como um “organismo autônomo” apartado dos indivíduos proprietários. Ainda de acordo com a crítica marxiana, “para que a comunidade tivesse existência efetiva, os proprietários de terra livres precisavam se reunir em assembleia”, ou apresentar condições similares a de Roma, nas quais a comunidade “existe à parte das assembleias, na existência da própria cidade e dos funcionários públicos que a servem etc.” (MARX, 2011b, p. 395). Registre-se, sendo o fundamento da comunidade na forma germânica “a habitação familiar isolada, autônoma”, constata-se que, “o homem do campo não é cidadão do estado, i.e., não é habitante da cidade” (MARX, 2011b, p. 396). De acordo com Marx, “é verdade que também entre os germanos há o *ager publicus*, a terra comunitária ou a terra do povo, à diferença da propriedade do indivíduo” (MARX, 2011b, p. 395), porém, contrastando com a segunda forma de propriedade, “esse *ager publicus* não aparece, como, por exemplo, entre os romanos, como a existência econômica particular do estado ao lado dos proprietários privados”, pois “aparece antes somente como complemento da propriedade individual e figura como propriedade somente na medida em que é defendido contra tribos inimigas como propriedade comunitária de uma tribo em particular” (MARX, 2011b, p. 395).

Para a crítica marxiana da política, a análise das formas que antecederam a produção capitalista importa à medida que explicita as condições objetivas que ensejam a edificação do estado e da política. No caso das três formas de propriedade analisadas por Marx, constata-se que, enquanto a ausência de estado na comunidade natural se explica pela unidade imediata, dada natural-espontaneamente, entre indivíduo e comunidade, na propriedade germânica, tal ausência é elucidada quando se considera o isolamento dos proprietários privados, que produzem sem estabelecer qualquer vínculo comunitário efetivo entre si. Desse modo, a ausência do estado na comunidade natural e na forma germânica, bem como seu surgimento na Antiguidade clássica, revelam que a comunidade política pressupõe, além do desenvolvimento da propriedade privada – com o correlato processo de dissolução dos elos comunitários

dados natural-espontaneamente –, relações de produção que ensejam a existência da comunidade como organismo autônomo, efetivamente separado das individualidades. Além disso, explicitam a gênese histórica do estado e da política como processo não linear, no interior do qual, a depender da especificidade do modo de produção, são gestadas as condições de seu surgimento.

O ponto a ser salientado, não obstante, é a confirmação, pela crítica econômica madura de Marx, de algumas determinações estruturantes da crítica da política tal como desenvolvida desde o período formativo: i) estado e política não são determinações intrínsecas do *ser humano social*, mas são ensejados pelas debilidades e limites da forma de apropriação que, marcada pela clivagem entre interesses particulares e interesse geral, ensejam a encarnação da comunidade em um organismo autônomo, externo à vida dos indivíduos; ii) na condição de predicado negativo do *ser humano social*, estado e política não são instâncias resolutivas, pois desempenham função de manter e gerir os conflitos que os produzem e nos quais se assentam; iii) a comunidade política tem como base real a separação entre indivíduo e comunidade, promovida à medida que se desenvolve a contradição entre apropriação privada e apropriação comunitária, a qual enseja a existência da comunidade como entidade separada e externa frente aos interesses privados, razão pela qual seu surgimento está intimamente relacionado à emergência da cidade como centro organizador da vida comunitária. Confirma-se, desse modo, o reconhecimento da *determinação ontonegativa da politicidade*, pois constata-se que estado e política, em qualquer uma de suas formas, correspondem a uma limitação do tecido societário que é incapaz de se estabelecer como comunidade real.

Sublinhadas as principais determinações da crítica marxiana da política, recorda-se que seu principal escopo é a compreensão da especificidade da forma maturada, correspondente ao círculo vicioso que compreende a relação de complementariedade entre estado moderno e modo de produção capitalista. Tal especificidade se define, convém reiterar, na dissolução completa do limite predominante, em maior ou menor grau, em todas as formações sociais que precederam a produção capitalista: a unidade imediata entre trabalho e suas condições objetivas de realização, bem como entre indivíduo e comunidade. O caráter contraditório do modo de produção do capital se define, todavia, à medida que a superação do limite das formações anteriores ocorre pela radicalização do processo de separação entre trabalho e terra, bem como entre indivíduo e comunidade, o que

acarreta na substituição das relações de dependência pessoal por relações de dependência coisal, determinadas pelo movimento autônomo do valor que impõe sua própria lógica à produção social, a despeito das vontades dos indivíduos. Nesse sentido, argumentou-se que a superação do limite “se realiza como sua explicitação máxima, sua transformação de limite natural-espontâneo para limite posto socialmente como natural-espontâneo” (MUSETTI, 2022, p. 303).

No que se refere à especificidade do estado moderno, ressalta-se que, em *O capital*, Marx aduz que os “antigos organismos sociais de produção são extraordinariamente mais simples e transparentes do que o organismo burguês”, à medida que são “condicionados por um baixo grau de desenvolvimento das forças produtivas do trabalho”, bem como “pelas relações correspondentemente limitadas dos homens no interior de seu processo material de produção da vida, ou seja, pelas relações limitadas dos homens entre si e com a natureza”. Ainda nos termos marxianos, os modos de produção que antecedem o capitalista se enraízam “ou na imaturidade do homem individual, que ainda não rompeu o cordão umbilical que o prende a outrem por um vínculo natural de gênero [*Gattungszusammenhangs*], ou em relações diretas de dominação e servidão” (MARX, 2013, p. 154). Ao dissolver todos os elos naturais-espontâneos das formas de apropriação anteriores, o capital produz uma nova forma de dominação, impessoal e abstrata, que se expressa no fato de os indivíduos serem compelidos à troca de valores pela estrutura econômica, a qual apresenta tal troca generalizada de mercadorias como forma natural de participação no produto social. De acordo com Marx, a subordinação do trabalho ao capital “não é imposta pela violência física direta, como trabalho forçado, servil, escravo”, mas “pelo dado de que as condições da produção são propriedade alheia, existindo elas próprias como associação objetiva, que é o mesmo que acumulação e concentração das condições de produção” (MARX, 2011b, p. 490). Tal relação de dominação impessoal confere ao estado moderno, na condição de comunidade política ensejada pela máxima separação entre indivíduo e comunidade, uma diferença frente a todas as formas estatais que o antecederam, pois, sua função passa a ser a manutenção das relações de dependência coisal, de modo a garantir a viabilidade do movimento do capital em seu domínio impessoal sobre o trabalho.

Observe-se, como comunidade abstrata universalizada pelo modo de produção capitalista, o estado moderno iguala as individualidades na condição de “trocadores”, de modo a assegurar a forma especificamente capitalista de extração do

mais-trabalho, uma vez que a troca entre capital e trabalho, assentada sobre relação estritamente econômica – a cisão entre proprietários e não proprietários dos meios de produção, resultante da completa separação entre trabalho e meios de trabalho –, dispensa a coerção direta. Com efeito, a relação de complementariedade entre estado moderno – enquanto forma acabada do estado enquanto tal – e sociedade burguesa como última forma antagônica da produção, tem como pressuposto a superação contraditória do limite presente nas formações anteriores, que cria as condições objetivas para o surgimento do estado na forma mais radicalizada possível. Destarte, o estado político moderno “encarna a comunidade que, enquanto dinheiro, ganha existência efetiva plenamente autonomizada frente à propriedade privada, à qual se subordina, enquanto mero meio para realização dos interesses individuais privados” (MUSETTI, 2022, p. 308). Constituindo a forma perfeita do estado enquanto tal, a forma moderna do poder estatal mantém e gerencia a especificidade da contradição que o constitui – a separação entre trabalho e meios de produção –, apresentando-se como administração neutra que organiza, racionalmente, os conflitos resultantes das relações de produção, apreendendo os indivíduos como cidadãos iguais e livres. Nesse sentido, o estado contribui com a forma fetichizada pela qual o modo de produção capitalista se apresenta aos agentes da produção, apagando o caráter social e histórico da especificidade das relações práticas que lhe servem de fundamento, de modo a absolutizar as relações de produção burguesas como naturais.

Assim, elucidadas as determinações basilares que constituem o estado moderno como comunidade abstrata que garante a troca entre capital e trabalho, anota-se, para finalizar esta seção, a permanência, na reflexão madura de Marx sobre a política, da dupla dimensão do poder estatal na sua forma moderna, ressaltada, anteriormente, em *A ideologia alemã*: no desempenho de sua função primordial – a manutenção das relações de produção enraizadas na troca entre capital e trabalho, o estado moderno, de um lado, assume a forma de uma administração neutra autônoma frente aos interesses particulares das classes sociais, apresentando como natural as leis econômicas que compelem os indivíduos à troca de mercadorias; de outro lado, opera como poder indireto da classe burguesa contra o trabalho assalariado, à medida que produz as leis e instituições responsáveis por assegurar a contínua exploração do trabalho pelo capital. Ambas as dimensões – administração neutra e poder coercitivo – convivem simultaneamente à medida que o estado moderno, enquanto forma maturada do estado, não se assenta sobre uma estrutura econômica na qual

predominam relações de dominação direta, como nas formas que antecederam a produção capitalista, mas na “coerção muda” característica da *forma mais extrema do estranhamento*. Convém advertir, não obstante, que tal dupla dimensão do estado moderno – na sua condição de poder político à serviço da dominação impessoal do capital sobre o trabalho – expressa uma tensão interna à política moderna, enraizada na especificidade do salto contraditório promovido pelo capital no processo da autoprodução humana, o qual resultou na plena autonomização dos poderes sociais. Mais especificamente, aponta-se que, relacionando-se contraditoriamente com sua base de sustentação, o estado moderno, de um lado, chancela a *igualdade e liberdade* no plano da formalidade política, enquanto, de outro lado, para o capital, a liberdade e a igualdade se efetivam “como desigualdade e ausência de liberdade” (MARX, 2011b, p. 191), de tal modo que o movimento de autovalorização do valor produz “perturbações imanentes” ao modo de produção capitalista, por vezes pondo em xeque a neutralidade da administração estatal. Marx não deixa de analisar, ao longo de sua obra, diversos momentos nos quais o capital necessita e exige a intervenção coercitiva do estado moderno para assegurar a troca entre capital e trabalho, explicitando, nesses casos, o seu caráter de poder de classe¹⁸. Ademais, considerando que o estado moderno, na condição de forma pura do poder estatal, separa-se completamente da sociedade civil-burguesa e paira sobre os interesses privados, tendo como função primordial servir ao impulso do capital por extração de mais-valia, sua superação torna-se imprescindível para dar continuidade ao processo da autoprodução humana, possibilitada pelo próprio modo de produção capitalista. Como se verá na próxima seção, enquanto poder que expressa, no plano político, a dominação impessoal do capital sobre o trabalho, o estado moderno, tal como o próprio capital, é incontrolável, de modo que seu desmonte se torna condição imprescindível para o avanço do processo revolucionário que visa a emancipação humana.

A superação da política pela emancipação humana

Enfatizou-se a radicalidade da crítica marxiana da política, que, tomando como

¹⁸ Em tese de doutorado, tal questão foi desenvolvida com mais fôlego, de modo a observar como a dimensão neutra da administração estatal corresponde aos momentos de desenvolvimento do capital nos quais a luta de classes não está agudizada. Já no momento em que o modo de produção capitalista necessita de uma ação coercitiva direta contra o trabalhador assalariado para garantir sua reprodução, o estado explicita a sua dimensão como poder de classe (cf. MUSETTI, 2022, pp. 326-476).

ponto de partida a forma maturada do estado e da política modernos – como complexos específicos que resultam da completa separação entre indivíduo e comunidade pressuposta no movimento de autovalorização do valor –, investiga a gênese do estado e da política enquanto tais, reconhecendo-os, em qualquer uma de suas formas, como predicados negativos do *ser humano social*, produzido por formações sociais limitadas, marcadas pela contradição entre interesses particulares e interesse geral e que ensejam a encarnação da comunidade como organismo autônomo contraposto aos indivíduos. Não por acaso, em *A guerra civil na França*, redigido após a publicação de *O capital*, em 1871, Marx reitera sua posição segundo a qual o poder estatal é força extrassocial usurpadora das energias sociais, referindo-se a ele como “enorme parasita governamental” que constringe “o corpo social como uma jiboia” (MARX, 2011 c, p. 170).

O itinerário de desenvolvimento da crítica marxiana da política se inicia, conforme se argumentou, na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, de 1843, desdobrando-se pelos textos redigidos no período subsequente, para adquirir seus últimos contornos com a maturação da crítica econômica de Marx, a qual define, com precisão, a conexão entre o movimento autônomo de autovalorização do valor que estrutura o modo de produção capitalista, de um lado, e o completamento do processo de dissolução dos vínculos naturais-espontâneos entre trabalho e condições objetivas de sua realização, bem como entre indivíduo e comunidade, de outro. No período formativo do pensamento marxiano, o filósofo alemão enfatizou os limites da *revolução política* que completou o desenvolvimento do poder estatal, identificando-a como “revolução parcial (...) que deixa de pé os pilares do edifício”, pois “determinada classe empreende, a partir da sua situação particular, uma emancipação geral da situação” (MARX, 2006b, p. 154). Sendo “a forma definitiva da emancipação humana dentro da ordem mundial vigente até aqui”, a *emancipação política* se esgota com a edificação da sociedade burguesa, porém cria as possibilidades para a emancipação humana autêntica, na qual o homem reconhece e organiza “suas ‘*forces propres*’ [forças próprias] como forças sociais e, em consequência”, não separa mais “de si mesmo a força social na forma da força política (MARX, 2010, p. 54).

Em *A ideologia alemã*, após realçar o caráter contraditório do desenvolvimento da grande indústria, Marx afirma que a sociedade burguesa produz as condições para os indivíduos apropriarem-se “da totalidade das forças produtivas” (MARX; ENGELS, 2009, p. 73) desenvolvidas, a qual fica, todavia, condicionada pelo processo

revolucionário que, distinguindo-se de “todos os movimentos anteriores”, é capaz de revolucionar “os fundamentos de todas as relações de produção e de intercâmbio precedentes”, bem como de abordar “conscientemente todos os pressupostos naturais como criação dos homens que existiram anteriormente, despojando-os de seu caráter natural e submetendo-os ao poder dos indivíduos associados” (MARX; ENGELS, 2009, p. 67). Com efeito, na estrutura argumentativa da crítica marxiana, apenas quando se completa a separação entre indivíduo e comunidade, torna-se possível a transformação social na qual os indivíduos voltam a “subsumir” as “forças reificadas a si mesmos”, superando os “sucedâneos da comunidade existentes até aqui” – diversos modos de “comunidade aparente”, que sempre se autonomizaram em relação aos indivíduos na forma do estado – para edificar a comunidade real, na qual “os indivíduos obtêm simultaneamente sua liberdade na e por meio da associação” (MARX; ENGELS, 2009, p. 64). Em suma, a grande indústria possibilita a revolução que “faz das condições existentes as condições da associação” (MARX; ENGELS, 2009, p. 67), permitindo, pela primeira vez na história da autoprodução humana, a recuperação do poder social desenvolvido como potência estranha, política.

Viu-se como os principais contornos da crítica marxiana da política desenvolvida no período formativo são reiterados na obra madura, quando Marx aprimora sua crítica econômica pela análise da forma valor. Ademais, convém salientar que, apreendendo a sociedade burguesa como necessário ponto de transição no itinerário da autoprodução humana – à medida que promove o desenvolvimento universal das forças produtivas, todavia de modo invertido –, Marx anota como a radicalização da separação constitutiva do modo de produção capitalista cria as condições objetivas para a edificação de um novo metabolismo social universal, que prescinde do estado e da política, uma vez que se estrutura pela associação livre dos indivíduos. Após analisar o caráter contraditório do salto promovido pela sociedade burguesa como última forma antagônica da produção, Marx argumenta que:

Todavia, essa própria forma contraditória é evanescente e produz as condições reais de sua própria superação [*Aufhebung*]. O resultado é: tendencialmente e *δυνάμει*, o desenvolvimento universal das forças produtivas – da riqueza em geral – como base, bem como a universalidade do intercâmbio e, portanto, do mercado mundial, como base. A base como possibilidade do desenvolvimento universal dos indivíduos, e o efetivo desenvolvimento dos indivíduos a partir dessa base como contínua superação de seu limite, que é reconhecido como *limite*, e não passa por *limite sagrado*. A universalidade do indivíduo não como universalidade pensada ou imaginária, mas como

universalidade de suas relações reais e ideais. Por esse motivo, também a compreensão de sua própria história como um *processo* e o conhecimento da natureza (existente também como poder prático sobre ela) como seu corpo real. O próprio processo de desenvolvimento posto e reconhecido como pressuposto de si mesmo. No entanto, para isso é necessário, sobretudo, que o pleno desenvolvimento das forças produtivas tenha se tornado *condição de produção*; e não que *condições de produção* determinadas sejam postas como limite para o desenvolvimento das forças produtivas. (MARX, 2011b, p. 447)

Desse modo, a sociedade burguesa, reconhecida como “necessário ponto de transição”, não apenas permite a apreensão do passado como momento específico da história universal do homem [*Weltgeschichte*], mas produz as condições objetivas para um futuro tornado possível, o qual, tendo como pressuposto de sua realização a universalidade da “independência pessoal fundada sobre uma dependência coisal” (criada pelo próprio capital), se assenta na “livre individualidade fundada sobre o desenvolvimento universal dos indivíduos” e na “subordinação de sua produtividade coletiva, social, como seu poder social” (MARX, 2011b, p. 106). Não por outra razão, Marx jamais deixa de enfatizar que o capital, enquanto “potência econômica da sociedade burguesa que tudo domina”, deve “constituir tanto o ponto de partida quanto o ponto de chegada” (MARX, 2011b, p. 60) da crítica ontológica, observando que “sua correta observação e dedução, como relações elas próprias que devieram históricas, levam sempre a primeiras equações (...) que apontam para um passado situado detrás desse sistema” (MARX, 2011b, p. 378), bem como “a pontos nos quais se delineia a superação da presente configuração das relações de produção – e, assim, o movimento nascente, a prefiguração do futuro” (MARX, 2011b, p. 378).

Registre-se, na estrutura categorial do modo de produção capitalista, convivem a plena autonomização dos poderes sociais constituída pela sociabilidade do capital, com a consequente substituição das relações de dominação pessoal por relações de dominação indiretas, mediadas pelo valor, de um lado, e a criação, pela primeira vez na história, de uma conexão universal dos indivíduos entre si, que gera as possibilidades para um metabolismo social que promova a recuperação dos poderes sociais autonomizados no desenvolvimento das forças produtivas, de outro. O progresso representado pela sociedade burguesa no processo da autoprodução humana reside no fato de que “a dependência recíproca tem de ser elaborada de início em sua pureza, antes que uma comunidade social efetiva possa ser pensada” (MARX, 2011b, p. 216). Uma vez que “os indivíduos não podem subordinar suas próprias

conexões sociais antes de tê-las criado”, Marx salienta que, embora coisificada, a conexão social universal produzida pelo capital “é certamente preferível à sua desconexão, ou a uma conexão local baseada unicamente na estreiteza da consanguinidade natural ou nas [relações] de dominação e servidão” (predominante nas formas anteriores). O erro da economia política clássica (e do pensamento político moderno em geral) consiste em “conceber tal conexão puramente coisificada como a conexão natural e espontânea, inseparável da natureza da individualidade (...) e a ela imanente” (MARX, 2011b, p. 110). Ao atribuir caráter natural-espontâneo à conexão universal coisificada, a economia política clássica absolutiza a inversão constitutiva da sociedade burguesa e identifica a essência do modo de produção capitalista no seu modo de aparecer, perdendo de vista a grande novidade do capital: diferentemente do limite natural-espontâneo das formas anteriores, o limite do capital é posto socialmente, ainda que, contraditoriamente, se apresente como natural-espontâneo.

Para a crítica econômica marxiana, “a conexão é um produto dos indivíduos”, isto é, “um produto histórico” que “faz parte de uma determinada fase de seu desenvolvimento”. Escapa à economia política que “a condição estranhada [*Fremdartigkeit*]” característica da sociedade capitalista, bem como a autonomia da conexão social que “ainda existe frente aos indivíduos”, revelam “somente que estes estão ainda no processo de criação das condições de sua vida social, em lugar de terem começado a vida social a partir dessas condições”. Em outros termos, uma vez que “os indivíduos universalmente desenvolvidos” – isto é, indivíduos capazes de estabelecer suas relações sociais como “relações próprias e comunitárias”, submetidas “ao seu próprio controle comunitário” – não podem ser “um produto da natureza, mas da história”, deve-se considerar que é “a produção sobre a base dos valores de troca”, a qual produz “a universalidade do estranhamento do indivíduo de si e dos outros”, que produz, igualmente, “a universalidade e multilateralidade de suas relações e habilidades” (MARX, 2011b, p. 110), tornando-se pressuposto para superar o processo de separação na sua radicalidade máxima. Com efeito, a novidade da conexão coisificada do capital é que, em contraste com as formas anteriores, ela põe “todas as relações como relações postas pela sociedade, não como relações determinadas pela natureza” (MARX, 2011b, p. 216). Se, nas “as formas em que domina a propriedade da terra a relação natural ainda é predominante”, na sociabilidade “em que domina o capital, predomina o elemento social, historicamente criado” (MARX, 2011b, p. 60).

Em *A guerra civil na França*, Marx retoma, sinteticamente, o processo histórico

da gênese do estado moderno, salientando sua importância para varrer os últimos entulhos feudais. Atento ao círculo vicioso que compreende a relação de complementariedade entre estado e capital, o filósofo alemão observa, não obstante, que, à medida que a sociedade burguesa se desenvolve, o estado se torna “uma incubadora de enormes dívidas nacionais e de impostos escorchantes” (MARX, 2011 c, pp. 54-55). Ademais, Marx observa como o caráter progressista da *emancipação política* permanece restrito ao período de formação da sociedade burguesa, tal como se desenvolve no seio da sociabilidade feudal, argumentando que o “caráter político” do estado “mudou juntamente com as mudanças econômicas ocorridas na sociedade”. Mais especificamente, Marx enfatiza que

No mesmo passo em que o progresso da moderna indústria desenvolvia, ampliava e intensificava o antagonismo de classe entre o capital e o trabalho, o poder do estado foi assumindo cada vez mais o caráter de poder nacional do capital sobre o trabalho, de uma força pública organizada para a escravização social, de uma máquina do despotismo de classe (MARX, 2011 c, p. 55).

Redigido em nome da Associação Internacional dos Trabalhadores, a obra *A guerra civil na França*, voltada para a análise da Comuna de Paris, reitera o reconhecimento da *determinação ontonegativa da politicidade*, bem como a necessidade de se avançar no processo da autoprodução do gênero humano pela superação do capital e pela conquista da emancipação humana. Conforme adverte a letra marxiana, no processo de revolução social que visa a superação do capital, “a classe operária não pode simplesmente se apossar da máquina do estado tal como ela se apresenta e dela servir-se para seus próprios fins” (MARX, 2011 c, p. 54). Ao contrário, o grande feito da Comuna de Paris reside, justamente, na prática *metapolítica* efetivada pelos *communards*, pois “a Comuna visava à destruição preliminar da velha maquinaria governamental (...) e sua substituição por um verdadeiro autogoverno que (...) era o governo da classe trabalhadora (MARX, 2011 c, p. 172). Não sendo o caso de discorrer detalhadamente sobre a análise marxiana da Comuna de Paris¹⁹, importa anotar, rapidamente e à título de conclusão, a radicalidade da crítica marxiana à politicidade, mantida ao longo de toda a sua obra e evidenciada na argumentação d'*A guerra civil na França*, segundo a qual a revolução social dá os seus primeiros passos ao desmontar a maquinaria estatal e substituí-la pela forma

¹⁹ Para uma análise mais extensa d'*A guerra civil na França* e sua importância para a crítica marxiana da política, cf. Musetti (2022, pp. 397-476).

política da emancipação do trabalho:

A Comuna – a reabsorção, pela sociedade, pelas próprias massas populares, do poder estatal como suas próprias forças vitais em vez de forças que a controlam e subjagam, constituindo sua própria força em vez da força organizada de sua supressão –, a forma política de sua emancipação social, no lugar da força artificial (apropriada por seus opressores) (sua própria força oposta a elas e organizadas contra elas) da sociedade erguida por seus inimigos para sua opressão, (MARX, 2011c, p. 129)

Para Marx, a Comuna não se confunde com “o movimento social da classe trabalhadora” ou com “o movimento de uma regeneração geral do gênero humano”, mas consiste “nos meios organizados de ação” do proletariado, que “não elimina a luta de classes” – e, por isso, permanece sendo uma forma política –, mas “fornece o meio racional em que essa luta de classe pode percorrer suas diferentes fases da maneira mais racional e humana possível” (MARX, 2011c, p. 131), pois desmonta o poder estatal e o substitui pelo autogoverno dos produtores. Com efeito, *A guerra civil na França* complementa a crítica marxiana da política à medida que desvenda os meios concretos pelos quais, partindo da sociedade burguesa e suas contradições, a classe trabalhadora pode levar adiante sua luta contra o capital e a política. Esclarece, ademais, que, assim como o próprio modo de produção capitalista, a política não pode ser abolida com um só golpe, exigindo, ao contrário, um longo processo de transição que elimina a diferença de classes e, com ela, a contradição entre interesses particulares e interesse geral que enseja a comunidade ilusória. Todavia, no que se refere ao estado, sua dissolução e substituição pelo autogoverno dos produtores desponta, para Marx, como condição de possibilidade para que se possa caminhar em direção à emancipação humana²⁰. Uma vez desmontado o estado em seus principais órgãos, “o governo da classe trabalhadora” – a forma política da emancipação social – “é proclamado como uma guerra do trabalho contra os monopolistas dos meios do trabalho, contra o capital” (MARX, 2011c, p. 140). Se, durante a guerra do trabalho contra o capital, é necessária a forma política da emancipação social, uma vez vencida,

²⁰ Em *A guerra civil na França*, Marx aduz que a Comuna foi “uma revolução não contra essa ou aquela forma de poder estatal, seja ela legítima, constitucional, republicana ou imperial. Foi uma revolução contra o estado mesmo, este aborto sobrenatural da sociedade, uma reassunção, pelo povo e para o povo, de sua própria vida social. Não foi uma revolução feita para transferi-lo de uma fração das classes dominantes para outra, mas para destruir essa horrenda maquinaria da dominação de classe ela mesma. Não foi uma dessas lutas insignificantes entre as formas executiva e parlamentar da dominação de classe, mas uma revolta contra ambas essas formas, integrando uma à outra, e da qual a forma parlamentar era apenas um apêndice defeituoso do Executivo (MARX, 2011c, p. 127).

realiza-se o que a crítica marxiana anuncia em *Sobre a questão judaica*: o ser humano passa a reconhecer e organizar suas próprias forças sociais como suas próprias forças e não como força social separada na forma de força política.

Referências bibliográficas:

- CHASIN, J. O futuro ausente: para a crítica da política e o resgate da emancipação humana. *Revista Ensaios Ad Hominem*, n. 1, t. III – Política. Santo André: Ad Hominem, 2000, pp. 162-243.
- _____. Marx: a determinação ontonegativa da politicidade. *Revista Ensaios Ad Hominem* n. 1, t. III Política – Especial J. Chasin: a determinação ontonegativa da politicidade. Santo André: Ad Hominem, 2000, pp. 129-162.
- _____. Ad Hominem: rota e perspectiva de um projeto marxista. *Revista Ensaios Ad Hominem*, n. 1, t. IV – Dossiê Marx. Santo André: Ad Hominem, 2001, pp. 5-78.
- _____. *Marx*: estatuto ontológico e resolução metodológica. São Paulo: Boitempo, 2009.
- MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2006.
- _____. “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”. In: *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2006b.
- _____. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2009.
- _____. *Sobre a questão judaica*. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. “Glosas críticas ao artigo ‘O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano’”. In: *Lutas de classes na Alemanha*. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010b.
- _____. *Manifesto comunista*. Trad. Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *Grundrisse*. Trad. Mario Duayer e Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011b.
- _____. *A guerra civil na França*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011c.
- _____. *O capital*: crítica da economia política. Livro I – o processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *O capital*: crítica da economia política. Livro III – o processo global da produção capitalista. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. Trad. Rubens Enderle, Nélío Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2009.
- _____. *A sagrada família*. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MUSETTI, Felipe Ramos. *Marx contra o capital e o estado*: crítica radical e práxis metapolítica. 2022. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022.
- VAISMAN, Ester. Dossiê Marx: itinerário de um grupo de pesquisa. *Revista Ensaios Ad Hominem*, n. 1, t. IV – Dossiê Marx. Santo André: Ad Hominem, 2001, pp. I-XXIX.

Como citar:

MUSETTI, Felipe Ramos. A crítica marxiana da política: seguindo as trilhas abertas pelo autor de *O futuro ausente*. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 28, n. 1, pp. 223-265, Edição Especial, 2022/2023.

Da observação da natureza como apreensão do conhecimento na passagem do primeiro ao segundo humanismo renascentista: uma continuidade do debate iniciado por J. Chasin n' *O futuro ausente*

On observation of nature as apprehension of knowledge in the transition from the first to the second Renaissance humanism: a continuation of the debate started by J. Chasin on *The absent future*.

Claudinei Cássio de Rezende*

Resumo: Num ensaio inacabado de J. Chasin, intitulado *O futuro ausente*, o filósofo busca traçar a noção de politicidade do mundo Antigo ao mundo contemporâneo – embora interrompa seu material em Hobbes. Uma das questões suscitadas por Chasin envolve a discussão sobre o apreço da natureza objetiva em contrapartida a uma forma idealizada da vida contemplativa, portanto, da filosofia moral do *trecento* ao *quattrocento* renascentistas. Tendo como ponto de partida a elaboração de Chasin, este artigo avança sobre a história das polêmicas médica e astrológicas que tomaram forma no universo renascentista. Se, por um lado, Ernst Cassirer elabora uma tese sobre a originalidade de Nicolau de Cusa, por outro, deixa passar um aspecto primordial quando contrapõe sua filosofia à de Pico: o embate sobre a polêmica astrológica nasce no bojo da discussão do livre-arbítrio, portanto, da tentativa de impugnação da astrologia divinatória por considerá-la uma teleologia da natureza que se contrapunha teleologia teológica. Não obstante a inexistência de uma ruptura epistemológica proposta por Cassirer, o desenvolvimento da filosofia renascentista atestou a luta contraditória pela observação empírica da realidade.

Abstract: In an unfinished essay by J. Chasin, entitled *O futuro ausente*, the philosopher seeks to trace the notion of politicality from the Ancient world to the contemporary world – although it interrupted in the work of Hobbes. One of the questions raised by Chasin involves the discussion about the appreciation of objective nature in contrast to an idealized form of contemplative life, therefore from the philosophy of morals from the 14th to the 15th century. Taking Chasin's elaboration as a starting point, this article advances the history of medical and astrological controversies in the Renaissance universe. If Ernst Cassirer elaborates a thesis on the originality of Nicholas of Cusa, he misses a primordial aspect when he opposes his philosophy to that of Pico: the clash over the astrological controversy arises in the midst of the discussion of free will, therefore, of the attempt to challenge of divinatory astrology for considering it a teleology of nature that was opposed to theological teleology. Despite the inexistence of an epistemological rupture proposed by Cassirer, the development of Renaissance philosophy attested to the contradictory struggle for the empirical observation of reality.

* Doutor em ciências sociais pela Unesp. Professor de história na Cogea-PUC-SP e de arte clássica no Centro Universitário Belas Artes de São Paulo.

Palavras-chave: J. Chasin (1937-1998); Renascimento; filosofia da natureza; Ernst Cassirer (1874-1945); Nicolau de Cusa (1401-1464); Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494).

Keywords: J. Chasin (1937-1998); Renaissance; philosophy of nature; Ernst Cassirer (1874-1945); Nicolau de Cusa (1401-1464); Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494).

Sed, opere consummato, desiderabat artifex esse aliquem qui tanti operis rationem perpenderet, pulchritudinem amaret, magnitudinem admirateur.¹

Pico, Oratio de hominis dignitate (12).

A dinâmica do conteúdo e o título do ensaio inacabado de J. Chasin (2000), a saber, *O futuro ausente*: para a crítica da política e o resgate da emancipação humana, revelam tanto a aflição à qual estávamos e ainda estamos submetidos, como uma tentativa de o autor expor uma propositura voltada à resolução dos impasses da organização social. Lamentamos o fato de um filósofo da envergadura intelectual de Chasin ter abandonado seu texto inacabado, em 1993, na reflexão da trajetória humano-societária até a substância do absolutismo teórico de Hobbes, porque tudo indicava que o autor chegaria aos nossos tempos. O modo pelo qual ele apresentava a ideia de que estávamos diante de um desafio sem precedentes, mas com virtuais resoluções coletivas, era um esforço de encontrar novos caminhos para a problemática da politicidade, apesar do aparentemente desesperançoso título do ensaio. Novos caminhos, afinal de contas, Chasin inaugura o escrito com uma epígrafe de Francis Bacon, segundo o qual não é expediente ordinário aventar universos inéditos, já que as coisas novas são sempre compreendidas por analogias com as antigas.

No universo reflexivo chasiniano se destaca o que o filósofo chamou de a aurora feroz da politicidade moderna, que se plasma no primeiro humanismo renascentista, cuja base intelectual estava envolvida na idealização jurídica como protoforma da mais elevada manifestação do espírito humano em contraposição à cosmovisão teológico feudal. Esse primeiro humanismo do *trecento*, segundo o que aventa Chasin (2000, p. 172), emerge como um humanismo civil e cívico, o que significa que decorre do universo mundano relacionado à vida coletiva entre os cidadãos e em relação ao estado. Este é o motivo pelo qual a cosmovisão das gerações de meados do *trecento* até fins do *quattrocento* alude a uma cisão deliberada entre o mundo do espírito

¹ “Mas, uma vez concluída a obra, o artífice desejou que houvesse alguém capaz de compreender o significado de uma obra tão grande, que pudesse amar sua beleza e admirar sua imensidão.”

humano e o mundo da natureza, razão que incita a polêmica dos cultores do direito contra a medicina coetânea, na altura tomada como arquétipo das ciências da natureza. É a partir desta reflexão encetada por Chasin que pretendemos estabelecer breve diálogo.

Tal qual Dante (1265-1321), Francesco Petrarca (1304-1374), a quem Chasin (2000) atribui o matizamento originário desta polêmica, é um humanista renascentista que dirige um culto ao universo do classicismo como pensamento mais dinâmico em relação ao medievo. Tal humanismo tem como característica a unidade entre a Antiguidade Clássica e a teologia católica por meio da poesia. Conferindo a Platão e a Cícero a estrutura da sua nova posição filosófica de mundo, Petrarca busca a superação das cosmovisões averroísta e escolástica dominantes desde a Alta Idade Média. Um direcionamento primígeno tão deliberado em sentido da ruptura por parte do poeta aretino confirma uma mobilização do indivíduo para uma vida interior, ou seja, contemplativa, de tal maneira que a sua obra *De vita solitaria* alude ao mundo religioso interior como o campo da liberdade. Não obstante, a inquietação promovida pelo próprio poeta sobre o impulso da ascese e a sua quebra pelos interesses mundanos já revelam que a problemática da liberdade passa indelevelmente pela relação do sentido de alienação do mundo percebido entre o campo do mundo das ideais e a realidade imanente objetiva. O nascimento da poesia romanesca de Petrarca também é uma prova de que os tempos do *trecento* indicam o fecundo início de uma transição para um campo da individuação mais acentuada, na qual a realidade da vida cotidiana começa a aparecer no conjunto poético outrora apenas idealizado. Na supramencionada polêmica petrarquiana, que está substanciada no seu material menos conhecido de 1355, o *Invectivatum contra Medicum quendam libri IV*, o poeta acusa a medicina de vacuidade e inconsistência doutrinária, justamente pelo seu *modus operandi* mecânico, exaltando o contraste com o mundo poético especulativo, tido como de valor humano mais elevado, o que não significa outra coisa senão o desinteresse pela ordem física da natureza e a suposta superioridade da filosofia moral. Questão que é apresentada por Chasin (2000).

No evoluir paulatino do último quarto do *trecento*, Coluccio Salutati (1331-1406) amplia a disputa contra os médicos. Em *De nobilitate legum et medicinae*, o literato sustenta igualmente a superioridade da sabedoria humana em face dos estudos da natureza, aponta Chasin (2000, p. 174). Raciocina de modo a conceber as leis como representantes da esfera moral e social, e, justamente por isso, fala sobre um universal;

enquanto a medicina trata do particular sempre. Chasin percebe que a figura de Coluccio Salutati é moldada pelo cinzel da politicidade ainda em transformação no nascimento da individualidade moderna. Todos os *literati* – incluindo aqui os advindos do primeiro *quattrocento* – tomam como ponto de partida que a natureza é desimportante porquanto o campo universal do espírito pertence à contemplação teológica. A característica humanista de Bartolomeo Sacchi (1421-1481) consiste na propositura da solidariedade e do benfazejo, afinal de contas, o agir virtuoso é o ponto de chegada ao paraíso – não é em sem motivos que a disputa religiosa em torno da contrarreforma no século seguinte reitera o humanismo católico trentino contra a predestinação religiosa, tida pelos católicos como um absurdo, como se Deus escolhesse arbitrária e secretamente seus abençoados. Não obstante, Matteo Palmieri (1406-1475) em *Della vita civile*, adiciona o componente do benfazejo em relação à pátria e ao coletivo social. O desenvolvimento deste humanismo já revela uma vertente da politicidade moderna em busca do coletivo, com base no estoicismo de Marco Túlio, na qual há a reivindicação de uma ligação entre o indivíduo e a comunidade.

Na elaboração teoria de Chasin (2000, p. 176) encontramos a tese da emergência do indivíduo, guardadas as devidas discrepâncias, presentes na formulação de Jacob Burckhardt (2009), segundo o qual o Renascimento marca a emergência da individualidade, questão atestada pela era das biografias e das autobiografias. Há que se abrir parênteses neste ponto, ainda que a problemática, tão ampla e tão profunda, não nos autoriza uma redução desta monta. Na elaboração crítica a Burckhardt, Peter Burke (2009, p. 31) tende a imputar ao historiador suíço a ideia de que em sua teorização os indivíduos medievais não eram dotados de individualidade, de sorte que, se coadunássemos a tese burckhardtiana, afirmaríamos que o homem medieval não via a si próprio como um indivíduo, tendo de si uma consciência enquanto uma das formas do coletivo. Questões desta natureza seriam invalidadas, segundo o historiador britânico, com a existência de autobiografias datadas do século 12, como a de Abelardo, por exemplo. Nesta altura vale a menção de que Georg Misch (2018) escreveu uma História da autobiografia para discutir exemplos que invalidariam a teoria de Burckhardt sobre a individualidade. Se Georg Misch conseguiu ou não invalidar o argumento do Burckhardt é uma questão menor do que o fato de que ele passou de 1907 a 1962 escrevendo uma obra cujo tema central era a resposta a uma questão formulada por Burckhardt. A solução do enigma de Misch foi muito bem sintetizada pelo historiador húngaro Arnold Hauser (1995, p.

339). A afirmação de Hauser caminha numa crítica à Burckhardt, e vale notar a deficiência de se produzir um trabalho inteiro sobre a cultura italiana acreditando poder dissociar o fenômeno cultural do seu aspecto estrutural eminentemente econômico, como fez o historiador suíço, vangloriando-se desta imiscibilidade ilusoriamente possível entre cultura e vida econômica da sociedade. Não obstante a crítica de fundamento, Hauser aponta que a tese burckhardtiana não pode ser rejeitada *in totum*, sem que haja uma mediação profunda sobre o processo da individualidade forjada no nascimento da sociabilidade burguesa, esta que coloca os indivíduos em ampla concorrência pela sua subsistência quando comparada à situação estagnada da servidão consuetudinária. Mas Hauser vai além nesta questão, levando a um ponto sumário culminante: se personalidades fortes já existiam na Idade Média, pensar e agir individualmente é uma coisa; estar consciente da própria individualidade, afirmá-la e deliberadamente intensificá-la é outra coisa. Às reduções bastante esquemáticas, Ernst Cassirer (2001, pp. 9-10) chama a atenção à luz de Ernst Walser: a oposição entre o homem medieval e o homem renascentista ameaça a se desfazer e se volatilizar à medida que se verifica a materialidade objetiva, ou seja, quanto mais avança a pesquisa biográfica isolada dos *literati*. Quando se estuda de modo indutivo o pensamento de figuras como Coluccio Salutati ou Poggio Bracciolini (1380-1459), não encontramos discussões sobre individualismo, ceticismo ou paganismo. Parênteses fechados, voltemos à elaboração chasiniana (CHASIN, 2000, p. 176): a relação entre contemplação e vida ativa nesse final do *quattrocento* pode significar essa emergência do indivíduo, conspicuidade que não mais deixará a cena histórica. Seria essa emergência da individualidade também fator importante para a resolução da questão sobre a polêmica da natureza nos primeiros renascentistas? Pois a questão perpassa não só o âmbito das individualidades, como também sua resolução repousa sobre a questão piquiana de livre arbítrio e alternativas decisórias dos indivíduos, como veremos mais adiante.

Se, por um lado, as formulações dos primeiros humanistas colocavam as ciências da natureza, destacadamente a polêmica médica, como inferiores por estarem imbuídas da mecânica das coisas, enquanto as ciências do espírito, a saber, o mundo moral, estava em altitude superior; por outro lado, Poggio Bracciolini já pôde inverter o raciocínio dos proto-humanistas e articular a sentença de que a medicina tem o seu fundamento na realidade material, ou seja, na própria natureza, e que esta é sempre idêntica, enquanto as ciências do espírito são contingentes, seguindo método

demonstrativo e adequado à realidade histórica. Isso não significa outra coisa senão a remoção da ideia de universalidade da questão moral, o que atesta a percepção de uma politicidade mais concreta e atinada à realidade.

A passagem de um humanismo a outro, ao segundo e efetivo humanismo do Renascimento, conforme nos indica Chasin (2000), não é mero transcurso de câmbio de uma formação ideal para outra, por simples graça de virtudes, mas uma ruptura cabal entre as duas ordenações de pensamento. Segundo o que nos indica o filósofo paulista, “trata-se, dito do modo mais genérico possível, da passagem da especulação ético-jurídico-política sobre a vida ativa para a reflexão do homem ativo – que se reconhece na e age sobre a natureza” (CHASIN, 2000, p. 177). Cessa-se uma propositura de aspecto mais lendário acerca do mundo ático; inicia-se uma nova substância do humanismo, guardando certa continuidade em torno das questões teológicas do livre-arbítrio, não obstante, a sua transformação é operada justamente pela politicidade em formação das senhorias e principados, que redundará no absolutismo, “antítese da idealidade referencial da pólis, da *commune* romana ou da quimera comunitária dos primórdios do Renascimento” (CHASIN, 2000, p. 177). Demonstrando como a tese de Burckhardt (2009) se assenta numa visão quase anedótica da política florentina do Renascimento, Chasin condiciona à situação da vida prática e econômica da sociedade a explicação do movimento do primeiro humanismo, ainda bastante vinculado a uma idealização da vida transcendental, para o segundo humanismo, já fundamentado na observação da natureza.

A ruptura observada por Chasin do transcurso do humanismo do século XIV para o XV foi também percebida por Eugenio Garin (1937 e 1996). Como texto inacabado, Chasin se debruça sobre a natureza da política florentina, mas não desenvolve a discussão dos gramáticos para além do que já fora mencionado. Por isso, reiterando a discussão encetada por Chasin, avanço em alguns pontos sobre como essa transição simbolizou o abandono da especulação medieval em direção da constituição de uma interpretação moderna da ciência – mas não sem carregar em seu bojo as contradições da manutenção teológica de cosmos.

O humanismo filológico florentino do segundo *quattrocento* se consubstanciou na figura do gramático Angelo Poliziano (1454-1494). Seu ponto alto está da exegese dos materiais litúrgicos e jurídicos – o que Erasmo (1466-1536), de algum modo, faz com Valla (1407-1457) ulteriormente. Em vez de um ataque aberto a Aristóteles como

recomposição do ideário neoplatônico que se almejava operar na República Florentina dos Medici, o que se viu em Poliziano foi uma análise racional e histórica dos seus escritos. A exemplaridade do mestre destes humanistas, Marsilio Ficino (1433-1499), atesta esse novo *modus operandi* voltado ao âmbito naturalista: Ficino, tradutor da obra de Plotino, foi além de grande literato, concentrando-se nos estudos da física, da perspectiva, da luz e da visão. Condicionado ao desenvolvimento econômico de Florença, os *literati* passam a respaldar e arbitrar as comissões artísticas. É nessa conjuntura que em torno do círculo de Ficino se concentram todos os comitentes do que seria chamado de classicismo da Alta Renascença. Não obstante a importância temática desta situação histórica, quero chamar a atenção a um aspecto muito idiossincrático da interpretação da observação materialista da natureza – coisa que simboliza o abandono dos cânones pictóricos em direção da mimetização pictórica da natureza. Obviamente que o reflexo disso na nova individualidade demonstra que aqui também o Renascimento teve um ponto de virada: Agnes Heller (1982, p. 126) está bastante certa ao dizer, em seu trabalho *O homem do renascimento*, que naquela época a arte se separou da *techné* e do entretenimento puro e simples, e o artista (antes nunca chamado nesses termos) começa a considerar a arte enquanto tal como seu objetivo, em vez de considerar como um simples produto secundário da atividade religiosa, ou mero artefato decorativo sob comissão com função puramente prática. O mundo começa a aparecer como um mundo feito de indivíduos e personalidades individuais. Nunca anteriormente havia sido possível hierarquizar as personalidades artísticas de acordo com um critério técnico e um juízo do belo – no século seguinte, em 1557, atestando a decorrência acumulativa da individuação, Ludovico Dolce (c.1510-1568) estabelecerá a discussão sobre a quem cabe o debate sobre o belo estético, nascendo o que costumeiramente chamamos de crítica de arte. Uma passagem da *Theologia platonica* de Ficino, em sua quarta parte, fala sobre a natureza, e, por consequência, da observação da realidade material na determinação do pensamento:

se a arte humana não é senão imitação da natureza, se a arte do homem fabrica as suas obras por motivos precisos (*per certas operum rationes*), de modo análogo procede a natureza: e com uma arte tanto mais viva e sábia quanto mais vivas age por meio de motivos vivos (*si ars vivas rationes habet*) (...), quanto mais vivos não deverão ser os motivos da natureza geradora dos viventes e produtora das formas? (...) E o que é a arte humana senão uma natureza que plasma a matéria de fora? E a natureza, o que é senão uma arte que intimamente modela a matéria, como se o modelador da madeira estivesse na

própria madeira? Mas se a arte humana, ainda que de fora, adere e se imiscui na obra que vai produzindo, a ponto de realizar a síntese entre a obra e a ideia (*ut certa opera consummet certis ideis*), quão melhor não fará a natureza! Esta não toca com instrumentos alheios a superfície da matéria, como faz a mente do geômetra quando inscreve as suas figuras sobre o terreno, mas é como uma mente geométrica que intimamente forma uma matéria fantástica (FICINO *apud* GARIN, 1996, p. 96).

Ao passo que existe o impulso denodado pela fatualidade empírica, o indivíduo do Renascimento tem como concepção de mundo – além da inextrincável junção da filosofia com a ciência natural – um credo filosófico. Grife-se com todo destaque a expressão credo. Esse aspecto em particular, vislumbrado agora na filosofia de Ficino, mostra que a filosofia da natureza e a ciência da natureza não eram diferenciadas da experiência da natureza (HELLER, 1982, p. 301). Isso significa que em poucos momentos da história humana estavam tão conectadas a filosofia da natureza e a concepção teológica. Por isso é tarefa inócua procurar no Renascimento uma arte pura de pintura de paisagens, ou uma poesia bucólica ou meramente descritiva da natureza. A experiência da paisagem só adquire autonomia na representação artística quando a filosofia e a ciência deixaram de desempenhar um papel nela, cindindo-se em campos distintos.

Ernst Cassirer (2001, p. 80) ao discutir a obra de Nicolau de Cusa (1401-1464) sugere uma contradição entre a ubiquidade da tese deste que seria, segundo ele, um dos mais fundamentais filósofos do *quattrocento* e a sua parca aparição entre os gramáticos latinos da mesma geração e das seguintes. Há que se mencionar o fato de Giordano Bruno (1548-1600) ter mencionado que os dois maiores mentores que possibilitaram seu desenvolvimento intelectual foram Nicolau Copernico (1473-1543) e Nicolau de Cusa. Mas entre Bruno e Nicolau de Cusa existe um vão histórico de pelo menos um século e meio. Teria Nicolau de Cusa passado as gerações do *quattrocento* na obscuridade? Ao observar os sistemas filosóficos mais significativos, ao que tudo indica Nicolau de Cusa parece intocado; nem mesmo em Pietro Pomponazzi (1462-1525) ou nos pensadores da consagrada Escola de Pádua, bem como nos círculos platônicos de Ficino, o nome de Nikolaus von Kues é mencionado. Uma possibilidade hipotética sobre essa ausência talvez esteja na maneira como a partir do século XV o mundo não só italiano mas continental europeu passa a formar um contingente de homens letrados que não se vinculam diretamente à escola erudita dos *literati*. Leonardo da Vinci (1452-1519) seria um bom exemplo desta maneira de proceder, e teria de Nicolau de Cusa a sua basilar interpretação cosmológica, segundo Cassirer

(2001) – interpretação diversa tem Eugenio Garin (1996). No que diz respeito a essa relação de Nicolau de Cusa e Leonardo, há um aspecto que parece bastante relevante: ao tríptico cusano, *De sapientia*, *De mente*, *De staticis experimentis*, o seu autor deu o aposto *O idiota*, porque o leigo, o inculto, geralmente é o personagem que na sua obra aventa as questões mais dinâmicas cujas resoluções perpassam essa dimensão do indivíduo iletrado. Em certa medida, essa é uma questão que assombra a vida de Leonardo. Quando preterido por Lorenzo, Leonardo parte a Milão, onde se fixa; de Ficino e da escola neoplatônica leva muito pouco em sua bagagem – Garin (1996) sustenta, a despeito de Cassirer (2001), que a base dos estudos leonardescos está nos florentinos da escola neoplatônica, como Ficino, Poliziano e Cristoforo Landino (1424-1498) –, mas de Nicolau de Cusa, segundo Cassirer (2001) apreende não só uma visão filosófica de mundo como um novo proceder metodológico, o que significa uma nova direção de pesquisa. Ainda que devidamente sustentada algumas reflexões de Leonardo nas obras dos neoplatônicos de Ficino, sufragadas em passagens literais demonstradas por Garin (1996), é sabido que Leonardo não pertenceu aos círculos da escola em torno do Medici, e uma vez fora da sua zona de influência, teria se voltado à materialidade da natureza, característica vislumbrada nos seus estudos anatômicos e nas obras de engenharia hidráulica. Essa verificação garante a Cassirer a afirmação de que Nicolau de Cusa “não é o representante de um determinado sistema filosófico; ele é, muito mais, o representante de um novo tipo de estudo, de uma nova direção da pesquisa” (CASSIRER, 2001, p. 86). Segundo o Cassirer, então, o impacto de uma ruptura tão importante representa a substituição de um estudo teológico e de um sustento filosófico na Antiguidade para a nova direção prática, a tendência geral a se ater a tarefas técnico-artísticas concretas, para as quais se monta uma teorização somente depois de ter matizado o objeto materialmente. Leon Battista Alberti (1404-1472) incorpora essa tendência e, em seus escritos matemáticos, demonstra estar ligado à interpretação cusana de mundo. Ainda que ligada às questões místicas em sua base, a busca da interpretação da natureza por Nicolau de Cusa é uma fuga deliberada da escolástica e do silogismo aristotélico, em busca de uma racionalidade matemática e que, paradoxalmente, busca a fundamentação do conhecimento de Deus. Mas se é verdade que aqui se assenta a explicação religiosa de mundo, é também verdade que “aqui se processou a ruptura para o campo aberto e livre da ciência objetiva” (CASSIRER, 2001, p. 91). A implicação de tal ruptura indica que a ciência do Renascimento envolve a ideia de técnica. Ao que parece, Cassirer superestima o

sentido do rompimento, apresentando uma verdadeira ruptura de ordem epistemológica. Apesar disso, não é sem razão que no *Codice* atlântico de Leonardo, tal qual em seu *Tratado da pintura* (DA VINCI, 2019), temos uma rejeição da cópia dos modelos, sejam os modelos filosóficos eruditos latinos, afinal, Leonardo ressentia-se pelo fato de o acusarem *per non avere lettere*, sejam os cânones pictóricos, que, na sua época, seu passo em direção a uma pintura mais naturalista acontece tanto pelo ingresso sistemático do óleo por Antonello da Messina (1430-1479) (VASARI, 2011), como por sua reflexão ulteriormente teorizada de que a pintura se degenera se copia modelos existentes em vez de mimetizar a própria natureza (Hauser, 1995; Garin, 1996). Essa situação revela uma nova direção em busca da realidade objetiva no campo da interpretação cosmológica e, especialmente, na execução técnica por meio da observação e da experiência concreta. Supostamente alicerçado em Nicolau de Cusa, de acordo com Cassirer (2001), Leonardo elabora um novo saber-fazer, e, talvez, por isso, a filosofia cusana parece seguir inócua entre os *literati*. Importa-nos aqui, reiterando Ernst Cassirer, que quando “Nicolau de Cusa expõe e defende sua concepção básica de saber, quando explica que toda a ciência não é outra coisa senão o desenvolvimento e a explicação” de tudo que está contido no mundo objetivo, ele está voltando materialmente aos âmbitos “do saber técnico e da criação técnica” (CASSIRER, 2001, p. 97), implicando uma noção bastante empirista da observação da natureza. Muito posteriormente, também Galileu se envereda nesta direção quando se considera defensor do direito da experiência, enfatizando que o espírito não pode criar o conhecimento autêntico senão por si mesmo. Em suma, segundo o filósofo polonês, à medida que a nova ciência da natureza toma como ponto epistemológico de saída a apreensão do objeto material, ao desvincular da Escolástica, esta autonomiza-se sem precisar romper os laços que a uniam à filosofia Antiga (CASSIRER, 2001, p. 99).

Ainda segundo Cassirer (2001), engana-se aquele que atribui ao Renascimento um desenvolvimento paulatino em direção do abandono da teologia medieval. O que se vê, em vez de caminho paulatino e retilíneo, é uma ruptura drástica no século 15, e que se erige fora da Itália, em Nicolau de Cusa, na percepção da nova ciência. Duas tendências percorriam o desenvolvimento deste século: de um lado, a manutenção da Escolástica medieval, não exatamente uma continuidade do aristotelismo, mas uma visão *sui generis* e medieval de uma teologia que teria partido de premissas silogísticas aristotélicas; de outro, a cultura clássico-humanista. Não obstante, para Cassirer (2001), se toda a filosofia do *quattrocento* esteve envolvida nessa dualidade, vale

notar que a visão “reacionária” em direção ao medievalismo vai ganhando forças e acaba por ameaçar a filosofia humanista. Esta, por sua vez, transforma-se em armadura defensiva das forças seculares, de sorte que a filosofia “não pode cumprir essa tarefa sem colocar em risco novamente os primeiros passos trilhados por Nicolau de Cusa rumo a uma metodologia autônoma e específica sem voltar a converter-se mais e mais em ‘teologia’” (CASSIRER, 2001, p. 103). Não foi sem motivos que a obra de Ficino esteve em torno de uma *theologia platonica* e a de Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), uma reflexão sobre a criação. O próprio discurso piquiano, *Oratio de hominis dignitate* (Pico, 2021), discorre sobre o agir virtuoso mas não sem, antes disso, transcorrer o âmbito teológico. Ao que tudo indica, Cassirer (2001) vislumbra na trajetória do Renascimento o que para ele é o ponto central da história: o problema da gnosiologia. Talvez por isso reivindique o fato de Nicolau de Cusa ter passado incólume entre os italianos da sua geração como uma falha do pensamento latino. Contudo, uma observação da dinâmica intelectual piquiana demonstra outros aspectos um pouco negligenciados pelo filósofo polonês.

Para se compreender historicamente a questão do último *quattrocento* vale a retomada da polêmica astrológica realizada por Pico. A princípio é forçoso se colocar na discussão histórica da própria polêmica. Nas *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* de Pico, a polêmica não é perpetrada contra um sistema ligado à tradição aristotélica-ptolomaica de mundo, nem mesmo contra uma consideração do cosmos que encontra sua base teórica na distinção qualitativa entre os mundos terrestre e celeste. Ao observar a ruptura piquiana devemos levantar a questão astrológica no seu significado coetâneo, que não era uma visão física do universo, mas uma antropomorfização do universo cosmológico, o que implicava uma ideia de comportamentos e emoções humanos no mundo astronômico. Essa situação corresponde a atribuição de teleologia ao universo cósmico, o que Paolo Rossi (1992, p. 38) acertadamente denomina um amálgama híbrido entre ciência e religião. Vistos por olhos pós-copernicanos, as *Disputationes* de Pico são inconsistentes ou superficiais. Entretanto, ao colocarmos a presença histórica do objeto no holofote, veremos que o ponto de partida de Pico é o mesmo da sua geração sobre a astrologia, que Cassirer (2001) chama de centralidade da liberdade do homem; mas Pico extrapola esse ponto quando coloca em relevo os equívocos que pertencem à astrologia, e nos remete ao fundamento da metodologia moderna: a astrologia é um tipo de saber que nunca consegue se configurar como saber rigoroso, mas que tentou

assim se consolidar. Voltando ao itinerário da disputa médica que tomou conta a discussão de Chasin, vale notar uma passagem de Pico:

De um lado, a astronomia, arte segura e nobre, plena de dignidade por seus méritos, que mede a grandeza e o movimento das estrelas com um método matemático; a medicina, liberada da teoria dos dias críticos e da influência dos signos zodiacais, reconduzida ao método de Hipócrates que procura “no exame das urinas” e não nos astros, no “pulsar das veias” e não no movimento das esferas os sinais do futuro desenvolvimento da doença; a meteorologia; a doutrina das marés, que exclui o recurso a uma força oculta ligada ao movimento e à luz da lua; de outro lado, toda uma série de superstições, de cultos e de cerimônias, nascidos junto a povos “de índole pouco apta ao saber”, “inexperientes de raciocínios físicos” e “rústicos de engenho” como os caldeus e os egípcios, “que não puderam abster-se de imputar aos astros as próprias culpas e as próprias penas, derivando deles tantos os males da alma como do corpo”. (PICO *apud* ROSSI, 1992, pp. 38-39)

Pico tem consciência que a astrologia parte de um saber pouco criterioso pelo qual existe uma promessa que simboliza tanto o porvir, o destino do conjunto social, como promessas, e que isso estimula a curiosidade popular. Mas ao perceber que a astrologia parte desta situação pouco criteriosa, Pico vê a imputação da realidade cotidiana a um significado cósmico, num cosmos repleto de sentimentos e simbologias peculiarmente humanos – e não naturais (aqui tratado como cisão aquilo que é tipicamente natural, de um lado, e humano, de outro). Segundo o renascentista em questão, a astrologia, portanto, não só não é capaz de dar coisas úteis à humanidade, como contamina a reflexão séria sobre a vida. Esse juízo piquiano é reiterado posteriormente por Francis Bacon (1561-1626), para quem a astrologia deve ser condenada por não ser um saber refutável, uma mística que despreza evidências que lhe são desfavoráveis. Bacon coloca a questão da refutabilidade e da metodologia no itinerário científico. Se observarmos o fundamento sobre a questão astrológica de Johannes Kepler (1571-1630), vemos que ele próprio se refere diretamente a Pico.

A polêmica astrológica que foi levantada por Cassirer (2001) em 1927 articula um cisma bastante evidente entre epistemologia e magia, mas não nos parece que essa situação esteja sufragada na história – ou pelo menos não tão evidente como ele a apresenta. A observação de Eugenio Garin em duas obras, a primeira, sobre Pico (Garin, 1937) e, a segunda (Garin, 1976), sobre a própria polêmica astrológica do *trecento* ao *cinquecento*, remete a discussão a um estatuto mais complexo. A própria polêmica astrológica seria, então, resultado de uma longa jornada reflexiva que teria em Pico um ponto alto (GARIN, 1976, p. 23). Ainda assim, Pico e Savonarola (1452-

1498) estavam animados por uma questão de páthos moral, e combatem o *télos* astrológico (ou o destino estelar) em nome do livre arbítrio que não pode estar sujeito à natureza, mas a Deus; e nesta batalha, não se alinham com os novos humanistas, mas contra esses humanistas. Daí que Cassirer (2001), ao dizer que as obras combatem em nome da razão científica, não percebe que Pomponazzi e Pico, em *De incontationibus* e *Disputationes*, respectivamente, estão dialogando fortemente contra parcela da escola humanista e, acima de tudo, entre si. A implicância disso é a anulação da esquemática ideia de ruptura que uma revolução epistemológica teria perpetrado ao longo do Renascimento, em vez de um caminho repleto de contradições sinuosas. O próprio Kepler, que não acreditava na validade dos prognósticos astrológicos, sustentava abertamente a existência da alma do Sol (GARIN, 1976, p. 28), e Galileu denotava hilozoísmo em suas afirmações astronômicas. A história pode sufragar, no lugar das rupturas drásticas, um caminho contraditório e acumulativo humano-genérico em direção daquilo que conhecemos como ciência moderna. A tese da ruptura epistemológica drástica é uma invenção contemporânea tal qual a de que o humanismo se opunha às questões religiosas, em vez de ser o que realmente era, a saber, uma doutrina do catolicismo.

O que se processa é uma invalidação da ciência astrológica ainda dentro da cosmovisão teológica. O humanismo tentou traçar uma linha divisória entre a astronomia como ciência de rigor, que é capaz de medir movimentação de corpos celestes, de um lado, e astrologia como combinação de uma concepção de mundo, de culto astrais e de técnicas proféticas, de outro. Nesse sentido, pensando com Eugenio Garin (1976), a polêmica astrológica é um grande laboratório para se compreender o homem do Renascimento em seu complexo contraditório do humanismo. Num mesmo local se observa a mais rica e avançada teorização de caráter científico, com ousadas experimentações, e explicações religiosas e um tanto ingênuas de mundo, com ecos em crenças primitivas. Por isso mesmo é refutável a tese apresentada como um lugar comum, de uma ruptura entre astrologia e astronomia no Renascimento. Ernst Cassirer (2001, pp. 105-111) atribui à adesão de Pico a Savonarola, ao final da sua vida, o obscurantismo que pôde fazer parte da sua filosofia. Mas nada pode ser tão falso quanto isso, afinal, a livre iniciativa humana, tese aprofundada para combater a influência da natureza contra a influência de Deus no destino dos homens, foi elaborada por Pico muito antes do seu contato com Girolamo Savonarola (GARIN, 1976, p. 45). Se já está tudo escrito nos céus, qual é o sentido da obra do Homem?

Esta seria a pergunta guia de Pico – inclusive, o argumento fundamental ulterior do embate católico contrarreformista, quando ocorre a predestinação calvinista no interior do cristianismo. Daí uma espécie de tensão existente entre a instância humanista, que opõe a obra livre do homem ao determinismo natural, e a concepção de um renascer inscrito num caráter cíclico que parece subordinar qualquer acontecimento da história humana aos movimentos celestes, portanto, de uma história natural-teleológica. Daí também o esforço para assegurar a iniciativa do homem através de um trabalho de distinção e de escavação, que no interior da astrologia separa tudo o que seja uma concepção naturalista, da possibilidade de decisões e de escolhas individuais.

A este ponto ninguém melhor que Eugenio Garin (1976, pp. 97-99), novamente, para verificar as contradições em torno de Ficino, Pico e Savonarola. A discussão católica em torno da magia é a baliza para a impugnação da astrologia por parte de Pico e de Savonarola. A despeito do contato mais íntimo ao final da vida de Pico com as interpretações de Savonarola, não se pode esquecer que desde o princípio, o elemento que norteia a questão astrológica de Pico está em torno da sua concepção da liberdade humana inconciliável com os pressupostos da astrologia divinatória. Em vez de uma observável ruptura de fundo, com consciência epistemológica, o que se tinha naquela época em Pico era um primeiro ingresso de uma análise da natureza por meio de uma busca metodológica explicativa do mundo. Mas esse ingresso na análise da natureza tinha como princípio a tentativa de impugnar uma teleologia da natureza, ou seja, uma natureza que decide sobre os rumos do mundo humano.

Garin lembra, com razão, que sobre a influência da Lua sobre as marés, Pico conclui com grande firmeza:

nada nos impede de admitir na Lua, além do movimento e da luz, um novo poder por meio do qual se mova o mar, desde que, examinando todas as diferenças das marés, evidentemente, se possa encontrar uma claríssima causa, ou no movimento do astro que sobe e que desce, ou no crescimento e diminuição da luz (PICO *apud* GARIN, 1976, pp. 99-100).

Nesta situação, a validade da comprovação empírica é o intento de aceitar as causas naturais, e tudo o que não se pode atribuir a causas naturais do movimento do astro é rejeitado. Pico, quando observamos a polêmica médica levantada pelo diálogo de *O futuro ausente*, de Chasin (2000), dá um passo além neste ponto, justamente por não vincular o mundo ideal a uma esfera superior àquela da realidade imanente, de

sorte a se declarar positivamente em direção do progresso médico [*artis opera semper esse feliciora, quae cum naturae progressionem concordant*] (PICO *apud* GARIN, 1976, p. 100). Pico percebe os astros como causas físicas, alinhado ao aristotelismo. Mas estas causas não se relacionam com fenômenos particulares do mundo terreno. A essa característica analítica piquiana se juntam a polêmica antiocultista, a defesa da liberdade humana de qualquer afirmação do destino, a análise crítico-histórica das teorias astrológicas como disfarce de cultos astrais e de concepções gerais do mundo a ele ligadas, e, por fim, a defesa do cristianismo. A novidade histórica aqui reside no fato de Pico distinguir o elemento racional do elemento mítico, escavando em mais campos do saber empírico, isolando aspectos e procedimentos propriamente científicos de intrusões de gêneros distintos, como intuições místicas, resto de crenças antigas, superstições. Foi por essa razão que o décimo segundo livro das *Disputationes* de Pico está totalmente debruçado sobre a reconstrução da história da astrologia como progressiva influência de crenças religiosas de povos mais arcaicos, como caldeus e egípcios, o que, para Pico, não ocorreu fortuitamente. O centro da sua crítica está justamente em observar que a astrologia não faz observação física dos astros para relacioná-los com uma causalidade, de maneira a não ter como provar quais elementos são resultados causais de quais fenômenos astrológicos, o que, por si só, atesta a causa pouco criteriosa da investigação astrológica divinatória. É na busca de uma defesa de um cristianismo que o humanismo de Pico se debate contra a astrologia, justamente pelo fato de esta se concretizar como um saber fantasioso acerca de uma natureza teleológica. Note-se que isso não implica uma racionalidade totalmente moderna de mundo, mas uma anulação de uma natureza teleológica no interior do discurso do livre-arbítrio que, por sua vez, está preso a uma teleologia teológica.

Referências bibliográficas

- BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália*. Trad. Sergio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- BURKE, Peter. "Introdução: Burckhardt e o Renascimento italiano". In: BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália*. Trad. Sergio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- _____. *O que é história cultural?* Trad. Sérgio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- _____. *Cultura popular na Idade Moderna*. Europa 1500-1800. Edição de Bolso. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- _____. *O polímata*. Trad. Renato Prelorenzou. São Paulo: Ed. Unesp, 2020.
- CASSIRER, Ernst. *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*. Trad. do alemão de

- João Azenha Jr. Trad. do grego e do latim de Mario E. Viaro. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CHASIN, J. O futuro ausente. *Revista Ensaios Ad Hominem*, n. 1, t. III – Política. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2000.
- GARIN, Eugenio. *Ciência e vida civil no Renascimento Italiano*. Trad. Cecília Prada. São Paulo: Ed. Unesp, 1996.
- _____. *Giovanni Pico della Mirandola: vita e dottrina*. Florença: Le Monnier, 1937.
- _____. *Lo Zodiaco della vita: la polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*. Bari: Laterza, 1976.
- HAUSER, Arnold. *História social da arte e da literatura*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- HELLER, Agnes. *O homem do Renascimento*. Lisboa: Editorial Presença, 1982.
- DA VINCI, Leonardo. *Tratado de pintura*. Trad., prólogo y notas de David García López. Madrid: Alianza Editorial, 2013.
- MAQUIAVEL, N. *História de Florença*. Ed. Patrícia Fontoura Aranovich. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- MAZZEO, Antonio Carlos. *Os portões do Éden*. Igualitarismo, política e estado nas origens do pensamento moderno. São Paulo: Boitempo, 2019, pp. 264-324.
- MISCHE, Georg. *Geschichte der Autobiographie*. Wentworth Press, 2018.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *Discurso sobre a dignidade do homem*. [Oratio de hominis dignitate]. Edição bilíngue. Trad. Elaine Cristine Sartorelli. Veneza: Âyiné, 2021.
- REZENDE, Claudinei C. A Renascença e a nova individuação: a substância das formas artísticas e das narrativas historiográficas na Era Moderna. *Cerrados: Revista do Programa de Pós-Graduação em Literatura da UnB*, n. 52, ano 29, maio 2020.
- ROSSI, Paolo. *A ciência e a filosofia dos modernos*. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: Ed. Unesp, 1992.
- VASARI, Giorgio. *A vida dos artistas*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

Como citar:

REZENDE, Claudinei Cássio de. Da observação da natureza como apreensão do conhecimento na passagem do primeiro ao segundo humanismo renascentista: uma continuidade do debate iniciado por J. Chasin n' *O futuro ausente*. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 28, n. 1, pp. 266-281, Edição Especial, 2022/2023.

J. Chasin e a determinação ontonegativa da politicidade¹

J. Chasin and the ontonegative determination of politicity

Sabina Maura Silva*

Resumo: O presente texto tem por objetivo expor a tematização de J. Chasin acerca da natureza da política em Karl Marx. Segundo Chasin, a crítica marxiana à política tem caráter ontológico, permitindo conhecer o significado maior do ideário marxiano: a distinção necessária entre revolução política e emancipação humana. Tema de fundo que permeia diretamente os propósitos marxianos de revolver e transformar a anatomia da sociedade civil na direção da emancipação humana. Em outras palavras, segundo Chasin, a problemática nodal do pensamento marxiano é a emancipação humana, tema, ele mesmo, decorrente imediato da própria determinação marxiana da individualidade humana: ser ativo e social, autoconstrutor de si e de sua mundanidade, ainda que de modo contraditório e estranhado. Chasin determina, desse modo, que é na condição de raiz que a crítica ontológica à política se põe e é trabalhada por Marx, de sorte que a não compreensão do sentido real da crítica ao complexo categorial da politicidade – o poder, a política e o estado – reduz, quando não obstaculiza, o real acesso ao texto marxiano.

Palavras-chave: Chasin; Marx; crítica da política; determinação ontonegativa da politicidade; emancipação humana.

Abstract: This text aims to expose J. Chasin's thematization about the nature of politics in Karl Marx. According to Chasin, the Marxian critique of politics has an ontological character, allowing to know the greater meaning of Marxian ideas: the necessary distinction between political revolution and emancipation human. Theme that directly permeates the Marxian purposes of revolving and transforming the anatomy of civil society in the direction of human emancipation. In other words, according to Chasin, the core issue of Marxian thought is human emancipation, a theme, itself, an immediate result of the Marxian determination of human individuality: being active and social, self-builder of oneself and one's worldliness, even if in a way contradictory and odd. Chasin determines, in this way, that it is in the root condition that the ontological critique of politics is set and worked by Marx, so that the lack of understanding of the real meaning of the critique of the categorical complex of politicity – power, politics and the state – reduces, when not impeding, real access to the Marxian text.

Keywords: Chasin; Marx; critique of politics; ontonegative determination of politicity; human emancipation.

¹ Versão revista e ampliada do texto intitulado J. Chasin: para a crítica da razão política, publicado em *Revista Ensaios Ad Hominem*, n. 1, t. III – Política (Estudos e Edições Ad Hominem, São Paulo, 2000) e republicado sob o título A crítica da razão política revisitada em *Verinotio - Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, v. 15, ano 15, pp.1-12, 2013. Disponível em <<http://www.verinotio.org>>. Revisado por Vânia Noeli Ferreira de Assunção.

* Doutora em educação. Docente do Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais (Cefet - MG). E-mail: sabinamaura@cefetmg.br.

Introdução

O presente texto tem por objetivo expor a tematização de J. Chasin acerca da natureza da política em Karl Marx. Segundo Chasin, a crítica marxiana à política tem caráter ontológico, permitindo conhecer o significado maior do ideário marxiano: a distinção necessária entre revolução política e emancipação humana. Tema de fundo que permeia diretamente os propósitos marxianos de revolver e transformar a anatomia da sociedade civil na direção da emancipação humana. É justamente a partir desse núcleo que se põem a crítica à política e a prospectiva da revolução social “como necessidade permanente e infinita” (CHASIN, 2000, p. 51), na medida em que permanente e infinito é o processo de individuação social. Em outras palavras, na consideração chasiniana, a problemática nodal do pensamento marxiano é a emancipação humana, tema central, ele mesmo decorrente imediato da própria determinação marxiana da individualidade humana: ser ativo e social, autoconstrutor de si e de sua mundanidade, ainda que de modo contraditório e estranhado.

Chasin determina, desse modo, que é na condição de raiz que a crítica ontológica à política se põe e é trabalhada por Marx desde os antigos *Anais Franco-Alemães*, de 1844, até os “Materiais preparatórios para *A guerra civil na França*”, de 1871. De sorte que a não compreensão do sentido real da crítica ao complexo categorial da politicidade – o poder, a política e o estado – em Marx reduz, quando não obstaculiza, o real acesso ao texto marxiano. Ademais, Chasin adverte para o caráter originalíssimo da determinação marxiana da natureza e da finalidade da política, isto é, como momento necessário do desenvolvimento de sociabilidades contraditórias, centradas na particularidade histórica da propriedade privada.

Ao analisar textos marxianos importantíssimos como *Sobre a questão judaica* e as *Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”*, redigidos respectivamente em 1843 e 1844, Chasin evidencia que Marx é levado a compreender a “força política como força social pervertida e usurpada, socialmente ativada como estranhamento por debilidades e carências intrínsecas às formações sociais contraditórias, pois ainda insuficientemente desenvolvidas e, por consequência, incapazes de autorregulação puramente social” (CHASIN, 2009, p. 65).

No entanto, a análise de Chasin não para por aí. Tendo como base de sua argumentação os próprios textos de Marx, ele denuncia a natureza da própria politicidade e mostra como esta é incapaz de promover o caminho que conduza à

efetiva emancipação humana. Assim, em *Ad Hominem: rota e prospectiva de um projeto marxista*, Chasin afirma que “a sociabilidade imperfeita, substância ainda não realizada enquanto tal, ou seja, ainda incapaz de autonomia como complexo estruturado, conduz à política, ou seja, a política como autodeterminação na forma de alienação” (CHASIN, 2000, p. 34).

De modo que o longo e rigoroso trabalho de escavação da obra de Marx, culminou, entre outras descobertas teóricas efetuadas por Chasin, na explicitação da natureza da política – sua determinação ontonegativa –, bem como na indicação de seus limites e na prospectiva de sua superação.

I - A determinação ontonegativa da politicidade

Dois aspectos fundamentais que norteiam a obra de Chasin devem ser relevados, a fim de que se alcance a devida compreensão do que aqui se trata.

O primeiro diz respeito ao seu núcleo movente: a busca do deciframento da realidade, cujo pressuposto é o reconhecimento do real como síntese objetiva de múltiplas determinações e, por condição de possibilidade, o desvendamento de cada uma de suas esferas constitutivas e da correlação entre elas para, a partir daí, identificar os indicadores e possibilidades objetivos de sua transformação.

O segundo se refere ao “retorno a Marx”, ou seja, à leitura dos textos marxianos por eles mesmos. Isto significa que Chasin não cede ao procedimento que caracterizou o padrão seguido por boa parte dos intérpretes marxistas e não marxistas, que tratam a obra de Marx a partir de vetores extrínsecos, sejam de caráter epistêmico, sejam politicistas, e tampouco adere à moda das interpretações, das “hermenêuticas da imputação”, como ele mesmo refere. Assim, o que explicita o cunho singular de seu trabalho é o fato de Chasin penetrar na obra marxiana tendo como preocupação precípua desvendá-la, no exato sentido de estabelecer as categorias e articulações que a compõem. Partindo do princípio marxiano de que criticar é buscar a decifração de algo visando ao seu esclarecimento, a fim de capturá-lo em seu significado próprio (CHASIN, 2009, pp. 69-74) e exercitando o que considera ser o “autêntico procedimento de rigor”, que requer “a subsunção ativa aos escritos investigados” (CHASIN, 2009, p. 40), aplica-o em sua investigação nos textos de Marx, o que lhe possibilita trazer à luz o centro irradiador do pensamento deste autor: a delucidação dos processos constitutivos da mundanidade humana. É, pois, a partir da apreensão de que a pedra de toque da reflexão de Marx refere-se à problemática da

autoconstrução humana que Chasin identifica o lugar que as questões da individualidade e da efetivação do mundo histórico-social ocupam no interior do complexo teórico marxiano, extraíndo e configurando, no que diz respeito à politicidade, o que denomina como sua determinação ontonegativa.

Muito embora se possa apresentar esses dois aspectos de forma separada, é importante chamar a atenção para o fato de que ambos acabam por se constituir em momentos de uma unidade teórico-prática, em que a compreensão da realidade passa a exigir a leitura atenta da obra de Marx, a qual se põe como o instrumento teórico essencial para a devida crítica do real. Assim, penetração da realidade e escavação do texto marxiano se revelam como postas por nexos da própria necessidade interna ao processo de intelecção levado a efeito por Chasin. De modo que a compreensão do real não significou descrevê-lo fenomenologicamente, tampouco empírico-logicamente, e nem a escavação da obra marxiana significa um puro exercício de curiosidade acadêmica. Enfim, o que Chasin visa, e para o que encontra arrimo em Marx, é à delucidação da gênese e necessidade de cada uma das múltiplas determinações que compõem a realidade humano-societária.

Em face disso, deve ficar claro que a identificação da determinação ontonegativa da politicidade não é um ponto de partida, mas uma conquista, passível de ser percebida a partir mesmo da observação cronológica dos textos redigidos sobre esse objeto. Assim, gradativas aquisições teóricas ascenderam da percepção do caráter negativo das tarefas e dos procedimentos políticos à compreensão da própria natureza ontonegativa da politicidade, ou seja, à compreensão de que a “política não é um atributo necessário do ser social, mas contingente no seu processo de autoidentificação” (CHASIN, 2000, p. 54).

A configuração mais acabada deste percurso encontra-se explicitada no texto *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*, publicado em 1995, pela Editora Ensaio. Nesse, analisando a consagrada tese de que o pensamento de Marx se originou de um “tríplice amálgama”, síntese dos aspectos positivos da economia política inglesa, da ciência política francesa e da filosofia especulativa alemã, Chasin observa que

a lida constante e decisiva de Marx – em torno dos ramos de ponta da produção teórica de sua época – não implica a química da retenção e ligatura das melhores porções dos mesmos no amanho da própria obra. Desde logo, do amálgama não há qualquer vestígio textual, nem é minimamente passível de sustentação, uma vez que mera

inviabilidade teórica em face do novo padrão reflexivo, marcante e altamente consistente, do conjunto da reflexão marxiana instaurada a partir de meados de 1843 e estendida até os últimos escritos (CHASIN, 2009, p. 39).

Refutando a tese do “amálgama originário”, a investigação de Chasin revela que a instauração do pensamento marxiano propriamente dito se dá a partir da crítica ontológica a estes três ramos da máxima produção espiritual de seu tempo. Aponta que a primeira crítica incide precisamente “sobre a matéria política”, proporcionando “a conquista precoce de uma dimensão fundamental ao pensamento marxiano” (CHASIN, 2009, p. 63) – a já referida determinação ontonegativa da politicidade – e que esta “é o marco exponencial que separa, totalmente, o Marx juvenil (...) do Marx marxiano que principia em [18]43” (CHASIN, 2009, p. 63).

Segundo Chasin,

tratando-se de uma configuração de natureza ontológica, o propósito essencial dessa teoria é identificar o caráter da política, esclarecer sua origem e configurar sua peculiaridade na constelação dos predicados do ser social. Onde é ontonegativa, precisamente, porque exclui o atributo da política da essência do ser social, só o admitindo como extrínseco e contingente ao mesmo, isto é, na condição de historicamente circunstancial; numa expressão mais enfática, enquanto predicado típico do ser social, apenas e justamente, na particularidade do longo curso de sua pré-história (CHASIN, 2009, p. 63).

De modo que a política é uma contingência histórica vigente na particularidade do longo período em que os indivíduos estão impedidos de reger, eles próprios, suas existências.

Tal determinação, esclarece Chasin, contrapõe-se à determinação ontopositiva da politicidade, partilhada secularmente, inclusive pelo Marx não-marxiano – época em que elabora sua tese doutoral e os artigos da *Gazeta Renana* –, que

identifica na política e no estado a própria realização do humano e de sua racionalidade. Vertente para a qual *estado e liberdade* ou *universalidade, civilização ou hominização* se manifestam em determinações recíprocas, de tal forma que a politicidade é tomada como predicado intrínseco ao ser social, e nessa condição – enquanto atributo da sociabilidade – reiterada, sob modos diversos, que de uma ou de outra maneira a conduziram à plenitude da estatização verdadeira na modernidade. Politicidade como qualidade perene, positivamente indissociável da autêntica entificação humana, portanto, constitutiva do gênero, de sorte que orgânica e essencial em todas as suas atualizações (CHASIN, 2009, p. 49).

Nota-se que ambas as determinações giram em torno da questão dos atributos específicos do ser social. Nesse sentido, para que a distinção entre elas fique bem

demarcada, convém que se a apresente. E, em função de a determinação ontonegativa da politicidade constituir, aqui, o tema central, é pertinente iniciar pela determinação marxiana do ser social, da qual decorre.

Para Marx, o humano é uma forma específica de ser. Dada sua especificidade ontológica, é necessariamente levado a forjar suas condições de existência, ou seja, a produzir e reproduzir seus meios de vida, instituindo, com isso, a mundanidade própria a si. Isso significa que o mundo humano, ou seja, o modo de existência dos indivíduos, é criação objetiva dos próprios indivíduos. Produto da atividade apropriadora de mundo, posto por via da interatividade social dos indivíduos, Chasin ressalta, citando um trecho de *A ideologia alemã*: “a prioridade nas formações sociais é, pois, ‘um sistema de laços materiais entre os homens, determinado pelas necessidades e o modo de produção (...) mesmo sem que exista ainda qualquer absurdo político ou religioso que contribua também para unir os homens’” (CHASIN, 2000, p. 54).

De modo que a ontonegatividade se refere ao fato de que a instância da politicidade – o poder, a política, o estado – não é fundadora, ou garantidora, da sociabilidade, pressuposto basilar à determinação ontopositiva. Tal não se dá – e não pode se dar – porque a sociabilidade é uma das determinações específicas do ser humano, sua substância constitutiva, enfim, a especificidade decisiva para a efetivação das individualidades. Em outros termos, a politicidade, nessa acepção, aparece como resultante do modo de produção e reprodução dos meios de existência dos indivíduos, o qual é a instância determinante da sociabilidade. Em face do que, aponta Chasin, o “‘modo de cooperação’ compõe a base insuprimível das formas de sociabilidade – matriz da totalidade da existência social” (CHASIN, 2000, p. 54). Diversamente, na acepção positiva, a politicidade emerge como condição de possibilidade da sociabilidade, constituindo uma necessidade a partir do próprio modo de ser dos indivíduos.

Dois aspectos importantes devem ser ressaltados, no que tange à concepção ontopositiva da politicidade. O primeiro é que, embora não seja tomada como a substância entificadora dos indivíduos, é a esfera da sociabilidade que constitui propriamente o ponto de partida dessa determinação.

Como demonstram as análises de Chasin constantes nos textos *O futuro ausente* e *Sobre o conceito de totalitarismo*, a filosofia política moderna expressa idealmente, desde o seu nascimento, a ordem do capital, que efetivamente pulveriza e contrapõe

os indivíduos, de modo que o espaço político emerge, assim, com a instância controladora dos choques de interesses societários antagônicos.

Analisando os pensamentos de Maquiavel e Hobbes, Chasin aponta que, sendo o primeiro a constatar o fenômeno social da contradição, Maquiavel teve como perspectiva sua jugulação, visando ao “equilíbrio dos seus elementos divergentes” (CHASIN, 2000, p. 230). E, apesar de ter “como inspiração de fundo a lógica comunitária” (CHASIN, 2000, p. 230), essa aparece

alterada radicalmente nos efeitos, dada a corporificação específica que assume. Ocorre, de fato, uma inversão: deixa de haver o homem da interatividade que humaniza, que instaura o humano, para se manifestar a ‘comunidade’ do choque regulado, mantida pela tensão permanente, mesmo porque já não se trata da comunidade regida pela cooperação, mas pela competição ou livre concorrência em que o princípio comunitário não é mais do que remanescência nostálgica; e nela o conferente da humanidade não é mais o próprio homem ativo, mas a exterioridade da normatização do choque – o império absurdo do conflito perene, em que a lei é a cadeia que imobiliza as contradições (CHASIN, 2000, p. 230).

Assim, para Maquiavel,

o Paraíso republicano (...) é a comunidade atrofica do conflito regulado que encerra (...) todo *humanus* possível. Paraíso para o qual a desunião é o suposto positivo e insuperável, ou seja, condição de possibilidade do *umanare* pela exterioridade da lei, e não já por mediação atualizadora da potência inerente à interatividade dos homens, como ocorria (não importa em que limites) na comunidade antiga. Por simples decorrência, dado que anterior à humanização, a desunião é, pois, a arena conflitada da desumanidade e o indivíduo – o átomo substancial desta, uma vez que, provindo de fora, o humano é extrínseco ao homem. Portanto, antes da coerção legal, o homem é pura naturalidade não-humana e o *humanus*, aquisição posterior, simplesmente uma regulação do desumano. Ou seja, entre os dois momentos não ocorre qualquer mudança qualitativa, a natureza humana não se altera e enquanto tal é tematizada por Maquiavel como egoísmo universal (CHASIN, 2000, p. 232).

No que se refere a Hobbes:

A progressão e o adensamento da sociedade mercantil, indutores do processo racionalizante, conduz à visão do estado enquanto isento de mistérios originários. À plethora das individualidades isoladas – que só se encontram e vinculam pela mediação das trocas – toda a sociabilidade e todo estatismo acabam por se equiparar a um resumo de conexões voluntariamente contratadas pelos agentes singulares. (CHASIN, 2000, p. 238)

O segundo aspecto concerne ao fato de que a fé na política tem como contrapartida a descrença no humano e, como “a autonomização e o isolamento

modernos (...) compreendem (...), no centro do processo, a ruptura com o homem” (CHASIN, 2000, p. 235), a filosofia política moderna se ergue sobre uma determinação negativa do homem. Por isso é que, para Maquiavel, “a desumanidade do homem está no próprio homem, cuja identidade perene é a maldade natural” (CHASIN, 2000, p. 233) e, para Hobbes,

... dado que os indivíduos humanos são concebidos como intrínseca e invariavelmente movidos pelo egoísmo, que avilta e desintegra as relações individuais, o estado e a força que respaldam o direito têm de ser reconhecidos como único poder capaz de manter a sociedade unida, derivando as obrigações morais da lei e do governo (CHASIN, 2000, p. 238).

Chasin mostra, todavia, que esta visão negativa do humano nada mais é que o acatamento da manifestação estranhada da individualidade, no sistema do capital, como essencialidade humana. De sorte que

... a reflexão maquiaveliana flagra a individualidade isolada em seu nascedouro; deixada só, sem outros interesses e motivações do que as estimuladas pelo seu próprio egoísmo, apartada dos outros e posta contra estes em competição, só pode refluir à animalidade (CHASIN, 2000, p. 234).

Por seu turno:

... É cristalino que Hobbes simplesmente universaliza o que é próprio à conduta humana no quadro do estado de escassez perfilado no modo de produção capitalista, em que as individualidades estão radicalmente apartadas das condições objetivas do trabalho. (...) No entanto, como intérprete de sua era é simplesmente extraordinário: sob a lógica da produção capitalista, a cotidianidade é a guerra aberta de todos contra todos pela simples sobrevivência. E tudo que pode ser feito, aliás, que tem imperativamente de ser feito, é gerar e fazer intervir a força extrassocietária que garanta a estabilidade mínima do universo de convivência e cooperação, ainda que coagida (CHASIN, 2000, pp. 240-1).

Maquiavel e Hobbes exemplificam, contudo, de modo claro o que se revela como o ônus inerente à determinação ontopositiva da politicidade. Na medida em que essa rebaixa ou abstrai a esfera da interatividade, só se sustenta à custa da desnaturação do homem. Em outros termos, o humano só pode ser considerado “extrínseco ao homem” (CHASIN, 2000, p. 232).

Outro exemplo dessa desnaturação, produzida no desenvolvimento da filosofia moderna, é referida por Chasin no texto Sobre o conceito de totalitarismo. Primeiramente, ressalte-se a importante refutação chasiniana à oposição liberalismo *versus* totalitarismo, em função do desvelamento da base comum que engendra tanto

o estado liberal quanto o chamado estado totalitário – “a economia de mercado, concebida como o lugar natural das relações entre os indivíduos igualmente considerados em geral, em outras palavras, o sistema capitalista de produção e sua ideologia” (CHASIN, 2000, p. 82). Mas o que aqui interessa imediatamente frisar é o tratamento que a questão do poder político recebe sob o prisma liberal.

A doutrina liberal, cujo ponto de partida é, também, o isolamento e a competição entre os indivíduos, abstraindo toda e qualquer mediação social, concebe que “o indivíduo, na intangibilidade da sua personalidade humana é que funda a existência, os limites e a finalidade do estado legítimo” (CHASIN, 2000, p. 81), o qual deve zelar pela “defesa da liberdade, da igualdade e da segurança de todos os cidadãos” (NEUMANN *apud* CHASIN, 2000, p. 81) que, como iguais, têm os mesmos direitos perante a lei. De modo que a função do estado é evitar a hegemonia de determinados indivíduos sobre os outros. Assim, mostra Chasin, “para a análise liberal, a questão do estado se resume à problemática da legalidade” (CHASIN, 2000, p. 81), fundando-se na premissa de que

no estado liberal todos têm, ou pelo ou menos tendem a ter, algum poder. Em outros termos, que o poder é, aí, difuso, disseminado em geral. Difusão, aliás, que é tomada como o único antídoto ao mal que o poder é intrinsecamente, seja ele qual for. O poder, assim, é um mal em geral, ao qual só se pode contrapor sua própria fragmentação (difusão) (CHASIN, 2000, p. 83).

O que se evidencia, portanto, é que, embora não nutra ilusões quanto ao seu caráter exterior e coercitivo, na filosofia política produzida na sociabilidade do capital, expressão máxima da determinação ontopositiva da politicidade, “há a desvalorização do homem em benefício da afirmação ilimitada da política” (CHASIN, 2000, p. 243).

Assim, o que se explicita pela exposição é que, dentro do padrão reflexivo tradicional, a política aparece como meio humanizador, diferentemente da determinação ontonegativa, na qual a própria interatividade é o princípio de humanização, apesar e por meio de suas contradições. Nesse sentido, ela própria engendra, por seus produtos, as condições de possibilidade de superação de suas próprias contradições. Ainda que não as elimine, uma vez que estranhamentos sempre existirão, pois “em cada época e em todos os momentos de uma época histórica dada, certo tipo de estranhamento em especial constitui o entrave fundamental a ser objetivamente aniquilado: hoje, a propriedade privada dos bens de produção e o estado” (CHASIN, 2000, p. 62).

II - Propriedade privada dos meios de produção e politicidade

A análise de Chasin acerca da natureza da politicidade no pensamento de Marx põe em relevo o vínculo entre esfera material e esfera política, abordando, a relação intrínseca entre politicidade e forças produtivas. No já referido texto *O futuro ausente*, a partir do exame de duas configurações históricas distintas da sociabilidade, explícita de modo cabal, aspectos inelimináveis da própria natureza da política: sua função peculiar de meio de conservação do modo de produção da existência social, seu caráter restritivo em relação ao processo de autoconstituição da individualidade humano-societária e, não obstante isso, sua feição irresolutiva, ou seja, sua impotência em deter a dinâmica própria da base que a engendra.

A distinção fundamental entre a politicidade antiga e a politicidade moderna situa-se na base produtiva de ambas as formas de sociabilidade. Embora se trate de momentos específicos, extensiva e intensivamente, do desenvolvimento contraditório da capacidade apropriadora de mundo dos indivíduos, deve-se evidenciar que este desenvolvimento se deu sob a égide da propriedade privada dos meios de produção.

De modo que sociabilidades baseadas na propriedade privada dos meios de produção e na consequente cisão entre proprietários e não-proprietários dos meios de produção têm sua configuração histórica marcada por um envolver que se dá, pois, a partir de antagonismos entre dominantes e dominados. Onde a necessidade de engendramento de relações políticas e jurídicas – formas de estado, direito – que reflitam, legitimem e garantam a vigência destes modos de interatividade. Assim, as formas históricas da politicidade têm em comum, no quadro de suas especificidades próprias, o fato de reproduzirem as contradições do modo de produção da vida, sendo o estado político, dentro dos limites daquele, o instrumento através do qual os interesses privados se impõem como interesse geral. É nesse sentido que Chasin afirma que, em relação à autoconstrução humana, a política é “autodeterminação na forma da alienação” (CHASIN, 2000, p. 20), na medida em que, como diz Marx, “essa propriedade privada material (...) é a expressão material e sensível da vida humana alienada” (MARX, 1987, p. 174).

Chasin mostra que a distinção entre a forma antiga e a forma moderna da politicidade é precisamente o grau de desenvolvimento das forças produtivas, que determina a relação entre os indivíduos e os meios de sua atividade, e a mediação que a política opera entre estes dois polos.

Na Antiguidade, bem como em todas as formações sociais pré-capitalistas, os indivíduos se encontram unidos às suas condições de atividade e a relação de pertença à comunidade se dá de modo efetivo, uma vez que a atividade produtiva tem como fim “a reprodução dos indivíduos” (CHASIN, 2000, p. 166), para o que a comunidade se põe

como pressuposto efetivo, como condição da produção de cada um dos indivíduos que existem sob forma subjetiva determinada. Portanto, em semelhantes conglomerados humanos, indivíduo e gênero são imediata e transparentemente inseparáveis e suas relações traduzem essa unidade fundamental, tornando desconhecida e impensável qualquer tipo de cissura que contraponha ou, menos ainda, torne excludentes entre si as figuras de sua polaridade (CHASIN, 2000, p. 167).

Isso se dá, contudo, em função de forças produtivas limitadas, razão pela qual “é inconcebível o livre desenvolvimento do indivíduo ou da sociedade, porque tal evolução é contraditória com a matriz do relacionamento original”, cujo “fundamento do evoluir é a reprodução inalterada das relações entre indivíduo e gênero, compreendidas e aceitas como dadas e fixas na tradição” (CHASIN, 2000, pp. 166-7).

Nesse sentido, prossegue, “são exatamente esses limites da comunidade (...) que geram a necessidade e os espaços próprios para a emergência da figura do estado e de seu modo próprio de exercitação – a política, atividade correlata ao poder, por sua conquista e conservação, ou pela contraposição dos que ainda não o detêm” (CHASIN, 2000, p. 169), pois,

por seus limites, debilidades e incipiências intrínsecas, a comunidade antiga (o exemplo grego é a melhor iluminura) não é socialmente autoestável, é incapaz de se sustentar e regular exclusivamente a partir e em função de suas puras e específicas energias sociais. Esta incapacidade ou limite social engendra, a partir de si mesma, em proveito e em vista da estabilidade comunitária, uma dessubstanciação social como força extrassocial – uma desnaturação e metamorfose de potência social em força política (CHASIN, 2000, p. 169).

Emergindo da fraqueza societária, o que caracteriza a politicidade antiga é o fato de esse tipo específico de politicidade estar imediatamente colado à vida social. Em outros termos, a comunidade é propriamente a comunidade política, de modo que

essa força extra ou extrassocial, enquanto poder político, é ainda, por princípio e factualmente, um poder político “irreal, ilusório ou fictício”, tão incipiente quanto o estado germinal que lhe corresponde, e que ainda não é um verdadeiro estado, que nesta qualidade se prolonga, ressaltadas especificidades de monta, até a era do capital, quando se manifesta na plena maturidade de estado político centralizado

(CHASIN, 2000, p. 169).

Assim, “o engendramento da politicidade por declinação social é no caso grego (...) o início do longo itinerário histórico que culminou no ‘estado político, na constituição’ em oposição ao ‘estado material não-político’” (CHASIN, 2000, p. 170). Itinerário que se entifica como o próprio processo de expansão das forças produtivas e constituição de uma nova forma de sociabilidade, a sociabilidade do capital.

Ou seja, a força política

é uma força social que se entifica pelo desgarramento do tecido societário, dilaceração naturalmente determinada pela impotência deste, e que, enquanto poder, se desenvolve tomando distância (variável de acordo com os modos de produção) da planta humano-societária que o engendra (mesmo na democracia direta) e a ela se sobrepõe, como condição mesmo para o exercício de sua função própria – regular e sustentar a regulação. Força social usurpada e presentificada como figura político-jurídica que forma com a sociedade *stricto sensu* um indissolúvel cinturão de ferro, cujos segmentos ou elos não subsistem em separado (CHASIN, 2000, p. 170).

O distanciamento que a esfera do poder toma em relação à sua base originária, que especifica a politicidade moderna, dá-se em função do processo de distanciamento tanto dos indivíduos quanto dos meios objetivos de sua atividade em relação à própria comunidade.

Resultado do desenvolvimento das forças produtivas, a sociabilidade moderna se apresenta como a realização máxima, até o momento, das potencialidades produtivas humanas. Esta nova forma societária é o “resultado de todo um itinerário histórico que destruiu os liames que uniam de maneira indissolúvel indivíduos e comunidade, indivíduos e condições de existência” (ALVES, 2001, p. 259). A libertação dos indivíduos e das condições de atividade da esfera da vida comunitária promove

verdadeira reconversão ontológica, tanto dos indivíduos quanto das condições de produção humana, no decurso da qual ocorre uma radical transformação na forma de ser de ambos. Os indivíduos não se definem mais por sua pertença imediata e direta ao conjunto societário, por sua subsunção aos nexos comunais, mas serão tomados agora por entes por princípio livres de quaisquer liames ou coações outros além daqueles determinados pela sua existência de indivíduos livres. No caso do trabalhador, a coação não mais reside na atividade forçada, mas na sua pura situação de não-proprietário. No que tange às condições de produção, terreno, instrumentos, dinheiro, estas se tornam coisas independentes dos indivíduos, tomam uma forma autônoma dos mesmos. Dupla alteração que terá amplas e decisivas consequências tanto para o modo de ser dos indivíduos e de sua atividade quanto para as relações que aqueles

mantêm para com esta (ALVES, 2001, pp. 259-62).

De modo que a atividade produtiva não visa mais, como outrora, à subsistência da comunidade; essa passa a ser o meio a partir do qual aquela se realiza. Por outro lado, a interrelação dos indivíduos se torna, doravante, determinada pela troca. Assim, dá-se a subordinação do valor de uso, móvel da produção pré-capitalista, ao valor de troca, que passa a vigor como essência da sociabilidade. Os indivíduos, por seu turno, encontram-se “determinados, antes de tudo, como sujeitos da troca. Nesta determinidade fornecida e reproduzida pela forma de sua atividade e de seu intercâmbio, os indivíduos se afiguram reciprocamente como meros portadores, possuidores, detentores de valor” (ALVES, 2001, pp. 270-1).

Qual a função da política neste processo? Da mesma maneira que na Antiguidade, em que, subordinada ao modo da atividade, aparecia como meio de domínio sobre a forma societária, no caso específico como contenção das forças produtivas, na aurora da modernidade a política aparece como o meio que torna possível a posição da nova forma de sociabilidade que se desenvolve a partir da expansão daquelas. Em outros termos, a política aparece como meio dissolutor de uma dada forma de sociabilidade e se põe como instrumento de afirmação das novas forças produtivas.

No que concerne ao seu caráter, na sociabilidade do capital, caracterizada pela excludência e indiferença recíprocas entre os indivíduos, a esfera da politicidade aparece como sucedâneo da natureza genérica própria ao ser social, que se encontra cindida e estranhada, dado o modo estranhado como se dá a própria interatividade. É em face disso que Marx, em *Sobre a questão judaica*, conforme refere Chasin (2000, p. 147) no texto Marx: a determinação ontonegativa da politicidade, aponta a natureza abstrata da comunidade política e da figura que nela tomam os indivíduos – o cidadão.

Tal natureza se aclara quando se revela “a contradição entre o estado e os seus pressupostos gerais” (MARX, 1989, p. 42), como se lê em *Sobre a questão judaica*. A contradição se põe no fato de que o estado se apresenta como o fórum da universalidade, o *locus* em que todos os membros da sociedade são iguais e copartícipes da comunidade política. Nesse sentido, faz abstração de todas as distinções e particularidades que separam os indivíduos na esfera não política, ou seja, na sociedade civil. No entanto, o estado abole as diferenças apenas no plano político, deixando que elas continuem a existir no plano civil. De modo que “unicamente por

cima dos elementos particulares é que o estado se constitui como universalidade” (MARX, 1989, p. 45). Em função do que “o estado político perfeito é por natureza a vida genérica do homem, em oposição à sua vida material” (MARX, 1989, p. 45).

Eliminando de sua esfera todas as relações conflitantes oriundas da sociedade civil, esfera da sociabilidade em que os indivíduos se confrontam como produtores, como agentes privados, no estado político perfeito os indivíduos encontram-se cindidos entre cidadãos – membros da comunidade política – e homens – membros da sociedade civil, indivíduos privados. Logo, os indivíduos levam uma dupla vida, como ser comunitário e como ser privado. O ser privado, que é o indivíduo real e ativo, inserido nos problemas e contradições postos pelo modo de produção, aparece, sob o entendimento político, como um “ser carente de verdade”, em contraposição ao cidadão, membro da comunidade política.

O estado, no entanto, legitima o homem privado, do qual é meio e, na mesma medida em que o estado é servo da sociedade civil, o cidadão é servo do homem privado. Neste sentido, os direitos do homem e do cidadão consagram o direito de cada indivíduo a ser independente do outro, o direito a ver e ter no outro um limite. Enfim, elevam ao *status* de direito a pulverização efetiva dos indivíduos, existente na sociedade civil. De maneira que, enquanto cidadão, cada indivíduo privado é considerado igual para exercer seu egoísmo, para fazer valer seus interesses particulares.

Daí Marx apontar que o “patamar político” é inferior ao “patamar da altura humana” e pôr a política como fase transitória para a emancipação humana, dado que é uma emancipação parcial, meio para a “emancipação humana geral”, enfim, para a emancipação radical (CHASIN, 2000, p. 141). É em face disto, também, que Chasin enfatiza a urgente necessidade de superação da política e do estado, no roteiro da efetiva autoconstituição do homem livre, facultada pela legítima interatividade humano-societária.

III - Determinação ontonegativa da politicidade e a crítica à democracia

A crítica chasiniana à democracia se desenvolveu com o paulatino desvelamento da ontonegatividade da política na obra de Marx, sendo um corolário dessa determinação. De fato, a crítica teve início na época da ditadura militar no Brasil, evidente no texto Sobre o conceito de totalitarismo, em que Chasin revela a irrazoabilidade do conceito, útil apenas para afirmação e defesa da democracia liberal,

o que, em outros termos, equivale à legitimação do capitalismo. Durante o processo de redemocratização do país, que coincidiu com o aprofundamento de seus estudos sobre a obra de Marx, Chasin intensificou sua crítica. Quando a cantilena em torno da democracia passou a ser entoada por toda a esquerda brasileira, Chasin ousou destoar do coro dos contentes, por recusar na reflexão política “pontos de partida que são impulsionados pela ideia de aprimoramento da dominação” (CHASIN, 2000, p. 101). Toda sua reflexão se pautou precisamente pela busca da superação da dominação e da política, o que é reiterado, quando afirma, categórico, que “nenhum poder político é ou pode ser inerentemente legítimo, pois é sempre uma forma de dominação, ou seja, de negação da liberdade, da autonomia de uma parte dos homens” (CHASIN, 2000, p. 38).

Esta crítica se fez necessária, principalmente a partir dos anos 1980, em razão da fé cega depositada pela esquerda brasileira na democracia, vista como panaceia para todos os males sociais do Brasil e do mundo. Chasin, durante os anos 1980 e 1990, constatou, decepcionado, que a democracia e a cidadania se tornaram o único horizonte projetado pela esquerda, o que está sumulado quando verifica que a esquerda, na atualidade, é dotada de “crescente incapacidade de compreensão de processos reais, e *a fortiori*, de iluminar o futuro, imediato e remoto” (CHASIN, 2000, p. 45). Em verdade, para Chasin, a ênfase na democracia, em nosso tempo, representa justamente o momento histórico em que o capital estende sua utilidade histórica e, ao mesmo tempo, a perspectiva do trabalho se revela incapaz de superá-lo. Já em 1984, no texto Democracia política e emancipação humana, afirma que a fé incondicional na democracia constitui o abandono da emancipação humana tal qual propugnada por Marx, o que equivale a reforçar o “círculo vicioso dos pressupostos recíprocos do capital e do estado” (CHASIN, 2000, p. 93). Círculo vicioso que, para Marx, deveria justamente ser rompido, superando-se a própria política, conforme ficou caracterizado. Do mesmo modo, em 1989, no texto A morte da esquerda e o neoliberalismo, Chasin constata que, enquanto nas derrotas antigas, “mesmo episodicamente vencida, a lógica onímoda do trabalho se afirmou e rasgou perspectivas, nas mais recentes é o esgotamento de todo um itinerário que se manifesta, envolvendo caminhos e instrumentos” (CHASIN, 2000, p. 117). Houve, em suma, a adoção de um discurso político pela esquerda equivalente ao seu atestado de óbito, confirmado e reiterado pela sua postura não-marxista.

Interessante notar que, no momento em que se discutia a redemocratização,

Chasin vê na democracia da perspectiva do trabalho a única capaz de efetivar no Brasil, de forma estável, as instituições democráticas, argumentando que, em países de objetivação do sistema do capital como o nosso, ou seja, de via colonial, é impossível a vigência “de uma democracia de feitiço tradicional, a democracia liberal dos proprietários” (CHASIN, 2000, p. 99). Naquela época, para Chasin, a democracia da perspectiva do trabalho teria por função romper e mesmo desorganizar “certos aspectos da organização do capitalismo, sem que implique de imediato a superação do modo de produção capital” (CHASIN, 2000, p. 100). Tal propositura tem fortes vínculos com o pensamento de Marx, quando busca determinar o caráter da Comuna de Paris. Marx afirma, então, que a única função do estado é tornar as contradições sociais abertas, para que sejam resolvidas (CHASIN, 2000, pp. 103; 110). Essa seria, para Chasin, a função de uma democracia do trabalho, ou seja, um meio que tornaria os conflitos mais transparentes, levando-os à resolução (CHASIN, 2000, p. 111).

A proposta da democracia da perspectiva do trabalho, ao longo dos debates em torno da constituinte e da democracia, nos anos 1980, foi sendo enriquecida e detalhada. No texto Poder, política e representação (três supostos e uma hipótese constituinte), Chasin baseia-se na divisão entre capital fixo e variável para fundamentá-la. Diz ele que o capital variável, ou seja, a propriedade da força de trabalho, e não a propriedade dos meios de produção, deve ser o critério para a representação política. Tal proposta se contrapõe a todas as tematizações dos democratas, de esquerda ou de direita, que acabam por sustentar a democracia dos proprietários, tendo como base a propriedade privada. De fato, diz Chasin, “tomando a instituição parlamentar como o *locus* privilegiado da representação e, portanto, do poder político, não há como não admitir que o parlamento num estado liberal-democrático não seja senão um parlamento do capital, e que nenhum aprofundamento da democracia liberal possa alterar essa matriz” (CHASIN, 2000, p. 107).

A representação baseada na força de trabalho teria, para Chasin, implicações na própria constituinte, que então se instalava: como a propriedade da força de trabalho é “mais geral e mais essencial para a individualidade, decorre que o princípio de legitimidade do trabalho é superior a qualquer outro para instaurar o ato constitutivo” (CHASIN, 2000, p. 113). Afinal, para ele, “constituição democrática é contradição desmascarada” (CHASIN, 2000, p. 112). Ao contrário dos sonhos românticos de uma constituição eterna, Chasin determina com precisão a fase social em que ela seria necessária:

uma constituição, em sua durabilidade relativa, tem antes de explicitar problemas do que, através do consenso, velar dificuldades essenciais; quer [a sua tematização] consignar que a constituição não escapa de duas possibilidades: ou é mediação, por menor que seja, da emancipação, ou é negação da soberania do povo e a pílula dourada do conformismo (CHASIN, 2000, p. 114).

Radicalmente alterada com a efetivação da globalização (CHASIN, 2000, p. 74), a propositura da democracia da perspectiva do trabalho constituiu, em verdade, uma profunda crítica da esquerda que, nos últimos anos da ditadura e durante a redemocratização, partia da “suposição de que primeiro se conquista a democracia, e depois se cuida da vida” (CHASIN, 2000, p. 100). Para Chasin, ao contrário, era imprescindível fundir “luta econômica com luta política” (CHASIN, 2000, p. 100). A metapolítica consignada na sua proposta de democracia dos trabalhadores representava precisamente a forma de transformar a própria organização do capital. Hoje, por ironia, a esquerda brada o discurso, tornado vazio pelas circunstâncias históricas, do programa econômico alternativo como necessário para a conquista da cidadania. Tese que, há muito, o próprio Chasin tratou de reconfigurar.

Ao contrário dos limites estreitos da democracia a emancipação humana, “em seu processo de efetivação, restitui à ‘sociedade civil’ o poder que lhe fora ‘usurpado’ pela sociedade política (CHASIN, 2000, p. 92).

Emancipação é, pois, reunificação e reintegração de posse, social e individual, de uma força que estivera alienada. A força de se produzir e reproduzir, na individuação e na livre associação comunitária, pela única forma que o homem conhece e da qual é capaz – a sua própria atividade.

Emancipação, portanto, não é algum ideal prefixado a realizar, mas simplesmente auto-organização e desenvolvimento universal do trabalho, enquanto atividade livre e essencial da própria individuação. (CHASIN, 2000, p. 92).

É importante salientar que Chasin aponta a possibilidade de reconfiguração da sociabilidade para além da sociedade política em função do que constitui propriamente o “roteiro da autoconstituição do homem”, isto é, sua potência apropriadora de mundo. De sorte que a possibilidade de ultrapassagem da política não se põe como um voto piedoso, mas a partir da apreensão de que, “diante da revolução tecnológica, ou seja, do desenvolvimento da potência do trabalho humano, a propriedade privada dos meios de produção, o estado e a política aparecem como anacronismos insuportáveis, mastodontes historicamente vencidos que entulham as vias do desenvolvimento histórico-societário” (CHASIN, 2000, p. 72).

Ademais, Chasin reconhece com coragem e sem nenhum preconceito teórico a nova constituição societária de nossos dias, ao afirmar que:

O mundo e as formas de existência que se desenham à nossa frente estão para além dos paradigmas do burguês e do proletário, aquele inteiramente superado enquanto utilidade histórica – hoje é evidente, irreversivelmente, que o conhecimento impulsiona mais a produção do que o lucro, que o saber tomou o lugar da propriedade como fator decisivo e dinâmico da produção e reprodução da base material da vida, (CHASIN, 2000, p. 72)

Em outros termos, ainda mais incisivos,

a força motriz do espírito empreendedor, gestada pelo interesse ou egoísmo pessoal, que foi o ardil responsável pela mais fantástica produção de riqueza (e pobreza) dos últimos 600 anos da história humana, mostra, por fim, sua estreiteza e mesquinhez, a finitude de seu alcance, diante da amplitude sem fronteiras das possibilidades de realização do saber, um empreendimento por natureza supraindividual e cooperativo, ou seja, intrinsecamente social, cujo lucro inerente é a irradiação universal de benefícios (CHASIN, 2000, p. 72).

Enfim, que fique claro que a política é forma de dominação e que a fé na política implica a renúncia à livre individuação humana; algo plenamente configurado no exame das diversas formas de sociabilidade. Se a politicidade apareceu como “ilusão” na Grécia, infância da propriedade privada, e se afirmou como “ilusão necessária” na modernidade, amadurecimento e consolidação da propriedade privada na emergência do capital, no presente ela se impõe como “fantasia conformista” quando o capital já perdeu sua validade histórica. Logo, atualmente, “o dilema é (...) a afirmação do homem social ou a afirmação do capital” (CHASIN, 2000, p. 63).

Referências bibliográficas

- ALVES, Antônio J. L. A individualidade nos *Grundrisse*. *Revista Ensaios Ad Hominem*, n. 1, t. IV – Dossiê Marx. Santo André: Estudos e Edições Ad Hominem, 2001.
- CHASIN, J. Ad Hominem: rota e prospectiva de um projeto marxista. *Revista Ensaios Ad Hominem*, n. 1, t. III – Política. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2000.
- _____. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- _____. “Sobre a questão judaica”. In: *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1989.

Como citar:

SILVA, Sabina Maura. J. Chasin e a determinação ontonegativa da politicidade. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 28, n. 1, pp. 282-299, Edição Especial, 2022/2023.

A natureza e a posição da política no quadro das atividades histórico-sociais: ontonegatividade da política e a ontologia do ser social

The nature and position of politics in the in the framework of social-historical activities: ontonegativity of politics and the ontology of social being

Ronaldo Vielmi Fortes*

Resumo: O presente artigo tem por objetivo demonstrar a fundamentação da tese da ontonegatividade da política, desvelada pelo filósofo brasileiro J. Chasin, no pensamento de Marx, a partir da análise da ontologia do ser social. Com base na determinação do ser do homem, demonstra-se que a política não é um atributo inerente a essa forma do ser.

Palavras-chave: Chasin; Marx; crítica da política; determinação ontonegativa da politicidade; ontologia do ser social.

Abstract: This article aims to demonstrate the foundation of the thesis of the ontonegativity of politics, unveiled by the Brazilian philosopher J. Chasin, in Marx's thought, based on the analysis of the ontology of social being. Based on the determination of the being of man, it is shown that politics is not an attribute inherent to this form of being.

Keywords: Chasin; Marx; critique of politics; ontonegative determination of politicity; ontology of social being.

Ontonegatividade da política: motivações para a não receptividade da tese

Este texto não poderia iniciar sem uma constatação decisiva: o mal-estar e desassossego provocado tão logo anunciada a tese da ontonegatividade da política no pensamento de Marx, por parte do filósofo brasileiro J. Chasin. Seja por incompreensão, má vontade, ou um simples “dar de ombros” como expressão de desprezo e desconsideração pela tese, grande parte da reação que se assistiu pode ser atribuída à própria relevância e centralidade – para utilizar um termo da moda – da política como dimensão essencial da sociabilidade, concepção essa muito comum em nossos dias seja no âmbito do pensamento filosófico, sociológico e das ciências políticas. Em termos gerais, o universo dessa incompreensão prima por considerar equivocadamente a tese da ontonegatividade da política como uma refutação dessa instância social, como negação que rechaça sua importância e decisibilidade no âmbito da dinâmica da sociedade. Para ser mais claro, julgam a tese da ontonegatividade

* Doutor em filosofia. Docente da Faculdade de Serviço Social - UFJF. E-mail: vielmi.ronaldo@ufjf.br.

como negação da atividade política, como refutação ingênua e pueril dos confrontos sociais mediados pela ação política entre as classes.

A dificuldade em reconhecer e compreender considerações tão diretas e claras não é motivada por incapacidade cognitiva ou simples teimosia pessoal, condiz muito mais com a atmosfera dos tempos, em que a política é elevada à condição de atributo fundamental da dinâmica humano-societária. Em suma, a rejeição consiste precisamente no fato de que a política é tomada como atributo central do homem e da sociabilidade humana. Chama a atenção o fato de tal desaprovação ser quase um consenso entre as assim chamadas posições de esquerda e direita. Ambas mesmo em suas divergências teóricas e em seus antagonismos programáticos possuem como denominador comum o centro argumentativo cujo fundamento encontra na política um atributo central do homem.

Em termos comparativos a posição de Marx em suas elaborações ainda juvenis – em que ainda se encontrava vinculado a uma concepção positiva da politicidade – não destoa das proposições comuns em torno da política prevalente em nossos dias. Elas nos auxiliam a identificar as bases da fundamentação politicista atual no que diz respeito ao papel da política como dimensão preponderante da prática social. Ao analisar a posição do Marx pré-marxiano¹, J. Chasin demonstra que se tratava de uma

vertente que identifica[va] na política e no estado a própria realização do humano e de sua racionalidade. Vertente para a qual *estado* e *liberdade* ou *universalidade*, *civilização* ou *hominização* se manifestam em determinações recíprocas, de tal forma que a politicidade é tomada como predicado intrínseco ao ser social e, nessa condição – enquanto atributo eterno da sociabilidade - reiterada sob modos diversos que, de uma ou de outra maneira, a conduziram a plenitude da estatização verdadeira na modernidade. Politicidade como qualidade perene, positivamente indissociável da autêntica entificação humana, portanto, constitutiva do gênero de sorte que orgânica e essencial em todas as suas atualizações (CHASIN, 1995, p. 354).

Aqui o elemento principal que explicita as bases do pensamento político hoje predominante é anunciado de maneira direta: a política é determinada como “predicado intrínseco ao ser social”, atributo inerente e eterno, “indissociável da autêntica edificação humana”. Os exemplos de autores que atestam tal constatação,

¹ Valemo-nos aqui da tese do próprio Chasin, que localiza a ruptura de Marx com a concepção positiva da politicidade nos anos de 1843. Anteriormente a esse período, Marx nutria uma posição que poderia ser descrita como a de um pensador afiliado a uma concepção do democratismo radical. Para os argumentos demonstrativos, remetemos os leitores para as reflexões do autor brasileiro, presentes em seu *Marx*: estatuto ontológico e resolução metodológica.

comporiam um rol enorme e extenso, dos mais diversos matizes; em contrapartida, raros seriam aqueles que ousariam afirmar o inverso².

O fundamento da positividade da política, em particular da política da modernidade e de parte do pensamento contemporâneo, assenta-se em grande medida sobre a ideia do indivíduo como centro da compreensão dos processos sociais, definida a partir da determinação burguesa da individualidade, que se assenta sobre a afirmação da irreducibilidade da vontade do indivíduo isolado como átomo decisivo da dinâmica societária. Mesmo sem desconhecer o caráter factual do indivíduo imerso na sociedade tais proposições terminam por considerar a ação propriamente política como a liberdade da vontade que se constitui em sua autenticidade quando age sem as imposições da necessidade. Desse modo, legam a segundo plano os aspectos das determinações concretas da própria vida, na medida em que tomam a liberdade como algo que se põe de maneira autêntica para além das condicionantes postas pela necessidade da vida material. Em suma, a política é entendida como ação que visa assegurar a existência de um espaço para o aparecimento da liberdade inerente à ação humana isenta das condicionantes postas pelas necessidades sociais e naturais – tese que pode ser identificada, por exemplo no pensamento de Hannah Arendt.

A contrapartida, posição também em grande medida prevalente em nossos dias, pode ser vislumbrada nas concepções pós-modernas, em que a individualidade é compreendida como apartada da sociabilidade. É sempre o indivíduo em face da sociedade, em constante busca pela autenticidade da vida, pela plena afirmação da liberdade como contraposição aos processos de subjetivação impetrados pelas estruturas de poder e assujeitamento das individualidades. Não é o caso aqui de se debruçar sobre a diversidade das posições acerca da política, cabe apenas destacar linhas gerais para enfatizar a especificidade do pensamento marxiano em face da politicidade.

A crítica da politicidade: a política não é um atributo inerente ao ser social

Tais formulações aparecem como o exato oposto às determinações do pensamento do Marx “maduro”, segundo a qual só há individualidade dentro do campo social, ou em termos similares, trata-se sempre da individuação em sociedade. Em

² O artigo de Vitor Sartori, *O futuro ausente no presente*, que compõe este volume, traz apontamentos críticos a diversos autores da contemporaneidade que assumem tal posicionamento em relação à política. Indicamos aos leitores interessados no tema a leitura do texto.

defesa dessa tese, bastaria lembrar as palavras do próprio pensador alemão em *A sagrada família*, em que se volta contra a concepção dos modernos acerca do estado e das formas da individualidade correspondentes à sociabilidade civil-burguesa – refutada na ocasião em menção direta ao círculo de intelectuais ligados a Bruno Bauer.

O indivíduo egoísta da sociedade burguesa pode, em sua representação insensível e em sua abstração sem vida, enfunar-se até converter-se em *átomo*, quer dizer, em um ente bem-aventurado, carente de relações e de necessidades, que se basta a si mesmo e é dotado de *plenitude absoluta*. Mas a desditada *realidade sensível* faz pouco caso de sua representação; cada um de seus sentidos o obriga a acreditar no sentido do mundo e dos indivíduos fora dele, e inclusive seu estômago *profano* faz com que ele recorde diariamente que o mundo *fora* dele não é um mundo *vazio*, mas sim aquilo que ele na verdade *preenche*. Cada uma de suas atividades essenciais se converte em *necessidade*, em *imperativo*, que incita o seu *egoísmo* a buscar outras coisas e outros homens, fora de si mesmo. Todavia, como a necessidade de um determinado indivíduo não tem, para um outro indivíduo egoísta que possui os meios de satisfazer essa necessidade, um sentido que possa ser compreendido por si mesmo, como a necessidade não tem, portanto, relação imediata com sua satisfação, cada indivíduo tem de criar necessariamente essa relação, convertendo-se também em mediador entre a necessidade alheia e os objetos dessa necessidade. Por conseguinte, a *necessidade natural*, as *qualidades essencialmente humanas*, por estranhas que possam parecer umas às outras, e o *interesse* mantêm a coesão entre os membros da sociedade burguesa; e a vida *burguesa* e não a vida *política* é o seu vínculo *real*. Não é, pois, o *estado* que mantém coesos os *átomos* da sociedade burguesa, mas eles são *átomos* apenas na *representação*, no *céu* de sua própria imaginação... na *realidade*, no entanto, eles são seres completa e enormemente diferentes dos átomos, ou seja, nenhuns *egoístas divinos*, mas apenas *homens egoístas*. Somente a *superstição política* ainda pode ser capaz de imaginar que nos dias de hoje a vida burguesa deve ser mantida em coesão pelo estado, quando na realidade o que ocorre é o contrário, ou seja, é o estado quem se acha mantido em coesão pela vida burguesa. (MARX; ENGELS, 2011, p. 139)

Para Marx, não é o estado que une os indivíduos, mas o laço de sua vida civil. Se eles aparecem como átomos isolados, isso se deve às próprias condições postas pela sociabilidade vigente. Não há em Marx uma dedução do mundo e das relações sociais que põem como ponto de partida a individualidade isolada das formações sociais, pelo contrário, trata-se da determinação da individualidade social a partir do complexo da mundanidade. Nesse sentido, J. Chasin adverte:

Na medida que a individualidade é intrinsecamente social, para ser entendida exige a compreensão do mundo em seus complexos, isto é, o indivíduo é um complexo de complexos, a expressão mais intensiva dos complexos de que é produzida e só se explica pelo conjunto dos complexos que lhe dão origem. (CHASIN. *Glosas inéditas intituladas "Ontologia: afloramento introdutório"*)

Deve-se compreender os indivíduos como processos de individuação formados historicamente, como constituições subjetivas forjadas por contextos sociais que fornecem o campo das possibilidades para a formação das personalidades. Essas são sempre processos de individuações em sociedade, só há indivíduos enquanto existência social determinada. A determinação histórica não é um condicionamento mecânico, mas a existência de condicionantes que oferecem as alternativas sociais concretas, perante as quais os indivíduos se posicionam negando ou afirmando os elementos da malha social. Enfim, em última instância, os indivíduos ao decidirem sobre as contradições e possibilidades, dão curso à suas próprias ações e comportamentos. O indivíduo é ativo em face às determinações sociais. Não se pode, portanto, negligenciar o caráter social dos processos de individuação humana. Pensar a individualidade humana sobre essas bases é propugnar a necessidade de pensar o conjunto das atividades humanas a partir de uma análise que remeta à consideração do sistema de mediações categorias próprias ao ser social.

No interior do pensamento moderno e das filosofias tributárias a ele, a política é a mediania do enlaçamento social das individualidades, expressa pela necessidade do estado, sempre compreendido como meio necessário cuja função consiste na regulação das relações sociais. O engendramento do estado aparece como expressão da vontade e da razão dos átomos isolados que instauram a ordem social como maneira de gerir a vida em sociedade. O ponto de partida tem, nesse caso, por base a separação rígida entre o indivíduo e a sociedade. A generalização dessa compreensão faz com que política apareça determinada como a forma genérica e universal das relações sociais, em qualquer formação social até então existente. Desse modo, a compreensão da relação do indivíduo com o campo social, é do mesmo modo definida como condição natural do homem.

Essa visão política, bem caracterizada por Marx na citação acima como mera *superstição*, atribui ao estado o papel central de manter coesa a sociedade. O estado é definido como o cerne das representações e ações políticas, é tomado como a construção que estabelece os laços sociais estabelecidos pelos indivíduos, seja sob a forma do contrato social, seja como realização racional do espírito absoluto – como em Hegel. A crítica incisiva presente nos escritos de *A sagrada família* condiz com as palavras da famosa “Introdução” de 1859, na qual Marx afirma ter chegado em seus estudos juvenis à compreensão de que

na produção social de sua existência, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias, independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais. O conjunto destas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base concreta sobre a qual *se eleva uma superestrutura jurídica e política* e a qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, é o seu ser social que, inversamente, determina sua consciência. (MARX, 1983, p. 24, grifos nossos)

O campo da política é a esfera da sociedade civil, de onde ela emerge em função das contradições próprias da sociabilidade e tem o estado como expressão e instância institucional de mediação reguladora de conflitos. O estado não é o *locus* de resolubilidade racional da interação dos indivíduos, uma vez que é determinado pela dinâmica contraditória da sociedade civil. Nas palavras do filósofo alemão: “não é estado que determina a sociedade civil, mas a sociedade civil que determina o estado” (MARX). Nessa medida, a política é o *modus operandi* social oriundo das contradições sociais, ela é a expressão da necessidade de equalização de conflitos e não atributo racional intrínseco ao ser social, cuja função seria mediar de maneira racional a forma da organização societária. A afirmação de Marx, como exata expressão do rompimento com suas concepções juvenis referida no início deste artigo, nega à política e ao estado a condição de “realização [efetivada] do humano” e de “racionalidade” intrínseca a seus processos interativos.

A tese desenvolvida pelo filósofo brasileiro J. Chasin desdobra, a partir de elementos presentes na obra de Karl Marx, os traços mais evidentes da consideração crítica do pensador alemão em relação à política. Chasin traz para o debate do problema as formulações de Marx presentes em um artigo de 1844³³, em que o pensador alemão ao tecer considerações acerca das políticas de ação social inglesa e francesa de seu século demarca tanto a ineficácia prática da política quanto a incapacidade de compreensão do fenômeno do pauperismo característico da sociabilidade do capital:

O entendimento *político* é entendimento *político* justamente porque pensa *dentro* dos limites da política. Quanto mais aguçado, quanto mais ativo ele for, tanto *menos capaz* será de compreender mazelas sociais. (...) O princípio da política é a *vontade*. Quanto mais unilateral, ou seja, quando mais bem-acabado for o entendimento *político*, tanto

³³ Trata-se das Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social, por um prussiano”.

mais ele acredita na *onipotência* da vontade, tanto mais cego ele é para as *limitações naturais* e intelectuais da vontade, tornando-se, portanto, tanto menos capaz de desvendar a fonte das mazelas sociais. (MARX, 2010, p. 41)

Como pretensa racionalidade autossustentada fundada sobre o princípio da vontade, a política, circunscrita a esses limites, é incapaz de compreender as origens concretas das mazelas e conflitos sociais, cujas bases se assentam sobre irresolubilidades intrínsecas à sociabilidade do capital. As palavras diretas e incisivas de Marx – quase sempre relativizadas pelos apologistas da politicidade – revelam os limites da política no que tange às ações transformadoras da realidade social, assim como aos desvios a que a classe trabalhadora pode se ver submetida ao pautar suas ações com base no entendimento político:

Quanto mais culto e universal for o entendimento *político* de um povo, tanto mais o proletariado – ao menos no início do movimento – desperdiça suas forças em rebeliões insensatas, inúteis e sufocadas em sangue. Por pensar na forma da política, ele vislumbra a causa de todas as mazelas na *vontade* e todos os meios para solucioná-las na *violência* e na *derrubada* de uma determinada forma de estado. (MARX, 2010, p. 48)

Tais elaborações e críticas de Marx são analisadas de maneira pormenorizada por J. Chasin, de forma que, para os nossos propósitos, é suficiente aludir às suas conclusões (cf. CHASIN, 2000, pp. 129-165). Ao se debruçar sobre diversas etapas da obra de Marx – que vão desde *A crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843), passando por *Sobre a questão judaica* (1844), *A guerra civil na França* até os textos mais tardia de sua carreira intelectual –, Chasin destaca:

Tratando-se de uma configuração de natureza ontológica, o propósito essencial dessa teoria é identificar o caráter da política, esclarecer sua origem e configurar sua peculiaridade na constelação dos predicados do *ser social*. Donde, é *ontonegativa*, precisamente, porque exclui o atributo da política da essência do *ser social*, só o admitindo como extrínseco e contingente ao mesmo, isto é, na condição de historicamente circunstancial; numa expressão mais enfática, enquanto predicado épico do ser social, apenas e justamente, na particularidade do longo curso de sua *pré-história*. (CHASIN, 2010, p. 64)

Afirma-se assim, a ruptura com a ideia da politicidade como atributo essencial da malha humano-societária. A ênfase recai – como veremos logo à frente – na determinação da política como a resultante de insubsistências sociais postas por condições históricas específicas de dadas formas de sociabilidade. No caso das sociedades modernas e contemporâneas, sua gênese pode ser rastreada na composição contraditória da sociabilidade capitalista, que lega à política o caráter de

regulador social necessário para o equilíbrio de irresolubilidades congêntas a essa forma de organização societária. Nada mais oportuno para a entendimento dessas determinações a crítica de Marx endereçada a Bruno Bauer, presentes em *Sobre a questão judaica*, na qual o desvelamento da característica da política – e do estado como manifestação das contradições da sociedade civil – aparece mediante a explicitação do fundamento sobre a qual são erigidos os artigos da *Declaração universal dos direitos do homem*. O campo das possibilidades de formação dos indivíduos está dado pela cisão entre o homem egoísta, concretamente existente na sociedade civil, e a cidadania representada pela igualdade abstrata no estado. O fenômeno do individualismo, fruto da cisão entre o homem concretamente desigual e o cidadão abstratamente igual posta pela relação formal da lei do estado moderno (cf. MARX, 2010), é a expressão mais candente da irresolubilidade das mediações políticas dos conflitos inerentes a essa formação social. A forma da produção material é universalizada e alçada ao patamar de *condition humaine*, definida como traços essenciais do homem, cuja conclusão subsequente é a definição da sociabilidade do capital como decorrência natural e necessária da evolução humana.

A análise da historicidade do ser social é, portanto, decisiva para a compreensão e para a crítica da política no quadro das atividades do homem. O caráter histórico ganha relevância na medida em que elimina qualquer ideia de definição de atributos perenes e imutáveis ao ser social. Nesse sentido, a política, também ela historicamente posta, não pode prescindir da investigação das formas particulares de suas efetivações, destacando a *diferença específica* de suas concreções históricas. As realizações humanas são acima de tudo formas de dinamismo social diversos e historicamente específicos, resultados da malha particular concernente ao meio societário do qual emergem.

A forma das realizações da política deve ser considerada como processualidade dinâmica, de modo nenhum como formação abstrata, estática e perene. Ela é sempre uma força social ordenadora da formação econômico-social particular, terreno ela do qual ela emerge, atua, torna-se problemática e fenece, dando lugar a modos distintos de realização. As formas assumidas pelo estado na modernidade e na contemporaneidade, por exemplo, são obviamente distintas da antiguidade clássica. A longa trajetória histórica que culminou no estado moderno não é uma linha de evolução necessária, ou decorrência de um *télos* universal cuja linha evolutiva é dada pelas figuras particulares das formações políticas que decorrem nos períodos da

história da humanidade. Como bem adverte Marx, diferentemente da era moderna, na “Grécia a *res publica* é assunto privado real, o conteúdo real dos cidadãos, e onde o homem privado é escravo; o estado político como tal é o único e verdadeiro conteúdo de sua vida e de sua vontade” (MARX, 2005, p. 51).

A apreensão desse desvelamento de fundo da politicidade exige ir além da constatação das formas historicamente entificadas. A análise deve necessariamente suplantar a mera esfera da determinação das diferenças empíricas para dirigir a reflexão à investigação da gênese das dinâmicas societárias. Vislumbrar tal determinação na trajetória humana do desdobramento e engendramento do ser social e de suas condições históricas torna-se, desse modo, fundamental para destacar as formas de suas concreções, suas realizações, limites ou mesmo irresolubilidades. No que tange, portanto, às formas da efetivação histórica das relações políticas, “sua caracterização concreta é necessária, isto é, tem de ser feita em relação a cada modo de produção em geral e em relação às formas particulares das formações sociais” (CHASIN, *Glosas inéditas acerca da ontonegatividade da política*). Porém, não como mera descrição das diferenças, mas como análise das determinidades sociais que fazem emergir a ação política como necessidade de equacionar as insubsistências intrínsecas da sociabilidade em questão.

A esse propósito, as considerações de Lukács, em sua obra tardia *Democracia ontem e hoje*, ao tratar da “multiplicidade das formas da democracia” são bastante instrutivas. Ao diferenciar a democracia na antiguidade clássica em relação à sua forma na modernidade o autor destaca que o indivíduo na Grécia antiga, torna-se cidadão da *pólis* por “possuir um lote de terra”, por “pertencer a uma tribo”. Essas são as “condições socioeconômicas de sua existência, que convergem numa identidade etc.”, que conferem os princípios básicos de seu pertencimento a *pólis*, no entanto, não assume a forma da individualidade e da cidadania como a constituição do “único” no sentido moderno. Em termos sucintos, os laços do pertencimento à *pólis* eram ditados pela posse da terra, expressão de uma relação civil que se assenta sobre a base da propriedade da terra e por ser membro de uma tribo, igualmente possuidora. Citando diretamente Marx, Lukács demonstra como na feudalidade “os elementos da vida civil (como por exemplo, a posse ou a família, ou o modo de trabalho), estavam elevados a elementos da vida do estado, na forma da senhoralidade fundiária, do estado (*Stand*, estamento) e da corporação” (Marx *apud* LUKÁCS, 2008, p. 89). Em contrapartida, assevera Lukács “a Revolução Francesa eliminou pela raiz toda esta estrutura social;

com isso, pela primeira vez na história do mundo, estabeleceu a relação entre estado e sociedade civil em termos puramente sociais” (LUKÁCS, 2008, p. 89).

Não é por simples formalidade que nos valem aqui da menção ao pensador magiar. Embora Lukács seja o primeiro a destacar o caráter ontológico do pensamento de Marx, em relação ao tema da política ele esteve bem longe de estabelecer seu caráter ontonegativo. A despeito da importante contribuição no que tange ao problema das diferenças históricas da política – nele tematizadas a partir das formas múltiplas da democracia – Lukács não aprofundou seus estudos sobre os desdobramentos do problema em Marx, de maneira a analisar os elementos que o levassem a perceber a crítica da política no pensamento marxiano. Pelo contrário, a política, apesar de sua historicidade, aparece no pensamento de Lukács determinada como complexo ideal inerente ao ser do homem (cf. FORTES; VAISMAN, 2015).

A política assume, portanto, características específicas em conformidade ao contexto histórico-social do qual constitui uma parte. Não obstante, esse argumento não é suficiente para negar à política a condição de tributo do ser social. Por mais que se reenfatize o argumento das diferenças das formas de realização da política, sempre se poderá contrapor afirmando sua essência independente dos modos distintos de suas configurações históricas. Estaríamos diante do argumento da afirmação da política em geral, da instância política como forma abstrata que se efetiva nas diferenciações históricas da trajetória humana – tese de Lukács. Assim, a política sempre estaria presente, como predicado inerente ao *corpus* social, apesar das formas distintas de sua realização.

O exemplo da antiguidade clássica, recolhido por Chasin nos mesmos rascunhos de Marx (*Grundrisse*) referidos por Lukács, destacam as formas concretas da incipiência e fragilidade da malha social que põem a necessidade da forma de regulação social caracteristicamente política. Diferentemente de Lukács, o autor brasileiro efetua uma análise mais pormenorizada, tomando em consideração não apenas a dimensão política da organização da *pólis* grega; ele recolhe também em Marx as considerações sobre os limites materiais da produção da vida que caracteriza esse período da história clássica. Não se trata de dizer que Lukács negligencia tais elementos, mas a ênfase conferida a determinados aspectos – a democracia, a política – mostra as bases de suas preocupações que o levam à apontamentos de ordem fundamentalmente distinta: os limites são enfatizados pelo modo como o pertencimento se efetiva nessas

sociedades, e não sobre a prevalência do estreito campo de possibilidades da reprodução econômica sobre os quais se assentavam essas sociedades.

Obviamente o aspecto do enlace entre indivíduos e comunidade nesse período não passa despercebido para Chasin, que a respeito dessa questão observa:

nas equações societárias de tipo comunal, a existência objetiva do indivíduo como proprietário das condições materiais de trabalho é um *pressuposto real*, antecede e não deriva do trabalho, do mesmo modo que ele é *proprietário* sob condições que o vinculam ao agregado social, que fazem dele um elo da cadeia comunitária, sendo que esta mesma, por sua vez, aparece igualmente como *pressuposto efetivo*, como condição da produção de cada um dos indivíduos que existem sob forma subjetiva determinada. Portanto, em semelhantes conglomerados humanos, indivíduo e gênero são imediata e transparentemente inseparáveis e suas relações traduzem essa unidade fundamental, tornando desconhecida e impensável qualquer tipo de cisura que contraponha ou, menos ainda, torne excludentes entre si as figuras de sua polaridade. (CHASIN, 2023, p. 30)

Precisamente nesse ponto transparece a dimensão negativa dessas formações sociais. Pois:

em todas as suas modalidades, o fundamento do evoluir é a reprodução inalterada das relações entre indivíduo e gênero, compreendidas e aceitas como dadas e fixas na tradição, o que perfaz os contornos de uma existência objetiva que é definitiva e predeterminada, tanto no relacionamento com as condições de trabalho, quanto no relacionamento do homem com seus parceiros de atividade em todas as formas da práxis social. (CHASIN, 2023, p. 31)

Em outros termos, a perpetuação da sociabilidade nessas comunidades pressupõe à manutenção das relações entre os indivíduos e entre esses e a comunidade. O que requer modos de regulação social que contenham as individualidades e as alterações na base da reprodução material da vida. Ambas aparecem desse modo como desestabilizadoras da formação social em questão.

Esse foi o caso da organização política ateniense. No esteio de Marx, Chasin demonstra que o berço da tão enaltecida democracia política na Grécia Antiga, foi a realização plena das individualidades em um tempo caracterizado ainda pelo baixo desenvolvimento das capacidades humanas. A questão levantada por Marx em notas de estudo destaca virtudes das realizações pregressas: “por que a infância da humanidade, ali onde revela-se de modo mais belo, não deveria exercer um eterno encanto como um estágio que não volta jamais?” (MARX, 2011, pp. 63-4). No entanto, apesar do fascínio,

Vista no conjunto real de sua entificação e reiteração, a comunidade

antiga não manifesta apenas a dimensão fascinante das atividades individuais e gerais exercidas em cooperação no quadro de uma vida solidária, mas exhibe no mesmo envoltório, e com a mesma ênfase, os contornos intrínsecos de sua fraqueza constitutiva. Trata-se, em verdade, de cooperação e solidariedade feitas de incipiência e debilidade, incapazes, eis o ponto crucial, de subsistirem exclusivamente por si próprias. (CHASIN, 2023, p. 34)

A “infância da humanidade” grega é a constatação da máxima realização das individualidades em meio às tacanhas possibilidades materiais da existência características do mundo antigo. Na antiguidade grega

a potência evolutiva é, pois, restrita e limitada desde o princípio, embora certas instituições e os indivíduos, como é o caso da polis grega, possam parecer grandes ou notáveis. Mas, é inconcebível o livre desenvolvimento do indivíduo ou da sociedade, porque tal evolução é contraditória com a matriz do relacionamento original. De sorte que a ultrapassagem dos *limites* gera transtornos, implica a decomposição do quadro, engendra sua decadência e a formação acaba por se desintegrar (CHASIN, 2023, p. 31).

Os limites dessa forma da organização social, as bases sobre as quais ela ergue sua regulação societária, “ainda muito próximas e dependentes da natureza” pode fazer com que o “desenvolvimento das forças produtivas” dissolva “essas formas de sociabilidade”, ou seja, “sua própria dissolução” surge como o resultado do “progresso das forças produtivas humanas”.

As condições materiais e sociais dessa organização social,

pelos seus próprios limites ou insuficiências necessita de algo “externo”, para além dela, ou melhor – uma força externa – que a confirme e complete e com isso a viabilize enquanto aparato dinâmico de sustentação do ordenamento social. *Força extra* que, obviamente, não tem de onde provir a não ser do próprio tecido comunitário (CHASIN, 2023, p. 34).

Esse tecido comunitário emerge sob a forma transubstanciada da política, como consequência dos “limites, debilidades e incipiências intrínsecas”. A esfera da política surge, portanto, não como a expressão de virtude da organização societária, mas é a regulação social necessária que precisa conter as individualidades, bem como o desenvolvimento das forças sociais de produção, a fim de manter coesa a estrutura social em questão. E isso porque a comunidade antiga “é incapaz de sustentar a regular exclusivamente a partir e em função de suas *puras e específicas energias sociais*” (CHASIN, 2023, p. 34).

De maneira conclusiva, Chasin, descreve a função que a política assume mediante as formas irresolúveis da contradição da sociedade grega:

por seus limites, debilidades e incipiências intrínsecas, a comunidade antiga (o exemplo grego é a melhor iluminura) não é *socialmente* autoestável, é incapaz de se sustentar e regular exclusivamente a partir e em função de suas *puras e específicas energias sociais*. Essa incapacidade ou limite social engendra, a partir de si mesmo, em proveito e em vista da estabilidade comunitária, uma dessubstanciação social como força extra social, – uma desnaturação e metamorfose de potência social em *força política*. Ou seja, esta é uma força social que se entifica pelo desgarramento do tecido societário, dilaceração naturalmente determinada pela impotência deste, e que, enquanto poder, se desenvolve tomando distância (variável de acordo com os modos de produção) da planta humano-societária que o engendra (mesmo na democracia direta) e a ela se sobrepõe, como condição mesmo para o exercício de sua função própria – regular e sustentar a regulação. Força social usurpada e presentificada como figura político-jurídica que forma com a sociedade *stricto sensu* um indissolúvel cinturão de ferro, cujos segmentos ou elos não subsistem em separado (CHASIN, 2023, p. 34).

Portanto, a contingência histórica no que diz respeito ao âmbito da política no interior da esfera societária é outra ordem, isto é, não é a simples mudança histórica da forma. Se por um lado, a política atravessa vários momentos da história humana sob formas diversas – aspectos que reforçaria a tese da política como atributo da essência do ser social – é preciso, por outro lado, destacar que ela tem seu caráter contingencial vinculado às formas da insustentabilidade intrínseca à malha social. A política é histórica, tem feições cujas marcas do tempo imprimem suas características particulares, porém no que tange ao ser social, ela perdura enquanto perdurar as inviabilidades das forças sociais capazes de resolução própria de seus conflitos. Nessa medida, a política existe enquanto fenômeno específico de dadas condições, não como essência de uma forma do ser. Em suma, a política é uma categoria histórico-social em dois sentidos: na forma de sua realização peculiar aos contextos históricos específicas em que aparece, e enquanto, dinâmica mediadora das relações sociais, como expressão da insustentabilidade intrínseca das formas sociais. Esse último caso, dado a inviabilidades frequentes das formações sociais, confere a impressão da durabilidade da política como atributo próprio ao ser social, uma vez que na história das civilizações ela sempre apareceu como instância necessária das mediações e das regulações sociais⁴.

⁴ O texto *O futuro ausente* é parte fundamental da demonstração das formas efetivas do fenômeno da política erguida sob a base das irresolubilidades societárias de diversas épocas. As análises de Chasin se estendem até o período exemplar do renascimento italiano. A obra de Maquiavel é o reflexo de seu tempo, e é a exata expressão das inviabilidades sociais do período. Infelizmente, o texto permaneceu

O trabalho analítico mais conclusivo não pode prescindir da análise das particularidades históricas – da investigação da gênese das categorias –, uma vez que as manifestações das contradições sociais, das quais a dimensão política é o resultado mais direto, não podem deixar de se apresentar por meio das configurações distintas. Oriunda das formações históricas, a prática política é mutável, pois responde às condições das resolubilidades específicas do momento histórico social em questão. A *política em geral* é, nesse sentido, uma *abstração*, pois para se pôr como atributo universal precisa negar as diferenças específicas de suas efetivações históricas; nesse sentido, a forma universal da prática política é fruto de abstrações fundadas na ação de negligenciar as formações concretas de suas realizações, bem como os processos societários que a põe como dimensão regulatória necessária de determinado contexto. A política, conforme os argumentos aludidos, é o efeito do desequilíbrio inerente a dadas formações sociais. É o sintoma da crise, o fenômeno oriundo das contradições, e não a forma própria das relações sociais. Nesse sentido sua historicidade não é a expressão de uma evolução intrínseca dos processos sociais, mas é sempre o *modus operandi* concreto que visa dirimir os dilemas sociais concretos de dado tempo. Conforme assevera Marx em *A ideologia alemã*, “não se pode esquecer que o direito, tal como a religião, não tem uma história própria” (MARX, 2007, p 76) e na página subsequente acrescenta, “não há história da política, do direito, da ciência etc., da arte, da religião etc.” (MARX, 2007, p 77)⁵. O que de fato pode ser estabelecido como geral é a ação social que busca equilibrar e regular as insuficiências congênitas da sociabilidade.

A ontologia do ser social: crítica da política como crítica do mundo

De modo algum a questão levantada por J. Chasin é um problema menor ou simples aspecto de talhe secundário sobre as reflexões acerca da política no pensamento de Marx; trata-se na realidade, de estabelecer como o pensador alemão determina os traços essenciais do ser social, como apreende o seu movimento de auto

inacabado, porém apesar de sua inconclusão suas elaborações deixam um legado de tarefas necessárias de análise sobre os desdobramentos posteriores das formas da política nas sociedades modernas e contemporâneas.

⁵ “A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, são privadas, aqui, da aparência de autonomia que até então possuíam. Não têm história, nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção e seu intercâmbio materiais, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (MARX, 2007, p. 94).

engendramento, desvelando as categorias que de fato perfazem sua essência e os elementos que se colocam como contingências históricas. Para dizer com outras palavras, cabe discernir o que é próprio dessa forma do ser das consequências postas pela natureza contraditória dos desdobramentos sociais particulares historicamente existentes. Nesse sentido, vale ressaltar, a crítica da política não é o cerne estruturador ou chave única da reflexão de Marx, mas a decorrência de considerações mais amplas acerca dos atributos do ser social. O centro da problemática marxiana é o homem, o ser social nas determinações gerais de sua efetivação histórica. Pensar o decurso histórico da trajetória humana de autoprodução permite estabelecer distinguir os elementos contingentes dos elementos essenciais desta forma do ser.

A elucidação da trajetória da constituição da autenticidade do pensamento de Marx, realizada por Chasin, destaca o enlace orgânico da crítica da política com a – quase simultânea – crítica da especulação. O enfrentamento dos problemas concretos da realidade social de seu tempo, o levam percepção os limites dos aparatos conceituais e teóricos para enfrentar as questões mais prementes que apareciam diante dele. Marx, movido pela necessidade de “examinar problemas sociais concretos” não se deu por “satisfeito com os resultados” obtidos, uma vez que “tentou resolver questões relativas aos ‘chamados interesses materiais’, recorrendo ao aparato conceitual do estado racional” (CHASIN, 1995, p. 358). O problema apareceu para o pensador alemão como uma questão prática, o tempo gasto em seu gabinete estudo foi motivado pela insatisfação em relação aos limites do arcabouço teórico para a compreensão das relações e conflitos concretos da prática, e não como consequência de uma simples querela “escolástica” acerca dos fundamentos.

O problema é levantado nas elaborações que o filósofo brasileiro estabelece em torno da formação da originalidade do pensamento marxiano, na qual se volta contra a tese de grande aceitação no marxismo, segundo a qual o primórdio do pensamento de Marx estaria no tríptico amálgama herdado da fusão multiforme entre o que haveria de melhor na filosofia clássica alemã, na economia-política inglesa e no pensamento político francês. É desnecessário percorrer aqui todas as vias argumentativas traçadas por Chasin na demonstração da inadequação da tese – originariamente formulada por Kautsky, e seguida quase pelas mesmas letras por Lênin – e na determinação decisiva, segundo a qual Marx estabelece as vias exatas de suas reflexões, não da herança dessas três instâncias do pensamento, mas mais precisamente da crítica a elas. Para isso, o leitor tem o próprio texto de Chasin, para avaliar o teor da análise realizada.

Para nossas considerações, o importante é destacar que a tríade crítica – à política, à economia, e à especulação filosófica – é fruto da uma unidade reflexiva, ou seja, são o resultado da inflexão relativa ao modo como Marx passa a determinar o homem e a sociabilidade humana, em seu decurso histórico de *gênese* e explicitação de sua peculiaridade ontológica.

A crítica feuerbachiana à especulação – em particular voltada à crítica do pensamento de Hegel – teve papel decisivo nas elaborações iniciais de Marx. Em seus estudos dirigidos ao pensamento político de Hegel, *Crítica à filosofia do direito de Hegel*, fica evidente o duplo movimento *crítico*, à política e à especulação. Não se trata apenas da crítica que constata em Hegel que o “cerne racional” de sua filosofia encontra-se assentado sobre a cabeça⁶. A crítica da política, assim como a crítica da especulação, é acima de tudo resultado da inflexão ontológica realizada por Marx. Ao tomar posse da crítica feuerbachiana à especulação de Hegel, fica claro ao jovem filósofo a inversão entre sujeito e predicado, advindo desta determinação a percepção de que não é o “estado que determinada a sociedade civil, mas a sociedade civil que determina o estado” – conforme já referido. Sobre a questão, conforme destaca Chasin, em Marx:

Inverte-se, portanto, a relação determinativa: os complexos reais envolvidos aparecem diametralmente reposicionados um face ao outro. Mostram-se invertidos na ordem da determinação pela força e pesa da lógica imanente a seus próprios nexos, não em consequência formal e linear de algum pretencioso volteio especial nos arranjos metodológicos, isto é, não como resultante de uma simples e mera reorganização da subjetividade do pesquisador, mas por efeito de uma trama reflexiva muito mais complexa, que refunde o próprio caráter da análise, elevando o procedimento cognitivo à analítica do reconhecimento do *ser-precisamente-assim*. (CHASIN, 1995, p. 362)

A crítica da inversão que se dá no campo da determinidade da política não é apenas fruto da crítica à especulação, mas é a percepção da inversão da ordem de determinação da realidade, segundo a qual se compreende que não é a “consciência

⁶ “A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede em absoluto que ele tenha sido o primeiro a expor, de modo amplo e consciente, suas formas gerais de movimento. Nele, ela se encontra de cabeça para baixo. E preciso desvirá-la, a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico.” [MARX, 2013, p. 91]. Passagem frequentemente mal lida, tende a afirmação do método de Marx como a inversão da dialética hegeliana. Se lida sem os preconceitos imputados pelo gnosiologismo marxista pode-se perceber que Marx apenas afirma que o cerne racional do pensamento de Hegel encontra-se invertido e que para apreender o “cerne racional”, as leis gerais de movimento, de seu pensamento é preciso desvirar sua filosofia que contém determinações reais da realidade, e não proceder à inversão de sua dialética para obter assim o método científico correto.

dos homens que determina o seu ser; é o seu ser social que, inversamente, determina a sua consciência” (MARX, 1983, p. 24). Tal ruptura com o pensamento filosófico tradicional, conforme testemunha o próprio pensador alemão, é uma conquista de seus estudos juvenis, voltados à crítica da filosofia do direito de Hegel. Já em 1843, vê-se com clareza, a crítica especulação é a preocupação que se volta à analítica da própria coisa, não qual se refuta tomar a “condição” pelo “condicionado”, o “determinante” pelo “determinado”. Donde a conclusão arrebatadora na qual acusa: em Hegel, “o momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica”, pois “a lógica não serve à demonstração do estado, mas o estado serve à demonstração da lógica” (MARX, 2005, p. 38).

Uma vez que a compreensão exige partir não da ideia, mas da realidade social, da sociedade civil, chega-se por análise à percepção de que “a anatomia da sociedade civil deve ser procurada na economia política” (MARX, 1983, p. 24), ou seja, no modo da produção da vida. A produção material da vida não é reduzida assim à condição de reles submundo da existência, como ocorre com frequência na história da filosofia, mas entendida como base concreta sobre a qual se erguem as construções efetivas das atividades sociais do homem, em seus mais diversificados matizes, desse as mais práticas até as mais espiritualizadas. Donde a terceira crítica, a crítica à economia política⁷, que conclui o movimento de inflexão que caracteriza de maneira efetiva a autenticidade do pensamento de Marx.

A partir dessa inflexão de natureza fundamentalmente ontológica – conforme J. Chasin – Marx é remetido à análise da sociedade civil; nos Manuscritos econômico-filosóficos de 1844, por exemplo, a produção humana figura como o centro organizador do discurso. Suas investigações revelam as condições dos homens submetidos aos processos de alienação e estranhamento típicas da sociabilidade do capital, mas igualmente destacam o evoluir humano, a trajetória dos desdobramentos humanos em sua dinâmica autoconstitutiva, tendo a relação com a natureza como ineliminável. A história humana é a história da relação humana com a natureza, sobre ela se assentam as relações sociais propriamente ditas. O desenvolvimento das capacidades humanas é sempre um processo que ocorre em determinação de

⁷ Cumpre advertir: a crítica da economia política, precisamente por seu caráter ontológico, não é a crítica aos livros, embora essa dimensão também se apresente, é a crítica as bases sociais que enformam o modo de produção da vida, ou seja, à sociabilidade do capital.

reciprocidade com a natureza. Vale aqui dar voz ao próprio pensador alemão:

A universalidade do homem aparece, na prática, precisamente na universalidade que faz da natureza seu corpo inorgânico inteiro, tanto na medida em que é 1) um meio de vida imediato, quanto na medida em que [2.] é a matéria, o objeto e a ferramenta de sua atividade vital. A natureza é o *corpo inorgânico* do homem, ou seja, a natureza na medida em que ela mesma não é o corpo humano. O homem *vive* da natureza; isto significa que a natureza é seu *corpo*, com o qual ele deve permanecer em um processo contínuo, a fim de poder viver na natureza. num processo contínuo, a fim de não perecer. O fato de a vida física e espiritual do homem ser dependente da natureza não significa que nada mais do que a natureza está relacionada a si mesmo, uma vez que o homem é uma parte da natureza. (MARX, 1983, p. 368)

A indústria aparece como a expressão mais evidente dessa relação do homem com o seu “corpo inorgânico”, daí a relevância das investigações e da crítica da economia política como instância decisiva para a determinação do modo da produção da vida do ser social.

A *indústria* é a relação histórica *real* da natureza e, portanto, da ciência natural com o homem; Se, portanto, ela for concebida como uma revelação *exotérica* das *capacidades essenciais* do homem, a essência *humana* da natureza ou a essência *natural* do homem também será assim compreendida, portanto a ciência natural perderá sua orientação material abstrata ou antes idealista e se tornará a base da ciência humana, como já se tornou - embora de forma alienada - a base da vida humana real; qualquer outra base para a vida, qualquer outra base para a *ciência*, é uma mentira desde o início. A natureza que se torna na história humana - no ato do surgimento da sociedade humana - é a natureza *real* do homem, portanto a natureza como ela se torna através da indústria, mesmo que de forma *alienada*, é a verdadeira natureza antropológica. (MARX, 1982, p. 396)

Conforme Marx reenfatiza alguns anos mais tarde em seus estudos sobre a *Ideologia alemã*, o ato da ruptura com o pensamento especulativo vem acompanhado da percepção segundo a qual “o mundo sensível”,

não é uma coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma, mas o produto da indústria e do estado de coisas da sociedade, e isso precisamente no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, que, cada uma delas sobre os ombros da precedente, desenvolveram sua indústria e seu comércio, modificaram sua ordem social de acordo com as necessidades alteradas (MARX, 2007, p. 30).

O homem faz a sua própria história. No decurso histórico por meio de sua própria atividade social frente ao mundo – natural e social – ele cria e desdobra as condições de sua própria existência, desenvolvendo suas capacidades e estabelecendo as leis tendenciais sobre as quais se erguem as bases da sociabilidade de determinadas

épocas. Nessa exata medida, logo adiante no mesmo texto, Marx estabelece a relação da ordem econômica com as chamadas formas “ideais” da prática social, que para ele são de fato um complexo:

a importante questão sobre a relação do homem com a natureza (...), da qual surgiram todas as “obras de insondável grandeza” sobre a “substância” e a “autoconsciência”, desfaz-se em si mesma na concepção de que a célebre “unidade do homem com a natureza” sempre se deu na indústria e apresenta-se de modo diferente em cada época de acordo com o menor ou maior desenvolvimento da indústria; o mesmo vale no que diz respeito à “luta” do homem com a natureza, até o desenvolvimento de suas forças produtivas sobre uma base correspondente. A indústria e o comércio, a produção e o intercâmbio das necessidades vitais condicionam, por seu lado, a distribuição, a estrutura das diferentes classes sociais e são, por sua vez, condicionadas por elas no modo de seu funcionamento (MARX, 2007, p. 31).

As críticas da política, da especulação, vêm acompanhadas da crítica da economia política. Apesar de ser possível traçar a cronologia dos caminhos percorridos por Marx até a constituição acabada da originalidade de seu pensamento, verifica-se que o tripé analítico das três críticas que vinha sendo constituído conduz por derivação e decorrência a investigações que se potencializam, são o resultado de uma inflexão frente às formas anteriores de consideração desses problemas. As três críticas – demonstra Chasin em *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica* – constituem em seu conjunto a inflexão no campo da ontologia do ser social. Pela primeira vez, assiste-se à construção da ontologia do ser social que não refuta a categoria da história na análise dessa forma do ser. Aspecto este, ausente no pensamento de Feuerbach. O que nos permite traçar diferenças importantes entre o pensamento de ambos os filósofos. Marx é taxativo a esse respeito: “na medida em que Feuerbach é materialista, nele não se encontra a história, e na medida em que toma em consideração a história ele não é materialista” (MARX, 2007. p. 32).

A esse respeito a percepção de Lukács quanto às bases inovadoras instauradas pelo pensamento marxiano são bastante elucidativas:

Marx elaborou principalmente (...) a tese segundo a qual a categoria fundamental do ser social, e isto vale para todo ser, é que ele é histórico. Nos manuscritos parisienses, Marx diz que só há uma única ciência, isto é, a história, e até acrescenta: “um ser não objetivo é um não ser”. Ou seja, não pode existir uma coisa que não tenha qualidades categoriais. Existir, portanto, significa que algo existe numa objetividade de determinada forma, isto é, a objetividade de forma determinada constitui aquela categoria à qual o ser em questão pertence. Aqui a ontologia distingue-se nitidamente da velha filosofia.

A velha filosofia esboçava um sistema de categorias, no interior da qual apareciam também as categorias históricas. No sistema de categorias do marxismo, cada coisa é, primariamente, algo dotado de uma qualidade, uma coisidade e um ser categorial. “Um ser não objetivo é um não-ser”. E dentro desse algo, a história é a história da transformação das categorias. As categorias são, portanto, partes integrantes da efetividade. Não pode existir absolutamente nada que não seja, de alguma forma, uma categoria. A esse respeito, o marxismo distingue-se em termos extremamente nítidos das visões de mundo precedentes: no marxismo o ser categorial da coisa constitui o ser da coisa, enquanto nas velhas filosofias o ser categorial era a categoria fundamental, no interior da qual se desenvolviam as categorias da realidade. Não é que a história se passe no interior do sistema das categorias, mas sim que a história é a transformação do sistema das categorias. (LUKÁCS, 1999, pp. 145-6)

Os *Manuscritos econômico-filosóficos*, conforme atesta Lukács, são exemplares nesse sentido. Ao mesmo tempo em que Marx analisa o modo de produção capitalista em todas as suas consequências e determinações – da máxima produção da riqueza material à alienação e estranhamento do homem –, destaca simultaneamente o homem como um ser que se autoproduz. A história do ser social é a história da formação de seus atributos, de suas capacidades, e, é claro, das formas instituídas das sociabilidades erguidas ao longo do decurso histórico de seus desdobramentos. O ponto de partida de Marx são as individualidades humano-societárias vivas e ativas, cujo processo de constituição sempre ocorre em meio ao caráter relacional de toda objetividade.

A este respeito a passagem a seguir é bastante ilustrativa, na medida em que destaca a formação do homem tanto em sua dimensão subjetiva quanto objetiva:

não apenas os cinco sentidos, mas também os assim chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor etc.), em uma palavra a sensibilidade humana, a humanidade dos sentidos só surge através da existência de seu objeto, através de natureza humanizada. A formação dos cinco sentidos é uma obra de toda a história universal precedente (MARX, 1983, p. 394).

Os desvelamentos do tema apresentados por J. Chasin permitem elucidar de maneira precisa o movimento de determinação de reflexão entre subjetividade e objetividade no processo formativo do ser social. Aqui cabem as próprias palavras do autor, uma vez que é ele que traz à luz os aspectos decisivos das determinações de Marx:

O destaque enérgico deve recair, pois, sobre a determinação de que a objetividade e subjetividade humanas são produtos da autoconstitutividade do homem, a partir e pela superação da sua naturalidade. O homem e seu mundo são produções de seu gênero –

a interatividade universal e mutante dos indivíduos em processualidade infinita, que tem por protoforma o trabalho – a atividade especificamente humana, porque consciente e volta a um fim. Único ser que trabalho, através da sucessão e multiplicidade de seus fins básicos e imediatos, constitui igualmente a si mesmo, não importa quão radicalmente contraditória e, de fato, cruel, perversa e mutiladora seja a maior parte dessa trajetória sem fim. (CHASIN, 1995, p. 392)

Indivíduo e gênero perfazem a bipolaridade do ser social, sempre em determinação de reciprocidade. O desenvolvimento das capacidades humanas é o resultado de toda a história, as forças essenciais engendradas – expressão usada por Marx na obra em questão – aparecem como potências do gênero, por meio delas os indivíduos formam a si mesmos. A contrapartida se dá pelo fato de uma vez se constituindo por meio das potências sociais – obviamente em condições socialmente favoráveis – as individualidades podem desenvolvê-las e elevá-las a patamares superiores, potencializando o próprio gênero. Desse modo, “por sua essência ativa as individualidades humano-societárias, autoras de sua afirmação e a de seu gênero, são como tais as efetivadoras de suas esferas próprias de objetividade e subjetividade (CHASIN, 1995, p. 393). Indivíduo e gênero constituem uma unidade em determinação reflexiva no interior de um complexo.

Precisamente em função dessa unidade no interior do complexo, as condições sociais inibidoras da constituição das individualidades a partir das potências constituídas pelo gênero, podem se fazer presentes historicamente. Como é o caso da sociabilidade capitalista analisada por Marx, em que o processo de alienação e estranhamento aparece como determinantes decisivas da vida humana.

Quanto a isso cabe acrescentar:

A ind[ividualidade] hum[umana] não só aparece em contexto social, mas só pode aparecer nesse contexto, e sua essência é dada pelas formas da sociabilidade (Cf. Introd. 57). É a interatividade dos exemplares humanos que plasma o humano e a ind[ividualidade] hum[umana]. Em outros termos a potência do ser aberto só se realiza em sociedade. (CHASIN, *Glosas inéditas intituladas “Ontologia: afloramento introdutório”*)

Aberto nesse contexto, significa que “para o bem, ou para o mal”, o chão das possibilidades da individuação humana é dado sempre pelas condições sociais objetivas historicamente constituídas. Não há uma bondade natural do homem, assim como não há uma maldade constitutiva de sua natureza. As individuações são formações históricas que reagem ao mundo concreto, às condições efetivas de seu

mundo. Valem aqui as análises do próprio Marx no diagnóstico que traça sobre as individuações em meio a sociabilidade do capital. Nela o homem encontra-se apartado, alienado, do objeto de seu trabalho, de sua própria atividade, e nessa medida da natureza sobre a qual ele executa seu trabalho. Por via de consequências estranha seu próprio gênero (as potências humanas engendradoras de suas condições de vida e de sua sociabilidade), assim como estranha os outros indivíduos, uma vez que a interação entre eles sempre se dá por fatores extrínsecos à sua própria vontade e escolha, ou seja, ocorrem pelas condicionantes do mercado.

É preciso ter clareza dessa dimensão do *ser aberto*, determinação que impede qualquer intenção de se restringir à ideia de uma antropologia filosófica como base fundante do pensamento de Marx. Fica-se longe, portanto, de pretender estabelecer os traços gerais do ser social, como atributos essenciais perenes, como propriedades imutáveis que estabelecem a essência desta forma do ser. Dizer “ser aberto” significa que a essência humana é histórica, fundada nos processos sociais que formam a base do modo de produção da vida. Nesse sentido o homem é um ser que edifica a si mesmo, construindo seu mundo e por meio dessa produção, cria tanto as categorias do complexo de sua subjetividade tanto quanto aqueles pertinentes aos complexos da objetividade social e natural. Quanto a isso, Chasin adverte:

Em decorrência, a determinação da individualidade social (e não da individualidade “pura” - (Id. Alemã, 119.1) se dá no interior da determinação dos complexos da mundanidade. Para saber da realização ou atualização do ser aberto é preciso saber da infinitude do mundo, ou seja, da usina produtora do humano, pela mediação de suas formações concretas e específicas. (CHASIN, *Glosas inéditas intituladas “Ontologia: afluência introdutória”*)

Vêm assim estabelecidas de maneira clara a incompatibilidade entre proposições de cunho ontológico e as concepções tradicionais da assim chamada antropologia filosófica. Aqui convém insistir sobre esse ponto, uma vez que sobre a base da fundamentação de uma antropologia filosófica, vêm em grande medida assentadas a ideia da condição essencial do homem como fundamento primeiro da determinação do atributo da política – e mesmo da necessidade do estado – como categoria própria do ser social.

Contra tais proposituras, desdobrando as determinações postas pela primeira vez por Marx, é preciso salientar:

O ser não é, simplesmente, essência, porém existência que contém essência, e de forma recíproca: existência que se move por sua

essência, existência que cria essência; na entificação concreta os dois modos, em graus diversos e formas específicas, estão sempre entrelaçados.

Ser não é uma essência que pode vir ou não a existir. Só é ser o que tem existência.

A essência do ser social é o vir-a-ser, a possibilidade de existir diferentemente. (CHASIN, *Glosas inéditas intituladas "Ontologia: afloramento introdutório"*)

Contra as proposições ontológicas tradicionais, em que a história é refutada em virtude da necessidade argumentativa da perenidade do ser e da substância, em Marx há o desvelamento da historicidade do ser social, trata-se de pensar e explicitar a trajetória de seus desdobramentos no curso da dinâmica processual de sua autoconstrução.

Dizer que o homem faz a própria história⁸ implica afirmar que na trajetória de seu autoengendramento, são constituídas as potências genéricas de seu ser, mas também os traços de prevalência histórica circunstanciada a determinados processos sociais. Motivo pelo qual, historicamente, em sociedades determinadas podem aparecer formas da dinâmica social que são consequências de aspectos contraditórios oriundos da própria realidade social. Nesse sentido, são contingências historicamente postas, de modo nenhum traços inerentes do ser social. Se assim o fosse estaríamos no interior da seara das formulações de uma suposta antropologia filosófica, que afirmaria a dimensão política como traço essencial do homem, independente do contexto histórico que se queira analisar.

Desse modo, ainda que se possa afirmar a importância de Feuerbach na virada frente à especulatividade da filosofia clássica alemã, tal constatação não implica a adesão às teses de um suposto feuerbachianismo em seu pensamento de juventude, teses essas que tendem a atribuir às obras juvenis de Marx bases que ditam diretrizes que levam à construção de uma antropologia filosófica. De fato, o inverso a essa tendência – presente sem dúvida na filosofia de Ludwig Feuerbach – marca o pensamento marxiano, já nos primórdios de suas reflexões. A advertência de Chasin a esse respeito é bastante elucidativa:

é impossível ao pensamento marxiano ser uma antropologia, pois a determinação da individualidade humana depende radicalmente da

⁸ “Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita”, diz Marx em *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* (2011a, p.25).

determinação do complexo da sociabilidade, não é à toa que Marx afirma na VI Tese Ad Feuerbach que a essência humana é "o conjunto das relações sociais". Nestes parâmetros é própria e corretamente uma antiantropologia, enquanto disciplina filosófica, de orientação metafísica ou mítico-naturalista. (CHASIN, *Glosas inéditas intituladas "Ontologia: afloramento introdutório"*)

Tomar as obras de juventude como base para a elaboração de uma antropologia filosófica serve de alento para os defensores da politicidade, uma vez conduz a outras incompreensões acerca da natureza do pensamento de Marx, particularmente em relação à crítica da política já presentes em seus escritos da década de 1840 (1843-48). Como adverte Chasin:

É preciso recusar o diagnóstico de que as obras marxianas da primeira fase estão centradas numa antropologia porque isso faz com que a crítica à política nelas desenvolvida tenda a ser considerada como uma crítica humanista à política e não como a determinação ontológica de sua natureza. (CHASIN, *Glosas inéditas intituladas "Ontologia: afloramento introdutório"*)

O argumento de Chasin é contundente. Para tanto, o autor brasileiro demonstra a natureza fundamentalmente distinta das posições de Feuerbach concernentes à política. Nele a política aparece como chave da organização social humana, "Feuerbach é um defensor intransigente e absoluto da máxima relevância da política e do estado" (CHASIN, 1995, p. 372). A ontopositividade da política se encontra em grande medida assentada sobre as bases de uma antropologia filosófica.

No ponto em que chegamos, já temos argumentos suficientes para refutarmos os elementos apontados no início deste artigo como o ponto de partida do pensamento moderno e nos irracionalismos contemporâneos característicos da pós-modernidade. As considerações de Chasin nos auxiliam no desvelamento dessas bases, ao mesmo tempo em que apontam para o caráter resolutivo do pensamento marxiano:

Donde o indivíduo isolado, ao qual é conferido a dimensão humana por uma essência metafísica ou uma dimensão mítico-natural não é centro, nem ponto de partida para a dedução do mundo, como se dá na antropologia filosófica ou nas teorias da desconstrução. O que pode confundir é que os homens concretos em seu processo infinito de realização é que constitui o objetivo final crítico-prático do pensamento marxiano. (CHASIN, *Glosas inéditas intituladas "Ontologia: afloramento introdutório"*)

Em termos mais sucintos, em Marx "não deduz o mundo pela determinação da individualidade isolada, o que seria uma operação antropológica, mas determina a individualidade social pelo complexo da mundanidade". Donde a conclusão enfática: "na filosofia marxiana, pois, a individualidade é estudada nos lineamentos ontológicos,

não podendo consistir, no pensamento marxiano, uma disciplina autônoma como a antropologia tradicional” (CHASIN, *Glosas inéditas intituladas “Ontologia: afluoramento introdutório”*)

A necessária crítica da política mediante a perspectivação do futuro humano

Os argumentos arrolados por Chasin, que conduzem à percepção da natureza ontológica mais profunda característica do pensamento de Marx, buscam estabelecer que “a política não é um atributo necessário do ser social, mas contingente no seu processo de autoidentificação” (CHASIN, *Glosas inéditas intituladas “Ontologia: afluoramento introdutório”*). Contudo, não se trata de negar a política como elemento de fato existente nos complexos humano-societários, mas destacar que apenas sob a modalidade da contingência ela assume o caráter de base das condições concretas da existência social, de forma que “não pertence à essência do humano-societário”. Por via de consequências, a política deve ser compreendida como “predicado contingente das sociabilidades contraditórias e não desenvolvidas” (CHASIN, *Glosas inéditas intituladas “Ontologia: afluoramento introdutório”*).

A questão ora levantada remete ao problema das categorias da modalidade tão persistentes nos temas mais tradicionais do pensamento filosófico. Trata-se de não tomar a contingência, a possibilidade e a necessidade como categorias excludentes. Nesse caso, a contingência não implica mera aparência ou simples acaso irrelevante nas tendências diretivas dos processos. Mesmo na condição de contingência a política aparece como elemento determinativo das efetivações e desdobramentos da malha entitativa histórica da forma do ser. Esta é, no entanto, consequência das contradições e inviabilidades societárias, não a causa ou atributo determinativo ineliminável do ser social. Em resumo, a política não tem em si mesma uma essência, não é um atributo, mas o resultado dos processos contraditórios da própria sociedade. Assume papel decisivo na medida em que aparece como expressão mais imediata da necessidade de equacionar e dirimir as contradições sociais, é o âmbito em que os conflitos e antagonismos sociais se expressam e são conduzidos a termo.

A percepção da ontonegatividade não é a recusa da prática política, mas a afirmação da necessidade da ação política contra as condições sociais e históricas que tornam a política prática necessária. Aspecto muito evidente nas próprias elaborações marxianas de 1844, anteriormente referidas:

A revolução como tal – a derrubada do poder constituído e a

dissolução das relações antigas – é um *ato político*. No entanto, sem revolução o *socialismo* não poderá se concretizar. Ele necessita desse ato *político*, já que necessita recorrer à *destruição* e à *dissolução*. Porém, quando tem início a sua *atividade organizadora*, quando se manifesta o seu *próprio fim*, quando se manifesta a sua *alma*, o socialismo se desfaz do seu invólucro *político*. (MARX, 2009, p. 52)

Sobre tal passagem de Marx, Chasin se debruça para determinar o papel da política necessário para a transformação da sociabilidade – que a põe como necessária:

quando a contestação visa consciente e deliberadamente a emancipação, necessita transmigrar para outra esfera, tem de praticar uma política orientada para a superação da política, fazer uma política que desfaça a política, pois seu escopo é a reconversão e o resgate das energias sociais desnaturadas em vetores políticos (CHASIN, 2009, p. 65).

A crítica da política não é, vale insistir, simples insatisfação, desassossego, e mesmo desesperança, com o âmbito da política nos meandros sociais da cotidianidade. De fato, resulta da percepção prática de sua impotência como meio efetivo de resolubilidade de conflitos e contradições características da dinâmica social vigente historicamente. Para colocar a questão de maneira mais clara: não é mera crítica teórica unilateral constituída de maneira abstrata a partir de concepções conceituais, mas constatação proveniente da própria prática social, na qual o movimento analítico da dinâmica prática demarca com forte nitidez a ineficácia da vontade – tomada como base unívoco das decisões postas – no enfrentamento das malhas concretas postas pelas tendências objetivas prevalentes na sociabilidade.

Através dos caminhos abertos pelo próprio Marx, que o projeto de Chasin da crítica da política se circunscreve em investigações programáticas de maior envergadura. Dizer que a política é atributo contingente, historicamente determinado, remete ao problema de fundo, cujo elemento decisivo é a indagação acerca do ser do homem. A crítica da política constitui nessa medida um capítulo necessário na determinação da ontologia do ser social. Conforme estabelece Chasin, “a questão decisiva é que essa problemática não é simplesmente 'técnica', pois envolve ou tem por centro o homem” (CHASIN, *Glosas inéditas intituladas “Ontologia: afloramento introdutório”*).

Uma vez que a natureza do problema é mal compreendida, como advertimos no início deste artigo, repetir as determinações acima é mais do que necessário: a questão da ontologia do ser social não é mera abstração filosófica, é a questão do ser e do destino do homem, o “de onde?” como prospectiva das construções futuras, ou seja

o seu “para onde?”. E no interior desse quadro de análise mais ampla, o problema da ontonegatividade da política é a advertência para os equívocos comuns no pensamento contemporâneo, cujas bases teóricas tomam a politicidade como o fator preponderante das diretrizes, tendências e meios de eficácia para a compreensão e ação sobre os conflitos e contradições da realidade social.

A crítica da política significa de fato a demarcação de seus limites práticos de intervenção social. O próprio curso da construção da crítica marxiana à politicidade destaca não ser mera proposição filosófica, ou seja, simples refutações oriundas puramente do plano teórico. Conforme, já referimos, a insatisfação advém da própria preocupação com a prática social de seu tempo, com as “questões materiais” com que ele se deparou no curso de suas atividades jornalísticas. Nesse aspecto, a linha crítica deriva do enfrentamento das questões práticas, não é mera elocubração que se funda sobre bases de argumentações meramente teóricas.

Se nos for permitido traçar linhas comparativas, a percepção da ontonegatividade por parte de Chasin, não é mera decorrência da exegese dos textos marxianos. Sua atividade política, toda a análise realizada ao longo de vários textos no qual trata vários detalhes da realidade brasileira, o levam às mesmas conclusões sobre os limites da vontade política, como elemento resolutivo das contradições da sociedade do país ou das condições de transformação da sociabilidade do capital globalmente existentes. Ao longo de sua carreira intelectual foram produzidos vários textos em que se analisa desde o surgimento do PT, a insurgência de Lula como líder sindical, as condições do país antes e durante a ditadura militar, culminando no artigo *Ad hominem: rota e prospectiva e um projeto marxista*. A percepção da insuficiência da compreensão política da realidade social, assim como de seus limites como princípio fundamental da prática revolucionária, é uma conquista não somente teórica, mas essencialmente prática. Não caberia aqui discorrer sobre essas questões, uma vez que estenderia nossa discussão para além dos propósitos estabelecidos em nosso artigo. Sobre a percepção prática e teórica da natureza ontonegativa da política, o artigo: *Da crítica ao politicismo à determinação ontonegativa da politicidade*, de Ester Vaisman e Vânia Noeli Ferreira de Assunção, constante deste volume, trata de forma pormenorizada a trajetória percorrida por J. Chasin.

As determinações sobre os atributos próprios do ser social permitem a Chasin estabelecer a crítica do pensamento político e da prática política comuns na atualidade:

Por isso, não por acaso, mas contraditoriamente, o pensamento político tradicional – ontopositivo – é das formas mais abstratas da reflexão filosófica, pois, na ontopositividade a politicidade aparece, no seu equívoco fundamental, como predicado essencial. Isso explica a fragilidade do pensamento político em geral em sua longa história. (CHASIN, *Manuscritos inéditos*).

O mais adequado para nossas considerações é apontar a dimensão programática do projeto crítico arquitetado por J. Chasin, no intuito de destacar que não se tratava de mera formalidade teórica ou acadêmica, mas pretendia enfrentar no plano prático e teórico, tendências que se punham na ordem do dia. A crítica da política condiz com a necessidade do estabelecimento de uma crítica radical à forma da sociabilidade capitalista – e mesmo, à particularidade da realidade da sociedade brasileira. A esse propósito, a crítica endereçada à analítica paulista e às concepções de Fernando Henrique Cardoso – então presidente – são ilustrativas.

FHC, no repúdio incisivo ao economicismo, não dispondo no entanto de critérios ontológicos, acaba substituindo a falaciosa ordem determinativa daquele por outra igualmente arbitrária. Ao primado unilateral e mecânico da economia reduzida a fator, própria do economicismo, que mutila a integridade e a dinâmica do todo, FHC não contrapõe de modo corretivo o reconhecimento do complexo da produção e reprodução da base material da existência humana, tal como marxianamente concebido, mas, conservando a noção de economia como fator, até mesmo por seu peso estrutural, postula uma nova ordem das determinações entre as instâncias do social, da política e da economia. Já pelo viés sociológico é induzido à cortante distinção entre o plano social e o econômico, sem precisar o que possa ser entendido por cada um deles na pretendida desconsideração metódica do outro, mas é esta separação de faces ontológicas indissociáveis que permite, operativamente, o encadeamento de uma ordenação aleatória ou de suficiente indeterminabilidade para que o político possa, na armação discursiva, aparecer como determinação de última instância, ou seja, decisiva em qualquer ordem explicativa, do que redundando o politicismo. De modo que o válido propósito de combater o economicismo acaba por ser um ato de desontologização dos ecos marxianos e a imediata adoção acrítica de uma nova "ontologia" social, dado que toda desontologização implica, sem alternativa, processo correlato de sentido inverso, ou seja, de ontologização, ainda que total e meramente subjacente e precária, involuntária e falsa, como só pode ocorrer nessas condições; é, de fato, uma efetuação desse gênero mesmo sob o argumento de que a elaboração não tenha qualquer propósito ontológico e até mesmo o recuse e excre, pois a intencionalidade do investigador não tem o poder de mudar a natureza de sua própria argumentação ou de seus resultados, pode no máximo desprezar ou não reconhecer dimensões indesejadas de seu trabalho, o que é muito diferente, por vezes talvez esperto, mas não correto ou inteligente.

E na sequência, destacando ser esta tendência predominante no pensamento sociológico da analítica paulista, arremata conclusivamente contrapondo Marx ao

politicismo brasileiro:

De modo direto e explícito, a analítica paulista transita do economicismo para o politicismo, desconhecendo ou enfeitando a formulação marxiana. Esta reconhece e sustenta a unidade indissolúvel da esfera socioeconômica, ou seja, a efetividade da produção material como atividade vital dos indivíduos sociais, ou seja, a inseparável interatividade dos produtores, a determinação recíproca entre homem, atividade e sociabilidade; o agente, sua capacidade ou predicado e o exercício real deste são formas e modos da atualização social. De sua parte FHC dissocia, ao separar o social do econômico, o agente ativo e sensível (o social) da própria atividade sensível (o econômico), o sujeito de seu próprio predicado, e só os religa pela mediação, tornada decisiva, da atividade extrassensível (a política). Em Marx as determinações vão do complexo unitário e fundante do socioeconômico, ou seja, da interatividade multilateral e contraditória da sociedade civil para a arena política, enquanto FHC postula uma vaga e arbitrária articulação sócio-política, de certo sabor contratualista, como vetor determinativo da economia. É uma desvinculação ontológica da atividade sensível dos homens, reenfatizando a atividade suprassensível, ou seja, há uma desobjetivação que proporciona uma reenfatização teórica da subjetividade e de um suposto caráter arbitrário ou aleatório da lógica dos processos reais (cerne e natureza do politicismo, que em FHC é circunscrito e limitado pela relevância da correlação de forças em sua prática política). (CHASIN, *Glosas inéditas intituladas "Ontologia: afloramento introdutório"*)

A longa citação possui a vantagem de destacar em termos bem claros a inversão da ordem de determinidade, ao enfatizar como as concepções tributárias politicidade como atributo essencial do humano advogam pela preponderância do estado, da política, sobre o “complexo unitário e fundamento do socioeconômico”. Se foi possível traçar esse diagnóstico sobre o governo FHC, do mesmo modo é possível, por que não dizer mais do que necessária, estender a análise para os governos posteriores, particularmente na dita gestão de “esquerda”, ao longo dos governos petistas.

Chasin não assistiu aos desdobramentos posteriores a FHC, porém em artigos que analisam a ascensão de Lula à condição de líder sindical e de liderança política, os traços do politicismo são claramente identificados. A título de exemplo, bastaria citar o artigo *A sucessão na crise e a crise na esquerda* em que o diagnóstico – talvez fosse o caso de dizer o prognóstico – quanto a prática política do então ainda jovem Partido dos Trabalhadores, é claro e incisivo, quanto aos limites das proposições politicistas que ancoravam o discurso e as ações orquestradas pelo partido.

O PT é o encontro da combatividade sindical dos últimos da década de 70, que preencheu de maneira notável o vácuo escandaloso a que fora reduzido até mesmo o movimento corporativo dos assalariados (...) o renascimento firme e pujante da movimentação dos

trabalhadores, veio, assim, a submergir na atmosfera politicista, quando buscou os caminhos da organização e das definições políticas. Por consequência, ao inverso do que se daria num rumo de *esquerda*, com seu desenvolvimento o PT simplesmente politicizou a prática sindical, não extraiu da lógica do trabalho a política que supera a política, isto é, ficou nos limites do *entendimento político*, não se alçou à política norteada pela *razão social*. (CHASIN, 1989, p. 89)

A remissão a essas considerações críticas cumpre um papel meramente ilustrativo. Não se trata de avançar nos argumentos do autor, mas tão somente destacar a dimensão da análise das práticas politicistas comuns ao movimento da chamada esquerda brasileira.

A crítica da política tem, portanto, o caráter programático cuja intenção é eliminar os desvios e deformações de um projeto emancipatório,

Portanto, a revolução radical, isto é, social, desentranhada por Marx na inteligência da sociedade contemporânea, bem compreendido o fundamento de sua reflexão política - a determinação ontonegativa da politicidade - não demanda ou propõe a mera prática política, nem a reconhece como sua atividade característica e decisiva, mas exige uma prática metapolítica: conjunto de atos de efetivação que não apenas se desembarace de formas particularmente ilegítimas e comprometidas de dominação política, para substituí-las por outras supostas como melhores, mas que vá se desfazendo, desde o princípio, de toda e qualquer politicidade, a medida que se eleva da aparência política a essência social das lutas históricas concretas, a proporção que promove a afloração e realiza seus objetivos humano-societários, os quais, em sua, têm naquela ultrapassagem, indissociável da simultânea superação da propriedade privada dos bens de produção, a condição de possibilidade de sua realização. (CHASIN, 2009, pp. 65-6)

E logo à frente, conclui:

A crítica marxiana da política, decifração da natureza da politicidade e de seus limites, e 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)

Os rascunhos por nós aqui insistentemente referidos, permitem o arremate mais conclusivo sobre os limites da politicidade como prática social viável diante da questão decisiva das possibilidades efetivas da emancipação humana:

Não há política radical, pois todo ato político é um meio, que não contém finalidade intrínseca, mas é o instrumento de um conteúdo, ou seja, de um objetivo externo. Exceção feita aos processos e atos políticos que, ao se realizarem, visam inclusive sua autodissolução, isto é, só é radical o ato metapolítico. Onde, a radicalidade é a identidade da metapolítica. (CHASIN, *Manuscritos inéditos*).

O problema da política é o problema humano, lidar com a questão da gênese da politicidade implica a investigação da ontologia do ser social, a análise da determinação do ser e do destino do homem, nesse sentido, caberia retomar a tão mencionada afirmação segundo a qual “os filósofos se limitaram a interpretar o mundo, cabe transformá-lo”, e acrescentar: para transformá-lo é preciso compreendê-lo. A análise da gênese da politicidade, sua decifração, sua percepção no quadro das atividades sociais do homem, torna-se decisiva para evitar desvios, inibir descaminhos e deformações acerca do que pode de fato se colocar como uma prospectiva de futuro, como possibilidade autêntica da emancipação humana.

*
* *

Após tudo o que foi tratado nas páginas precedentes, que me seja permitido finalizar com certo tom de desabafo: a ironia, as refutações fáceis, os argumentos *ad hominem* – no mau sentido do termo – são tão somente a expressão da covardia, ou da incapacidade, para enfrentar questões de natureza bastante complexa. Manter-se na zona de conforto dos preceitos e preconceitos do lugar comum, significa a recusa cínica do necessário caráter de toda análise filosófica de rigor. A refutação de uma tese deve ser feita com argumentos que analisem os argumentos perfilados. O campo dos partidos e da militância são, por vezes, um dos mais significativos obstáculos para tanto. Por vezes, funcionam como obnubilações da consciência uma vez que seus princípios de compreensão da realidade encontram-se sucumbidos à métrica fácil e corriqueira das fraseologias eivadas de jargões e do pragmatismo político. A reprodução prática das bases politicistas próprias das insuficiências inerentes às contradições de nossa sociedade, só pode significar a perpetuação dessas mesmas práticas baseadas no princípio do voluntarismo como critério de resolução de conflitos sociais. Contra tais práticas as palavras de Lukács servem de alerta:

Mas é que diante do inimigo [...] tudo parece permitido; cessa, nesse momento, toda a moralidade científica. Até mesmo pesquisadores que, em outros domínios, de modo escrupuloso arriscam-se a tomar uma

⁹ Tomamos a liberdade de retirar o termo “inimigo de classe”, para deixar tão somente “inimigo”. O ponto a que chegaram as disputas no sectarismo típico das esquerdas de nossos dias permitem – acreditamos – a adaptação da referência que Lukács faz à luta entre a classe trabalhadora e os representantes da apologia direta e indireta do capital. Tornou-se uma prática comum nas disputas políticas das mais diversas ordens, assim como assume uma constância lamentável também no âmbito acadêmico e das ciências sociais em geral.

posição só depois de se apropriarem a fundo da matéria estudada, permitem-se aqui as afirmações mais levianas baseadas em outras tomadas de posição – igualmente infundadas – e sequer pensam em recorrer às fontes reais, nem mesmo para a comprovação dos fatos. (LUKÁCS, 2020; p. 273)

A superação da sociabilidade do capital, implica a crítica radical. Com Marx, portanto, convém encerrar nossas considerações: “A teoria é capaz de se apoderar das massas tão logo demonstra *ad hominem*, e demonstra *ad hominem* tão logo se torna radical. Ser radical é agarrar a coisa pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem” (MARX, 2005, p. 151). Por fim, só nos resta afirmar: a esfera da política deve ser considerada à luz da determinação da ontologia do ser social, somente assim se pode demonstrar sua gênese como instância social contingente da “pré-história da humanidade”.

Referências bibliográficas

- CHASIN, J. A sucessão na crise e a crise na esquerda. *Revista Ensaio*, n. 17/18. São Paulo: Editora Ensaio, 1989.
- _____. “Posfácio – Marx: *estatuto ontológico e resolução metodológica*”. In: TEIXEIRA, F. J. S. *Pensando com Marx*. São Paulo: Editora Ensaio, 1995.
- _____. Especial J. Chasin: A determinação ontonegativa da politicidade. *Revista Ensaios Ad Hominem*, n. 1, t. III – Política. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2000.
- _____. *Glosas inéditas intituladas “Ontologia: afloramento introdutório”, mimeo.*
- _____. *Manuscritos inéditos: Política – a determinação ontopositiva e ontonegativa da politicidade, mimeo.*
- FORTES, Ronaldo; VAISMAN, Ester. A politicidade no pensamento tardio de György Lukács. *Revista Estudos Políticos*, v. 5, n. 1, pp. 118-132, 2015.
- LUKÁCS, György. *Gelebtes Denken: eine Autobiographie im Dialog*. Frankfurt am Main: Ausgabe Suhrkamp Verlag, 1981.
- _____. *Pensamento vivido: autobiografia em diálogo*. São Paulo/Viçosa: Estudos e Edições Ad Hominem/Editora da UFV, 1999.
- _____. *Socialismo e democratização: ensaios políticos 1956-1971*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.
- _____. *Para uma ontologia do ser social* v. 2. Trad. Nélcio Schneider, Ivo Tonet e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.
- MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. Maria Helena Barreiro Alves. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.
- _____. *Sobre a questão judaica*. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.
- _____. *O capital: crítica da economia política Livro I: o processo de produção do capital*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. Trad. Rubens Enderle, Nélcio Schneider e

Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *Luta de classes na Alemanha*. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *A sagrada família, ou A crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. Trad., org. e notas Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *O 18 brumário de Luís Bonaparte*, trad. Nélío Schneider; São Paulo: Boitempo, 2011a.

Como citar:

FORTES, Ronaldo Vielmi. A natureza e a posição da política no quadro das atividades histórico-sociais: ontonegatividade da política e a ontologia do ser social. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 28, n. 1, pp. 300-331, Edição Especial, 2022/2023.



DOI 10.36638/1981-061X.2023.28.1.673

TRADUÇÃO

Nueva literatura en Rusia (1927) *Neue Dichtung in Russland*

Walter Benjamin

Presentación

Presentamos aquí una nueva traducción de “Neue Dichtung in Rußland” escrito por Walter Benjamin originalmente en 1927 para la revista *i10*, publicada en Ámsterdam por Arthur Lehning entre 1927 y 1929. Tomamos el texto del tomo II/2 de la edición canónica de los escritos reunidos, *Gesammelte Schriften*, editados por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp, 1997 (pp. 755-762).

Es el objetivo de esta traducción presentar un texto originalmente escrito a partir de notas e informaciones recopiladas en conversaciones e indagaciones hechas de manera oral durante una corta estadía en Moscú en las que Benjamin busca conocer el panorama de la literatura soviética de los años posteriores a la Revolución. Intentamos, entonces, reponer el tono de “apuntes” de las notas tomadas por alguien que no maneja prácticamente la lengua del lugar que visita y que, luego, dispone en un texto a ser publicado a la manera de un corresponsal.

Asimismo, hemos agregado comentarios a pie de página a modo de referencias para brindar al lector datos de nombres, obras y grupos literarios mencionados.

Dos breves comentarios sobre la traducción: decidimos traducir “Dichtung” –del título– por “literatura” en lugar de “poesía”, como indica habitualmente la primera acepción del término en los diccionarios, ya que, como se leerá, Benjamin se refiere al panorama literario ruso general, abarcando tanto poesía como teatro y novela. “Dichtung”, en primer término “poesía”, refiere también a la composición artística a partir de la palabra y, en última instancia, a la literatura en general. Por otra parte, con respecto a las obras que menciona el autor, estas aparecerán nombradas directamente en español cuando exista una versión ya traducida; cuando no la haya o no se encuentre una edición en lengua española, se pondrá el título en alemán, como las cita Benjamin, y se proveerá una traducción.

Érica Brasca y Tomás Sufotinsky

Nueva literatura en Rusia (1927)¹

Walter Benjamin

Traducción de Tomás Sufotinsky, todas las notas son
autoría de Érica Brasca y Tomás Sufotinsky.

El hábito de explicar nuevas épocas y corrientes de escritura a partir de la situación literaria inmediatamente anterior proviene de la historia de los estudios literarios. La perdurabilidad científica y la utilidad de semejante procedimiento pueden ponerse en tela de juicio. Una cosa, sin embargo, es evidente: desprender la escritura que se está formando en Rusia de la literatura que han producido las generaciones de Dostoievski, Turgueniev, Tolstoi sería, cuanto menos, un desvío. El punto de partida dado de una caracterización son las relaciones culturales modificadas que sobrevinieron con la Revolución. La vieja burguesía, la nobleza no tienen más voz pública en Rusia. Las obras básicas en las que está documentada la posesión intelectual de estos estratos se encuentran hoy abruptamente aisladas como monumentos del pasado. El interés público pertenece a los poetas de 30 años o más jóvenes que vivieron la Revolución como combatientes o, al menos, se pusieron desde el inicio decididamente en el terreno de los nuevos hechos. Sin embargo, no debe esperarse que estos poetas hayan estado ya en condiciones de poner en grandes obras perdurables lo que tienen para decir. Incluso los teóricos del bolchevismo acentúan cuán poco puede compararse la situación del proletariado en Rusia tras la Revolución triunfal de 1918 con la de la burguesía en Francia en el año 1789. En ese momento, en enfrentamientos que duraron décadas, la clase triunfante se había asegurado el dominio del aparato intelectual antes de que recayera en ella el poder. La organización intelectual, la educación, estaba hacía tiempo entremezclada con el mundo de ideas del tiers état, y la lucha de emancipación intelectual se impuso antes que la emancipación política. En la Rusia actual las cosas son muy distintas. Primeramente, deben establecerse los fundamentos para una educación general para millones y millones de analfabetos. Es famoso el mandato de Lenin al ejército para el tercer frente —el primer frente es en Rusia el político, el segundo es el económico y el tercero, el

¹ Walter Benjamin: “Neue Dichtung in Russland” (1927), en: *Gesammelte Schriften*, Tomo II/2, ed. de Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt, 1997, pp. 755–762.

cultural—, de acuerdo a este mandato al ejército para el tercer frente, para el año 1928 el analfabetismo debe haber sido liquidado. En una palabra, los autores rusos ya deben contar hoy con un nuevo público, y con uno mucho más primitivo que el que conocieron las generaciones anteriores. Su tarea principal es acercarse a las masas. Refinamientos de la psicología, de las elecciones léxicas, de la formulación deben resbalarle por completo a este público. Lo que este necesita no son formulaciones sino informaciones, no variaciones sino repeticiones, no piezas virtuosas sino informes cautivantes. Ciertamente, no todas las fracciones o círculos literarios han adoptado estas radicales tesis. Sin embargo, estas tesis se corresponden con el punto de vista que proclama la organización más grande y, en cierto modo, la oficiosa: la VAPP², la Asociación General de Escritores Proletarios de Rusia. Consecuentemente, la VAPP continúa proclamando que solo el escritor verdaderamente proletario, solo el prosélito del pensamiento de una dictadura de la clase de los trabajadores está a la altura de esta tarea. Con contundencia ha formulado Demian Biedni: y si tenemos tan solo tres mocosos, son, al menos, nuestros.

Así los ultras. Ellos no representan el punto de vista del Partido. Pero las instancias decisivas en la vida literaria, la censura estatal, la opinión pública, no están, en la praxis, muy lejos de ellos. Si se añade que en Rusia el escritor libre está en estado de extinción, que el amplio promedio de quienes escriben está, de una u otra forma, unido al aparato estatal y está controlado por él como funcionario público o de alguna otra forma, se tiene así un mapa de coordenadas de la situación imperante.

En este mapa de coordenadas marcaremos, en lo sucesivo, la curva de desarrollo de los últimos cinco años y, con ello, como sugiere la tendencia práctica e informativa de estas cortas exposiciones, daremos a conocer las obras principales de la literatura actual como punto de orientación, cuando sea posible, en sus traducciones.

Situación en el estallido de la Revolución: los primeros esfuerzos en torno a la nueva literatura, así como al nuevo arte en general, se agrupan bajo la bandera del Proletkult³. Conduciendo: en primer lugar, Maiakovski. Ya bajo el zarismo, Vladimir

² La sigla VAPP significa Asociación Panrusa de Escritores Proletarios [Всероссийская ассоциация пролетарских писателей (ВАПП)]. La VAPP fue fundada en 1920 por *Kuznitsa*, un grupo literario de Moscú, y durante esa década creció y ganó adeptos. En 1925 se fundó la RAPP, una sección dentro de la VAPP que, a su vez, adquirió gran relevancia. En 1928, la VAPP pasó a llamarse RAPP.

³ “Proletkult” [Пролеткульт], abreviatura de “cultura proletaria”, fue una organización literaria, artística, cultural y educativa que existió desde comienzos de 1917 hasta 1932, con presencia en varias ciudades.

Maiakovski no fue un poeta desconocido. Un excéntrico opositor, acaso similar a Marinetti en Italia. Intrépido innovador en asuntos formales, no niega completamente, por entonces, estar determinado por la decadencia romántica. Egocéntrico dandy, le gusta ponerse a sí mismo en el centro de sus poemas himnicos, y ya entonces demostró aquel talento para lo teatral, que, alrededor de 1920, puso al servicio de la Revolución. “150.000.000”⁴ pone los logros formales del futurismo por primera vez al servicio de la propaganda política. La forma de hablar de la calle, el alboroto fonético y un fantasioso bandidaje celebran la nueva época del dominio de las masas. “Misterio bufo”⁵ marca el punto más alto de su éxito, una demostración con miles de participantes, aullidos de sirenas, música militar, orquesta estrepitosa a cielo abierto. Director de esta obra masiva fue Meyerhold. En segundo lugar: Vsevolod Meyerhold, trabajó asimismo bajo el zarismo como director de teatro. Fue el primero en poner el teatro al servicio de la Revolución. Por medio de algunas innovaciones audaces, buscó hallar una nueva honestidad, una negación al misticismo del proscenio, un contacto más amplio con la masa. Representa sin telón, sin candilejas, con decoraciones desplazables, que en el escenario abierto se manipulan de modo tal que se tenga visión del telar. Ama la excentricidad en sus obras, un impacto de circo, de varietés. “D. E.”⁶, dramatización de una novela de Iliá Ehrenburg, es a este respecto, su contribución más característica. En tercer lugar: Demian Biedni. Es el autor de los famosos poemas-afiche, llamamientos, cantos de odio del tiempo del comunismo heroico, de las luchas definitivas entre blancos y rojos. Algunos de sus manifiestos más famosos fueron vertidos al alemán por Johannes R. Becher⁷. En cuarto lugar, pertenecen al Proletkult, entre otros, los imaginistas y constructivistas. Los primeros cultivaban, de modo similar a los surrealistas ahora en Francia, una poesía de base

⁴ *150.000.000* es un extenso poema de Vladímir V. Maiakovski escrito entre 1919 y 1920. En el inicio de su trayectoria poética, Maiakovski integró la vanguardia futurista rusa en el grupo “Guileia” [Гилея]. La poesía de este grupo fue objeto de estudio de los primeros formalistas rusos.

⁵ La obra teatral *Misterio bufo* fue escrita en verso, por V. Maiakovski, a propósito del primer aniversario de la Revolución de Octubre y representada en Petrogrado. Consta de seis actos y un prólogo, bajo la dirección de su autor y de V. Meyerhold. Luego, en 1921, fue retrabajada y representada en Moscú y otras ciudades.

⁶ La novela *Трест Д. Е. История гибели Европы* [El trust D. E. y la historia de la destrucción de Europa] de Iliá Ehrenburg fue publicada por primera vez en Berlín por la editorial Gelikon, en 1923. En base a esta novela, V. Meyerhold y M. Podgaetski escribieron la obra *D. E.*. La novela fue traducida al alemán por Lia Calmann (Welt-Verlag, Berlín, 1925) como *Trust D. E. Die Geschichte der Zerstörung Europas*.

⁷ Johannes R. Becher (1891-1958) fue un importante poeta del expresionismo en Alemania, afiliado al KPD (Partido Comunista Alemán) y posteriormente al SED (Partido Socialista Unificado de Alemania, de la RDA). Ya en la RDA fue Ministro de Cultura y presidente de la Asociación de Cultura. Es autor de la letra de “Auferstanden aus Ruinen” [Resucitados de las ruinas], el himno de la RDA.

asociativa, es decir, ofrecían una serie inconexa de imágenes como si se encontraran en sueños. Quien se quiera formar una idea de los constructivistas –de una escuela que se empeña en llevar la simple palabra como tal al más elevado efecto– puede acaso pensar en el poeta alemán August Stramm⁸.

El Proletkult se mantuvo unido a fuerza de un primer impulso revolucionario. Con el correr del tiempo, sin embargo, disputas críticas sacaron a la luz las contradicciones de las distintas corrientes que se agrupaban en él. Y finalmente fue víctima de estas disputas. Pues se declaró: ¿qué quiere el Proletkult? ¿Quiere una literatura de proletarios o una literatura para proletarios? Sobre Maiakovski, sobre los constructivistas, los imaginistas, se dijo: ustedes quieren crear la nueva poesía para las masas. Quieren conquistar para la vida de la máquina, para la cotidianeidad de la fábrica, para el horizonte visual del soldado del ejército rojo, su derecho en la poesía. Pero no los comprenden en absoluto. ¿Dónde está el proletario, el hombre del pueblo que en su tiempo libre no preferiría recurrir a Turgueniev, Tolstoi, Gorki antes que a ustedes?... O de nuevo: si se quiere seriamente una literatura de proletarios, entonces debe plantearse primero la pregunta: ¿puede el proletariado, hoy en día, en la época de la guerra civil, en los tiempos de la más amarga lucha por la existencia, reservarse fuerzas para la escritura, para la poesía? Nunca antes han sido las épocas de grandes revoluciones políticas –y aun sociopolíticas– épocas de una escritura floreciente. El hombre que arrojó estas preguntas y estas afirmaciones insistente y brillantemente a la discusión fue Trotski, y su libro “Literatura y Revolución”, un reto al Proletkult en todas sus corrientes, fue desde 1923 hasta 1924 oficialista⁹.

Durante años de luchas esta doctrina fue resistida por un grupo que se apartaba tanto del Proletkult, de las artes formalistas de Maiakovski y sus compañeros, como del derrotismo cultural de Trotski. Estos son los napostuvitas, el círculo que se

⁸ August Stramm (1874-1915) fue un poeta y dramaturgo del expresionismo alemán. Dentro del gran abanico de voces y estilos de la poesía expresionista, es el mayor exponente de la experimentación con la lengua y la sintaxis poéticas. Murió en batalla en la I Guerra Mundial.

⁹ Luego de la Revolución Rusa de 1917, las discusiones acerca de qué hacer con la herencia cultural y si es posible constituir una cultura proletaria enteramente nueva tuvieron lugar en debates más amplios en los que participaron diversos referentes culturales. Ya en 1914, Anatoli V. Lunacharski publicó artículos sobre la posibilidad de una literatura proletaria, en los que polemizaba con otros intelectuales. En 1923, Liev Trotski publicó una serie de escritos en los que plantea sus ideas estéticas y opiniones en torno a los problemas artísticos y literarios bajo el título *Literatura y Revolución*. (Véase: Trotsky, León *Literatura y Revolución*. Buenos Aires: ryr, 2015. Traducción de Alejandro Ariel González).

agrupaba en torno a la revista “Na postu”¹⁰ (“En el puesto”). Su programa coincide en su totalidad con el de la más arriba nombrada VAPP. Ellos son la verdadera tropa central de los ultras y dicen: “El dominio por parte del proletariado no es compatible con el dominio por parte de una ideología no proletaria y por consiguiente tampoco con una literatura no proletaria. El palabrerío según el cual es posible en la literatura una colaboración pacífica, una competencia pacífica entre las distintas corrientes literarias e ideológicas, no es más que una utopía reaccionaria... El bolchevismo sostuvo desde siempre y sostiene aún hoy el punto de vista de intransigencia ideológica e intolerancia, el punto de vista de claridad incondicional de las líneas ideológicas... Bajo las condiciones actuales, la bella literatura constituye la última arena en la que se libra la irreconciliable lucha de clases entre el proletariado y la burguesía por la hegemonía sobre las capas intermedias. Por eso, no basta con que meramente se admita la existencia de una literatura proletaria, sino que debe ser reconocido el principio de la hegemonía de esta literatura, el principio de la lucha sistemática de esta literatura por el triunfo total, por el devoramiento de todos los tipos y matices de la literatura burguesa y pequeñoburguesa”. Oficialmente esta disputa entre los ultras y el partido fue terminada en 1924 mediante un acuerdo bastante insustancial llevado a cabo bajo la dirección del polifacético y hábil Comisario de Instrucción Lunacharski. Sin embargo, en la realidad este conflicto aún dura.

Hasta aquí, la política literaria. Antes de que nos volquemos a las características de las obras principales, sean mencionados algunos outsiders –ninguno unido a las corrientes nombradas– que en Europa tienen un nombre más o menos grande. Por mucho, el más significativo de ellos es el hace algunos años fallecido Valeri Briusov¹¹. (En alemán se publicó la novela “El ángel de fuego” en editorial Hyperion.) Briusov es más grande como lírico. Es el creador del simbolismo ruso y es comparado en Rusia con George¹². Es el único entre los grandes poetas de la vieja escuela que

¹⁰ *En el puesto* [На посту] fue el órgano de difusión de la Asociación de Escritores Proletarios de Moscú (MAPP) [Московская ассоциация пролетарских писателей (МАПП)]. La MAPP, en 1924, se unió a la VAPP, conformando un sector radical dentro de la asociación.

¹¹ Valeri Briusov (1873-1924) fue un escritor, traductor y crítico literario, uno de los principales teóricos y referentes del simbolismo ruso. Luego de la Revolución, Briusov participó activamente de las actividades literarias realizadas en Moscú, en el seno del Narkompros, el Comisariado de Instrucción Pública, dirigido por A. Lunacharski.

¹² Stefan George (1868-1933), seguramente el mayor exponente del simbolismo en la poesía alemana. Fundador de la revista *Blättern für die Kunst* [Hojas para el arte], fue luego el centro de un círculo poético, filosófico y estético, el “círculo de George”, que se volcó hacia un misticismo en torno a la figura de Maximin, un joven de catorce años adoptado por el poeta que muere al poco tiempo y es elevado a

inmediatamente se situó en el terreno de la Revolución sin por ello destacarse con poesía proletaria. Era en altísimo grado aristócrata. Tras su muerte, Rusia lo honró con la fundación del Instituto de Estudios Literarios “Imena Valeri Briusov”. En este Instituto se aprende: periodismo, dramaturgia, poesía lírica, novelística, crítica, polémica, edición. La teoría de un genio poético nato, capaz de un logro literario significativo por sí mismo, no es compatible con la teoría del materialismo histórico. Aparte de Briusov han de nombrarse: Aleksandr Blok y Serguei Esenin. Blok es famoso en Alemania por sus geniales pero altamente violentos intentos de trascender la mística religiosa con el rapto febril de los años del cambio de régimen y es en esto emparentado con la dudosa mentalidad de la intelectualidad alemana en los años 1918/19. De allí proviene la fama que ni siquiera malos traductores alemanes le pudieron quitar. La figura de Serguei Esenin, sobre todo desde su voluntaria muerte, ocupa a la opinión pública de Rusia hasta hoy en día. Es un poeta campesino, buscó ahondar en la Revolución, pero cayó en los abismos de un nihilismo melancólico y terminó como un ídolo de la contrarrevolución romántica. Sobre él se expresa Bujarin en el “Pravda” de la siguiente manera: “Un poeta campesino de nuestra época de transición que cayó trágicamente, porque no se pudo adaptar. ¡Así no, queridos amigos! ¡Hay campesinos y campesinos! La poesía de Esenin es, de acuerdo a su esencia, aquel mísero muschik que a medias se ha transformado en un elegante mercader: este elegante mercader se ha postrado hoy, en botitas de charol, en camisa bordada con hilos de seda, ante la emperatriz a besar su pie, mañana lamerá con los labios una imagen de un santo, con ánimo ebrio pasado mañana untará con mostaza la nariz del camarero, para luego arrepentirse en el alma; él llora, con gusto querría abrazar un perro o incluso donar una suma de dinero a un convento a la memoria de su alma. Es capaz aun de colgarse en el ático por puro vacío interior del alma. La amada, conocida imagen realmente rusa”¹³... Entre los emigrantes que hoy escriben cabría nombrar aún: Shmeliov, Bunin, Zaitsev¹⁴. (De Shmeliov se publicó la obra

la categoría de dios del círculo. En más de una oportunidad Benjamin se ocupa de la importancia de George para su generación así como también del problema de la comunitariedad mistificada de su círculo en el contexto del avance del fascismo (cf. “Über Stefan George”, 1928, [GS II/2, 622-624] y “Rückblick auf Stefan George. Zu einer neuen Studie über den Dichter”, 1933, [GS III, 392-399]).

¹³ La cita corresponde a una nota escrita por Nikolai Bujarin, a propósito de Esenin, publicada a comienzos de 1927 en el periódico *Pravda* y luego como folleto, bajo el título “Notas malvadas” [Злые заметки].

¹⁴ Iván Shmelióv, autor de *El camarero* (1911) [Человек из ресторана] y de *El sol de los muertos* (1923) [Солнце мёртвых], emigró a Francia en 1922. También residió allí, desde esos años hasta su muerte, Iván Bunin, quien recibió Premio Nobel de Literatura en 1933, y es autor de *La aldea* (1910) [Деревня],

principal “El sol de los muertos” y, recientemente, la amena novela psicológica “El camarero” en excelente traducción de Käte Rosenberg en editorial Fischer. Allí mismo se publicó de Bunin “El señor de San Francisco” y “El amor de Mitia”. El más significativo trabajo de Bunin, “La aldea”, no está traducido.)

Ningún europeo puede juzgar en qué grado toda la enorme Rusia, un pueblo de 150 millones de hombres, se ha llenado de materiales a través de las vicisitudes de los últimos diez años, y de qué materiales: destinos de cada mínima vida individual y de todos los colectivos, desde la familia hasta el ejército y el pueblo. La literatura rusa actual cumple la tarea fisiológica, se puede decir, de liberar el cuerpo del pueblo de esta sobrecarga de materiales, de vivencias, de fortunas. La escritura de Rusia en este momento es, vista desde aquí, un enorme proceso de excreción. La canonización de la tendencia tiene esta importancia no solo política, sino también higiénica, curativa, de que los hombres, que están llenos como una esponja de su propio sufrimiento, pueden estar en comunión entre sí solo en la línea de fuga de una tendencia, en la perspectiva del comunismo. A su vez, la vida ha creado una plétora de nuevos tipos, de nuevas situaciones que, ante todo, quieren ser registradas, descritas y valoradas. Hay una enorme literatura de memorias, Dios sabe que no ha de compararse con la escritura de nuestros políticos ni jefes del ejército. Existe una revista de la Kátorga¹⁵, en la que los desterrados siberianos, las víctimas de la prerrevolución, publican sus registros, recuerdos memorables como “Nacht über Rußland” [Noche sobre Rusia] (editorial Malik) de Vera Figner, un escrito con una fuerza dinámica de representación de la cual los nuevos poetas, si quieren, en fin, ser en absoluto leídos, deben mostrarse a la altura. Hay poetas y actores así. La Tscheka, la policía secreta revolucionaria, delimita un amplio círculo de material. Nombramos, ante todo, “Chocolate” (editorial Die Aktion) de Tarasov-Rodionov, novelas breves de Slonimski, Grigoriev entre otros (muchos de ellos en la instructiva antología “Zwischen Gestern und Morgen” [Entre ayer y mañana] editorial Taurus, Berlín). Está el besprisorni, el niño abandonado. Dos millones de niños de esta clase, sin patria, cubrieron Rusia en las migraciones durante la guerra civil. La poeta Lidia Seifullina ha hecho su particular estudio a partir de estos niños. (“Der

El señor de San Francisco (1915) [Господин из Сан-Франциско] y *El amor de Mitia* (1925) [Митина любовь]. Borís K. Zaitsev, también emigró a Francia, donde publicó varias novelas, entre ellas *Anna* (1929) [Анна], y la biografía *Vida de Turgueniev* (1932) [Жизнь Тургенева].

¹⁵ La revista histórico-revolucionaria *Kátorga y exilio* [Каторга и ссылка] publicaba especialmente artículos, memorias, ensayos, crónicas de ex presos políticos, confinados y exiliados por el régimen zarista. Vera Figner fue una de sus colaboradoras.

Ausreißer" [El fugitivo], editorial Malik.) Luego, los destinos del colectivo. Aquí, aun limitándose a lo traducido, habría que citar una gran literatura. Lo más importante: Iuri Libendinski, "Una semana"; Ivanov¹⁶, "Farbige Winde" [Vientos coloridos], "El tren blindado N° 14-69"; Dybenko, "Die Rebellen" [Los rebeldes] (todo en Verlag für Literatur und Politik). Este año aparecerá en alemán también el más famoso de estos libros: Fedin, "Las ciudades y los años" (editorial Malik), de especial interés, ya que el héroe es un alemán. A la misma fila pertenecen los grandes periodistas rusos: la sin igual Larissa Reisner. Su libro "Oktober" [Octubre] (Neuer Deutscher Verlag [ed.]) contiene, en el capítulo "Die Front" [El frente], la clásica representación de la guerra civil. Del importante publicista Sosnovski está en alemán "Taten und Menschen" [Hechos y hombres]. La última publicación, a la vez que la más importante, es "Cemento", de Fiódor Gladkov. El libro (Verlag für Literatur und Politik) es el primer intento de representar en novela la Rusia del periodo de la construcción, sobreabundante en tipos de completa veracidad vital y difícilmente alcanzable en cuanto a la representación de la atmósfera que colma las reuniones del partido en el país. Solo una cosa se puede buscar en este libro menos que en la mayoría de los demás: composición en el sentido estricto de las novelas. La escritura actual de Rusia es precursora de una nueva historiografía mucho antes que de una belletrística. Pero es, ante todo, un hecho moral y una de las entradas al fenómeno moral de la Revolución Rusa en general.

Como citar:

BENJAMIN, Walter. Nueva literatura en Rusia (1927). Traducción de Tomás Sufotinsky, notas de Érica Brasca y Tomás Sufotinsky. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 28, n. 1, pp. 333-341, Edição Especial, 2022/2023.

¹⁶ El escritor y periodista Vsevolod V. Ivanov (1895-1963) es autor, entre otras obras, de las novelas *Vientos coloridos* [Цветные ветра] publicada en 1922 y de *El tren blindado 14-69* [Бронепоезд 14-69], del mismo año que, luego, fue llevada a pieza teatral. Ivanov, junto con M. Zoschenko, L. Lunts, M. Slonimski, entre otros, integró "Los hermanos Serapión", grupo literario creado en 1921 en Petrogrado. El grupo tomó su nombre de un círculo amistoso-literario que apareció en una serie de relatos de E. T. A. Hoffmann [Serapionsbrüder].

Acerca de “Nueva literatura en Rusia” de Walter Benjamin (1927)

On Walter Benjamin's "New Literature in Russia" (1927)

Érica Brasca*
Tomás Sufotinsky**

Resumo: El presente texto acompaña la traducción de los apuntes de Walter Benjamin sobre la literatura de la Rusia Soviética hacia finales de la década de 1920. En este sentido, se intentará reponer el contexto de producción de estos apuntes con el fin de proponer una lectura que recorra aquellos rasgos de la incipiente cultura soviética que suscitaron estas impresiones en el pensador alemán.

Palavras-chave: Benjamin; literatura rusa; Unión Soviética.

Abstract: The following text supplements the translation of Walter Benjamin's notes on the literature of Soviet Russia towards the end of the 1920s. In this regard, an intent will be made to recount the context of production of these notes with the purpose of offering a reading that traces those aspects of the incipient Soviet culture that caused these impressions in the German intellectual.

Keywords: Benjamin; Russian literature; Soviet Union.

Entre diciembre de 1926 y febrero de 1927, Walter Benjamin visitó Moscú. Como señala Gershom Scholem, su estancia en la capital soviética tenía tres motivos: el encuentro con la actriz letona Asia Latsis, con quien había entablado una cercana y compleja relación; la inquietud por figurarse una imagen más acabada de la sociedad soviética que le permitiera definir si se afiliaba o no al Partido Comunista Alemán (KPD), y la tarea de escribir algunos artículos sobre la vida cultural rusa (1983, p. 206).

Asia Latsis había estudiado teatro y trabajaba con grupos de teatro infantil proletario. En 1924, ella se trasladó junto con su hija Daga a la isla de Capri, donde conoció a Benjamin, escena que Latsis narra en sus memorias:

Una vez fui con Daga a la tienda a comprar almendras frescas y no podía recordar cómo se decía en italiano. Yo señalaba con el dedo, pero el dueño

* Profesora y Licenciada en Letras por la Universidad Nacional de Rosario. Actualmente cursa el Doctorado en Literatura y Estudios Críticos en el Instituto de Estudios Críticos en Humanidades (IECH) con una beca de CONICET. *E-mail:* e.brasca.3@gmail.com.

** Profesor y Licenciado en Letras por la Universidad Nacional de Rosario. Actualmente cursa el Doctorado en Literatura y Estudios Críticos en el Instituto de Estudios Críticos en Humanidades (IECH) con la beca doctoral de CONICET y forma parte del pool de traductores del *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*. *E-mail:* tomas.sufotinsky@gmail.com.

de la tienda me ofrecía naranjas, limones. Un señor que estaba ahí al lado de repente dijo en alemán:

— Disculpe, ¿puedo ayudarle?

— Por favor.

Y le explicó al vendedor mi petición.

Compré varios paquetes y el desconocido no se alejaba. Tenía el cabello muy frondoso y oscuro, los gruesos cristales de sus anteojos de marco dorado brillaban en cada movimiento con los rayos del sol.

— Permítame presentarme. Doctor Walter Benjamin.

Le dije mi nombre, y él se ofreció a llevar los paquetes a casa, pero de inmediato se cayeron de sus manos. Ambos nos reímos.

Benjamin se veía elegante, llevaba costosos pantalones a rayas. “Seguramente de los burgueses más ricos”, decidí. Íbamos caminando y conversando animadamente. Resultó ser un literato, filósofo y traductor, que vino a Capri para terminar su tesis “El nacimiento de la tragedia alemana del siglo XVII” [Origen del Trauerspiel alemán]. (ЛАЗИС, 1984, p.83 [La traducción es nuestra])

A partir de entonces, Benjamin la visitaba con frecuencia y fue forjando paulatinamente un vínculo con Latsis, signado por discusiones en torno al materialismo dialéctico. Latsis señala que en ese momento “Walter no estaba familiarizado con la estética materialista. Él sólo leía a D. Lukacs [Georg Lukacs]” (ЛАЗИС, 1984, p.86), y de allí que ella insistiera en que leer al filósofo húngaro no bastaba si no se imbuía en la práctica de transformación de la sociedad.

Hacia 1926, Latsis se instaló en Moscú, con su hija y Bernhard Reich¹, e invitó a Benjamin a visitar la ciudad. La visita se concretó durante un agitado invierno moscovita:

¡Es como si hubiera volado a otro planeta!, decía Walter. Estaba emocionado por el ritmo frenético en el que vivía Moscú en esos años: se llevaban a cabo innumerables conferencias, debates, discusiones acaloradas y se realizaron espectáculos inusuales. Reich visitó con él una conferencia de escritores, donde habló Andrei Bieli. Bernhard le tradujo el discurso del orador, Walter estaba encantado. (ЛАЗИС, 1984, p.118)

Como señala Latsis, el clima polémico en ese momento en Moscú teñía todas las esferas de la vida. En efecto, en Rusia, durante la década de 1920, se llevaron a cabo transformaciones radicales en materia económica, política, social y cultural postuladas ya en las premisas de la Revolución Rusa de 1917. No obstante, luego del comunismo de guerra, se instauró una serie de medidas conocida como Nueva Política

¹ Bernhard Reich, la pareja de Latsis, fue director, crítico y teórico teatral, que trabajó en la URSS desde 1925.

Económica (NEP), iniciada en 1921 y que se extendió hasta la implementación del primer plan quinquenal, en 1928. Esas medidas político-económicas de la NEP atacaron, principalmente, al sector agrícola, pero propiciaron polémicas en todos los sectores sociales, ya que significaban una apertura al mercado que, para algunos, era incompatible con la construcción del socialismo. Durante el periodo de la NEP, los dirigentes bolcheviques se propusieron, en primer lugar, reconstruir el territorio y restablecer la economía, aspectos que, a causa de las guerras, se vieron profundamente devastados. En segundo lugar, debían fortalecer los logros revolucionarios y consolidar el nuevo Estado.

En lo concerniente al campo cultural y educativo, la NEP implicó, también, una reactivación económica que conllevó la reapertura de editoriales y publicaciones periódicas. Asimismo, como señala Marc Slonim: “(...) la crítica y la investigación, principalmente guiadas por eruditos formalistas, se reiniciaron con gran intensidad; el número de libros publicados creció constantemente; la expansión de la lectura y la escritura amplió los públicos lectores” (SLONIM, 1962, p.186).

No obstante, cabe añadir que la ampliación del público lector estuvo ligada a la campaña de alfabetización masiva impulsada por el Estado. Frente a los altos índices de analfabetismo en Rusia, en diciembre de 1919, el gobierno emitió el decreto “Sobre la eliminación del analfabetismo entre la población de la RSFSR”, en el que se declaraba la obligatoriedad de la enseñanza de la lectura y escritura. El programa, que estaba dirigido a ciudadanos de 8 a 50 años de edad, fijó el décimo aniversario de la Revolución de Octubre como fecha límite para la erradicación del analfabetismo (ВОЛОШИНА, 2017). La campaña de alfabetización estuvo acompañada por políticas educativas que abarcaron desde la reforma ortográfica del alfabeto cirílico ruso en 1918 hasta la creación de escuelas, manuales de texto y propagandas de promoción del programa.

En cuanto al arte, en general, esta década estuvo signada por la proliferación de asociaciones y grupos artísticos que se enfrentaban en debates en torno a cómo debía ser “el arte nuevo de la vida nueva”. A la vieja dicotomía de forma-contenido, se agregaba su relación con la tradición y con el nuevo público lector, así como también se desarrollaron debates sobre la técnica y nuevas materialidades. En particular, se destacaron las polémicas entre los grupos de vanguardia –como por ejemplo el Frente de Izquierdas de las Artes (LEF), que nucleaba figuras como las de Vladímir Maiakovski,

Serguei Tretiakov, Aleksandr Rodchenko, entre otras— y los grupos de escritores proletarios.

En su programa, LEF acusa a los escritores proletarios de creer que “el espíritu revolucionario se agotaba con un contenido de propaganda y en el campo de la forma siguieron siendo unos completos reaccionarios” mientras que ellos, los vanguardistas, pusieron sus habilidades al servicio del “trabajo artístico de agitación requerido por la revolución” (ЛЕФ №1, 1923, p.4 [Nuestra traducción]).

Por su parte, los escritores proletarios tachaban a los vanguardistas de formalistas y les achacaban la producción de un arte poco comprensible para las masas recientemente alfabetizadas. No obstante, sus propuestas artísticas en ocasiones estaban más cercanas a los procedimientos vanguardistas y, en otros casos, más apegados a los tratamientos tradicionales de las obras clásicas.

Los grupos de escritores y artistas proletarios estaban lejos de conformar un bloque unido y homogéneo. El recorrido del debate sobre la cultura proletaria se había iniciado entre los intelectuales rusos antes de que se consumara la Revolución. En 1917 se creó la organización de cultura proletaria *Proletkult*, de la que surgió el grupo literario *Kuznitsa*. En oposición a *Kuznitsa*, se fundó el grupo *Oktiabr*, más alineado con las políticas partidarias comunistas. Al poco tiempo se unieron en la VAPP, la Asociación Panrusa de Escritores Proletarios, que contenía varias organizaciones, todas ellas disueltas por el decreto “Sobre la reestructuración de las organizaciones literarias y artísticas” emitido por el Comité Central del PCUS en abril de 1932, que luego devino en la implementación del realismo socialista como método del arte en la Unión Soviética.

Ambas corrientes —la de vanguardia y la proletaria— se habían originado en el contexto prerrevolucionario, por lo que, luego de los acontecimientos de 1917, las formulaciones entraron en tensión generando más tendencias y fracciones diversas. Sin embargo, hacia fines de la década de 1920 adquirió fuerza, especialmente entre los escritores proletarios, “la idea de un arte representativo, comunista por el contenido y realista en la forma, que reflejara los problemas del trabajo, la producción industrial y la competencia socialista” (SLONIM, 1962, p.194).

Tras la muerte de Vladímir Lenin, en 1924, Aleksei Rikov tomó el cargo de Presidente del Consejo de Comisarios del Pueblo. Al interior del Partido se agudizaron las disputas, que alcanzaron el terreno del arte. Ejemplo de esto fueron las polémicas entre la línea de Liev Trotski y la de Nikolai Bujarin en el seno del Partido, que

encontraron en el suicidio del poeta Serguei Esenin una arena de discusión acerca del ánimo de la juventud². A propósito de la muerte de Esenin en diciembre de 1925, Trotski escribió “En memoria de Serguei Esenin” publicada en el periódico *Pravda*, el 19 de enero de 1926. A comienzos de 1927 se publicó, primero en *Pravda* y luego como folleto, bajo el título “Notas malvadas”, la nota de Bujarin, de la que se extrae la cita a la que refiere Benjamin en “Nueva literatura en Rusia”.

Durante su estancia en Moscú, el pensador alemán llevó un diario en el que detalla sus actividades, las compras de juguetes a causa de su “manía coleccionista” (BENJAMIN, 2019, p.65), sus visitas, sus percepciones de la ciudad y, especialmente, un registro de los encuentros y desencuentros con Asia Latsis, quien no solo es un personaje protagónico del *Diario de Moscú* sino que escribe para ella “Programa de un teatro infantil proletario” y es a quien está dedicado *Calle de sentido único* (1928).

El *Diario* y el ensayo “Moscú”, a cuya escritura estaba previamente comprometido con Martin Buber para su publicación en la revista *Die Kreatur*³ (SCHOLEM, 1983, p.206), fueron producciones de este viaje, junto a una serie de notas y artículos que escribió sobre la cultura soviética, en 1927, y que conforman un corpus al que pertenece “Nueva literatura en Rusia”. A este grupo de breves textos o “exposiciones” redactadas por Benjamin también pertenecen “La agrupación política de los escritores rusos”, “Sobre el estado del cine ruso” y “Disputa de Meyerhold”, entre otros⁴.

El particular tono de la escritura de “Nueva literatura en Rusia” es el de quien hace anotaciones de lo que escucha en un cuaderno de viajes y luego intenta poner estas notas en orden. Y es que de anotaciones se tratan:

El ensayo [“Moscú”] debió apoyarse –de manera similar a los impresos a continuación, Acerca de la situación del cine ruso y Nueva literatura en Rusia– esencialmente en informaciones orales que reunió Benjamin durante su estadía en Moscú del 6 de diciembre de 1926 al 1 de febrero de 1927. (GS. II, 1485 [La traducción es nuestra.]

En “Nueva literatura en Rusia”, Benjamin se propone exponer la situación

² Sobre la preocupación acerca de Esenin y el “Eseninismo” véase el debate de la Academia Comunista, a comienzos de 1927, recuperado aquí: <http://lunacharsky.newgod.su/lib/eseninshchina/>

³ Apareció luego publicado en *Denkbilder*, grupo de textos seleccionados a partir de la edición de Adorno de los *Escritos* de Benjamin de 1955.

⁴ Además de este conjunto de textos con “tema ruso” de estos años, cabe mencionar que Benjamin ya había escrito, en 1917, el ensayo “El idiota de Dostoievski”, publicado en 1921 en la revista *Argonauten*. Por otra parte, se supone que colaboraría con un artículo sobre Goethe para la Gran Enciclopedia Soviética (GES) que finalmente fue rechazado (Lunacharski, 1929).

literaria de la Unión Soviética al momento de su viaje. Se trata de un momento en el que se impone la necesidad del Estado de producir una nueva escritura acorde a un periodo de la Revolución en que hay que, a la vez que alfabetizar a millones de personas, generar un capital simbólico consecuente con la necesidad de crear una nueva identidad del pueblo ruso. Frente a este panorama es que Benjamin se plantea el problema literario acerca de si, como indica la tradición de los estudios literarios, puede comprenderse, para este caso, la nueva etapa a partir de las anteriores, o si es que esta nueva situación pide ser comprendida de otra manera, más novedosa y en consonancia con las necesidades urgentes de su contexto, que con la literatura que la precede (de obras “abruptamente aisladas como monumentos del pasado”). Se trata, en este sentido, de una cuestión de vanguardia, de ruptura con la tradición y propuesta de una novedad artística total. Por otra parte, se plantea el problema de si esta necesidad de una nueva literatura didáctica y catártica ha producido resultados literarios que surten el efecto buscado, frente –o en oposición– a la tradición (Dostoievski, Turgueniev, Tolstoi, etc.), es decir, la destituyen de su sitio preferencial en la elección de los lectores.

Con respecto a la posibilidad de una literatura didáctica, como mencionamos unas líneas más arriba, Benjamin se refiere a una literatura concebida en función de los nuevos lectores que deben ser alfabetizados (se trata de un “mandato” de Lenin) y que no precisan “refinamientos”, “formulaciones” ni “variaciones”, sino “repeticiones” e “informes cautivantes”. Se trata de una alfabetización no solo en términos educativos sino también políticos, ya que para el gobierno implicaba brindar la oportunidad de participar conscientemente en la vida política, y que integraran las tareas de transformación propuestas (ВОЛОШИНА, 2017). En este sentido, la alfabetización resultaba un medio en el camino de construcción del socialismo.

Luego de repasar numerosos nombres del panorama literario de Rusia, Benjamin añade aún una función catártica de la literatura, necesaria para el procesamiento del enorme caudal de experiencias acumuladas en la última década:

La literatura rusa actual cumple la tarea fisiológica, se puede decir, de liberar el cuerpo del pueblo de esta sobrecarga de materiales, de vivencias, de fortunas. La escritura de Rusia en este momento es, vista desde aquí, un enorme proceso de excreción. La canonización de la tendencia tiene esta importancia no solo política, sino también higiénica, curativa, de que los hombres, que están llenos como una esponja de su propio sufrimiento, pueden estar en comunión entre sí solo en la línea de fuga de una tendencia, en la perspectiva del comunismo.

La analogía fisiológica acompaña a la interpretación de su lectura en términos de “catarsis”, si consideramos que el término

tiene su origen en el gr. κάθαρσις, de καθαίρω (lavar, enjuagar; liberar, expiar). (...) El equivalente en lat. es *purgatio* (purificación, justificación; de *purus*—emparentado con πῦρ, fuego— puro, repelente, por así decirlo, de *pus*, pus), de ahí pues *purgatorium* (purgatorio) con el complementario *purgamentum*, gr. κάθαρμα, para lo que se purga mediante su expulsión.

Asimismo continúa Peter Thomas en *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus* planteando que “al igual que para todas las ‘categorías importantes de la estética’, vale para la catarsis el hecho de que ‘su origen primario está en la vida, no en el arte, al que ha llegado desde aquélla’ (LUKÁCS, E II, 500)”. Es decir, desde la “línea de fuga de una tendencia, en la perspectiva del comunismo”, a la que refiere Benjamin en su texto, la literatura (o bien, el arte) tiene la tarea de purgar este cúmulo experiencial de Rusia como un “rito de integración social” (Thomas, *HKWM* [La traducción es nuestra.]).

Es a partir del planteo de estas cuestiones literarias (y, por cierto, sin resolverlas) que Benjamin expone, según logra enterarse, el “mapa de coordenadas” de la nueva literatura rusa. Para configurar este panorama, debió recolectar relatos y opiniones de aquellas personas con quienes podía hablar en alemán en Moscú, a veces sin éxito, como describe en el *Diario*:

Schick viene de una familia muy adinerada, estudió en Múnich, Berlín y París y sirvió en la Guardia rusa (...) Durante el té intenté sonsacarle información sobre la nueva literatura rusa. Fue un pedido en vano. No va más allá de Briusov (BENJAMIN, 2019, p.154).

Finalmente, para trazar su mapa obtiene material de parte del escritor y dramaturgo húngaro, Béla Illés, que vivió en la Unión Soviética desde 1923: “Fue muy productivo, tal y como esperaba; me resultó muy interesante el bosquejo que me ofreció de los grupos literarios contemporáneos en Rusia en función de la orientación política de los distintos autores” (BENJAMIN, 2019, p.166).

Llama la atención del lector, sin embargo, el hecho de que Benjamin se refiera a este carácter fisiológico de la literatura rusa, un medio para purgar el cúmulo experiencial de los últimos diez años (de 1917 a 1927), como algo que “Ningún europeo puede juzgar”. ¿Acaso en Europa, o particularmente en Alemania y el ámbito de habla alemana, no se había acopiado un cúmulo “de materiales, de vivencias, de fortunas” desde el fin de la Primera Guerra Mundial? Si no tan radical o intensamente

como en el caso de Rusia, se vivieron en Alemania en los últimos años, sin embargo, una serie de sucesos transformadores determinantes: la fundación, por primera vez en la historia, de una república democrática, atravesada desde sus comienzos por intentos de desestabilización y afectada por una gran crisis política y económica; la más importante experiencia de las izquierdas alemanas, el Levantamiento Espartaquista, en 1919, que, a pesar de su derrota, reformuló el panorama de la izquierda y la reposicionó en el nuevo sistema parlamentario a partir de la creación del Partido Comunista Alemán (KPD). Entretanto, comenzaban a adquirir más fuerza los movimientos de ultraderecha. Esta polarización de fuerzas políticas, que pujaban tanto en las calles como en las elecciones por la representación parlamentaria, marcó fuertemente el medio literario e intelectual en general de esta década. El panorama se completa además, con un gran proceso inflacionario, una serie de huelgas y levantamientos obreros y una pérdida de confianza en la idea de una república que era vista como algo cada vez más inviable, “una república sin republicanos”.

En cuanto a la literatura, para hacerse una idea –acaso tanto a sí mismo como al “lector alemán”– de quién es quién en el panorama literario de la Unión Soviética, Benjamin necesita hacer una comparación con figuras de la literatura en lengua alemana ya consolidadas y, de algún modo, paradigmáticas: a los constructivistas los compara con August Stramm, muerto en batalla doce años antes, durante la Guerra, representante de la mayor experimentación con la lengua y la sintaxis poéticas en el expresionismo; y a Briusov, “creador del simbolismo ruso”, con Stefan George, quien estaba ya cursando los últimos años de su vida, representante del simbolismo y del *art pour l'art*. Sin embargo, toda la literatura perteneciente al periodo de la República de Weimar muestra el complejo entramado del panorama alemán y parece ser también sintomática de un cúmulo de vivencias acopiadas. Excediendo la literatura, la “cultura de Weimar”, abarca desde el teatro y la nueva escena del cabaret hasta la arquitectura de la escuela Bauhaus y a la fotografía de la Nueva Objetividad. Se trata de un momento denso, complejo y poco homogéneo en el que conviven manifestaciones ideológicas disímiles e incluso antitéticas. No obstante, una característica que pareciera atravesar a gran parte de la literatura es una crítica al pensamiento burgués, entendido en un sentido más bien amplio, asociada al uso de la ironía y hasta la burla directa, en las expresiones del ámbito del cabaret. Además, un buen número de obras de esta época posee, por ejemplo, “pequeños héroes” o “antihéroes” –*Pequeño hombre, ¿y ahora qué?*, de Hans Fallada– que evidencian, incluso, un descenso de la capa media

de la sociedad burguesa: *La muerte del pequeño burgués*, de Franz Werfel. La poesía se vuelca, de la abstracción expresionista, muchas veces, a la concreción y la ironía, al poema satírico y político de cabaret (Tucholsky), o al netamente político (Brecht).

A pesar de proponer que esta nueva literatura del periodo de Weimar no resuelve “los viejos problemas espirituales y teóricos” de la literatura alemana, Lukacs (1971) plantea que

Las tendencias oficiales predominantes de la ‘nueva realidad concreta’⁵ (...) están determinadas tanto en el contenido como en el estilo por ese tipo de atmósfera depresiva. La fatiga y la incredulidad, el abandono de los esfuerzos por ejercer influencia en un mundo desprovisto de espíritu y de sentido pretenden refugiarse en la ironía para crear una imagen de superioridad espiritual (p.173).

Incluso a semejanza de las palabras de Benjamin antes citadas, Lukacs refiere a un sector obrero de esta literatura, cuya producción “está determinada sobre todo por el ‘estilo informativo’ de la ‘nueva concreción de la realidad’” (p.173s. [Las cursivas son nuestras.]). Si bien Lukacs hace una estimación de la literatura de Weimar que no es, en general, valorativa, sí rescata una de las obras más importantes de esos años: *La montaña mágica*, de Thomas Mann (1924), una novela de época, situada en los momentos inmediatamente previos a la Primera Guerra, donde se pone a la luz las dos fuerzas en pugna durante esos años: “su contenido esencial es la lucha entre la ideología democrática y la fascista por adueñarse del alma de un alemán honesto y común. Por primera vez (...) aparece en la literatura alemana la ideología democrática en actitud combatiente” (p.172). La apreciación de Lukacs suena, si bien certera, seguramente reducida a los aspectos de su interés para la lectura que hace de la novela en función de su desarrollo teórico en torno al realismo. Consideramos que, además del aspecto mencionado por Lukacs, la obra efectúa una profunda reflexión acerca de la enfermedad, en sus aspectos más morales que biológicos y, por extensión, una elaboración de la “enfermedad” de la época (los años inmediatamente previos a la Primera Guerra); y, en conjunto con la apreciación lukacsiana –y por efecto de distanciamiento temporal–, también una acusación de las causas de las condiciones del momento.

⁵ En el original dice Lukacs “Neue Sachlichkeit”: habitualmente traducido como “nueva objetividad”, término que surgió en el ámbito de las artes pictóricas y se extendió luego como denominación de todo el arte en general del periodo.

Además de estas expresiones literarias, cabe mencionar una proliferación de revistas y editoriales que atienden a las exigencias de la época, como es el caso de *i10*⁶—donde Benjamin publica el texto que aquí presentamos— que, si bien es publicada en Ámsterdam, tiene una extensa participación de escritores alemanes. Asimismo, la revista cultural judeo-alemana *Die Kreatur*, dirigida por Martin Buber entre 1926 y 1928, conformó también la arena de discusiones estético-ideológicas del breve tiempo de su publicación. Y es necesario nombrar también la editorial, referida por Benjamin, *Verlag für Literatur und Politik* [Editorial para la literatura y política], fundada en 1924 en Viena por miembros del Partido Comunista Austríaco con el fin de publicar textos conmemorativos de la muerte de Lenin. Posteriormente, el catálogo de la editorial se expandió abarcando desde traducciones de la literatura rusa contemporánea, hasta textos programáticos y teóricos de izquierda (Marx y Engels, Trotski, Bujarin, Stalin, etc.) pasando por publicaciones de Frida Rubiner, la corresponsal del periódico *Rote Fahne* [Bandera roja], fundado en Berlín por Rosa Luxemburg y Karl Liebknecht.

Lo que sucintamente hemos mencionado, a lo que podemos añadir una profusión de novelas de guerra, el surgimiento de una literatura proletaria y el teatro brechtiano para la toma de conciencia de las masas obreras, entendemos, justifica pensar en la literatura del periodo de Weimar —tanto la que entra dentro de la llamada Nueva Objetividad como la que no, tanto la reaccionaria como la progresista— si no como, en términos fisiológicos, una purga o una excreción, sí como un síntoma de esta acumulación “de materiales, de vivencias, de fortunas”.

Unos párrafos más arriba nos referimos a lo llamativo de la frase de Benjamin acerca de la imposibilidad de los europeos para “juzgar” el estado actual de la literatura rusa en relación a las experiencias acumuladas en los últimos diez años; frente a ello, hemos considerado que, aun con todas las diferencias evidentes, particularmente en Alemania, el cúmulo de experiencias vividas en el mismo periodo podría corresponderse también con la proliferación de una literatura y un medio literario que surgen fuertemente motivados por el contexto y que funcionan como un escenario de discusión. Puede pensarse, finalmente, en una razón de esta fijación por la nueva literatura rusa, y es que, frente a la literatura alemana del periodo de Weimar, su visión se vuelve sobre un medio literario que ocupa un rol intelectual capital y

⁶ Benjamin colaboró con artículos y reseñas en otros números de *Internationale revue i 10*.

articulado –o al menos en vías de articulación– en un sistema sociopolítico más abarcador. En este sentido, esta literatura posrevolucionaria rusa, como hecho literario, pareciera significar, para Benjamin, la posibilidad de una experiencia transformadora de la Modernidad.

Por último, debemos nuevamente enmarcar esta serie de exposiciones en la evaluación de su posible afiliación al Partido Comunista, sopesando los diversos aspectos positivos de formar parte de este aparato político e intelectual contenedor – en sus palabras “el gran privilegio de poder proyectar los pensamientos propios en algo así como un campo de fuerzas previamente establecido” (BENJAMIN, 2019, p.117)– y la pérdida de “la independencia privada” que ello podría conllevar pues:

en Rusia el escritor libre está en estado de extinción, (...) el amplio promedio de quienes escriben está, de una u otra forma, unido al aparato estatal y está controlado por él como funcionario público o de alguna otra forma.

Referencias bibliográficas⁷

- BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp, 1997.
- _____. *Diario de Moscú. 1926-1927*. Traducción de Paula Kuffer. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2019.
- LUKÁCS, G. *Nueva historia de la literatura alemana*. Traducción de Aníbal Leal. Buenos Aires: La Pléyade, 1971.
- SCHOLEM, G. *Walter Benjamin y su ángel. Catorce ensayos y artículos*. Traducción de Ricardo Ibarlucía y Laura Carugati. México: FCE, 1983.
- SLONIM, M. *La literatura rusa*. Traducción de Emma Susana Speratti. México: FCE, 1962.
- THOMAS, P. „Katharsis“. En: *Berliner Institut für kritische Theorie. Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, 2008. Disponible en: http://www.inkrit.de/e_inkritpedia/e_maincode/doku.php?id=k:katharsis
- АСЕЕВ Н. и др. «Программа. За что борется Леф?» журнал *Леф*, №1. М.-П., 1923, март. [ASEEV, N. et al. “Programa. ¿Por qué lucha LEF?” en revista LEF, N°1. M-P, 1923, marzo.]
- ВОЛОШИНА С. «Ликвидация безграмотности в СССР» *Живая история*, Москва, 25 декабря 2017. [VOLOSHINA, S. «Eliminación del analfabetismo en la URSS» en *Zhivaia istoria*, Moscú, 25 de diciembre de 2017.] Disponible en: <http://lhistory.ru/statyi/likvidaciya-bezgramotnosti-v-sssr>
- ЛАЦИС А. *Красная звезда: воспоминания*. Рига: Лиесма, 1984. [LATSIŠ, A. Clavel rojo: memorias. Riga: Liesma, 1984.]
- ЛУНАЧАРСКИЙ А. В. «В редакцию БСЭ. Письмо 1. 29 марта 1929 г.» [LUNACHARSKI, A. V. “A la redacción de la GES. Carta 1. 29 de marzo de 1929”] Disponible en: <http://lunacharsky.newgod.su/lib/neizdannye-materialy/bolsaa-sovetskaa-enciklopedia/>

⁷ Todos los enlaces fueron consultados el 11/11/2022.

НИКОЛЮКИН А. Н. (сост.) *Литературная энциклопедия терминов и понятий*. Москва: НПК «Интелвак», 2001. [NIKOLIUKIN, A. N. (comp.) *Enciclopedia Literaria de términos y conceptos*. Moscú: NPK «Intelvak», 2001.]

Como citar:

BRASCA, Érica; SUFOTINSKY, Tomás. Acerca de “Nueva literatura en Rusia” de Walter Benjamin (1927). *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 28, n. 1, pp. 342-353, Edição Especial, 2022/2023.

Lukács y Coutinho: lecturas sobre Kafka. Una confluencia asincrónica

Lukács and Coutinho: readings about Kafka. An asynchronous confluence

Emiliano Orlante*

Resumo: Las valoraciones estéticas de György Lukács sobre Franz Kafka han generado tanto un interés genuino por su análisis como circunstanciales polémicas. En este sentido, el presente artículo indaga fundamentalmente las lecturas del filósofo húngaro y las del teórico brasileño Carlos Nelson Coutinho sobre la obra del artista praguense. A partir del análisis detallado de las apreciaciones estéticas de ambos teóricos, el trabajo se propone disipar las aparentes controversias y hallar puntos de encuentro teóricos en la ponderación artística del literato.

Palavras-chave: György Lukács; Carlos Nelson Coutinho; Franz Kafka; realismo crítico.

Abstract: György Lukács's aesthetic appraisals of Franz Kafka have kindled a genuine interest in his analysis as well as circumstantial polemics. Considering such dual impact, this article explores the readings on the Czech artist's work developed by the Hungarian philosopher and by the Brazilian professor Carlos Nelson Coutinho. Through a detailed analysis of their aesthetic appraisals, this paper sets out to identify aspects in common between their pondering of the writer, against apparent controversies.

Keywords: György Lukács; Carlos Nelson Coutinho; Franz Kafka; Critical Realism.

1. Kafka: selección de los materiales y la objetivación del hecho artístico

En “¿Franz Kafka o Thomas Mann?”, Lukács señala que la literatura de Kafka, en términos formales, es afín al vanguardismo subjetivista de tendencia irracionalista y no al realismo crítico, al cual considera una expresión literaria que refleja el devenir histórico de la humanidad. Para comprender esta oposición teórica, es relevante distinguir con la mayor precisión posible estas dos tendencias artísticas, que el filósofo húngaro observa dentro del arte burgués.

La génesis de esta problemática central dentro de la literatura burguesa puede situarse temporalmente, según Lukács, a mediados del siglo XIX. El sofocamiento de las revoluciones y revueltas populares en Europa trajo consigo, dentro del campo

* Profesor ordinario en la Universidad Nacional Arturo Jauretche. Investigador del Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas “Dr. Amado Alonso”, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Miembro del consejo de redacción de la revista Herramienta. E-mail: e_orlante@yahoo.com.ar.

intelectual, la incursión y la revitalización de cosmovisiones irracionales, de tendencia mística y escéptica, donde la perspectiva de cambio que porta el socialismo es negada, minimizada o concebida como imposible de acontecer en términos prácticos en la realidad objetiva. Lukács afirma al respecto:

Es un hecho que el nihilismo y el cinismo, la desesperación, la angustia y la desconfianza, el desprecio hacia los demás y hacia uno mismo y otros sentimientos análogos, surgen con cierta espontaneidad de la situación social de amplias capas de la intelectualidad en la actual sociedad capitalista. Muchas tendencias de gran influjo en la educación, a través de la escuela y de la vida, actúan también en igual sentido tratando de persuadirnos, por ejemplo, de que el pesimismo es un sentimiento más aristocrático y más digno de la élite que la vulgar creencia en el progreso de la humanidad; de que el individuo aislado –precisamente por pertenecer a la élite– está sometido impotente a la fatalidad de un devenir sin sentido y sin dirección; de que las voces de las masas –la “rebelión de las masas”– sólo pueden anunciar calamidades, etc. (LUKÁCS, 1984 A, p. 110).

Este ideario, de fundamento irracionalista, ha generado una expresividad artística de vanguardia negadora del progreso humano, la cual se basa principalmente en las impresiones subjetivas del artista. Estas impresiones son dominadas por el sentimiento de angustia, indica Lukács, por lo que la inmediatez del sentir se antepone a la reflexividad que necesariamente debe intervenir en la consumación del hecho artístico. El problema, señala el filósofo húngaro, es que los vanguardistas y pensadores modernos creen ver en las expresiones subjetivas inmediatas la realidad objetiva. Lo que ciertamente provoca esta metodología de creación artística es una visión deformada de la realidad, ya que la ausencia formal del distanciamiento crítico al momento de plasmar la obra de arte es notoria en sus resultados estéticos. Desde esta perspectiva, el devenir humano se presenta de modo ahistórico, donde el sujeto se presenta sin pasado, presente ni futuro; y la nada asoma como única realidad trascendente de ese devenir humano.

Por otro lado, los escritores del realismo crítico suprimen de su praxis la acción inmediata y operan con la distancia crítica, procedimiento fundamental y necesario para el trabajo artístico. El concepto lukacsiano denominado *perspectiva* engloba la distancia crítica necesaria y añade, a su vez, un componente ideológico subyacente, implícito –a menudo inconsciente– que el artista absorbe de su contexto y lo plasma en su creación sin rectificaciones subjetivas. En otras palabras, la perspectiva, elemento formal inexcusable para la configuración estética, funciona como principio de selección artística y como base ideológica para la plasmación literaria de dicha selección. Según

Lukács (1984 A, p. 68), en el proceso creativo, entre la idea subjetiva y la consumación objetiva hay una brecha que “debe concebirse como elemento de un proceso de despliegue dialéctico de la subjetividad creadora, de acceso a la esencia de la realidad histórico-social (o bien como fracaso de ese trasunto y esa selección)”.

En ese despliegue dialéctico, se pone en juego la personalidad del artista para que sus impresiones subjetivas puedan fundirse en la esencia de la realidad objetiva sin fisuras. En este sentido, el artista debe tener una personalidad empática con su contexto histórico-social para lograr la objetividad artística. Esta personalidad artística no es otra cosa que la receptividad que debe poseer el escritor ante los hechos que suceden en su contexto histórico-social. Expresado en otros términos, no significa que el artista deba tener un compromiso social, nada más alejado de ello. Lo que implica esta afirmación es que el artista reflexivo no clausura o niega parte de la realidad objetiva por la simple razón de que no se adecua a sus ideales o expectativas; o sea, el artista no puede negar por mero capricho las manifestaciones históricas de la humanidad.

En este sentido, Lukács apela a una ética en el proceder artístico, la perspectiva es el método. Es decir, el arte es un acto creativo de suma responsabilidad para con el género humano, particularmente con su devenir histórico. Para el autor de *Historia y conciencia de clase*, el ser de la vida es un devenir histórico social que no puede ser ignorado a voluntad del escritor en la plasmación artística. El filósofo húngaro establece de manera contundente la diferencia metodológica entre el realismo crítico, de raigambre humanista, y el formalismo subjetivista:

Mientras en la verdadera selección se elimina lo que no es esencial, ni social ni humanamente, para resaltar lo verdaderamente importante, el acto formalista de la selección en el vanguardismo conduce a una mutilación y un despedazamiento de la verdadera esencia del hombre (en Miller, por ejemplo, se extirpa todo lo que va más allá de la mera sexualidad). Esta pseudoselección significa una nivelación del hombre al rango más bajo, una exclusión de lo esencial humano” (LUKÁCS, 1984 A, p. 97).

A la luz de estas dos tendencias literarias formalmente contrapuestas, el análisis literario de la obra de Franz Kafka ha sido, al menos, controversial. La observación del filósofo nacido en Budapest es bastante crítica con respecto al trabajo del escritor checo. En *Significación actual del realismo crítico* (1958),¹ señala positivamente que el

¹ 1958 es el año de la edición alemana. Arpad Kadarkay (1991, p. 425), biógrafo de Lukács, señala

autor praguense concibe los detalles de forma selectiva, es decir, procede de manera análoga a la de un escritor realista crítico. Sin embargo, la diferencia entre ellos se circunscribe únicamente a la forma de plasmar la obra literaria. Para el filósofo, Kafka dispone los detalles en forma alegórica, cuestión que hace quebrar la unidad literaria realista –mediada, crítica–.

En su crítica del autor de *El proceso*, Lukács señala que la visión profética y la perplejidad de sus personajes no se deben a la concreta observación de un mundo que comienza incipientemente a desarrollarse hacia los modos concentrados y antidemocráticos del capitalismo tardío, sino, más bien, a la percepción *in situ* de la decadencia de la vieja monarquía de los Habsburgos. En esta línea de análisis, Miguel Vedda (2022, p. 285) señala con rigor la discrepancia formal del filósofo húngaro:

[El] arraigo en la vieja Austria, por un lado, concede a los detalles de su narrativa un *hic et nunc* sensorial y concreto; por otro, la indefinición de la objetividad es configurada con la ingenuidad genuina de la mera intuición, del no saber fáctico. Esto coloca a Kafka por encima del formalismo de posteriores autores; pero esta superioridad no aparece en Lukács como una rotunda ventaja [...].

Con respecto a este último punto, Lukács observa semejanzas entre la literatura de Kafka y la corriente alegórica de la vanguardia formalista, como Camus. Cabe señalar que la vanguardia subjetivista, al configurar la obra de arte, explota formalmente los vínculos místicos e idealistas del género hasta identificarse con sus fundamentos irracionalistas y ahistóricos, basados en sus impresiones subjetivas. En otros términos, los materiales de la obra se ordenan en pos de una idea o concepción previa del artista; precisamente ese es el desgarramiento que Lukács destaca en la vanguardia irracionalista. En las representaciones alegóricas de esta vanguardia artística, el hombre aislado está arrojado a un mundo absurdo e incomprensible; el sujeto es presentado como víctima de un vacío existencial y de un inexplicable e inmodificable acontecer: una “nada trascendente” (LUKÁCS, 1984 A, p. 66).

En este sentido, el filósofo húngaro observa en el carácter alegórico de la obra de arte vanguardista algo similar a lo que Aristóteles le adjudicaba, en su *Poética*, a la llamada anagnórisis por la invención del poeta. Un ejemplo de ello es la forma en que

que los ensayos contenidos en *Significación actual del realismo crítico* se originaron a partir de una serie de lecturas que el filósofo dio por Europa entre abril y mayo de 1956. A su vez, asegura que el prefacio a la versión húngara fue redactado por Lukács en septiembre de ese mismo 1956, algunas semanas antes del levantamiento húngaro.

se da a conocer Orestes en la tragedia *Ifigenia en Táuride* de Eurípides. El filósofo clásico advierte que Orestes expresa lo que desea el poeta, en lugar de expresar lo que exige el argumento. Es por ello que, para él, tal procedimiento carece de carácter artístico; la fabricación del recurso de reconocimiento hace que la obra pierda su verosimilitud² y quede fisurada por la evidente y desnaturalizada intervención poética. Para Aristóteles, la anagnórisis artística mejor lograda es aquella que, prescindiendo de toda suerte de artificios, surge de los incidentes mismos y que, en términos receptivos, produce una impactante conmoción, siempre conforme a la verosimilitud de los hechos. En esta línea, el filósofo griego, en su *Poética*, reflexiona con frecuencia sobre la labor artística en lo que concierne a la plasmación de la obra. Con respecto a ello, la idea fundamental de esta labor se condensa en las siguientes palabras: “(...) el poeta debe intervenir lo menos posible, ya que su carácter imitador –artístico– no depende de las intervenciones personales que lleva a cabo en el poema” (ARISTÓTELES, 2002, p. 108).

A esta luz comparativa, el carácter alegórico de la obra vanguardista y la invención de la anagnórisis aristotélica comparten la desnaturalizada intervención del poeta, cuya consecuencia es la degradación del hecho artístico. La organización de la obra tras una idea preconcebida –tal es el caso del vanguardismo– y la anagnórisis fabricada por el poeta son recursos forzados que, a su vez, contribuyen con la fisura del desarrollo verosímil requerido por la obra de arte. Por esta razón, la alteración de la ley de probabilidad y necesidad es equivalente a la adulteración de lo esencialmente humano y del desarrollo histórico de la humanidad, que Lukács observa en la obra de arte burguesa.

Por otra parte, el pensador brasileño Carlos Nelson Coutinho, a partir de un análisis metodológico estético-filosófico inaugurado por el propio Lukács, rescata al literato praguense del irracionalismo de vanguardia, con el cual el filósofo húngaro lo había identificado en un primer momento, revalidando su obra como la de un realista crítico. A propósito de esta ponderación artística, el investigador Hermenegildo Bastos, en su estudio “Lukács leitor de Proust e Kafka, segundo Carlos Nelson Coutinho”,

² Según Aristóteles, el carácter verosímil de la obra de arte se logra cuando el poeta no relata los sucesos acontecidos, sino aquellos que podrían haber sucedido conforme a la ley de la probabilidad o de la necesidad (ARISTÓTELES, 2002, p. 55). En otras palabras, la verosimilitud es la “ley de necesidad o probabilidad” que la propia obra, según su género, le exige al artista para no romper con la “credibilidad” propia de la trama. El hecho artístico, según su naturaleza genérica, exige un canon o conjunto de reglas que deben cumplirse para que pueda caracterizarse como una obra de arte.

indica con precisión el procedimiento metodológico lukacsiano, que emplea Coutinho para considerar a Kafka un escritor realista:

A discordância lukacsiana com Lukács está em que Coutinho acentua os aspectos que o próprio Lukács considera realistas em Kafka (os detalhes) e se vale da concepção lukacsiana sobre a novela (no seu contraste com o romance) para caracterizar a Kafka como novelista. Dessa forma “recupera” o realismo do escritor tcheco (BASTOS, 2018, p. 33).

Asimismo, en esta reafirmación estética del autor de *La metamorfosis*, la discusión en torno al sentido alegórico de sus textos tiene un lugar preponderante. Para Coutinho (2005), el mundo representado en *El extranjero* de Albert Camus – exponente del vanguardismo subjetivista– no posee características compartidas con la representación del mundo en los escritos de Kafka.

En la novela del francés, el sinsentido de la existencia humana es el *leitmotiv* recurrente. La vida social, las propias valoraciones ético-sociales universalizadas por el progreso humano aparecen alienadas, absurdas, desprovistas de sentido práctico en la realidad objetiva de los hombres. Este sinsentido de la humanidad se configura en términos alegóricos, es decir, la idea filosófica del escritor, su visión sobre el mundo, se materializa en la forma de una narración, la cual, por ese modo idealista de objetivarse (la idea se representa y no al revés, la realidad es representada), aparece desgarrada como unidad artística. Es decir, debido a ese forzamiento metodológico al momento de cristalizar el hecho artístico, los materiales de la novela se ordenan en pos de una idea o concepción previa del artista; de ahí, el desgarramiento de su verosimilitud.

De modo completamente diferente, se organizan los materiales en la producción artística de Kafka. Según Coutinho (2005, p. 138), el escritor praguense, como todo escritor de tradición realista, basa su representación artística del mundo en la premisa aristotélica de que el hombre es un ser social. De hecho, el teórico brasileño va más allá de Aristóteles y afirma que la literatura de Kafka expresa, en términos estéticos, la idea marxiana de que “No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia” (Marx, 1994, p. 157). Por ello, la derrota de los personajes protagónicos, el desmoronamiento de sus falsas creencias y el espejismo de su seguridad burocrática reflejan artísticamente los condicionamientos sociales que el capitalismo tardío monopolizado imprime sobre las conciencias de los personajes.

2. Kafka como realista crítico

Es necesario considerar que el primer momento de consideración artística de

Kafka, lo encuentra al propio Lukács librando la lucha de clases en el plano de las ideas. El desdén hacia el progreso y la posibilidad de cambio estaba instalado como la nueva expresión intelectual en los ámbitos académicos y culturales, y el filósofo había asumido la responsabilidad filosófica de confrontarla activamente. Su libro *El asalto a la razón* (publicado en 1954) da cuenta de las corrientes filosóficas de tendencia irracionalista que, desde mediados del siglo XIX, han contribuido consciente o inconscientemente con el desenlace fatal de la humanidad: la aparición y consolidación del nacional socialismo hitleriano. El mismo Lukács advierte sobre las implicancias de este conflicto social dentro de la esfera intelectual; en este sentido, se aparta de la noción burguesa de la narración de la historia de las ideas y señala la obligación ética de la filosofía de perspectiva histórica en involucrarse en el desarrollo de la humanidad hacia el bien común:

La historia de la filosofía, lo mismo que la del arte y la de la literatura no es –como creen los historiadores burgueses– simplemente la historia de las ideas filosóficas o de las personalidades que las sustentan. Es el desarrollo de las fuerzas productivas, el desarrollo social, el desenvolvimiento de la lucha de clases, el que plantea los problemas a la filosofía y señala a esta los derroteros para su solución (LUKÁCS, 1984 B, p. 3).

En este mismo período, escribe sus ensayos contenidos en *Significación actual del realismo crítico*. Si se examina con detenimiento, su consideración hacia Kafka es ambivalente. Por un lado, Lukács celebra y destaca el trabajo artístico del escritor praguense por su eficacia en el proceso de selección de los materiales de la realidad objetiva. Por otro, empero, percibe que esos materiales terminan plasmándose a partir de una realidad inmediata, meramente subjetiva. En este punto, Lukács interpreta una fuerte influencia de Schopenhauer y Nietzsche en la literatura kafkiana. Si bien esta última observación adversativa puede ser considerada concluyente, al mismo tiempo, echa luz sobre el momento de transición del filósofo hacia su revalorización final del autor de *El proceso*.

En este sentido, su biógrafo Arpad Kadarkay encuentra, ya en este período, una tensión en las consideraciones de Lukács sobre Kafka. Asimismo, destaca, por fuera de la consideración antilukacsiana dominante en el ámbito académico, este período de producción filosófica como de extraordinaria agudeza en sus análisis, donde la verdad artística es el objeto de sus ensayos. En palabras del biógrafo:

Sin embargo, *Significación actual del realismo crítico* también revela un cambio sutil y radical en la obra de Lukács. Por un lado, su lenguaje

es más preciso e iluminador que en trabajos previos. Sus juicios ya no se reducen a una mera cuestión de dogma marxista. Ahora la verdad está completamente desnuda. Como crítico crítico literario, Lukács está más preocupado por el contenido de verdad del arte que por su teología. No sólo le agrada discutir el realismo en un 'lenguaje no esópico', sino que muestra una gran admiración por Kafka. Por cierto, el drama de individuación de Kafka todavía se apoya, según la mirada de Lukács, en Schopenhauer y Nietzsche. No obstante, en la versión húngara de *Significación actual del realismo crítico*, Lukács afirma respecto de Kafka: "Esta sensación de impotencia, elevada y exaltada al rango de toda una concepción del mundo (que en Kafka llega a convertir esa estremecedora visión angustiosa en algo inmanente al devenir del mundo, y a la total entrega del hombre a ese espanto inexplicable, impenetrable e ineludible), hace de su obra un símbolo de todo este arte moderno. Todas aquellas tendencias que, en otros escritores, se limitan a convertirse en una forma artística o filosófica, en Kafka se manifiestan en un asombro platónico elemental, lleno de temor pánico ante la realidad eternamente extraña y enemiga del hombre; y todo ello con una intensidad de asombro, perplejidad y conmoción, sin igual en la literatura (KADARKAY, 1991, p. 425).³

Kadarkay halla, en la cita de Lukács relevada, algunas diferencias en la traducción inglesa de *Significación actual del realismo crítico*, con respecto a sus versiones originales húngara y alemana. Precisamente, en el ensayo "Los principios ideológicos del vanguardismo", puede encontrarse el párrafo señalado por Kadarkay, en el cual el filósofo exalta la labor artística de Kafka y manifiesta su admiración con la elocuente expresión: "[...] sin igual en la literatura". Este párrafo celebratorio de su arte se encuentra apagado en la traducción inglesa; en ella, no se encuentran su relación con el "asombro platónico elemental" ni su estima sin parangón.

En concordancia con este proceso de transición, Lukács comenta, en una carta dirigida a un joven Coutinho, fechada en Budapest el 26 de febrero de 1968, la tensión estética que le representaba juzgar el trabajo del artista praguense en la época de producción de *Significación actual del realismo crítico*. En palabras del autor de *Historia y conciencia de clase*:

algumas novelas, como *A metamorfose*, têm um enorme significado na recente literatura e assinalam, muito marcadamente, o contraste com a literatura subsequente. Eu teria bem maiores objeções a fazer contra O *processo* do que contra a novelística. Infelizmente, por causa de condições muito desfavoráveis, concluí de modo muito apressado meu pequeno livro [*Realismo crítico hoje*], de modo que determinados pontos de vista não foram expressos nele de modo bastante claro. Refiro-me sobretudo ao fato de que existe em Kafka uma tensão que tem uma única analogia na era moderna, ou seja, com Swift. Se você

³ Al no existir actualmente una traducción al español o al portugués, proveemos de una. Al mismo tiempo, indicamos que la cita de Lukács que Kadarkay releva fue extraída de LUKÁCS, 1984 A, p. 45.

comparar Swift com seus grandes contemporâneos, sobretudo Defoe, verá que este último descreveu de modo realista o seu tempo presente, ao passo que Swift tentou dar –com base nas tendências reais de sua época– um panorama crítico-utópico do desenvolvimento global e da essência mais profunda da sociedade capitalista. Uma tendência análoga está presente em Kafka, só que ele –em função das condições sociais do período de sua atividade– não podia atingir uma síntese tão profunda e motivadamente pessimista como aquela de Swift (COUTINHO, 2005, p. 211-212).

A su vez, puede observarse que su lectura de Kafka aún permanecía en un constante análisis, que tuvo que resolver apresuradamente por motivos editoriales. De hecho, pocos años después, en el segundo volumen de su estética (1963), Lukács colocaría el arte del literato praguense a la altura del realismo crítico de Swift y Chaplin, tal como lo comenta en la misiva a Coutinho. Es por ello que, a pesar de la urgente conclusión del estudio “¿Franz Kafka o Thomas Mann?”, los ensayos de *Significación actual del realismo crítico* dan cuenta del pensamiento dialéctico de Lukács en todo su esplendor, ya que contienen valoraciones positivas con respecto al proceso de selección de los materiales y comentarios críticos celebratorios de la maestría del artista. Estas valoraciones positivas no hacen más que evidenciar abiertamente la discusión estética, librada en el propio entendimiento del filósofo húngaro, en torno al análisis del escritor.

Asimismo, en este período de transición hacia la revalorización del escritor austro-húngaro, Kadarkay presupone que la detención clandestina de Lukács en el castillo Snagov, tras el sofocamiento soviético de la Revolución húngara de 1956, fue un factor inapelable de la realidad objetiva que contribuyó en el proceso hacia la definitiva consideración de Kafka como realista crítico. Más allá de la ocurrente expresión “Kafka was right after all” (KADARKAY, 1991, p. 435),⁴ murmurada por Lukács, tras cerrarse los pórticos de acero de la fortaleza, su estadía en Snagov implicó la vivencia del filósofo y de su compañera Gertrud dentro de un espacio donde su existencia dependía de un poder invisible y arbitrario, que, al mismo tiempo, se manifestaba cínicamente al alterar las relaciones del mundo objetivo. Kadarkay señala:

El Castillo de Lukács era real y trajo la depredación e inversión de valores. Los invitados eran prisioneros; los guardias hacían de meseros; la razón era prostituida para dar respuestas “correctas” durante las interminables entrevistas; libertad significaba ser “acompañado” a Bucarest para comprar el enorme sobretodo que Lukács usaba en el parque mientras los cuervos lo sobrevolaban

⁴ Traducción al español: “Después de todo, Kafka estaba en lo cierto”.

(KADARKAY, 1991, p. 436).

Ese mismo año, en *Significación actual del realismo crítico*, Lukács había escrito que los personajes de la novela de Kafka *El castillo* –especialmente K.– eran como moscas atrapadas que se movían en vano. Ahora, Snagov representaba algo similar para él, con el añadido de que su propia vida, la de su compañera y la de sus camaradas estaban constantemente amenazadas por los guardias armados del castillo rumano.

En relación con este cambio de perspectiva de Lukács sobre el literato checo, Bastos, en su trabajo sobre Coutinho, releva la hipótesis de Löwy sobre el cambio valorativo del filósofo marxista:

(...) Löwy assinala as mudanças ocorridas na leitura que Lukács fez de Kafka após o livro de 1957. Segundo Löwy essas mudanças devem ter sido influenciadas pela realização, em 1963 na cidade Checa de Liblice de um simpósio internacional sobre Kafka organizado por escritores e críticos literários comunistas. Lukács deve ter tido acesso a esse material publicado sob o título de *Franz Kafka aus Prager Sicht* em 1965, o que, entretanto, não pode ser comprovado (BASTOS, 2018, p. 34).

A su vez, Bastos (2018, p. 35-36) destaca que Lukács rechaza una polarización metafísicamente rigurosa entre realismo y vanguardismo y reconoce la frecuencia con la que se confunden sus límites, sin que eso presuponga un debilitamiento de la dicotomía esencial. En este sentido, el investigador brasileño define esta tensión dialéctica como un principio estético necesariamente histórico. Por ello, el cambio de perspectiva se encuentra en los propios fundamentos de la concepción filosófica de Lukács.

En 1963, Lukács, en *La peculiaridad de lo estético*, ya explicita definitivamente su revalorización positiva del arte de Kafka. Allí, Lukács aprecia y distingue la forma en que el artista austro-húngaro objetiva los materiales en la plasmación de la obra. Ahora, la exaltación del terror interno del personaje kafkiano ante el caos del mundo no conduce a la cosificación del sinsentido, a la naturalización del absurdo, sino que la falta de expresividad y el accionar alienado del héroe producen indignación sobre el destino de la especie en el capitalismo tardío. En palabras del filósofo marxista:

La orientación intimista es expresión de la recusación de concretas constelaciones o concretos hechos sociales, incluso cuando esa motivación se mistifica en la consciencia subjetiva como eterna relación humana entre la interioridad y el mundo externo. Y la verdadera intensidad artística de la expresión, la encarnación estética de una auténtica interioridad, requiere, aunque sea con *una falsa*

consciencia, esta relación con el mundo de la objetividad, y que esa relación, que desencadena la orientación hacia la interioridad, se haga vivenciable en la obra, de un modo u otro, aunque sea con un pathos de recusación. En esto tiene precisamente su fundamento la superioridad de Franz Kafka sobre otros autores contemporáneos de análogas aspiraciones. En todos estos casos, la interioridad, como fundamento de la subjetividad estética como tal, no tiene nada que ver con el pseudo-concepto de introversión, estéticamente tan confusionario (LUKÁCS, 1966, p. 343).⁵

En este texto, el aspecto intimista de la literatura de Kafka ya no es analizado como una manifestación subjetivista, enajenada de la sociedad y, por ende, portador de una visión sesgada del mundo, propia de las tendencias irracionalistas. Todo lo contrario, Lukács observa que hay una vinculación con el mundo objetivo, aunque sea a través de “una falsa conciencia”.

En este sentido, el filósofo marxista introduce la idea de “falsa conciencia” – presente en los héroes de las narraciones de Kafka– para dar cuenta del proceso de articulación artística del literato praguense. La “falsa conciencia” del héroe, a la que el filósofo alude, no es otra cosa que la mente evasiva de los personajes kafkianos, como Josef. K., Gregor Samsa, K., Georg Bendemann, Karl Rossmann. En este punto, puede trazarse una relación conceptual entre la idea de Lukács y el concepto de “fachada” o “yo mundano” del especialista en Kafka Walter Sokel.

Según el crítico literario, los protagonistas de las narraciones se vinculan con el mundo objetivo a través de su “fachada” o “yo mundano”. Se trata de una construcción artificial de la personalidad del héroe que representa el ideal burgués de éxito social y que, en términos freudianos, compite con la figura de poder del padre –y, en consecuencia, con otras figuras de poder dentro de la comunidad–. Asimismo, según el crítico literario, el “yo mundano” reprime los anhelos escondidos de retornar a una inocencia infantil, los cuales, en su naturaleza, desean desembarazarse de la “fachada” del yo adulto. Sin embargo, la represión no puede sostenerse y la fuerza o tendencia verdadera erupciona, como “un retorno de lo reprimido”, contra la falsa conciencia del “yo mundano”, la cual culmina subvertida y hasta eliminada (SOKEL, 2002, p. 20), como acontece, por ejemplo, en *La metamorfosis* y en *El proceso*. De acuerdo con ello, Vedda (2022, p. 282) indica que

El proceso no hay una ausencia plena de desarrollo, sino un nítido desarrollo descendente o, en términos más concretos, una regresión,

⁵ El énfasis en la cita corresponde al autor del artículo.

en virtud de la cual el personaje se convierte paulatinamente en cosa; y como un objeto inerte es tratado, precisamente, por sus verdugos al final de la novela.

Por otro lado, por un sendero de análisis distinto, pero sin abandonar el método dialéctico marxista-lukacsiano, Coutinho llega a las mismas consideraciones que el filósofo nacido en Budapest, al considerar a Kafka como un realista crítico. Cabe destacar que el detallado ensayo del pensador brasileño, “Franz Kafka, crítico do mundo reificado” de 2005, tiene una versión primigenia, escrita en 1970 y publicada en 1976 en la revista *Temas de Ciências Humanas* n° 2, bajo el título “Kafka: pressupostos históricos e reposição estética”.

Es menester indicar también que el joven Coutinho produce las ideas centrales de su trabajo con la intención de revalidar y rescatar la figura del escritor checo, que había quedado, en parte, vinculado al irracionalismo vanguardista en el ensayo de Lukács “¿Franz Kafka o Thomas Mann?”. Lo curioso es que Coutinho escribía contra las antiguas consideraciones de Lukács, ya que, para 1970, momento de la redacción de su trabajo, el filósofo húngaro ya había manifestado, hacía siete años, su revalorización de Kafka en el tomo dos de *La peculiaridad de lo estético*.

Es comprensible y lógico suponer que, en los '70, las demoras en la recepción de las obras eran naturales en los países periféricos, como los sudamericanos. No obstante, los análisis del pensador brasileño han contribuido con la detallada interpretación socio-histórico del contexto de producción de la literatura de Kafka. De hecho, le ha otorgado un sentido histórico al hermetismo del héroe kafkiano, a su desamparo y enajenación. Y desde ese enfoque, le ha consignado un rol fundamental en la literatura del siglo XX, al considerarlo un artista del realismo crítico.

Coutinho describe con suma rigurosidad el ambiente sofocante de posguerra y, sobre todo, el proceso económico-social de transformación del capitalismo liberal al capitalismo monopolístico, en el cual el héroe kafkiano se desenvuelve. El autor de “Marcel Proust e a evolução do romance” toma la idea adorniana, contenida en la frase: “Con su mirada descubre Kafka el monopolismo en los productos de desecho de la era liberal liquidada por aquel” (ADORNO, 1962, p. 275), y la desarrolla pormenorizadamente para ofrecer una lectura de la desesperación y alienación del protagonista.

Asimismo, el teórico brasileño echa luz al formal hermetismo de la narrativa kafkiana con respecto a la historia, le otorga contexto a lo que Adorno (1962, p. 275)

describió como “un tabú sobre el concepto de esta [la historia]”. A partir de la interpretación histórica de las ensoñaciones literarias de Kafka, Coutinho le da un sentido concreto al confuso derrotero del protagonista. La incertidumbre y el horror, que se perciben en los ambientes oníricos de los relatos del literato, pueden entenderse con los prismáticos de la historia: la incipiente y vertiginosa transformación de los modos de producción de comienzos del siglo XX, que crecían a la par de las ideologías intolerantes, propicia las variables socio-históricas para que un personaje aturdido por su contexto en pleno cambio no pueda comprender esas nuevas formas de producción y lo conduzcan hacia una confusión y alienación constitutivas. A raíz de este trabajo con los materiales artísticos, Coutinho llega a la idea de que Kafka es un realista crítico en toda su magnitud, ya que ha podido decodificar la fragmentación humana y expresarla estéticamente en un lenguaje nuevo, en coincidencia con las nuevas tendencias de la época: el psicoanálisis, el cine mudo y las vanguardias artísticas.

En esta línea de análisis, para el teórico marxista-lukacsiano, tampoco pasó inadvertido el *leitmotiv* de la narrativa kafkiana: la lucha del protagonista contra las figuras de poder. En este sentido, la confrontación del héroe con el padre y, luego, con los funcionarios fue interpretada en clave socio-histórica. En esta lucha, el individuo aislado no puede más que fracasar ante el implacable poder del padre, la burocracia y la ley; sin embargo, la tenacidad y la no claudicación del combate son características que enaltecen al héroe, pese a su inexorable derrota. En palabras de Coutinho (2005, p. 137):

Embora reconhecendo, tal como o fazem os grandes realistas críticos, que o indivíduo isolado não pode triunfar na luta contra a alienação, Kafka não assume uma atitude fatalista e resignada diante do que chama de “lógica inabalável”. O seu “pessimismo da inteligência” se articula, como queria Gramsci, com um “otimismo da vontade”: da vontade de resistir e de protestar contra a injustiça que –ele não deixa nenhuma dúvida a respeito– está sendo praticada contra seu personagem.

A la luz de estas observaciones, tanto el estudio de Lukács como el de Coutinho convergen, desde diversos derroteros, en la ponderación de la maestría artística de Franz Kafka. Por otro lado, esto demuestra, también, el acercamiento a la verdad histórica del método materialista dialéctico, al analizar con precisión un objeto de estudio determinado, en este caso, la narrativa kafkiana.

Es primordial indicar que, ante el mutismo histórico de su obra, del cual Adorno

llamó la atención, la llave de acceso a la crítica realista está puesta en el análisis del protagonista. Lukács, Sokel y el propio Coutinho han reparado en él. Su incertidumbre, su extravío, la comprensión a medias de un mundo en constante y brutal cambio y su desamparo institucional han puesto en evidencia no solo el avasallante contexto, sino también la falsa conciencia del personaje con la cual se vincula con el mundo objetivo. Esta falsedad en la constitución de la personalidad del héroe evidencia su mistificación, sin embargo, al mismo tiempo, el héroe mantiene, en su tenacidad, una mínima luz de resistencia –aunque no la llegue a comprender en su totalidad– al confrontar con ese contexto desolador, que disuelve y arrasa voluntades.

En este sentido la afirmación de Coutinho (2005, p. 139) “Entre o homem e a sociedade, no mundo de Kafka, não há uma relação de “terna indiferença” ou de “estranhamento” ontológico, como ocorre em Camus, mas uma luta de vida ou morte” está en la misma constelación teórica de las ideas del especialista en Kafka Sokel y, sobre todo, del filósofo húngaro. En su trayecto a la revalorización completa del artista praguense, Lukács puso énfasis en la vinculación del héroe kafkiano con el mundo a partir de su falsa conciencia. Y es a partir de esta construcción mistificada de la realidad, que hace el héroe en soledad, donde los análisis materialistas dialécticos confluyen para darle sentido artístico al desesperado y opresivo mundo de Kafka.

En ese mundo hostil, el individuo lucha en soledad y tenazmente contra las figuras de poder. El personaje principal trata de imprimirle sentido a su devenir y de otorgarle una dirección: la confrontación. Ese pequeño haz de luz rebelde surge, se desarrolla e inexorablemente muere en el individuo aislado y alienado. En el fracaso del protagonista, se imprime la crítica realista de Kafka. La lucha por la igualdad y el progreso humanos solo puede ser exitosa en el colectivo; pero esa determinación en el héroe hubiera hecho de la literatura kafkiana una expresión más cercana a la agitación política que al arte crítico.

Referencias bibliográficas

- ADORNO, Theodor. “Apuntes sobre Kafka”. En: _____. *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*. Traducción de Manuel Sacristán. Barcelona, España: Ariel, 1962, p. 260-292.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Traducción, introducción y notas de Sergio Albano. Buenos Aires: Quadrata, 2002.
- BASTOS, Hermenegildo. “Lukács leitor de Proust e Kafka, segundo Carlos Nelson Coutinho”. In: ROSA, Daniele dos Santos (org.). *O realismo e sua atualidade. Literatura e modernidade periférica*. São Paulo: Outras Expressões, 2018, p. 1-42. Disponível em: <https://marxismo21.org/wp->

- content/uploads/2016/06/LUK%C3%81CS-LEITOR-DE-PROUST-E-KAFKA-SEGUNDO-CARLOS-NELSON-COUTINHO.pdf
- COUTINHO, Carlos Nelson. “Franz Kafka, crítico do mundo reificado”. En: _____. *Lukács, Proust e Kafka. Literatura e sociedade no século XX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 123-195.
- KADARKAY, Arpad. “The Revolution: 1956”. En: _____. *Georg Lukács. Life, Thought, and Politics*. Cambridge, Oxford: Basil Blackwell Inc., 1991, p. 421-439.
- LUKÁCS, György. *La peculiaridad de lo estético. 2. Problemas de la mimesis*. Traducción de Manuel Sacristán. Barcelona, México: Grijalbo, 1966.
- _____. *La peculiaridad de lo estético. 4. Cuestiones liminares de lo estético*. Traducción de Manuel Sacristán. Barcelona, México: Grijalbo, 1967.
- _____. “¿Franz Kafka o Thomas Mann?”. En: _____. *Significación actual del realismo crítico*. Trad. de María Teresa Toral. México: Era, 1984 [1984 A], p. 58-112.
- _____. *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Trad. de Wenceslao Roces. México: Grijalbo, 1984 [1984 B].
- MARX, Karl. “La ideología alemana”. En: _____. *La cuestión judía y otros escritos*. Trad. Wenceslao Roces. Barcelona: Planeta-Agostini, 1994.
- SOKEL, Walter. *The Myth of Power and the Self. Essays on Franz Kafka*. Detroit: Wayne State University Press, 2002.
- VEDDA, Miguel. “Hacia un realismo bien entendido: György Lukács y Günther Anders como intérpretes de Kafka”. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 27, n. 2, pp.268-309, mar.2022. Disponível em: <https://www.verinotio.org/siste> de términos y conceptos. Moscú: NPK «Intelvak», 2001.]

Como citar:

ORLANTE, Emiliano. Lukács y Coutinho: lecturas sobre Kafka. Una confluencia asincrónica. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 28, n. 1, pp. 354-368, Edição Especial, 2022/2023.

Renovação do agnosticismo pela “epistemologia fronteiriça”: convergências entre a filosofia da vida da fase imperialista e a teoria decolonial do conhecimento de W. Mignolo

The renewal of agnosticism by “border thinking”: some convergences between the vitalistic philosophy of the imperialist period and W. Mignolo's decolonial theory of knowledge

Lara Nora Portugal Penna*

Resumo: O artigo busca sustentar a tese de que W. Mignolo não consegue realizar seu principal objetivo: romper com padrões eurocêntricos na produção de conhecimento. Para atingir tal fim, o método empregado foi a análise imanente do livro “On Decoloniality” (2018). Foi proposto que o afastamento pretendido pelo autor não se efetiva, uma vez que sua teoria do conhecimento e solução epistemológica se configuram como uma renovação da filosofia da vida da fase imperialista. Com isso, Mignolo e sua “epistemologia de fronteiras” reproduzem os aspectos essenciais daquela tendência do pensamento burguês.

Palavras-chave: decolonial; epistemologia de fronteiras; filosofia da vida; agnosticismo; subjetivismo.

Abstract: The article is aimed at supporting the thesis that W. Mignolo fails to achieve his main objective: breaking with Eurocentric standards in the production of knowledge. To achieve this end, the method employed was the immanent analysis of the book “On Decoloniality” (2018). It was proposed that the distance intended by the author does not materialize, since his theory of knowledge and epistemological solution are configured as a renewal of the philosophy of life of the imperialist phase. With this, Mignolo and his “epistemology of borders” reproduce the essential aspects of that tendency of bourgeois thought.

Keywords: decolonial; border epistemology; philosophy of life; agnosticism; subjectivism.

Introdução

O impacto recente do pensamento decolonial não pode ser subestimado em quase nenhum campo de produções acadêmicas. De fato, a recepção positiva dessa teoria é encontrada desde a filosofia (GARCIA, 2020), passando pela sociologia (CONNEL, 2012), pedagogia (PRADO, 2021), psicologia (ALVES, DELMONDEZ, 2015), até campos como a administração (LOUREDO, OLIVEIRA, 2022) e a economia (SANTOS, DARIDO, 2021). Para além da amplitude de áreas que receberam

* Bacharel em Ciências Humanas e em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Juiz de Fora - MG, Brasil. E-mail: laranpenna@gmail.com.

positivamente tal pensamento, é possível observar também que essa popularidade cresceu em anos recentes. Segundo o Google Acadêmico¹, o termo “decolonial” apareceu em 3.200 artigos entre os anos de 2000 e 2010, e em 53.000 entre os anos de 2011 e 2023, sendo a maioria deles (45.900) publicados após 2017. A considerar alguns de seus principais autores, é observado um número de citações tão alto quanto 67.933 em Mignolo, 22.148 em Grosfoguel, 19.800 em Walsh e 47.015 em Quijano.

Os autores referidos acima são alguns dos membros do grupo “Modernidade/Colonialidade”, responsável pelo movimento que veio a ser conhecido como “giro decolonial”. Tal grupo, originando-se na América do Sul, expandiu-se para outros lugares com o objetivo de compreender a constituição e transformação da “retórica da modernidade” e, com isso, orientar trabalhos decoloniais, através de análises conceituais acadêmicas, que se esforçam em afastar-se da epistemologia ocidental, e se engajando em atividades não acadêmicas (MIGNOLO, 2018, p. 108)².

Para explicar a origem do movimento em questão, Ballestrin (2013) remonta a autores considerados como precursores essenciais das teorias pós-colonialistas, tais como Aimé Césaire, Albert Memmi, Franz Fanon, Edward Said, Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty e Gayatri Spivak. Segundo o argumento da autora – que parece ser aceito pela maioria daqueles que buscam remeter-se à origem do “giro decolonial” (QUINTERO et. al., 2019; DULCI; MALHEIROS, 2021) – tais influências pós-coloniais foram decisivas para a formação do “giro decolonial” propriamente dito, através do grupo Modernidade/Colonialidade,

Muito embora tenham ocorrido tais influências na origem do movimento, contudo, o grupo em tela rompeu, desde suas primeiras manifestações, com as teorias pós-colonialistas vigentes até então, valendo-se do argumento exposto, principalmente, por Walter Mignolo, “a voz mais crítica e radical do grupo” (BALLESTRIN, 2013), segundo o qual essas teorias não alcançaram o devido rompimento com padrões eurocêtricos (MIGNOLO, 1998).

O giro decolonial emerge, então, da intenção de superar esse déficit e, assim, romper definitivamente com o que consideram padrões eurocêtricos na produção de

¹ Levantamento realizado em 15 de março de 2023.

² Todas as traduções referentes à obra *On Decoloniality* (2018) são da própria autora.

conhecimento. Mignolo oferece o argumento de que “o eurocentrismo não é um problema geográfico, mas epistemológico e estético (controle do conhecimento e das subjetividades)” (MIGNOLO, 2018, p. 125, tradução própria). Na mesma direção, Quijano afirma: “a repressão promovida pelo colonialismo europeu atingiu, sobretudo, os modos de saber, de produção do conhecimento” (QUIJANO, 2007, apud CHAMBERS, 2020, p. 4, tradução própria).

Assim sendo, considerações epistemológicas estão no cerne da obra desses pensadores. Tomando como objeto de análise Walter Mignolo, o “principal expoente” (DOMINGUES, 2009) dessa teoria, nota-se que na obra do autor o debate epistemológico se constitui de um duplo movimento: recusa da epistemologia ocidental e proposta de uma epistemologia decolonial. Assim, por um lado, Mignolo critica a epistemologia enquanto constituinte da colonialidade do saber e do ser (MIGNOLO, 2018, p. 148) e parte fundamental da expansão do ocidente (MIGNOLO, 2018, p. 137), vendo-a como um “fragmento da cosmologia ocidental” (MIGNOLO, 2018, p. 136).

Por outro, a proposição positiva do autor é, ainda, epistemológica: “a gnose liminar constrói-se em diálogo com a epistemologia a partir de saberes que foram subalternizados nos processos imperiais coloniais” (MIGNOLO, 2003, p. 34). O resultado disso seria uma epistemologia decolonial que partiria de uma “decolonização epistemológica enquanto decolonialidade” (MIGNOLO, 2018, p. 121). Dessa forma, praticar o “pensamento fronteiriço” (MIGNOLO, 2018, p. 125) ou “epistemologia fronteiriça” (MIGNOLO, 2017, p. 23) é a tarefa decolonial por excelência, que tem como foco “a epistemologia e o conhecimento, e não o Estado” (MIGNOLO, 2018, p. 121) – e nem as relações sociais de produção.

Diante da importância das questões epistemológicas para esses autores, as críticas a eles endereçadas também tendem a reforçar esse destaque. É possível encontrar autores, como Freitas (2019) e Cusicanqui (2010), que buscam avaliar a coerência da proposição epistemológica de Mignolo, sobretudo por defender os espaços subalternizados como *lócus* do conhecimento enquanto ele próprio pertence e atua no universo acadêmico norte-americano.

Há também autores a apontar que os pressupostos analíticos da crítica que levam à proposta de “epistemologia de fronteiras” são reducionistas e faltam em complexidade. Nessa linha de argumentação, Domingues (2009) problematiza as

concepções reducionistas acerca da modernidade em Mignolo, que tornariam absoluto o aspecto da dominação e desconsiderariam o da emancipação. Já Chambers (2020) evidencia a falta de rigor com a qual Mignolo e outros autores decoloniais envolvidos na tese da “colonialidade do saber” criticam a epistemologia ocidental.

Outra linha crítica da teoria decolonial problematiza uma espécie de privilégio epistêmico fortemente associado a uma visão essencialista de grupos não-europeus, contida na ideia de epistemologia de fronteiras. Nesse sentido, argumentam que na base da crítica de Mignolo se encontra uma visão idílica de grupos subalternos, ao colocá-los em um lugar privilegiado na produção de conhecimento, a partir de um critério subjetivista segundo o qual esses povos produziram “saberes emancipados” exatamente por terem vivenciado a exploração colonial. Tal argumento pode ser encontrado em Browitt (2014), Cheah (2006) e Orellana (2015).

Apesar das críticas, indicadas sinteticamente acima, trazerem à tona elementos relevantes, elas não chegaram a avaliar em que medida Mignolo realiza seu objetivo mais essencial: romper com “padrões eurocêntricos” na produção do conhecimento. Isto é, salvo melhor juízo, não foi realizada, até o momento, uma tentativa de investigar se o autor consegue, de fato, se distanciar das teorias que pretende combater – especialmente no nível epistemológico, já que este é o ponto chave de sua propositura.

A partir da constatação dessa lacuna, o presente artigo objetiva realizar uma crítica da epistemologia (no sentido amplo de teoria do conhecimento) de Walter Mignolo, buscando sustentar a tese de que esse afastamento pretendido entre a epistemologia do autor e a epistemologia “ocidental/eurocêntrica” não se realiza, de fato. Esta tese se justifica por um exame prévio da obra do autor no qual foram identificados, em sua teoria do conhecimento, elementos muito característicos da filosofia hegemônica europeia³ na transição entre os séculos XIX e XX. É possível ressaltar na teoria do conhecimento do autor, sobretudo, fortes semelhanças com a chamada “filosofia da vida” – uma tendência irracionalista no pensamento burguês que tem origem no período imperialista, sobretudo na Alemanha.

³ Temos como pressuposto a recusa à ideia de Mignolo de que exista uma “epistemologia ocidental” no singular, o que elimina as disputas e conflitos existentes no pensamento ocidental ao longo de seu longo e complexo itinerário. Ao buscar demonstrar em que medida a teoria do conhecimento do autor decolonial e a de uma ideologia burguesa se assemelham, pretende-se, simplesmente, trazer à tona que o pensador argentino está longe de empreender um rompimento efetivo com o que ele próprio consideraria “padrões eurocêntricos”.

Neste ponto, uma observação é importante. O pensamento configurado na filosofia da vida irá influenciar inúmeros autores desde simultaneamente a sua elaboração inicial até os dias de hoje – influência que frequentemente ocorre com muitas mediações, ou seja, não se trata de um processo linear, ao contrário. Assim, para que seja possível e efetiva uma comparação entre um autor tão contemporâneo quanto Mignolo e as tendências filosóficas a serem expostas aqui, é preciso sempre ter em mente o modo complexo com que se revestem as relações entre a proposta decolonial e tendências filosóficas que emergiram – por mais paradoxal que possa parecer – justamente no continente europeu em um determinado contexto de sua história. Com isso em mente, o presente artigo se propõe a ser uma primeira aproximação ao problema das influências atuantes no pensamento de Walter Mignolo. Por este motivo a análise se limita a abordar a relação do teórico em tela com a filosofia da vida clássica. Em outra oportunidade, será possível avançar em direção à apreensão de mediações mais contemporâneas.

Com efeito, o restante do artigo estará dividido em cinco partes. Na primeira, serão indicadas as questões de método. Na segunda, será recuperada a análise de Lukács em *A destruição da razão* para apreender as características da filosofia da vida. Na terceira, será feita a exposição do pensamento de Mignolo, com foco na sua teoria do conhecimento. Na quarta, serão retomados os aspectos da filosofia da vida que permitirão elaborar as aproximações com o autor decolonial. Na quinta, serão apresentadas as conclusões.

Sobre o procedimento de análise

Para alcançar o objetivo pretendido o trabalho teve como base os ensinamentos de dois autores responsáveis por, entre outros méritos, evidenciar o caráter ontológico da obra marxiana – Lukács (1979, 2010, 2012, 2013, 2020) e Chasin (1978, 2009). Estes autores nos legaram uma forma de analisar objetos ideológicos baseada em um tripé metodológico: análise imanente, análise da gênese e análise da função das formações ideais. O presente artigo se limita a empregar a primeira para servir ao propósito de investigar a natureza do pensamento de Mignolo. Este método constitui uma forma de abordagem que busca apreender o em-si do material analisado em suas fundamentais. Com isso, se buscou desvelar o problema por meio da submissão ativa da subjetividade à objetividade do texto, capturando suas conexões internas e estrutura própria. Segundo Chasin (2009),

tal análise (...) encara o texto – a formação ideal – em sua consistência autossignificativa, aí compreendida toda a grade de vetores que o conformam, tanto positivos como negativos: o conjunto de suas afirmações, conexões e suficiências, como também as eventuais lacunas e incongruências que o perfaçam (CHASIN, 2009, p. 26).

Dessa forma, a análise imanente também conduz a uma crítica imanente, uma crítica às dificuldades da “expressão objetivada do pensamento” (Lukács, 2020, p. 10) em questão. Para essa análise e crítica, o estudo teve como foco o livro mais recente de Mignolo: *On decoloniality: concepts, analytics, praxis* (2018) – do qual é coautor, mas só os escritos da segunda parte, de sua autoria, serão considerados. O recorte temporal, isto é, seu livro mais recente se justifica pela suposição de que ele contenha suas concepções da maturidade, já que a pesquisa prévia revelou que a extensa obra do autor em questão passou por alguns reposicionamentos.

A título de um exemplo relevante para o tema do trabalho, um desses casos é o abandono da concepção de “hermenêutica pluritópica”. Como mostra Alcoff (2017), conceito que foi empregado por Mignolo em obras mais antigas, para sugerir uma alternativa à epistemologia ocidental, a partir da ideia de que a hermenêutica “poderia ser curada de seu eurocentrismo e fornecer uma alternativa real aos padrões monográficos e imperiais de referência unificada” (ALCOFF, 2017, p. 46). A autora explica que essa concepção foi abandonada, pois Mignolo chegou, recentemente, à conclusão de que tanto a hermenêutica quanto a epistemologia precisam ser transcendidas, configurando para isso a noção de “pensamento de fronteira”. Contudo, de acordo com o objetivo do presente artigo, ao longo da exposição do pensamento de Mignolo, será possível problematizar em que medida esse afastamento se realizou. A teoria do conhecimento da filosofia da vida

A filosofia da vida não se configura em uma escola de pensamento, mas, sim, em uma tendência filosófica considerada por Lukács a mais influente do período imperialista. Para compreender suas características, é necessário ter em mente o contexto filosófico do período em tela, especialmente no que diz respeito às questões relacionadas a teoria do conhecimento, que são o foco da presente análise.

O argumento do autor húngaro é que a teoria do conhecimento da filosofia da vida não avança para além do idealismo subjetivo⁴, marcado pela “incognoscibilidade,

⁴ O idealismo subjetivo tem como representantes importantes Kant, Fichte e Jacobi. Para esta corrente, “a concretude, que se apresenta como uma efetividade dada, é concebida em essência como produto

a não existência, a impensabilidade de uma realidade objetiva que independe da consciência” (LUKÁCS, 2020, p. 358). No entanto, este em sua forma clássica ainda realizava um debate com a realidade objetiva, mesmo que com o fim de afirmar sua incognoscibilidade. Vale lembrar, nesse sentido, as oscilações de Kant em relação ao materialismo – sem jamais abandonar o idealismo. Já seus desdobramentos, como a própria filosofia da vida, são marcados pela intensificação do irracionalismo diante da coisa em-si. Isto é, há, para os pensadores reacionários, cada vez menos necessidade de considerar efetivamente a objetividade. Como será exposto, isso acarreta, por exemplo, no surgimento do problema das pseudo-objetividades míticas, explanado por Lukács.

A despeito desse desdobramento contudo, as marcas essenciais da teoria do conhecimento da filosofia da vida permanecem: o agnosticismo e o subjetivismo, aspectos correlacionados dos quais se desdobram muitos outros, como o relativismo e o anticientificismo, a serem abordados.

Considerando o contexto filosófico da época, é necessário lembrar que o idealismo subjetivo ocupa lugar central na teoria do conhecimento do período de decadência ideológica da burguesia. No período pré-imperialista, os debates em torno da teoria do conhecimento estavam na ordem do dia. Por meio da posição no debate, no plano desta teoria, entre a dialética idealista e o irracionalismo, por exemplo, se revelavam questões concretas de posicionamento filosófico sobre temas essenciais, como a concepção da história.

No entanto, antes da decadência existiam muitas vertentes gnosiológicas disputando o lugar central, mas com a derrota do idealismo objetivo⁵, com o fim da universalidade do materialismo mecanicista etc., o idealismo subjetivo passa a uma hegemonia quase absoluta e, em consequência, a filosofia fica profundamente permeada por tendências relativistas e agnosticistas. Após a crise, principalmente, do sistema hegeliano, tais tendências passaram a predominar,

como se a necessária renúncia à sistematização idealista significasse,

da subjetividade cognoscente, enquanto o em-si deve permanecer para todo conhecimento um fantasma inalcançável ou um além sempre abstrato” (LUKÁCS, 2018, p. 54).

⁵ O grande representante do idealismo objetivo é Hegel, mas pode-se mencionar também os esforços de sistematização inicial do jovem Schelling. Este idealismo, especialmente, o hegeliano “pretende reconhecer a realidade objetiva como independente da consciência humana e expressá-la filosoficamente numa forma dialeticamente racional” (LUKÁCS, 2011, p. 57), contudo, nesta concepção, a própria objetividade aparece como algo de “natureza espiritual, mental” (LUKÁCS, 2011, p. 58).

ao mesmo tempo, a renúncia à objetividade do conhecimento, às conexões reais dentro da realidade e à sua cognoscibilidade (LUKÁCS, 2020, p. 281-2).

Lukács esclarece que, antes do imperialismo, o idealismo subjetivo correspondia a uma razão social: permitia aos filósofos burgueses se utilizar do progresso das ciências em um sentido favorável aos capitalistas “ao mesmo tempo em que se furtam de tomar uma posição ideológica diante da nova imagem do mundo daí derivada” (LUKÁCS, 2020, p. 337). Contudo, no período imperialista essa necessidade ideológica da burguesia se altera já que passa a haver uma necessidade de se colocar contra o materialismo e, portanto, “a simples “abstenção” em questões ideológicas não é mais suficiente” (LUKÁCS, 2020, p. 338).

Surge, assim, no período imperialista, o que Lukács se refere como necessidade de visão de mundo, essencialmente distinta das ideologias do período ascensional da burguesia. Neste, as visões de mundo se configuravam como reflexos da realidade objetiva mesmo que tenham sofrido deformações causadas pelo idealismo. Naquele, as visões de mundo passam a se basear

numa teoria do conhecimento agnóstica, na recusa de que a realidade objetiva seja cognoscível; por isso ela não pode ser outra coisa senão um mito: algo inventado subjetivamente, mas com pretensões de constituir uma objetividade – insustentável do ponto de vista da teoria do conhecimento –, uma objetividade que só pode se apoiar em fundamentos extremamente subjetivistas, na intuição etc., e que, por isso, só pode ser uma pseudo-objetividade (LUKÁCS, 2020, p. 339).

A filosofia da vida entra em cena nesse contexto no qual a luta filosófica da burguesia deixa de se limitar a “expurgar da filosofia as questões relativas a uma visão de mundo” (LUKÁCS, 2020, p. 355). Essa nova ideologia satisfaz, justamente, a necessidade de construção de tal visão, desencadeada pela crise iminente no período imperialista, quando um período de estabilidade burguesa não estava mais no horizonte.

Diante da iminência da crise, então, os intelectuais burgueses que virão a ser os precursores da filosofia da vida e que, dada a classe que pertenciam, “foram agraciados com uma cegueira “benéfica” para os sinais que anunciariam as mudanças e as crises sociais (...)” (LUKÁCS, 2020, p. 354) dão à mesma a forma de uma crise da cultura. Esse modo de pensar forneceu, assim, para a intelectualidade burguesa, “uma fuga do caráter socioeconômico da própria crise objetiva” e um “elemento da hostilidade ao progresso” (LUKÁCS, 2020, p. 354), o que veio a gerar as críticas ao capitalismo

denominadas por Lukács de românticas, no sentido de apontarem para alguns aspectos culturais que geram desde o “mal-estar” em relação às questões morais, sempre no plano individual, mas deixam intactos os fundamentos daquele modo de produção.

Em termos de necessidade ideológica, a filosofia da vida parte da atualização do idealismo no agnosticismo moderno que é a marca do período:

na medida em que a questão clássica fundamental da teoria do conhecimento – a da relação entre ser e consciência – vai sendo pouco a pouco desfigurada e submetida ao postulado estreito da oposição entre o entendimento (a razão equiparada ao entendimento e reduzida aos termos do entendimento) e a apreensão efetiva do ser, torna-se possível empreender uma crítica ao entendimento, à tentativa de ultrapassar os limites do entendimento, mantendo incólumes os fundamentos do idealismo subjetivo. A chave para todas as dificuldades pode ser encontrada no conceito de “vida”, especialmente quando, como é sempre o caso da filosofia da vida, esse é identificado com o de “vivência” (LUKÁCS, 2020, p. 358-9).

A partir do conceito de “vida”, então, da perspectiva da teoria do conhecimento passa a ocorrer, na filosofia da vida, uma confusão entre objetividade e subjetividade. Isso porque a visão de mundo em questão exige uma

imagem de mundo concreta e sistêmica da realidade, uma imagem da natureza, da história, do homem. Os objetos aqui postulados, do ponto de vista da teoria do conhecimento dominante, só podem ser criados pelo sujeito, mas, ao mesmo tempo, para que a necessidade de uma visão de mundo seja satisfeita, eles têm de surgir à nossa frente como objetos fundados na objetividade do ser. O lugar central que a “vida” assume no interior desse método filosófico – em especial naquelas formas específicas pelas quais a vida é sempre subjetivada como “vivência” e a “vivência” objetivada como vida – é o que possibilita essa confusão – insustentável perante uma crítica gnosiológica efetiva – entre subjetividade e objetividade (LUKÁCS, 2020, p. 360).

Segue-se que, de forma mais precisa, a filosofia da vida lança mão do conceito da vida em sua forma subjetivada, a chamada “vivência”. Esta

e seu órgão, a intuição, o irracional como seu objeto “natural”, podiam, mediante um passe de mágica, fazer aparecer todos os elementos necessários a uma “visão de mundo” sem, de fato, de modo não declarado, precisar renunciar ao agnosticismo da filosofia subjetivo-idealista, à negação de uma realidade independente da consciência, imprescindível na defesa contra o materialismo (LUKÁCS, 2020, p. 359).

A partir disso passa a haver um “apelo à plenitude a vida, da vivência perante a

pobreza do entendimento” (LUKÁCS, 2020, p. 359)⁶. Onde, no nível conceitual isso se expressa em uma contraposição entre vivência e entendimento, na qual há uma valoração que glorifica apenas o que tem origem no primeiro polo. Uma das consequências disso é que se forma um “pseudo-objetivismo, uma aparente superação da oposição entre idealismo e materialismo” (LUKÁCS, 2020, p. 359), o que não é uma característica específica da filosofia da vida, mas uma “aspiração filosófica geral do período imperialista” (LUKÁCS, 2020, p. 359). Assim, quando este período está prestes a se iniciar, surge essa terceira via filosófica que, no entanto, é apenas uma forma de renovar o idealismo, já que não sai do âmbito de estabelecer a “dependência gnosiológica do ser em relação à consciência, ou seja, o idealismo” (LUKÁCS, 2020, p. 359-60).

Os referidos problemas da pseudo-objetividade e da confusão entre objetividade e subjetividade são agravados, ainda, “no momento em que a ideia do mito é inserida na formação conceitual da filosofia”⁷ (LUKÁCS, 2020, p. 360). O mito desperta a ilusão acrítica de que

pode representar um tipo particular de objetividade, a despeito de suas origens subjetivas, do caráter subjetivo de sua vigência (seu “ser” está ancorado na fé). O novo conceito central da filosofia, justamente em virtude da já mencionada confusão entre subjetividade e objetividade (vivência e vida), reforça essas ilusões, dando a elas certo acento contemporâneo: é como se justamente essa época estivesse sendo chamada a refundar o mundo privado de Deus, transformado num deserto pela razão, uma refundação que a partir da “vivência” e da “vida” e com as novas figuras de um novo mito, apontasse novas perspectivas e trouxesse um novo sentido. Em suma: a essência da filosofia da vida consiste em transformar o agnosticismo em misticismo, o idealismo subjetivo na pseudo-objetividade do mito. (LUKÁCS, 2020, P.360)

Nessa filosofia, o lugar de destaque da “vivência” torna problemática ainda uma

⁶ Acerca dessa característica, em outro momento Lukács esclarece que “s. A visão de mundo da filosofia da vida, com seu contraste entre o vivo, por um lado, e o morto, o petrificado, o mecânico, por outro, assume a tarefa de “aprofundar” todos os problemas reais na medida necessária para desviá-los dessas consequências sociais evidentes” (LUKÁCS, 2020, p. 261) – isto é, a necessidade de superação do modo de produção capitalista.

⁷ Lukács explica, na sessão sobre Nietzsche, que este foi o responsável por tal inserção do mito na filosofia. Entre eles, o tema da corporalidade é essencial. Aquela “variante moderna do agnosticismo torna-se mística e criadora de mitos. É impossível subestimar aqui a influência decisiva de Nietzsche na evolução do conjunto do pensamento imperialista: poder-se-ia mesmo dizer que ele criou o arquétipo da mitificação. (...) insistiremos no papel que neles [nos mitos] desempenham o corpo e a carne. Nietzsche rompe efetivamente com a espiritualidade abstrata e a moral pequeno-burguesa da filosofia oficial. Sua teoria do conhecimento e sua moral afirmam e defendem os direitos do corpo, sem fazer nenhuma concessão ao materialismo filosófico. Ora, o aspecto filosófico de um corpo assim privado de toda matéria só pode ser mítico” (LUKÁCS, 1967, p. 48-9)

outra questão: “qualquer filosofia que repouse sobre a vivência terá de ser essencialmente intuitiva, e a intuição é uma faculdade que apenas os eleitos, os membros de uma nova aristocracia, supostamente possuem” (LUKÁCS, 2020, p. 362). Essa teoria do conhecimento então, é “por princípio aristocrática” (LUKÁCS, 2020, p. 362).

Por essa crítica ao viés intuitivista, o autor marxista não pretende defender um abandono completo da intuição, por um lado, e nem uma exaltação unilateral da razão, por outro. No entanto, na relação da intuição com o método científico, trata-se de reconhecer que ambas são importantes, cada uma a sua maneira, em que é sublinhado que a primeira não é legitimamente um órgão do conhecimento e nem parte constituinte deste método, uma vez que

A uma consideração superficial pode parecer que a intuição seja mais concreta e produtiva do que o pensamento discursivo abstrato baseado em conceitos. No entanto, isso é apenas uma aparência, pois em termos psicológicos a intuição nada mais é do que a súbita passagem à consciência de um processo intelectual até então conduzido de modo parcialmente inconsciente. Objetivamente, ela nunca pode ser dissociada do processo do trabalho consciente, o qual, em sua maior parte, é consciente. E para o pensamento científico consciencioso é uma tarefa fundamental, em relação às conquistas da intuição, em primeiro lugar, averiguar tanto a sua consistência em termos de conteúdo teórico e, em segundo, enquadrá-las no sistema dos conceitos racionais, de modo que, depois, eles não possam mais ser diferenciados daqueles conceitos que foram obtidos por meio da faculdade dedutiva (consciente) e daquilo que fora obtido com a ajuda da intuição (no limiar da consciência, numa etapa anterior ao processo tornado consciente). Portanto, na realidade, a intuição, em seu devido lugar, como momento psicológico do processo de trabalho é, por um lado, o resultado complementar do pensamento conceitual e não seu oposto; por outro, os achados intuitivos de uma conexão não constituem nunca um critério de verdade (LUKÁCS, 2020, p. 371-2).

Já no caso da filosofia da vida há uma teoria do conhecimento intuicionista que passa a refutar críticas “meramente conceituais”, às quais faltaria o elemento irracional. Com essa apreensão intuitiva da “realidade”, essa teoria do conhecimento justifica sua própria arbitrariedade, pois o que é apreendido dessa maneira necessariamente não é objetivo.

A partir dessas visões, o conhecimento científico passa a ser equiparado a outros “saberes”, isto é, quaisquer conhecimentos que se baseiam em crenças e experiências subjetivas. Lukács nos lembra que tal tipo de visão consegue angariar influência apenas na medida em que há

um ambiente marcado pela corrosão da confiança na razão e no entendimento, pela destruição da fé no progresso, pela credulidade diante do irracionalismo, do mito e do misticismo. E é justamente na criação dessa atmosfera filosófica que reside a contribuição da filosofia da vida (LUKÁCS, 2020, p. 363)

Uma importante consequência dessa postura diante da objetividade e do conhecimento objetivo é que predomina no imperialismo um forte relativismo, chamado por Lukács de ceticismo em sua versão moderna. Este não é como um ceticismo a exemplo do que, na Idade média, serviu para questionar a ordem social em um sentido progressivo, mas um ceticismo que ao depreciar o conhecimento objetivo, cria, mesmo que seus autores não tenham essa intenção consciente, um ambiente propício para “obscurantismo reacionário mais devastador, para a mística niilista da decadência imperialista” (LUKÁCS, 2020, p. 389). Ademais, ele é “a autodefesa da filosofia imperialista contra o materialismo dialético” (LUKÁCS, 2020, p. 389-90).

Esse relativismo se expressa, ainda, nas tipologias comuns ao período. Lukács explica que como esses autores adotam pressupostos teóricos e metodológicos com os quais é impossível apreender os nexos reais da história e, com isso, ao negar a sua legalidade e, acima de tudo, a possibilidade de demonstrar um progresso, eles tentam expressar tais nexos por meio de tipologias – o que reflete perfeitamente o relativismo. Essa forma de expressão possui um duplo aspecto: possibilita uma “abstenção de juízo” que, na verdade, mascara uma tomada de posição contra o materialismo; e a construção de figuras, nessa tipologia, que “aparecem como o ator principal da história” (LUKÁCS, 2020, p. 381)

Além disso, a teoria do conhecimento da filosofia da vida refletia a característica comum à época imperialista de cumprir a função de ser um meio, um instrumento para o combate à teoria marxista. Este combate, entretanto, se dá de forma vulgar, em um nível de debate extremamente precário, através do qual se procura combater um adversário, na realidade, incompreendido. A partir desta disputa, por um lado os autores se veem na posição de recusar a proposição prática contida no marxismo; por outro, não era mais sustentável ignorar as problemáticas geradas pelo capitalismo. Assim, nessa contraposição, a filosofia burguesa procura

fazer regredir de modo irracionalista o progresso objetivo, cujo reflexo intelectual é a dialética e seus continuadores; e, de fato, se observarmos a essência e não a forma externa dessa contraposição, veremos que se trata agora de eliminar filosoficamente o materialismo

histórico e dialético (LUKÁCS, 2020, p. 358)

Ao mesmo tempo, o resultado de não poder ignorar tais problemáticas é uma à apologética indireta do capitalismo, que se origina em Schopenhauer e Nietzsche: “a defesa do sistema capitalista por meio do reconhecimento e do realce de seus aspectos mais perversos, mas, ao mesmo tempo, porém transformando-os numa contradição cósmica” (LUKÁCS, 2020, p. 400). Por isso esses autores mesclam “um radicalismo puramente ideal com uma adaptação prática absoluta a circunstâncias injustificáveis” (LUKÁCS, 2020, p. 400-401).

A teoria decolonial do conhecimento de Walter Mignolo

Uma vez esclarecidos os aspectos centrais da teoria do conhecimento da filosofia da vida, cabe, agora, expor a teoria decolonial apresentada pelo autor argentino Walter Mignolo. Com essa exposição, os elementos mais marcantes da sua epistemologia começarão a ser ressaltados, o que servirá de base, na sessão seguinte, para uma elaboração mais precisa acerca da aproximação proposta entre as duas teorias do conhecimento trazidas à baila no presente artigo.

Mignolo, na introdução a seus escritos em “On Decoloniality: concepts, analytics, praxis” (2018), elabora um esclarecimento que se tornará basilar ao longo de todo o texto, e particularmente útil para compreender sua teoria do conhecimento: o objetivo do livro é elucidar a “opção decolonial” no âmbito do pensamento e da prática, na versão específica dos autores que se guiam pelo aparato conceitual “modernidade/colonialidade/decolonialidade”; trata-se, então, da apresentação de uma vertente, e não da tentativa de representar toda a teoria. Isso porque, no pensamento de Mignolo,

“representação” é uma palavra tóxica no vocabulário da modernidade e epistemologia moderna. Por quê? Porque representação pressupõe um mundo ou realidade constituídos que de alguma forma são representados e, então, diferentes escolas ou pessoas na vida cotidiana fornecem diferentes interpretações de algo que é objetivo e real. Se o decolonial é argumentado como uma opção, é porque a vida é vivida entre opções, e opções são construídas por pessoas e instituições de acordo com suas próprias suposições e interesses (MIGNOLO, 2018, p. 108-9)

Nota-se que desde o início já se busca esclarecer o que põe essa teoria em movimento: um aparato conceitual com o qual se espera atingir um afastamento da epistemologia ocidental, e uma teoria do conhecimento guiada pela crítica à ideia de que o processo de conhecimento envolve uma representação de algo objetivamente

existente. A elucidação desses dois pontos será o cerne desta sessão. A seguir, será explicada a argumentação do autor argentino acerca da necessidade de afastamento da epistemologia ocidental que, segundo ele, é possibilitado pela tríade conceitual “modernidade/colonialidade/decolonialidade”. Paralelamente, essa explicação permitirá evidenciar os aspectos mais importantes da teoria do conhecimento do autor.

Ao possível questionamento sobre as razões que levaram-no a expressar o conceito dessa maneira, ou seja, entre duas barras, Mignolo responde que a barra que une e separa os conceitos procura fazer menção à inseparabilidade dos processos em evidência, que, uma vez atravessados pelos mesmos “fluxos e energias” (MIGNOLO, 2018, p. 139), não podem ser tratados de forma independente. Além disso, para ele, usar uma tríade conceitual já é um reflexo de pensar de forma decolonial, pois na epistemologia ocidental é comum que os conceitos constituam uma díade (MIGNOLO, 2018, p. 109). Esse aparato significaria, assim, um exercício decolonial que permitiria o afastamento de uma epistemologia eurocêntrica construída, dentre outras coisas, através de díades e binarismos. Feita a ressalva sobre a conexão entre esses processos, cabe explicar como o autor compreende cada momento da tríade conceitual.

O primeiro desses conceitos, a modernidade, é, para ele, essencialmente, uma ficção, uma invenção do Ocidente. Este argumento se relaciona a uma discussão sobre o papel que a ideia de modernidade já desempenhou no Ocidente, desde ser utilizada para justificar que certas formas de colonização ocorrem com o objetivo de tornar modernos povos que não o são, até para, relacionado a isso, tratar o período moderno como um ponto de chegada universal. Mignolo argumenta que, para o pensamento decolonial, entretanto,

a moldagem da modernidade enquanto o desdobramento da história universal é encenada como se houvesse uma entidade ou período histórico separado do lado de fora e independente da narrativa que legitima ações e tomada de decisões para manter a marcha histórica, quando, em termos decoloniais, isso é uma ilusão criada pelo próprio conceito de modernidade (redundância necessária: modernidade é um conceito moderno). Os Astecas, é com frequência mencionado e condenado, sacrificavam corpos humanos para manter o Sol em andamento. A modernidade ocidental sacrifica (e é aceito) o que quer que seja necessário para manter a Civilização em andamento. As consequências da palavra (e das narrativas tecidas em torno dela) resultam na invenção de uma ontologia da história que se estende desde a origem da humanidade até os seus tempos e formas modernos (e pós-modernos) (MIGNOLO, 2018, p. 117).

Com isso, o autor estende as considerações iniciadas ao abordar a representação

para o tratamento da modernidade: continua a argumentar a favor da inexistência de uma realidade independente da consciência. Nesse sentido, é importante para o pensamento do autor a ideia de uma ontologia da história inventada:

Como a modernidade foi *construída através de narrativas ficcionais* nas quais a própria modernidade é o ator principal, a palavra nomeia um período histórico e um conjunto de normas que definem a organização socioeconômica assim como sujeitos e subjetividades particulares. Ficção se torna realidade (MIGNOLO, 2018, p. 118)

Logo, argumenta-se que o que costuma ser utilizado como um referencial em termos de tempo histórico é uma narrativa ficcional que, apesar de sua irrerealidade, exerce influência na organização socioeconômica e na conformação de subjetividades específicas através do “poder” próprio às narrativas. Além disto, outro elemento da modernidade seria uma retórica cujo objetivo é nos persuadir “através de promessas de progresso, crescimento, desenvolvimento e inovação dos objetos” (MIGNOLO, 2018, p. 139). Então, para que a manipulação envolvida na construção da modernidade possa obter sucesso, entram em cena promessas enganadoras que ocultam tal manipulação – nisto reside o entendimento do autor acerca do progresso em sua concepção burguesa. Este é, também, ao lado do desenvolvimento, da razão e da “conversão” (no sentido da colonização), uma narrativa (MIGNOLO, 2018, p. 171), uma espécie de “tática de discurso” da modernidade assim compreendida.

Essa retórica cujo objetivo é nos persuadir é composta de três domínios conectados entre si. No primeiro, a ideia de representação “fundamenta seu poder na *própria ideia de que signos representam algo existente*” (MIGNOLO, 2018, p. 139). O autor relaciona essa crença [de que a representação se refira a algo objetivamente existente] ao argumento de que “aquele que tem o privilégio de nomear e implementar Sua nomenclatura é capaz de administrar o conhecimento, a compreensão e a subjetividade” (MIGNOLO, 2018, p. 139). No segundo, “um conjunto de discursos retóricos destinados a te persuadir de que o mundo é como o campo de representação te diz ser” (MIGNOLO, 2018, p. 139). Enfim, em terceiro, “o sistema de representação e a retórica transmitindo as promessas da modernidade apoiam um conjunto de designs globais cuja implementação garantiria bem-estar e felicidade para todos na Terra” (MIGNOLO, 2018, p. 139).

Note-se que o ponto central do autor sempre se faz evidente: a crítica à representação é baseada na ideia de que o objeto a ser representado não existe de fato, mas é construído através de discursos. Neste ponto, poderia surgir o

questionamento sobre qual a justificação dada pelo teórico decolonial para tratar tais narrativas de forma coesa como “narrativas ocidentais”. Desconsiderando da existência de disputas no interior do que se poderia chamar de pensamento ocidental, a resposta do autor é que, em essência, as narrativas são coerentes entre si “uma vez que pertencem a mesma cosmologia” (MIGNOLO, 2018, p.139). O que permite, então, realizar a homogeneização entre diferentes correntes no assim chamado pensamento ocidental se constitui na a ideia de “cosmologia”, central para o pensamento de Mignolo. De acordo com ele, no interior da ideia de cosmologia ocidental estão inclusas desde a visão de mundo cristã até “narrativas seculares de ciência, progresso econômico, democracia política e, ultimamente, globalização” (MIGNOLO, 2018, p. 139) – a partir da fusão desses elementos se constrói a cosmologia em questão.

Ademais, para o pensador argentino a cosmologia ocidental inventou não só períodos históricos como a modernidade, mas também categorias como “humano” e “natureza”, que, nesta lógica, só fariam sentido na cosmologia ocidental. A estrutura do argumento é a mesma já indicada: “humano não representa uma entidade dada; foi uma invenção” (MIGNOLO, 2018, p. 157). Da mesma forma,

Natureza não existe, ou existe como uma ficção ontológica. *O que há* é a implacável geração e regeneração de vida no sistema solar, processos dos quais emergiram uma espécie de organismos de vida e linguagem. (MIGNOLO, 2018, p. 158-9).

Com isso o autor começa a explicitar de forma mais direta e conclusiva sua visão sobre o que admite existir em última instância, argumento que se completa algumas páginas adiante quando, ainda tendo em mente as narrativas, Mignolo desenvolve seu entendimento a respeito do caráter relativo daquilo que é considerado por ele como efetivamente existente:

As narrativas sustentando o imaginário da modernidade nos fazem crer que a ontologia é representada pela epistemologia: nós sabemos simplesmente o que é e existe. Em termos decoloniais, o caminho é inverso: é a epistemologia que institui ontologias, que prescreve a ontologia do mundo. (...) A maior parte das culturas e civilizações no planeta vê relações enquanto no Oeste somos ensinados a ver entidades, coisas. Relações não poderiam ser chamadas ontológicas. Caso se queira preservar o vocabulário, então precisaria ser falado “relacionalogia” (discursos sobre a relacionalogia do universo vivo). *O que há depende de como nós fomos programados para nomear o que conhecemos* (MIGNOLO, 2018, p. 147-8).

Portanto, ao mesmo tempo que desenvolve seu argumento relativista, reforça o caráter central que desempenha epistemologia para a sua teoria, Mignolo estende

suas considerações à nossa capacidade de apreender o real, seguindo a lógica do perspectivismo, referindo-se ao neurobiólogo chileno:

A máxima de Humberto Maturana aqui adquire seu significado total: *nós não vemos o que existe, nós vemos o que vemos*. Por esta razão, a materialidade do mundo (sua ontologia) é moldada pela epistemologia (sentido do mundo projetado em narrativas e argumentos [logos] codificados, em cada cultura e/ou civilização, como conhecimento (epistemologia) (MIGNOLO, 2018, p. 196).

Assim, as cosmologias e suas narrativas imprimem sentido a coisas, processos, objetos, que não possuem sentido intrínseco. Por essa atuação particular de cada cosmologia, entre elas não há relações; não se pode traduzir o sentido de uma ideia ou narrativa própria a uma cosmologia para encontrar correspondências exatas em outra. Inclusive, quando se tenta fazer isso, de forma que um “universo de sentido” (MIGNOLO, 2018, p. 196) busca interferir em outro, o autor argumenta que ocorre uma espécie de totalitarismo, o que lhe permite criticar teorias que almejam à totalidade e se baseiam em categorias universais. Elas seriam intrinsecamente “totalitárias”, já que algo como totalidade não pode existir em um “mundo” composto por uma multiplicidade de “histórias locais”:

O problema com universais é que, *visando a totalidade, eles se tornam totalitários*. O que isso significa é que totalidades são totalitárias se elas obtêm sucesso em avassalar ou rejeitar reivindicações similares em outras cosmologias. Quando isso ocorreu no período histórico que aqui descrevemos como moderno/colonial, uma totalidade totalitária fornece uma moldura para a colonialidade do conhecimento (MIGNOLO, 2018, p. 164).

Ele explora ainda mais essa crítica aos “universais”, mencionando um problema clássico da filosofia ocidental: “A questão é – em termos decoloniais – se universais existem de fato ou se são apenas conceitos tomados como representações do que existe” (MIGNOLO, 2018, p. 172) – sua posição diante disso já foi explicitamente esclarecida com as críticas à representação. Adiante no argumento, ao continuar explicando como se dão essas “totalidades totalitárias” acima referidas, ele expõe a sua concepção de verdade propriamente dita:

Para estabelecer uma totalidade - um conjunto de discursos que criam uma ontologia - você precisa desmascarar todas as outras cosmologias que têm uma reivindicação de totalidade. E para fazer isso, você precisa impor sua própria totalidade sobre todas as outras. É assim que a verdade sem parênteses anula a possibilidade de verdade em parênteses, isto é, viver em um modo pluriversal de existência, em vez de em um universal. Você precisa não apenas afirmar sua própria totalidade, mas também desvalorizar, demonizar e silenciar as coexistentes (MIGNOLO, 2018, p. 172).

A fim de relativizar a verdade, Mignolo adota então uma terminologia segundo a qual o máximo admitido é uma verdade entre parênteses, isto é, no caso do pensamento decolonial, o que cada cosmologia considera verdade.

Com isso em mente, é possível passar para a explicação do segundo momento do aparato conceitual. Como indicado acima, a compreensão sobre modernidade não está completa sem o entendimento da sua ligação intrínseca com a colonialidade. Este é um conceito decolonial que visa evidenciar que a colonialidade não é uma consequência negativa da modernidade, mas, sim, uma dimensão constitutiva dela. Os conceitos de colonialidade e suas variações (do saber, do ser etc.)

foram conceitos *que vieram à existência no Terceiro Mundo*. Melhor ainda, estes conceitos surgiram no momento cronológico do colapso da União Soviética e, com isso, a ideologia que dividia o mundo em Primeiro, Segundo e Terceiro. Colonialidade e modernidade/colonialidade são, portanto, placas de sinalização na mutação imaginária do Terceiro Mundo em Sul Global. Por isso, nossa perspectiva aqui é *baseada nas memórias e experiências da Guerra Fria e do Terceiro Mundo*, nos quais os conceitos decoloniais de modernidade e modernidade/colonialidade *estão embutidos* (MIGNOLO, 2018, p. 111).

Diante disso, para Mignolo um mérito do conceito “colonialidade” é não ter “surgido através de debates disciplinares ou interdisciplinares, mas das experiências vividas na América do Sul” (MIGNOLO, 2018, p. 112). O conceito é, ainda, intercambiável com outros, como o de “matriz colonial do poder”, abreviada por MCP, empregados de acordo com “o nível de detalhe” que se queira dar no momento (MIGNOLO, 2018, p. 141). A MCP se diferenciaria de conceitos como a “mais valia”, de Marx, ou “inconsciente”, de Freud, segundo Mignolo, por ter sido criado no “Terceiro Mundo”, e não nas “universidades do Norte” (MIGNOLO, 2018, p. 142).

De forma sintética, estamos todos vivendo nessa “matriz colonial de poder”, conceito cujo autor recorre a uma analogia com o filme Matrix para elucidar, no sentido de que ambos apresentam uma “ilusão fabricada” como se fosse realidade. Há a ressalva, entretanto, de que no filme essa ilusão é fabricada por máquinas, e no caso vivido pelos seres humanos,

os criadores das ilusões (modernidade), usando energia de corpos humanos (trabalho) bem como energia da biosfera (água, terra e oxigênio) e do cosmos (luz do sol e da lua), são seres-humanos dentro da matriz colonial de poder, crendo, ou fazendo crer, que existe uma instância exterior da matriz colonial da qual esta pode ser observada. Essa instância foi o Deus Cristão ou o Homem Secular, Observador Científico/Filosófico. *Em termos decoloniais, não há exterior e,*

portanto, o pensamento decolonial não pretende ser uma versão moderna (ou pós-moderna) do Deus ou do observador Científico/Filosófico (MIGNOLO, 2018, p. 114)

Essa matriz é composta por domínios surgidos uma vez que não apenas a ficção “modernidade” foi inventada, mas também todos os âmbitos da vida humana são tratados como esferas constituídas através de discursos e narrativas – assim o autor entende a economia, a política e a história, por exemplo.

Pois o que são economia, política e história se não os decretos de certos tipos e esferas do conhecimento que moldaram a práxis de viver (...)? É através de conversas (discursos e narrativas, orais ou escritas) que as atividades amorfas de um povo são distinguidas, narradas, teorizadas, criticadas, e transformadas em economia, política, história e assim por diante (MIGNOLO, 2018, p. 137).

Tais domínios, ademais

não existem independentemente, com etiquetas dizendo "Eu sou conhecimento", "Eu sou natureza", "Eu sou negro", "Eu sou heterossexual", "Eu sou gay", "Eu sou política", "Eu sou finanças", e assim por diante. Todos esses domínios foram inventados pela retórica (as narrativas) da modernidade. Eles passaram a existir através dos vários fluxos de enunciação (...). Todos os domínios são, portanto, interconectados pela lógica da colonialidade (...) enquanto permanecem escondidos ou disfarçados pela retórica da modernidade (...) (MIGNOLO, 2018, p. 150).

Além de domínios, fazem parte da composição da MCP dois níveis, chamados de “nível do enunciado” e “nível da enunciação”, já que a explicação de Mignolo se dá em uma analogia com uma conversa. Sobre estes, é dito que

O enunciado é o nível composto pelos domínios a serem administrados e controlados. Os domínios formam o nível ontologicamente constituídos pelo nível da enunciação. Eles não existem por eles mesmos, apesar de termos a impressão de que sim. Isto é, epistemologia configura (e nesse sentido, cria) a ontologia dos domínios. (...) Economia e política e, claro, natureza, são constituídas e configuradas pelo conhecimento e princípios e suposições sobre os quais o conhecimento é uma máquina de criação de mundos. Isto é, a epistemologia cria domínios ontológicos (MIGNOLO, 2018, p. 169).

Com esse argumento, então, é abordado o papel do conhecimento, que será desenvolvido a partir deste ponto. Quanto à conexão entre esses domínios, argumentados enquanto esferas em relação, o autor diz que ela se dá justamente através de “fluxos de energia nas esferas conhecimento, subjetividades e interesses” (MIGNOLO, 2018, p. 169). Os mesmos fluxos que entrelaçam os níveis “permeiam os fluxos entre os domínios” (MIGNOLO, 2018, p. 169). Por isso,

os domínios separados - economia, política, conhecimento e

subjetividade, racismo e sexismo, o domínio dos vivos (ou "natureza") - não podem ser compreendidos isoladamente, pois eles são todos interconectados. Os fluxos da enunciação para o enunciado garantem administração, transformação, e controle da MCP - os fluxos do enunciado para a enunciação, em troca, garantem benefícios e interesses próprios para todas as pessoas, instituições e línguas embutidas na enunciação (MIGNOLO, 2018, p. 169-70).

Para além de tais fluxos e energias, portanto, o conhecimento é, mais diretamente, o responsável por tanto transformar esses mundos inventados em “realidades”, seguindo o entendimento do autor, quanto por conectar uma “esfera” com a outra. Nesse processo, é escondido

o fato de que os mundos que a enunciação renderiza não são representações de mundos existentes, mas instituídos pelo “fazer” da enunciação. A enunciação é uma práxis que institui os domínios, sem distinguir os níveis e escondendo os fluxos. O aparato de enunciação moderno/colonial confunde descrição e explicação de mundos com os mundos descritos e explicados. Por essa razão, representação é um conceito crucial na retórica da modernidade: nos faz crer que exista um mundo exterior que possa ser descrito independente da enunciação que o descreve (MIGNOLO, 2018, p.150-1)

Anteriormente foi explicado que o autor compreende o conhecimento como algo equivalente a discursos e narrativas inventados em cada cosmologia com o objetivo de “moldurar” a vida em esferas e, com isso, atribuir sentido e organizar “atividades amorfas” (MIGNOLO, 2018, p. 137). Neste processo,

entidades e relações são concebidas, percebidas, sentidas e descritas. Neste sentido específico, existem tantas “ontologias” e “relacionologias” quantas “cosmologias” existirem. Epistemologias são sempre derivadas de cosmologias (MIGNOLO, 2018, p. 135).

Assim, o conhecimento, com seus princípios e suposições (epistêmicos), é, para ele, literalmente, uma “máquina de criar mundo” (MIGNOLO, 2018, p.169). Por essa visão, o autor constantemente volta ao ponto de “ontologias serem invenções epistêmicas” e completa: “classificações são invenções, não representações” (MIGNOLO, 2018, p. 178). Essas classificações – as que estão envolvidas em todo processo de conhecimento – ocupam lugar importante na discussão porque com esse tema o autor não apenas continua as suas críticas à representação, mas também elabora como se dá a dominação epistêmica da matriz colonial do poder. O argumento é direcionado a isso pois romper com essa dominação, principalmente no conhecimento, – através de um “desligamento” – é o objetivo decolonial por excelência, como será abordado abaixo. Em suas palavras,

o conhecimento é o domínio primordial da MCP. Economia é

conhecimento organizando e legitimando práxis. Capitalismo nomeia um tipo de conhecimento que justificou e justifica a subjugação de economias não capitalistas. Por isso, a tarefa decolonial mais básica e fundamental é no domínio do conhecimento, uma vez que é o conhecimento que assegura a unidade da MCP e que conforma subjetividades (MIGNOLO, 2018, p. 177)

Para o autor, “a operação básica implementada para garantir domínio epistêmico foi a classificação social. Classificação social, em vez de classe social, é o momento epistêmico fundante da MCP” (MIGNOLO, 2018, p. 174). E, ainda: “quando se trata de organização cultural entre humanos, os meios mais eficazes de classificação são os discursos” (MIGNOLO, 2018, p. 180). Para atingir a dominação epistêmica, então, a lógica da colonialidade contou com a forma mais eficiente de classificação: os discursos.

Tais discursos, empregados pela “lógica da colonialidade”, geram as diferenças coloniais, que se manifestam epistêmica e ontologicamente. Estas se referem, essencialmente, a classificações que, da perspectiva do opressor, justificam a subjugação de certos povos e/ou territórios, como “negros” e “índios” nos processos de colonização a partir do século XVI. Neste tipo de discurso reside o poder da “dominação epistêmica” realizada pelo pensamento europeu, que, em sua pretensão de universalidade, silenciou outros saberes. Nesse assunto, ele volta ao seu ponto central ao dizer que as diferenças coloniais “nos fazem crer que as diferenças configuradas entre o narrador, a narração e os eventos e entidades descritos e narrados existem fora da narrativa que descreve e conta as histórias” (MIGNOLO, 2018, p. 186).

Em outras palavras, ele busca eliminar a distinção sujeito-objeto, bem como a realidade à que eles se referem, através de uma crítica complementar à referida anteriormente acerca da “totalidade totalitária” configurada pelo pensamento ocidental. Sobre esta, é dito que ela “possui duas trajetórias, e ambas têm a mesma origem: a distinção epistêmica entre sujeito cognoscente e objeto conhecido” (MIGNOLO, 2018, p. 200). Porém, ao mesmo tempo em que o autor argumenta a favor de uma superação dessa dicotomia, ele declara explicitamente que, em contrapartida, “a fim de pôr em dúvida a fundação moderna/colonial do controle do conhecimento, é necessário focar no conhecedor em vez de no conhecido” (MIGNOLO, 2018, p. 149). Nesse sentido, a perspectiva apresentada por ele defende que “decolonialmente, o Homem/Humano deve ser localizado no ato da enunciação em vez de na entidade que

é enunciada” (MIGNOLO, 2018, p. 159). O que está em jogo, então, evidentemente é uma concepção subjetivista.

Com isso, passamos para o terceiro e último momento do aparato conceitual, e se torna necessário compreender a proposta decolonial, já que frente a tal processo de dominação teorizado por Mignolo, este aponta que a perspectiva decolonial precisa abordar “o saber e o conhecimento corporal e geopoliticamente (quem, onde, por quê, quando)”, o que gera uma realocação dos “universais ocidentais para sua emergência local e os restaura para seu escopo local” (MIGNOLO, 2018, p. 205). A proposta decolonial, então, está indissociavelmente ligada à ideia de romper o que é considerado a principal forma de dominação (a epistêmica, que tornou hegemônico o “modo ocidental” de conhecimento e subjugou outros). Por isso, para o autor,

habitar a fronteira e sentir a diferença colonial epistêmica e ontológica acarretam as *condições necessárias* do habitar, pensar e fazer fronteiriços. Pensamento fronteiriço e epistemologia de fronteiras emergem entre sujeitos coloniais (como Mankanyezi) que percebem que seu conhecimento foi rejeitado e negado. Essa realização é o ponto de partida para *se tornar sujeitos decoloniais* (...) (MIGNOLO, 2018, p. 207)

Com o pensamento fronteiriço/epistemologia de fronteiras, o pensador decolonial se guia pela ideia de fronteira enquanto uma metáfora, no sentido de que existem sujeitos a viver na borda, no liminar entre a modernidade e a colonialidade. Enquanto método da teoria decolonial, busca “operar uma crítica decolonial às teorias do conhecimento, forjadas nos centros geopolíticos de poder (...)” (OLIVEIRA; GOMES, 2021, p. 652). Além disso,

Esta epistemologia, que emerge no espaço intersticial entre a tradição e a modernidade, busca ancoragens contextuais em histórias locais, em *cosmovisões* subalternizadas, concretizadas em uma *corpo-política, geopoliticamente situada* (OLIVEIRA; GOMES, 2021, p. 656).

Os sujeitos que habitam essa fronteira carregam os traços de uma ambiguidade de separação/contato, isto é, por meio dessa característica da modernidade/colonialidade, “o sujeito olha para si com os olhos do “outro”, os olhos da metrópole colonial, mesmo fazendo parte da “exterioridade da fronteira. A fronteira, portanto, é o *lócus* da subalternidade (...)” (OLIVEIRA; GOMES, 2021, p. 653).

Com este método, que busca ser uma epistemologia própria ao mesmo tempo em que critica a epistemologia por ser algo característico da cosmologia ocidental, Mignolo busca se afastar da epistemologia ocidental em um aspecto mais abrangente

do que o conceitual, apresentando uma forma de abordagem que, para ele, permite justamente esse duplo movimento: criticar as teorias do conhecimento dominantes ao mesmo tempo em que fornece um novo modo de análise – o modo que parte dos sujeitos decoloniais. A partir dessa concepção de conhecimento, em outro trecho do livro analisado, o autor argentino completa:

Após a Revolução Industrial, extrativismo concentrou-se nos recursos naturais necessários para alimentar as máquinas. E a partir da segunda metade do século XX até o presente, o extrativismo tem abastecido a assim chamada Quarta Revolução Industrial (Tecnológica). O que o extrativismo não pôde fazer foi “extrair” o conhecimento e a alma das pessoas. É por isso que, hoje, *estamos testemunhando o poderoso ressurgimento de conhecimentos indígenas, filosofias da vida, e modos de ajudar o mundo a perceber o quão vicioso e diabólico é o conceito de natureza e seus representantes, recursos naturais, foi e continua a ser* (MIGNOLO, 2018, p. 159).

Por tudo isso, é possível compreender a forma de abordagem decolonial aos problemas do conhecimento. Ao trazer a questão geopolítica à tona, o autor procura focar no local de produção de um conhecimento (se é na Europa ou nos “países do Sul”, essencialmente) – já que o fato de um conhecimento ter surgido em um país latino-americano, por exemplo, já seria um mérito em direção a seu potencial emancipatório; por outro lado, se produzido na Europa, suas pretensões críticas seriam tratadas como meras “críticas internas”.

No que diz respeito à questão corpórea, para defender esses “saberes silenciados”, Mignolo faz uma associação entre o conhecimento, a experiência subjetiva (vivência) e os “corpos” que “carregam” esse conhecimento. Como referido acima, a emergência do pensamento decolonial está restrita a esses sujeitos enquanto “condições necessárias do habitar, pensar e fazer fronteiriços” (MIGNOLO, 2018, p. 207). Assim, a proposta decolonial “depende de conhecimentos que estão embutidos na práxis de viver⁸ que gerou tais conhecimentos” (MIGNOLO, 2018, p. 173). Tais conhecimentos são “incorporados” através da vivência, por pessoas que “carregam em seus próprios corpos” a experiência colonial (MIGNOLO, 2018, p. 168). Isso é posto

⁸ Enquanto em obras mais antigas o autor se referia a vivência de forma mais explícita, como em “eu me interessei muito mais em refletir criticamente sobre a colonialidade e em pensar a partir da vivência dela (...)” (MIGNOLO, 2003, p. 38), no livro agora analisado o termo que dá o mesmo sentido é “práxis of living”. Sobre este, vale notar que o conceito “práxis” é empregado de forma a reduzi-lo de seu caráter objetivo. Isto é, ao afirmar que a práxis de viver gerou certos conhecimentos, não está em questão o mero reconhecimento do fato de que o conhecimento está intrinsecamente ligado a práxis dos homens, mas, sim, tendo em mente o conjunto da obra, trata-se de uma tentativa de encaixar essa ideia verdadeira em um contexto subjetivista.

em evidência na citação acima, pela qual nota-se explicitamente que as filosofias guiadas pelos ideais de vivência são exaltadas.

A partir disso, o exercício decolonial é feito de forma interna à matriz colonial do poder, já que para Mignolo não existe um lugar “exterior” a ela (MIGNOLO, 2018, p. 114). Tal exercício busca

minar o mecanismo que a mantem em lugar [a matriz colonial de poder], requerendo obediência. Tal mecanismo é epistêmico e, então, liberação decolonial implica em desobediência epistêmica” (MIGNOLO, 2018, p. 114)

Isto é, como foi explicitado acima, o que articula esse poder, em última instância, são os mecanismos epistêmicos (eurocêtricos), que devem ser desobedecidos. A teorização mais específica dessa desobediência se dá da seguinte maneira:

A decolonialidade emerge da necessidade de se desligar das narrativas e promessas da modernidade (...). Nesse sentido, a decolonialidade é tanto uma analítica da modernidade/colonialidade (sua constituição, transformação) quanto um conjunto de processos criativos levando a narrativas decoloniais legitimando modos decoloniais de fazer e viver (MIGNOLO, 2018, p. 145-6).

Ou seja, em última instância trata-se de trocar uma narrativa por outra – se desligar das narrativas modernas e se engajar nas narrativas decoloniais, conformando novos tipos de subjetividades. O termo “desligamento” é sempre utilizado pelo autor para se referir à tarefa decolonial, seguindo a seguinte lógica, que já começou a ser indicada: vivemos na matriz colonial de poder; não existe a possibilidade de se colocar para além dela; o que a articula, acima de tudo, é a “esfera do conhecimento”, dominada pelo “eurocentrismo epistêmico”; portanto, de forma interna a essa matriz, o exercício decolonial propõe um “desligamento” dos seus mecanismos (narrativas, discursos) que conformam “subjetividades colonizadas”⁹; e “subjetividades decoloniais” entram em cena a partir do momento em que se constroem narrativas decoloniais que enxergam as falsas promessas envolvidas na modernidade; com essas narrativas por base, na prática se organizam em suas “histórias locais”. Assim, o autor empreende um convite para as organizações em pequenos núcleos entre quem compartilha das mesmas narrativas locais; se “desligando” das “ideias” de universalidade, progresso, desenvolvimento etc.

⁹ Sobre estas, ele faz associações bastante mecânicas como em: “o conhecimento da teoria política e economia política, e as correspondentes formações de subjetividade que esses conhecimentos acarretam” (MIGNOLO, 2018, p. 222)

Em síntese, a tarefa decolonial se dá em dois âmbitos: no teórico, o que a põe em movimento é a intenção de “se desligar” do que está dado no pensamento europeu. Para isso, o autor sugere mudanças conceituais, como empregar um aparato conceitual em tríade, em oposição aos binarismos conceituais identificados por ele no pensamento ocidental; mudanças no âmbito metodológico, com o desenvolvimento da ideia de epistemologia de fronteiras enquanto a proposição mais madura do autor – que sugere focar no sujeito cognoscente, ser empregada pelos sujeitos que expressam a diferença colonial etc.; e também mudanças no foco da análise: abordar o conhecimento nas frentes da localização, temporalidade, corporalidade etc., buscando desvelar as narrativas enganosas a que estamos submetidos.

No nível prático, a sugestão é “se desligar” de projetos que propõem alternativas universalistas, pois nestes haveria um quê de “totalitarismo”; bem como “se desligar” de “falsas promessas” como progresso e desenvolvimento. Feito isso, e uma vez transformados em sujeitos decoloniais a partir dos exercícios de pensamento acima mencionados, sugere-se a organização em histórias locais, em núcleos de mesma cosmovisão, encontrando maneiras próprias de auto-organização guiadas pelo engajamento em narrativas decoloniais, internamente à “matriz colonial de poder”, isto é, sem ter a intenção de dar fim à tal estrutura.

Com isso conclui-se a exposição acerca dos principais argumentos de Walter Mignolo no livro analisado, evidenciando os aspectos mais estruturantes de sua teoria do conhecimento. Feito isso, cabe, então, proceder a elaboração da aproximação sugerida na tese do presente artigo, considerando os posicionamentos do autor argentino em conexão com a filosofia da vida.

Convergências entre a epistemologia de Walter Mignolo e a da filosofia da vida

A exposição precedente procurou evidenciar, em primeiro lugar, que os escritos de Mignolo em “On Decoloniality” (2018) giram em torno de um ponto central: a recusa da existência de uma realidade objetiva e, conseqüentemente, a negação da possibilidade de um conhecimento objetivo e verdadeiro. Vimos, baseados em Lukács, que tal posicionamento é justamente a característica central do agnosticismo, tendência predominante na teoria do conhecimento da filosofia da vida, que reproduz as características de um tipo específico de idealismo subjetivo. Nesse sentido, a visão de mundo fornecida por Mignolo, além de ser essencialmente marcada pelo

agnosticismo, também o é pelo subjetivismo, aspecto intimamente correlacionado e, novamente, característico da filosofia da vida.

A teoria do pensador decolonial enfatiza, acima de tudo, as críticas à representação, sempre no sentido de reforçar o argumento de que não existe uma realidade objetiva a ser representada; para ele os discursos e narrativas criam o sentido de “objetos”¹⁰ que, fora desses mesmos discursos e narrativas, não significam nada, não passam de “atividades amorfas”. Assim, os “domínios” referidos por Mignolo, como o conhecimento, a política etc., não passam de uma criação discursiva, de elementos de uma retórica cujo objetivo é fazer passar por realidade uma ficção.

Tal posicionamento afastado da objetividade se liga indissociavelmente ao relativismo do autor, expresso nas tipologias subjetivistas. Mignolo procura decompor o que se entende por realidade em cosmologias, no interior das quais há domínios, que por sua vez contém níveis, baseando sua visão crítica e, conseqüentemente, sua proposta nessa abstração tipológica completamente descolada da materialidade. Além do mais, tais esferas não existem de fato, mas a retórica da modernidade nos quer fazer crer na sua existência.

Na obra do autor, essa tipologia cumpre as duas funções abordadas por Lukács no livro já mencionado: a de combater o materialismo e a de colocar as “figuras” dessa tipologia – no caso de Mignolo, as narrativas – como responsáveis por “manter a marcha histórica”. Na exposição da teoria decolonial em questão, trouxemos uma citação na qual é argumentado explicitamente esse papel em “(...) a narrativa que legitima ações e a tomada de decisão para manter a marcha da história” (MIGNOLO, 2018, p. 117).

Partindo dessa visão dos domínios, o pensador argentino busca argumentar que eles são fortemente conectados, mas o que o seu tratamento evidencia é que, na verdade, ele não apreende as conexões efetivas das “esferas” entre si. Lukács mostra que isso é o que faz, por exemplo, Simmel, com uma tipologia de decomposição “em mundos independentes e equivalentes” (LUKÁCS, 2020, p. 392). Nesse esforço infrutífero para argumentar que os domínios são interligados, ele se revela incapaz de apreender as conexões de forma real, já que apenas se refere a tais conexões enquanto “fluxos de energia” ou enquanto discursos configurados pelo conhecimento que

¹⁰ Entre aspas porque Mignolo nega a ideia de que sejam objetos.

fornece uma sustentação à MCP. Contudo o autor jamais consegue mostrar de forma efetiva através de que mediações o conhecimento hegemônico é capaz de sustentar formas de dominação – a não ser em exemplos superficiais sobre a conformação de subjetividades.

Com esse tratamento das “esferas” da vida, Mignolo as torna equivalentes entre si e criadas subjetivamente. A equivalência toma, principalmente, a forma de uma equiparação do saber científico a qualquer outra forma de “saber”. Tal procedimento somado ao ataque às noções de verdade e universalidade geram uma espécie de relativismo das equivalências, servindo de base para o anticientificismo no interior da “guerra contra a filosofia racionalista, orientada para as ciências da natureza e originada em Descartes” (LUKÁCS, 2020, p. 379) e que Lukács mostra ter sido inaugurada por Nietzsche e Dilthey. Isso a tal ponto que o artigo de Chambers (2020) é dedicado a mostrar como Mignolo se apropria de forma completamente distorcida de filósofos iluministas, especialmente do próprio Descartes.

Uma vez caracterizado por tais atitudes perante a objetividade e o conhecimento objetivo, Mignolo recai no intuicionismo típico da filosofia da vida. Seu pensamento valoriza a intuição em detrimento à razão, entendida de forma estreita e deformada. Isso repercute, por exemplo, na tendência de refutar críticas que cheguem por vias “meramente conceituais”, como ocorre, também, na filosofia da vida. Ou então na glorificação de conceitos e concepções teóricas que não surgem de “meros debates”, ou no contexto das universidades (onde, aliás, ele próprio se situa).

Como iniciamos a indicar, as experiências subjetivas ocupam o lugar central no conhecimento considerado legítimo pelo autor argentino, em que ele realiza um recorte na ideia de vivência: não é a experiência subjetiva de qualquer um que se baseia o conhecimento legítimo, mas a de apenas algumas pessoas, de alguns lugares muito específicos. Do que resulta uma teoria do conhecimento de caráter aristocrático, mas em um sentido diferente do que seria definido como aristocracia para a filosofia da vida clássica. Para esta última, “a intuição é uma faculdade que apenas os eleitos, os membros de uma nova aristocracia, supostamente possuem” (LUKÁCS, 2020, p. 362), ou seja, reservavam o conhecimento legítimo a algum grupo, a partir da lógica que opera com base na intuição para desenvolver conhecimento não era algo dentro das possibilidades de qualquer um. Mignolo reproduz essa ideia, já que defende que o conhecimento está restrito a um grupo específico, como foi demonstrado. Ele cria,

assim, uma nova elite, mesmo que situe esse grupo nos povos subalternos, de determinadas localizações geográficas que passaram pela experiência colonial.

O autor decolonial, portanto, traz à tona a questão da vivência somando a experiência subjetiva às três dimensões acima mencionadas: a geolocalização, a questão corpórea e as críticas a quem se propõe a abordar um assunto por uma “mera” apreensão conceitual, a partir do universo disciplinar acadêmico, de debates caracterizados por conflitos de interpretações etc. Sobre esses debates acadêmicos e os conceitos que assim surgem, Mignolo é categórico ao glorificar os conceitos decoloniais por terem origem lugares específicos, marcados por tipos específicos de experiências, que conformam subjetividades específicas a partir das quais o conhecimento “bom” emerge. Lembremos que ele usa também este argumento para diminuir alguns conceitos pelo local de origem, especialmente pela origem subjetiva do criador do conceito.

Por isso começamos a indicar na sessão precedente que o que está em jogo para Mignolo não é a vida objetiva em si, mas concepções de vida, memórias de vida, experiências específicas etc., isto é, a vivência. Ao conferir esse grau de importância à vivência, o autor reproduz aquele problema muito característico da filosofia da vida, esclarecido por Lukács. Qual seja: na filosofia burguesa imperialista, é comum apresentar uma pseudo-objetividade, surgida a partir do momento em que, tendo por base uma confusão entre objetividade e subjetividade, é apresentada uma teoria que aparentemente supera o dilema entre idealismo e materialismo, mas, na verdade, renova o idealismo subjetivo de alguma maneira. Essa confusão, no caso da filosofia da vida, parte da centralidade do conceito de “vida” – lado objetivo – na sua forma subjetivada de “vivência”, sendo ela a forma de resolver o dilema entre a necessidade de elaborar uma visão de mundo e não tocar nas bases do idealismo subjetivo.

Isso porque, como mencionado, no período imperialista surge a necessidade de uma visão de mundo para, com base nela, tentar combater o marxismo, e, com isso, passou a ser necessário apresentar concepções teóricas sobre elementos objetivos, como a história e o homem; mas como não podiam abandonar as bases do idealismo subjetivo para lutar contra o materialismo, os filósofos lançaram mão desse uso do conceito de vida na forma subjetivada. Através disso, tentavam apresentar tais elementos objetivos em uma relação com a vida para dar um ar de objetividade, mas como faziam isso equiparando vida e vivência, bem como continuavam negando a

realidade independente da consciência e sua cognoscibilidade, o resultado era a “pseudo-objetividade”.

É necessário também ressaltar que, por a filosofia da vida ser a tendência dominante na filosofia europeia do período imperialista, expressar semelhanças com a mesma implica, também, em convergências com características gerais do período. Nesse sentido, o combate vulgar – isto é, sem compreender corretamente o “adversário” – à teoria, método e prática marxistas é outro fator de aproximação entre a filosofia hegemônica do período em questão e a teoria apresentada pelo pensador decolonial.

No caso contemporâneo, o combate a nível teórico e metodológico se dá na tentativa de romper com a concepção de conhecimento que é legada da obra marxiana, de fundamentação ontoprática. Isso, no entanto, fica bem mais implícito no texto do que as chamativas tentativas de apagar a diferença entre Marx e filósofos burgueses europeus, por exemplo igualando conceitos marxianos a freudianos sob a falsificação de terem sido, ambos, produzidos em “universidades do Norte”.

Relacionado a isso e, enfim, considerando o nível prático, frente à proposição contida no marxismo – conceito de progresso que impulsiona para além do capitalismo – Mignolo procura apresentar a proposta decolonial como superior. No encerramento do texto, o autor completou:

A derrota do capitalismo foi planejada diversas vezes em nome do marxismo. E diversas vezes falhou porque o marxismo permaneceu dentro do quadro da MCP: se opôs ao conteúdo, mas não questionou os termos (suposições, princípios, regulações) do tipo de conhecimento sem o qual o capitalismo não existiria (MIGNOLO, 2018, p. 222)

Assim, a proposta decolonial apresentada tem como pressuposto uma das oposições mais marcantes da teoria do autor – a defesa das histórias locais e a crítica aos projetos globais –, que implica na tentativa de igualar o comunismo a qualquer outro projeto ocidental, inclusive ao próprio capitalismo, na medida em que ambos seriam regidos por uma lógica universal “totalitária”.

Nesta recusa do progresso tanto em sua concepção burguesa – pois seria uma narrativa enganosa – quanto em sua concepção marxista, Mignolo recorre a uma ideia de terceira via, com o que se resalta outra semelhança com a filosofia reacionária imperialista. Podemos recorrer a outro texto de Lukács para lembrar que

À medida que a crise se prolonga, a concepção de um 'terceiro caminho' progride cada vez mais no plano social: é uma ideologia segundo a qual nem o capitalismo nem o socialismo correspondem às verdadeiras aspirações da humanidade. Essa concepção parece aceitar tacitamente o fato de que o sistema capitalista é teoricamente indefensável tal como existe, [mas indiretamente] não deixa de ser uma apologia do capitalismo. (...) Finalidade verdadeira dessa tendência é impedir o descontentamento engendrado pela crise, de se voltar contra as bases da sociedade capitalista (LUKÁCS, 1979, p. 44-45)

Mignolo, ao elaborar sua proposta, se guia abertamente pela ideia de “nem capitalismo, nem comunismo”, o que fica claro em um artigo no qual ele busca, entre outras coisas, explorar de que maneira a opção decolonial é, ao mesmo tempo, uma continuidade e uma ruptura com a descolonização na época da Guerra Fria:

Este é o legado da Conferência de Bandung. Quem participou da conferência optou por desprender-se: nem capitalismo nem comunismo. Optaram por descolonizar. O processo é longo, mas continua. Fanon introduziu a versão teórica, Bandung, a política. A grandeza da Conferência de Bandung consistiu precisamente em ter mostrado que a descolonialidade é uma “terceira opção” que não resulta da combinação das existentes, mas consiste em desprender-se delas. Seu limite estriba em ter-se mantido no domínio do desprendimento político e econômico. Não se colocou a questão epistêmica. No entanto, as condições para colocá-las estavam aí dadas (MIGNOLO, 2017, p. 19).

Contudo, sua proposta não admite a possibilidade de superação efetiva do capitalismo, apenas a construção de novas subjetividades enquanto o capitalismo segue seu curso. Portanto, está mais para uma “decolonização do capitalismo”. Isso se evidencia em declarações como “o pensamento e o fazer decolonial têm uma árdua tarefa de germinar coexistindo com forças avassaladoras” (MIGNOLO, 2018, p. 223) ou “a decolonialidade é uma opção entre opções modernas/coloniais coexistentes” (MIGNOLO, 2018, p. 224).

Essa é uma das formas nas quais a apologia indireta do capitalismo aparece na obra do autor, ligada ao fato de que suas críticas ao capitalismo são críticas românticas, que tratam as problemáticas desse modo de produção como uma crise da cultura, ignorando o aspecto econômico. Em certa parte do texto, o autor decolonial aponta que algumas narrativas envolvidas na MCP estão em uma tentativa “de manter controle do significado epistêmico na esfera da cultura, paralelamente ao controle do significado e do poder na esfera da economia e na da política” (MIGNOLO, 2018, p. 172). Ao mesmo tempo, ele passa todo o texto reforçando que o foco de suas críticas e objetivos de mudança é, justamente, esse âmbito dos significados epistêmicos.

Então, embora ele critique a ideia de “cultura”, especialmente na sua dicotomia com a natureza, enquanto uma criação do pensamento ocidental, de certa forma ele mesmo é consciente de que o que está em relevo, o tempo todo, é o aspecto cultural.

Dessa maneira, sua apreensão da economia é muito problemática, já que o autor faz uso do relativismo de sua teoria do conhecimento para construir uma visão de mundo marcada pelo que Lukács denominou “clima anticapitalista”. Além disso, em Mignolo o realce de certos aspectos negativos do capitalismo aparece de forma mascarada, pois ele tenta restringir o escopo desse modo de produção à “esfera econômica” e, além disso, reduzi-lo a uma mera “forma de conhecimento” também inventada. Assim, as suas críticas nunca são direcionadas ao capitalismo. Ele distorce e oculta completamente o fato de que é o modo de produção capitalista o responsável por todos os problemas que ele levanta, e não uma “matriz colonial de poder”: que ele surge sob as bases da colonização; que, em última instância, em nome dele, e não das “ficções da modernidade”, horrores são cometidos; que o conhecimento hegemônico é capaz de sustentar opressões porque o faz seguindo as necessidades de reprodução do capital; que existem, sim, efeitos subjetivos muito negativos de se viver sob tal organização socioeconômica, mas que eles possuem uma base concreta.

Em conclusão, a frase de Lukács que identifica nos pensadores abordados por ele uma mistura de “um radicalismo puramente ideal com uma adaptação prática absoluta a circunstâncias injustificáveis” (LUKÁCS, 2020, p. 400) se aplica totalmente ao autor decolonial. Como se espera ter ficado claro, a proposta decolonial de Mignolo é a expressão última do relativismo e subjetivismo que caracterizam seu pensamento – o que está longe de ser uma interpretação injustamente imputada ao autor, mas algo que pode ser colhido da estrutura de seu argumento:

Meu argumento é que dentro da MCP não há nada além de opções, opções no interior do imaginário da modernidade e opções no interior dos imaginários decoloniais. Portanto você escolhe uma opção em plena consciência do quadro, ou você é escolhido por uma das opções existentes que você toma, voluntariamente ou não, como a verdade, como a correta ou certa. A decolonialidade é uma opção articulada com a analítica decolonial da modernidade/colonialidade. (...) a partir do momento que você realiza que o que parece ser realidade, objetividade, e verdade não é nada além de uma opção dominante ou hegemônica, você já está pisando fora e habitando a opção decolonial ou outras opções libertadoras (MIGNOLO, 2018, p. 224)

Ademais, mencionar a insuficiência da proposta decolonial não deve ser tarefa restrita à uma perspectiva marxista, mas a qualquer um que busque apreender a fundo

quais caminhos se abrem com a decolonialidade. Essa insuficiência é, antes de tudo, uma incoerência no argumento do próprio autor, que dedica seus escritos a mostrar quão absoluta é a força da “matriz colonial do poder”, para, no fim, não admitir sua superação efetiva e propor uma saída através de um simples “desligamento”. Expurga, pela porta, as contradições identificadas, ainda que na superfície, para contrabandeá-las pela janela.

Considerações Finais

A teoria do conhecimento de Walter Mignolo é, então, semelhante à da filosofia da vida em todos aqueles aspectos essenciais que constituem o seu núcleo: o agnosticismo, isto é, a recusa de que exista uma realidade objetiva e que ela seja cognoscível; a recusa, portanto, de um conhecimento objetivo; o relativismo; a confusão entre objetividade e subjetividade e o subjetivismo, sobretudo na forma da centralidade à vivência. Como se espera ter sido demonstrado, desses aspectos se desdobram outros e todos estão em íntima relação. Sobre tal teoria do conhecimento, o autor constrói sua visão de mundo e traça críticas. Com isso, o pensamento do autor decolonial constitui uma espécie de renovação do agnosticismo, com algumas características próprias.

A principal particularidade de Mignolo reside na centralidade dada, em sua teoria, à determinados povos subalternos – determinação guiada pelas experiências subjetivas conectadas à certas localizações. Com isso, o autor se distingue também, é claro, nos temas: à sua maneira problemática e limitada, abordou formas de opressão e tentou denunciar questões das quais precisamos nos libertar. Contudo, como demonstrou Lukács, para uma teoria subjetivista e idealista, até o ponto de partida em questões concretas não é o suficiente para evitar distorções.

Para fins de investigação futura, pode-se sugerir algumas indicações no sentido da aproximação mais específica entre Mignolo e os autores que ditam a forma e o conteúdo iniciais da filosofia da vida – Nietzsche¹¹, Dilthey e Simmel. Por um lado, o autor decolonial é um desdobramento da filosofia da vida desses autores,

¹¹ Mencionado, aqui, não enquanto um partidário da filosofia da vida – até porque finaliza suas atividades intelectuais nas vésperas do período imperialista – mas, sim, enquanto o principal responsável pelo que Lukács denomina “antecipações intelectuais” do que viria a se cristalizar na filosofia da vida, e, com a sua influência, responsável também pela criação de um ambiente filosófico propício para essa nova ideologia se disseminar.

desenvolvendo, por exemplo, o relativismo de Simmel em relação aos “saberes” e intensificando o irracionalismo e o anticientificismo de Dilthey. Em alguns pontos, Mignolo vai além até mesmo de Nietzsche¹², já que este argumenta que tudo é representação, no sentido de que nada “é”, mas “se torna”. Para este, portanto, o mundo aparente é o verdadeiro, e o “absolutamente verdadeiro” não existe. Já Mignolo nega a própria ideia de representação, não admitindo que exista algo a ser representado. Para este, por sua vez, o mundo aparente seria a referida “ilusão fabricada”, e o verdadeiro também não existe¹³.

Por outro, ao destacar o papel de povos subalternos, Mignolo se distancia dos referidos autores da filosofia burguesa. Contudo, em sua concepção subjetivista do conhecimento o pensador argentino toma como elemento central o tema da corporalidade, tratado de forma mística e abstrata. Como vimos, cabe a Nietzsche ter sido o primeiro a fazê-lo, isto é, expressar o subjetivismo do conhecimento na forma de mitos, dentre os quais o tema da corporalidade é essencial. O que o autor decolonial faz, então, é apenas deslocar a questão corpórea para tais grupos subalternos: os grupos subalternos a que ele se dirige carregam o saber em seus próprios corpos, sentem a opressão colonial em seus próprios corpos.

Por tudo isso, a contradição que o presente trabalho buscou trazer à tona partiu da constatação de que a teoria decolonial de Walter Mignolo tem seu mote na intenção de transcender o que está dado na filosofia europeia. Romper com “padrões eurocêtricos” na produção de conhecimento é o objetivo do autor decolonial por excelência. Foi o motivo de seu rompimento com as teorias pós-colonialistas, é o que guia suas críticas a outros movimentos teóricos e é o que norteia a elaboração do seu método (“epistemologia de fronteiras”). Para esse afastamento, o autor propõe apenas algumas mudanças superficiais, visto no exemplo do uso de um aparato conceitual em tríade, ou na consideração positiva de um conhecimento produzido por um “sujeito decolonial”.

Contudo, em muitos aspectos centrais, e, sobretudo, no nível epistemológico, o

¹² Uma importante menção em relação a aproximações entre Mignolo e Nietzsche é que Nietzsche é diretamente reacionário, enquanto Mignolo procura apresentar o direcionamento da história como uma coisa “neutra”, e, com isso, sua proposta aparentemente não leva nem ao progresso, nem ao retrocesso, já que ele quer combater ambas as ideias. No entanto, como faz um grande esforço para associar a ideia de progresso a distintas formas de dominação, em essência ele também recai no reacionarismo.

¹³ Com tais apontamentos, não pretendemos esboçar nenhuma conclusão apressada, apenas sugerir pontos de identificação que merecem investigação futura.

autor se identifica não somente com a própria filosofia europeia, mas, especialmente, com um tipo de filosofia europeia nascida no período imperialista que, além de fundir hermenêutica e epistemologia, cumpriu a função de inibir a ação efetiva contra as contradições estruturantes do capitalismo. Vale lembrar que, nesse sentido, o autor expressa identificação com, para além de características específicas da epistemologia da filosofia da vida, marcas gerais da filosofia burguesa do imperialismo: apologia indireta do capitalismo através de críticas românticas e ideias de “terceira via”, o combate à teoria, método e prática marxistas a partir de críticas vulgares etc.

Com isso, ele está longe de apresentar uma teoria que forneça um guia de ação, um meio de libertação efetiva das diversas opressões e que se coloque, de fato, ao lado dos povos subalternos. As limitações do autor, ademais, impedem que sua teoria forneça, ao menos, uma forma de explicação concreta acerca das problemáticas históricas e sociais às quais estamos submetidos, já que ele distorce e oculta a materialidade dos problemas. Então, apesar de suas intenções e das mencionadas distinções, o conteúdo filosófico do pensamento de Mignolo o coloca ao lado dos filósofos burgueses irracionalistas.

Interessante é, também, notar que Mignolo busca se colocar como um dos responsáveis por levantar questões até então completamente ignoradas na história do pensamento, por razões que ele atribui ao próprio domínio da filosofia ocidental. Contudo, na realidade, pelos teóricos que ele enquadraria em tal filosofia, muitas de suas questões já são, há muito, colocadas. Para nos restringir ao quadro da filosofia da vida, Dilthey, por exemplo, inaugura a crítica à separação entre sujeito e objeto enquanto algo que não deve ser tratado como “transcendental”.

Sugere-se que investigações futuras abordem, de forma rigorosa, as relações mais específicas entre os pensadores decoloniais, de modo geral, e a filosofia da vida, tanto em sua formulação inicial quanto nos desdobramentos posteriores, como Foucault¹⁴, já que o presente trabalho se limitou a investigar aspectos mais gerais relacionados à teoria do conhecimento. Além disso, uma análise mais completa precisará ser capaz de conectar a teoria decolonial a aspectos materiais do desenvolvimento histórico, abordando sua gênese e função detalhadamente a fim de demonstrar de que maneira a teoria em foco responde a problemas específicos

¹⁴ Ressaltando, inclusive, momentos nos quais a identificação é maior com os desdobramentos da filosofia da vida, como a filosofia francesa, do que com a filosofia da vida clássica.

colocados pelo momento histórico contemporâneo e pelo estágio atual da luta de classes. Da mesma forma, cabe investigar as necessidades sociais que tornam essa posição epistemológica necessária hoje. Com isso, poderão ser fornecidas mais explicações para a conclusão geral de se tratar de uma renovação do agnosticismo. A necessidade de expansão dos exames críticos acerca do pensamento decolonial se impõe, sobretudo dado o alcance e popularidade que tal teoria veio a ter.

Referências bibliográficas

- ALVES, C.; DELMONDEZ, P. Contribuições do Pensamento Pós-Colonial à Psicologia Política. *Psicologia Política*, 15(34), pp. 647-661.
- BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 11, p.89-117, 1 ago. 2013.
- BROWITT, Jeff. La teoría decolonial: buscando la identidad en el mercado académico. *Cuadernos de literatura*, v. 18, n. 36, p. 25-46, 2014.
- CHAMBERS, P. A. Epistemology and Domination: Problems with the Coloniality of Knowledge Thesis in Latin America Decolonial Theory. *Dados*, v. 63, n. 4, 2020.
- CHASIN, J. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo, Boitempo, 2009.
- CHASIN, J. *O integralismo de Plínio Salgado: Forma de regressividade no capitalismo hiper-tardio*. São Paulo: Ciências Humanas Ltda, 1978.
- CHEAH, P. The Limits of Thinking in Decolonial Strategies. Townsend Newsletter, nov./dez., p. 9-11, 2006.
- CONNELL, R.; MAIA, J. A iminente revolução na teoria social. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 27, n.80, p. 09-20, out. 2012.
- CUSICANQUI, S. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Retazos-Tinta Limón, 2010.
- DOMINGUES, J. M. Global Modernization, 'Coloniality' and a Critical Sociology for Contemporary Latin America Theory. *Culture & Society*, v. 26, n. 1, p. 112–133, Jan. 2009.
- FERRY, L.; RENAUT, A. *Pensamento 68: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo*. São Paulo: Ensaio, 1988.
- FRANZÉ, J. *Fisonomía de la metafísica decolonial: lo damné, una identidad sin narración*. Tabula Rasa, Bogotá, n. 18, p. 211-233, jan. 2013.
- FREITAS, A. *Notas sobre o contexto de trabalho do grupo Modernidade/colonialidade: Universidade, horizontes utópicos e desafios teóricos*. REALIS, Revista de Estudos AntiUtilitaristas e PosColoniais, v. 8, p. 145-171, 2019.
- GARCIA, A. V. A tradição filosófica e o eurocentrismo: como decolonizar o filosofar e o ensino de filosofia contemporâneo?. *Revista digital de ensino de filosofia*, 6, e16, pp. 1-16. 2020.
- LOUREDO, F.; OLIVEIRA, T. *Administração desnorteada? Uma revisão sistemática sobre a perspectiva decolonial e os estudos em organizações*. Research, Society and Development, v.11, n.2, 2022.
- LUKÁCS, G. *A destruição da razão*. São Paulo: Instituto Lukács, 2020.
- _____. *Arte e sociedade: escritos estéticos 1932-1967*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.
- _____. *Existencialismo ou marxismo*. São Paulo: Editora Senzala, 1967.
- _____. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2ª ed., 2018.

- _____. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.
- _____. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.
- MIGNOLO, Walter D. *Desafios decoloniais hoje*. Epistemologias do Sul, Foz do Iguaçu, v. 1, n.1, pp. 12-32, 2017.
- _____. *Histórias locais - projetos globais*: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- MIGNOLO, W. D.; WALSH, C. E. *On decoloniality*: concepts, analytics, praxis. Durham: Duke University Press, 2018.
- OLIVEIRA, D.; GOMES, R. Epistemologia de fronteiras em Walter Mignolo. *Educação e filosofia*, v. 35, n. 74, 9 nov. 2021.
- ORELLANA, R. Diferencia colonial y pensamiento fronterizo. El privilegio de Walter Mignolo. In: ABRALDES, Daniel (org.). *Ideas que cruzan el Atlántico*: Utopía y modernidad latinoamericana. Madrid: Escolar y Mayo, 2015, p. 211-232.
- PRADO, K. Pensamento decolonial e inclusão subalterna: a educação e o ensino da transformação. *Revista latino-americana de estudos científicos*. v.02, n.10, 2021.
- QUIJANO, Aníbal. (2000), "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", in E. Lander (ed.), *La Colonialidad del Saber*: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires, CLACSO, pp. 194-238.
- QUINTERO, P. et al. *Uma breve história dos estudos decoloniais*. MASP Afterall, São Paulo, 2019.
- SANTOS, N; DARIDO, M. Desenvolvimento como farsa e a saída decolonial. *Revista fim do mundo*. n.5: mai/ago 2021.
- SILVA, J. Biologia celular, educação antirracista e currículo decolonial. *Revista Exitus*. v.10, n. 1, p.20-110, 2020.

Como citar:

PENNA, Lara Nora Portugal. Renovação do agnosticismo pela "epistemologia fronteiriça": convergências entre a filosofia da vida da fase imperialista e a teoria decolonial do conhecimento de W. Mignolo. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 28, n. 1, pp. 369-404, Edição Especial, 2022/2023.

Verinotio

NOVA FASE

EDIÇÃO ESPECIAL

30 ANOS DE

O futuro ausente



Publicamos o atual número no momento em que a esquerda brasileira comemora o início do terceiro mandato de Lula. Do ponto de vista da maioria daqueles que apoiaram a candidatura, qualquer tom crítico quanto ao presente poderia parecer “fazer o jogo da direita”; a primeira coisa a se dizer é: não nos enquadrados entre esses setores. Este número da *Verinotio* é uma denúncia da miséria intelectual em que nos encontramos hoje. E, assim, essa publicação – que sai ao mesmo tempo em que o primeiro livro das Edições Verinotio, *O futuro ausente*, de J. Chasin – parte da convicção que a capitulação diante do presente está no cerceamento da crítica e em fechar os olhos diante da ausência de perspectivas e de posicionamentos