

J. Chasin – Metapolítica e Emancipação Humana Geral

Lívia Cotrim

Resumo

Este artigo aborda a redescoberta chasiniana da determinação ontonegativa da politicidade em Marx, relacionada à perspectiva da emancipação humana geral e à exigência de uma prática metapolítica.

Palavras-chave: Marx; Política; Revolução Social; Individuação.

Abstract

This article approaches Chasin's rediscovery of Marx's onto-negative determination of politics, related to the perspective of general human emancipation and the requirement of a meta-political practice.

Keywords: Marx; Politics; Social Revolution; Individuation.

Introdução

Nos debates no interior da esquerda, seja acerca do pensamento marxiano, seja em torno dos desafios da realidade contemporânea, J. Chasin ocupa uma posição singular, destaque devido a descobertas teóricas que infletiram a compreensão de ambos.

A redescoberta do pensamento marxiano e a inteligência da realidade contemporânea – com especial ênfase no caso brasileiro, mas abarcando também problemas decisivos do quadro internacional, como a natureza do pós-capitalismo e a nova fase do capitalismo – fertilizaram-se mutuamente, sob a égide da autoconstrução humana como télos permanente, fonte da exigência de apreensão precisa da realidade para orientar a ação prática.

A apreensão da particularidade brasileira – o andamento efetivo da via colonial, seus desdobramentos e encerramento, e a crítica das concepções e propostas políticas das esquerdas e da analítica paulista –, descoberta original, cujo patamar logrou escapar do atoleiro em que se puseram as oposições, inclusive as pretendidamente de esquerda, que, enredadas no politicismo e desorientadas pela tragédia soviética, afundam-se na subordinação, real e ideal, à lógica do capital, e assim na impotência, comprazida ou raivosa; a determinação da natureza das sociedades pós-capitalistas; o reconhecimento do caráter da fase atual alcançada

pelo capital – estas seriam já conquistas suficientes para situar Chasin, em âmbito mundial, entre os grandes pensadores marxistas. Entretanto, sua importância supera em muito esse marco, graças a seus estudos da história da ontologia e sua recuperação do estatuto ontológico do pensamento marxiano. Nesse campo, destacam-se a análise de sua gênese, desembocando na descoberta de que Marx aceitou a sua posição própria pela realização de três críticas ontológicas – à política, à especulação e à economia política; o desentranhamento da teoria das abstrações, ou seja, da descoberta marxiana, até então inadvertida, do modo pelo qual o cérebro humano é capaz de se apropriar e reproduzir mentalmente a realidade objetiva; e o resgate da determinação ontonegativa da politicidade em sua conexão com o desafio central da autoconstituição do humano, vale dizer, da individualidade, facultado e simultaneamente impedido de se realizar pelo capitalismo, e que só pode ser retomado por meio da revolução social.

As linhas que se seguem delimitam-se pela abordagem de alguns lineamentos da descoberta chasiniana da determinação ontonegativa da politicidade em Marx, temática que traz à tona as relações entre política, sociabilidade e individualidade.

A redescoberta do pensamento marxiano

Em “Ad Hominem – Rota e Prospectiva de um Projeto Marxista”, texto que restou inacabado, configuram-se claramente os elos entre os dois eixos que, de acordo com a “linha de inflexão da propositura marxiana, qual seja, reunir e fundir com extremo rigor as grandezas distintas do saber e fazer”, pautaram a atividade de Chasin: o duplo esforço teórico de apreensão da realidade e redescoberta do pensamento marxiano e a atuação prática, metapolítica. Propondo-se a “re-expor o nervo” da proposta Ensaio, “ao dar continuidade ao projeto, no início da construção de uma nova etapa”¹, Chasin retoma questões que aquela tinha como centrais, mas as faceia em seu talhe atual, no que se refere tanto às transformações do mundo – as determinações e contradições essenciais da vida humano-societária sob a nova face do capital globalizado – quanto ao novo patamar de apreensão do pensamento marxiano:

¹ CHASIN, J. “Ad Hominem – Rota e Prospectiva de um Projeto Marxista”. In *Ensaio Ad Hominem 1 – Tomo IV: Dossiê Marx*. Santo André, Ad Hominem, 2001, p. 5 (adiante referido como RPPM).

os contornos da plataforma ontológica que o caracteriza. Elos presentes nesta mesma plataforma ontológica, para a qual a crítica,

(...) que compreende exatamente a determinação da necessidade das entificações humano-societárias e de suas lógicas específicas, implica *a fortiori* a compreensão de seu campo de possíveis, donde o desvendamento dos entes é também o desvendamento de suas possibilidades e meios de transformação. Desvendamento, pois, como luz da atividade “prático-crítica” – compreensão das efetividades como meio para a mudança.²

Diante do naufrágio da esquerda, sob o peso do fracasso das tentativas de superação do capital e do prolongamento de sua utilidade histórica, e tendo por horizonte o prosseguimento da autoconstrução humana, Chasin sustenta a necessidade de afirmar a revolução social como ponto de partida para

(...) o soerguimento de uma analítica capaz de levar ao entendimento efetivo e crítico da realidade, bem como de levar a efeito uma prática à altura de seu significado. Para tanto é absolutamente essencial a redescoberta do pensamento marxiano e a crítica à sua destituição.³

E, na sequência, esboça o roteiro dessa dupla tarefa: a crítica do gnoseologismo e do politicismo, as principais “deficiências até aqui no entendimento do marxismo”, e a recuperação de lineamentos basilares: “ontologia, crítica da política e a centralidade do processo da individuação social, e por isso a revolução social como necessidade permanente e infinita”.⁴

Os aportes de Chasin a esse vasto campo de investigações destacam-se contra o pano de fundo dos descaminhos do marxismo, cuja constatação e explicitação acompanharam, como ponto de partida e resultado, seus esforços de redescoberta do pensamento marxiano.

A fortuna perversa deste iniciou-se ainda durante a vida do filósofo alemão, uma vez que mesmo Engels não chegou a compreender plenamente a revolução teórica que realizara. Após a morte de Marx, e cada vez mais amplamente no decorrer do século XX, tenderam a predominar interpretações balizadas por problemas e questionamentos derivados das formas

² RPPM, p. 13.

³ RPPM, pp. 50-51.

⁴ RPPM, p. 51.

filosóficas, científicas e da atividade prática cuja crítica determinara a emergência do pensamento marxiano, o qual, assim, mais do que respostas distintas, desvendara a existência de problemas diversos daqueles para os quais se havia anteriormente buscado soluções. Inadvertida a nova posição acerca da realidade e as novas questões assim patenteadas, avaliados os textos marxianos por balizas exteriores a eles, perdeu-se a crítica radical do mundo – aquela que chega aos homens enquanto raiz de si mesmos – e das formas de pensar a ele correspondentes.

Assim, logo após a morte de Marx,

(...) já se impunha e prevalecia a paródia da II Internacional; e dadas as condições e urgências políticas em que se desenvolveu a tentativa de recuperação de sua obra pela social-democracia russa (até princípios da década de 20), esse resgate ficou sempre confinado a limites muito estreitos, não obstante certas realizações de brilho, vindo a desaparecer por completo com o predomínio da caricatura teórica da “era stalinista”, que se irradiou pelo mundo, e pela qual, ainda hoje, salvo em restritos bolsões de especialistas, o ideário marxiano é em geral tomado e combatido.⁵

Outras tentativas, à mesma época, de combater aquelas falsificações, como “os esforços também circunscritos e nada resolutivos de Korsch, Gramsci e Lukács”, dadas as suas próprias fragilidades e a força de seu adversário, não foram suficientes para barrar a avalanche do marxismo vulgar,

(...) amálgama do voluntarismo político, entoadado pela impotência revolucionária em face das transformações sociais não realizadas, e da exacerbação racionalista do cientificismo recolhido da II Internacional, que assegura a mecanicidade da sucessão dos modos de produção.⁶

Na primeira metade do século XX, foi quase incontestado o predomínio do marxismo vulgar, do qual o politicismo é elemento marcante.

Além da origem remota, é preciso atentar para a determinação social mais imediata desse quadro. Se a incompreensão de Marx é motivada por razões bem mais antigas e essenciais, é forçoso reconhecer que a inviabilidade da revolução social e a consolidação de uma sociedade regida pelo capital coletivo/não-social – em outros termos, a derrota da

⁵ CHASIN, J. “A Sucessão na Crise e a Crise na Esquerda”. In *A Miséria Brasileira – 1964-1994: Do Golpe Militar à Crise Social*. Santo André, Ad Hominem, 2000, p. 203 (adiante referido como SCCE).

⁶ SCCE, pp. 202-203.

perspectiva do trabalho – dificultou aquele entendimento e constrangeu ao predomínio de um pensamento que se move no círculo limitado da lógica do capital e das categorias a ela correspondentes, entre as quais avulta a politicidade e a respectiva razão política. Tais constrangimentos foram suficientes para condenar à desconsideração os melhores resultados dos esforços de recuperação de Marx efetivados nos auspiciosos inícios do último século.

Somente depois de décadas de império da vulgata stalinista, que reduzira o pensamento marxiano a “mera idealidade política, para cobertura e reforço do exercício político real, substitutivo da revolução social impossível”, desenvolve-se nova tentativa de resgate de sua obra, mas “movida também por vetores teóricos extramarxistas, que moldaram sua fisionomia”⁷: a abordagem epistemologista. Pressupondo a centralidade do método no legado do filósofo alemão, índice da sujeição dessa “leitura” ao arcabouço filosófico-científico tradicional, essa linha contrapõe aos procedimentos vulgarizadores o rigor epistêmico, e sustenta neste a cientificidade das análises marxianas. A reação que pretendeu refutar a “unilateralidade deformante do epistemologismo”, em que pese a sofisticação de sua elaboração teórica, pautou-se, no entanto, pela “unilateralidade igualmente deformante do politicismo – identificação da reflexão marxiana como centrada e fundada na política”⁸.

Ao mesmo tempo, pois, em que os intentos de compreender a formação soviética e congêneres se moviam “pelos registros do capitalismo de estado, da revolução degenerada ou, o pior de todos, do totalitarismo burocrático”, os esforços para ultrapassar a vulgarização dominante no marxismo atribuíam lugar central às problemáticas gnosiso-epistêmica ou política; em ambos os casos, o privilégio não é demonstrado pelo exame da obra marxiana, mas, ao contrário, a escolha decorre de vetores exteriores e baliza a leitura, em procedimento francamente contraposto à prática filosófico-científica de Marx, para quem o pensamento deve se apropriar das determinações do objeto. De sorte que,

(...) ao longo deste século, a decadência do marxismo, desencadeada pela II Internacional e levada ao paroxismo pela vulgata “stalinista”, é alimentada também, em que pesem diferenças agudas de níveis e meios, pela especulação epistemologista e politicista, formas da descaracterização e perda da revolução teórica realizada por Marx.⁹

⁷ SCCE, p. 203.

⁸ SCCE, p. 203.

⁹ SCCE, p. 203.

Malversação que confinou a apreensão da realidade aos estreitos marcos das categorias constitutivas do pensamento pré-marxiano, correspondentes aos limites do mundo regido pelo capital, desarmando o trabalho diante dos desafios e avanços reais e ideais do capital, graças ao “empobrecimento da inteligência e da sensibilidade de todo o período, assim adubado à perfeição para o vicejar dos consolos irracionalistas e o readvento triunfante do neoliberalismo”¹⁰.

Apesar do pretendido rigor e alto nível de elaboração teórica, epistemologismo e politicismo, enquanto modos da deformação da herança marxiana, entrelaçam-se com o marxismo vulgar, que, embora encontrando na dogmática stalinista sua versão mais difundida, não se reduz a ela, configurando um “fenômeno teórico-político muito mais extenso e insidioso do que o emprego ordinário da expressão leva a supor”. Nesse sentido mais amplo que a expressão comporta, integram o marxismo vulgar “o economicismo, o politicismo, o coletivismo (...), o partidarismo político (mito do partido), o estatismo, o voluntarismo, o acriticismo ou dogmatismo, o oportunismo exacerbado que redundava em falta absoluta de escrúpulos em teoria e na prática”.¹¹

O marxismo vulgar, incluindo as práticas políticas que lhe são correlatas, sobreviveu ao stalinismo e mesmo ao fim da URSS, alcançando intelectuais de prestígio, brasileiros e estrangeiros, que contribuíram e contribuem decisivamente em sua reprodução. Essa resistência indica a gravidade e amplitude do problema, cuja explicação extrapola o âmbito das incapacidades e limitações individuais e impõe a apreensão das determinações sociais subjacentes, em especial dos dois complexos já aludidos, reflexivamente relacionados. Primeiro, o fato de o proletariado, encarnação, durante a segunda metade do século XIX e praticamente todo o século XX, da lógica onímoda do trabalho, não haver efetivado essa potencialidade: “O marxismo vulgar é a contrafação da teoria como espelhamento da impotência proletária – desde os primórdios”¹². Em outros termos, os impasses objetivos que, desde o século XIX, vêm inviabilizando a revolução social, e a cristalização de formas societárias regidas pelo capital coletivo/não-social, travestidas de socialismo, tornam opacas à consciência determinações fundamentais da realidade, obscurecendo especialmente a natureza do indivíduo social como produtor de si e de seu mundo e, em decorrência, a natureza da

¹⁰ SCCE, p. 203.

¹¹ RPPM, pp. 22-23.

¹² RPPM, p. 27.

autodeterminação como autoprodução. Aqueles lineamentos do marxismo vulgar procedem da incapacidade de dissolver essa opacidade, que integra, no plano da consciência, a “impotência proletária” aludida. Essa determinação é agravada pela

(...) sobrevivência do capital em dimensão brilhante, ainda que contraditória à flor da pele, [em conjunto com a] depleção material e espiritual do homem contemporâneo, desemprego e perda de sua autodeterminação enquanto ser-aberto.¹³

De sorte que o combate ao marxismo vulgar, ao politicismo e ao epistemologismo, em seus múltiplos enraizamentos, ramificações e entrelaçamentos, integra a batalha contra a sociabilidade do capital, que os reproduz, participando, assim, da luta pela retomada da autoconstrução humana, pelo reconhecimento e reafirmação dessa potência humana central.¹⁴

Nesse quadro desfavorável, a contraposição mais vigorosa à destituição do marxismo foi sustentada por Georg Lukács, graças ao reconhecimento do caráter ontológico do pensamento marxiano, presente em diversas obras, especialmente as da maturidade, e exposto de modo mais sistematizado em *A Ontologia do Ser Social*. Nesta, o autor afirma que

(...) qualquer leitor sereno de Marx não pode deixar de notar que todos os seus enunciados concretos, se interpretados corretamente (isto é, fora dos preconceitos da moda), são entendidos – em última instância – como enunciados diretos sobre um certo tipo de ser, ou seja, são afirmações ontológicas.¹⁵

¹³ RPPM, p. 23.

¹⁴ O Brasil não ficou imune a tais descaminhos. Aqui, como tentativa de contraposição ao marxismo vulgar, epistemologismo e politicismo desenvolveram-se, desde fins da década de 50, nos quadros da analítica paulista, difundida como melhor intérprete de Marx e, pela apropriação deste, do caso brasileiro. Sustentando um elevado padrão teórico, a analítica paulista, entretanto, apresentou-se desde seus inícios “como uma modalidade epistêmica de aproximação e apropriação seletiva da obra marxiana de maturidade” (RPPM, p. 7), adstringindo o pensamento marxiano “à condição de lógica ou método analítico e de ciência do capitalismo”; perdeu, assim, seu “centro nervoso (...) a problemática, real e idealmente inalienável, da *emancipação humana* ou do *trabalho*”, e abriu largo espaço para o politicismo. O marxismo vulgar, cego às pretensões políticas práticas da analítica paulista, tomou-a como uma renovação do marxismo, passando a “absorver, paulatinamente, parte de seus conceitos e raciocínios, de modo que foi se engendrando uma espécie de versão trivial da analítica paulista, uma vulgata ainda mais agudamente politicista” (RPPM, p. 25). De modo que também aqui as produções mais finamente elaboradas do marxismo adstringido da analítica paulista se enlaçam com o marxismo vulgar, ainda que com ele não se confundam.

¹⁵ LUKÁCS, G. *Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx* (capítulo 4 da primeira parte da *Ontologia do Ser Social*). São Paulo, Ciências Humanas, 1979.

Descoberta de fundamental importância, que recupera a apreensão da obra de Marx por sua análise imanente, no entanto tardia, pois apenas na década de 60, já no final da vida, “Lukács, de través, se deu conta do mistério”, havendo “sucumbido ao objeto em obra inconclusa, motivada acima de tudo pelo viés excêntrico de conferir poder regenerador à ética”¹⁶. Observação que mais destaca a amplitude dos obstáculos enfrentados do que restringe o mérito do filósofo húngaro, o qual, inclusive, insatisfeito com os resultados daquele seu trabalho, reenceta-o novamente, recomeço que resultou na obra *Prolegômenos à Ontologia do Ser Social*.

Avançando na trilha aberta por esse desvelamento basilar, Chasin expôs determinações que Lukács não alcançara, recuperando a posição adequada a repor a crítica do capital na ordem do dia e a revolução social no horizonte. Recusando aproximar-se de Marx por intermédio de problemáticas exteriores à sua obra, tomando-a, ao contrário, pela análise imanente, pôde mostrar que a nova posição conquistada por Marx configurou uma viragem ontológica – relativa à determinação do que é – cujo ponto de partida é o reconhecimento pré-teorético, ou seja, não mediado por qualquer forma de arrumação prévia da subjetividade, e sim ontoprático da realidade do mundo: o “universo da prática ou da vida vivida em sua qualidade de confirmação da dupla certeza da existência do mundo e dos homens”¹⁷. Basta remeter à afirmação da prioridade da atividade sensível na produção do mundo humano – objetiva e subjetivamente – na primeira das *Teses ad Feuerbach*, e à bem conhecida passagem de *A Ideologia Alemã*, em que os autores asseguram partir, certamente, de pressupostos, porém não “arbitrários nem dogmas”, e sim “pressupostos reais de que não se pode fazer abstração a não ser na imaginação”, quais sejam, “os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas, como as produzidas por sua própria ação”¹⁸. Embora se trate de textos bastante difundidos, o reconhecimento ontoprático da realidade como ponto de partida de Marx passara até então amplamente despercebido. Esse pressuposto pré-teorético determinará, acerca de diversos problemas, posições radicalmente distintas da abordagem filosófico-científica tradicional, que foram igualmente ignoradas, mal compreendidas ou distorcidas.

¹⁶ CHASIN, J., apud VAISMAN, E. “Dossiê Marx: Itinerário de um Grupo de Pesquisa”. In *Ensaio Ad Hominem 1 – Tomo IV: Dossiê Marx*. Santo André, Ad Hominem, 2001, pp. IV-V.

¹⁷ *Ib.*, p. V.

¹⁸ MARX, K. e ENGELS, F. *A Ideologia Alemã (Feuerbach)*. São Paulo, Hucitec, 1989, p. 26.

Marx conquistou e afirmou essa nova posição ontológica enfrentando simultaneamente a realidade e as melhores apreensões dela à época. Na exposição dos caminhos dessa conquista e de seu ponto de inflexão reside outra das descobertas de Chasin. Recusando a cisão epistêmica entre o “jovem” e o “velho” Marx, cujos adeptos não investigaram a gênese do que consideram como o pensamento próprio do filósofo alemão, bem como a onipresente teoria do “amalgama originário”, que estabelece como gênese, com maior ou menor elaboração e rigor, a herança dos materiais da economia política clássica inglesa, da reflexão política do socialismo francês e do método dialético hegeliano, mais ou menos modificados e fundidos, Chasin escavou nos próprios escritos do filósofo alemão o processo de transfiguração, nomeadamente: o perfil inicial de seu pensamento, o que se modifica e em que direção. Trouxe, assim, à tona o modo como Marx faceou as manifestações mais elaboradas da filosofia, da prática e da ciência de ponta de sua época e ascendeu à sua nova posição: não pelo amalgama de partes de cada uma delas, de resto impossível, nem por uma mudança de ordem gnosiso-epistêmica, mas sim pela realização de três críticas de talhe ontológico: à política, à especulação e à economia política, afirmadas nos anos 1843-44 e sustentadas e desdobradas em todas as obras posteriores e em sua atuação prática. Na condição de críticas de feição ontológica, não se dirigem apenas às reproduções ideais do mundo, mas ao próprio mundo: a filosofia especulativa, a concepção ontopositiva da politicidade e a teoria econômica burguesa são recusadas pelo equívoco na reprodução intelectual do mundo tal como é, e o próprio mundo, determinante desta apreensão equivocada, é submetido à crítica porque seu modo de existência restringe ou impede a continuidade da autoconstrução humana. Reconhecidas como expressões da sociabilidade existente, criticar aquelas concepções é combater essa forma de existência.

Tanto a teoria do amalgama originário quanto a simples desconsideração da gênese do pensamento marxiano conduzem à perda desta virada ontológica. Mas mesmo aqueles estudiosos que mais se debruçaram sobre os textos que testemunham essa gênese – A. Cornu, M. Rossi e G. Lukács – deixaram “bastante obscurecida, até mesmo diante dos próprios depoimentos biográficos de Marx”, a decisiva viragem radical que promoveu, pois acentuaram a “continuidade posterior da obra de Marx em relação aos escritos da *G[azeta] R[enana]*, ou

seja, procuram encontrar nestes a irrupção germinal do pensamento marxiano”¹⁹, desconsiderando que os artigos produzidos para esse periódico distinguiam-se pela concepção ontopositiva da politicidade, que atribui poder resolutivo a essa esfera e vê nela o lugar de manifestação ou realização das melhores qualidades humanas. De sorte que Chasin foi pioneiro na apreensão desse salto, cuja inadvertência liga-se estreitamente à conservação de problemas e modos de os encarar derivados daquelas ordenações do pensamento e da prática, resultantes dos limites e inversões da sociabilidade do capital, abandonadas por Marx.

Cabe frisar que essa viragem radical foi, de acordo com o próprio Marx, impulsionada pelo fracasso, enfrentado em sua condição de jornalista na *Gazeta Renana*, da tentativa de solucionar politicamente problemas relativos à vida material. O reconhecimento do impasse a que conduz tal abordagem levou Marx a questionar a conformação do mundo por ela pressuposta, resultando numa revolução teórica efetuada “não com, mas contra a natureza do pensamento político contido em seus artigos da *Gazeta Renana*”²⁰.

Assim, à época de Marx, o entendimento do mundo, do processo de autoconstrução humana e suas contradições, das possibilidades e obstáculos à sua continuidade exigiu a crítica ontológica da política, que apreende sua ontonegatividade e permite passar à crítica da economia política, isto é, à crítica dos modos de produção e reprodução da vida. Os descaminhos do marxismo, presos às derrotas do trabalho e à sobrevivência do capital, embaraçaram e ocultaram essa crítica, tingindo de politicismo, em maior ou menor extensão e profundidade, as lutas de quase todo o último século, confinando-as às fronteiras do capital e deixando às esquerdas apenas o nome, uma vez que as reduziu à condição de pólo progressista no interior do gradiente político do capital, enquanto a perspectiva de esquerda é a da superação do capital.

De sorte que, para perspectivar uma recomposição da esquerda, orientada para a emancipação humana, urge rerepresentar a crítica da política, sem a qual não é possível resgatar a da economia política, vale dizer, fazer a crítica das formas atuais do capital, resgatar a perspectiva da revolução social e projetar, a partir das alternativas assim apreendidas, os caminhos nessa direção. Carência tanto mais manifesta quanto o politicismo mundialmente

¹⁹ CHASIN, J. “Marx – Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica”. In TEIXEIRA, F.J.S. *Pensando com Marx*. São Paulo, Ensaio, 1995, p. 357 (adiante referido como EORM). [Esse texto foi publicado como livro em 2009, pela Boitempo, depois da escrita deste artigo: CHASIN, J. *Marx – Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.]

²⁰ EORM, p. 358.

dominante assume hoje forma mais estreita do que no passado, não apenas excluindo a revolução social do horizonte, mas trazendo-o para aquém mesmo da revolução meramente política. A recusa da revolução subjacente ao politicismo se patenteia com o esvaziamento da política. Chasin chamava a atenção para esse fenômeno há mais de uma década: a “reinvocação salvacionista da política”, dizia em 1993, ocorre “precisamente na época em que já se evidenciam sintomas agudos do próprio esgotamento da política”²¹. Recentemente, algumas outras vozes o têm constatado, porém em tom nostálgico: ao invés de ver nesse esvaziamento a necessidade e possibilidade de superação da política e seu chão social, anseiam por recompor a suposta autonomia e capacidade resolutiva que aquela esfera jamais teve, o que significa conservá-la e ao capital que a suporta.

O retraimento do politicismo acentua a urgência da crítica da politicidade, mas a carência dela se impôs a Chasin desde seus primeiros trabalhos. Em seu exame da realidade, especialmente do caso brasileiro, combateu o politicismo como obstáculo que veda o acesso à raiz dos dilemas que afetam a sociabilidade e a individualidade, e às condições de sua possível superação. Combate travado aos moldes marxianos, isto é, buscando os fundamentos humanos daquela concepção, portanto voltado igualmente contra a política, que o engendra, e contra a sociedade civil em que aquela mergulha raízes, culminando na identificação da determinação ontonegativa da politicidade como traço central do pensamento marxiano. Vale a pena indicar, resumidamente, alguns dos momentos significativos da trajetória que levou àquela conquista, no mesmo passo em que seus componentes são desvendados.

A determinação ontonegativa da politicidade

Desde a década de 70²², Chasin vem recuperando as indicações acerca da determinação da política pela sociedade civil, de sorte que formas de estado, regimes e governos respondem a necessidades determinadas no âmbito da produção da vida, no qual se encontram as raízes dos problemas enfrentados e as alternativas para sua resolução.

²¹ CHASIN, J. “A Determinação Ontonegativa da Politicidade”. In *Ensaio Ad Hominem 1 – Tomo III: Política*. Santo André, Ad Hominem, 2000, p. 130 (adiante referido como DONP).

²² Ver *A Miséria Brasileira – 1964-1994: Do Golpe Militar à Crise Social*, Santo André, Ad Hominem, 2000, especialmente “Sobre o Conceito de Totalitarismo” e “A Politicização da Totalidade: Oposição e Discurso Econômico”, ambos publicados originalmente em 1977.

Em “A Politicização da Totalidade – Oposição e Discurso Econômico” (1977)²³, identifica como politicista a posição que, elidindo o “metabolismo social fundante”, autonomiza e confere papel determinativo ao “político”, reduzido já, assim como o “econômico”, a “fator”, resultando na incompreensão do conjunto das relações sociais – inclusive da própria política, arbitrariamente inflada mas desprovida de sua fonte de sentido – e na “condenação à impotência no plano objetivamente político”. Expõe-se a raiz liberal do politicismo, ou seja, sua condição de pensamento adstrito aos limites do capital: a condenação da economia ao reino das formas naturais, e a redução das possibilidades de intervenção à política. Raiz igualmente iluminada em “Sobre o Conceito de Totalitarismo”²⁴, no qual, abordando um tema caro à analítica paulista, denuncia o politicismo como uma característica e um limite do pensamento liberal. Chasin mostra que o conceito de totalitarismo é construído a partir da dissociação e autonomização da política, ao âmbito da qual se restringe, em face das demais relações sociais, da oposição imediata entre indivíduo e estado e do uso de universais abstratos, de sorte que permite “aglutinar uma multiplicidade de fenômenos, distintamente situados, sob o mesmo rótulo, que os confunde sob o pretexto de os explicar”. Como “produto da ótica liberal (...) a noção de totalitarismo é tão-somente a expressão com que esta perspectiva cunha tudo aquilo que, no plano político, contraria o arquétipo que ela forja de seu mundo e de si mesma”, arquétipo segundo o qual, ao poder, considerado “um mal em geral”, só “se pode contrapor sua própria fragmentação (difusão)”. Frise-se, pois, que o conceito de totalitarismo veda o acesso à natureza das formações que pretende explicar, e põe como horizonte máximo o arquétipo da democracia política, igualmente descarnada, de sorte que “a crítica liberal não põe a perspectiva de uma superação do estado e de seu poder”. Longe de ser um fenômeno restrito ao Brasil, o politicismo se revela como um limite do pensamento adstrito à órbita do capital. O entendimento concreto da política em suas diferentes manifestações, sustenta Chasin, tem por condição ultrapassar esse limite, isto é, perspectivar a superação do capital e do estado.

Nos anos que se seguem, Chasin desdobra a inteligência das manifestações práticas e ideais do politicismo, em sua especificidade brasileira, determinada pelo caráter atrofico do capital que o gera, tal como se apresentavam na burguesia e na assim chamada nova esquerda,

²³ CHASIN, J. “A Politicização da Totalidade – Oposição e Discurso Econômico”. In *A Miséria Brasileira*. 1964-1984: Do Golpe Militar à Crise Social. Santo André, Ad Hominem, 2000.

²⁴ CHASIN, J. “Sobre o Conceito de Totalitarismo”. In *ibid.*

ou esquerda não marxista, cujo principal expoente político foi o PT. Simultaneamente, determina a natureza das sociedades pós-revolucionárias, recusando-lhes a condição socialista pela evidência da permanência do capital, sob forma, entretanto, não capitalista: o capital coletivo/não-social – conquista pioneira, estampada originalmente em “Da Razão do Mundo ao Mundo sem Razão”²⁵, de 1983. O avanço na redescoberta do pensamento marxiano, especialmente da distinção entre capital e capitalismo, evidente neste artigo, ressalta também em “Democracia Política e Emancipação Humana”, de 1984, e em “Poder, Política e Representação”, de 1985, em que, retomando a determinação marxiana do “anel vicioso”, da “interdependência entre sociedade civil e estado, tendo o capital como centro organizativo de ambos”, afirma que, da perspectiva do trabalho, “há que romper com o círculo perverso da própria política”. À reafirmação do vínculo determinante entre a base material e o poder político, segue-se a indicação de que “Desde suas expressões mais antigas, a concepção marxiana da política é negativa”. Valendo-se de textos elaborados por Marx em diversos períodos de sua vida, desde 1844 até 1878, Chasin mostra que o filósofo alemão “parte da crítica aos limites mesquinhos da política no quadro da ‘miséria alemã’, medeia pela crítica a uma política de atualização, para concluir pela crítica aos limites inerentes à política enquanto tal”, e “visualiza um modo de ação social profundamente diverso da política, e que tem por ponto de partida a denúncia dos condicionamentos paralisantes de qualquer política como necessariamente inerentes à própria política”²⁶. A esta, “só cabem as tarefas negativas ou preparatórias; a obra de ‘regeneração’, de que fala Marx, fica a cargo inteiramente da revolução social”²⁷. Ou seja, Chasin recupera a distinção marxiana entre revolução política e revolução social, esta capaz de superar o estado e a política, que “não são nunca senão pesadelo e mediação”²⁸, pela transformação radical da sociabilidade, com vistas à emancipação humana geral, determinada como “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

²⁵ CHASIN, J. “Da Razão do Mundo ao Mundo sem Razão”. In *Revista Ensaio* nº 11/12. São Paulo, Escrita, 1983.

²⁶ CHASIN, J. “Democracia Política e Emancipação Humana”. In *Ensaio Ad Hominem 1 – Tomo III: Política, op. cit.*, p. 94 (adiante referido como DPEH)

²⁷ DPEH, p. 102.

²⁸ DPEH, p. 102.

própria atividade”²⁹. Assim, enquanto a democracia é uma forma de dominação, a emancipação é a efetivação da liberdade, não sendo possível alcançá-la por meio de instrumentos políticos.

Esses dois textos confirmam o estado e a política como meios de dominação e conservação da sociedade civil; resultantes dos dilemas sociais, mostram-se incapazes de os resolver, e a inteligência política, incapaz mesmo de os compreender, de modo que a extinção da sociedade civil³⁰ envolve necessariamente a do estado e da política, e não seu aperfeiçoamento ou mudança de forma; a revolução capaz de realizar tal transformação radical é a revolução social.

É esse ainda o núcleo de “Democracia Direta versus Democracia Representativa” (1986), texto em que alude ao processo formativo do pensamento marxiano, desencadeado em 1843. Chasin já iniciara, pois, e prosseguirá nos anos seguintes, o desvendamento da via pela qual Marx alcançara sua posição própria, e, por consequência, dos lineamentos que a configuram. Embora os exponha sistematicamente apenas em “Marx – Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica”, de 1995, já os descortinara anos antes, como atestam os cursos ministrados durante a década de 80.

De sorte que “O Futuro Ausente”, redigido em torno de 1991, e “Marx – A Determinação Ontonegativa da Politicidade”, apresentado na ANPUH em 1993, ambos inacabados e publicados postumamente, foram desenvolvidos sobre a plataforma da redescoberta da revolução teórica marxiana.

Os avanços obtidos expressam-se também na precisão terminológica: ao invés de concepção ou definição negativa da política, termos que ainda ecoavam a consciência como ponto de partida, é utilizada a expressão determinação negativa da politicidade, e, nos textos subsequentes, determinação ontonegativa da politicidade, remetendo tanto à existência objetiva, em sua independência em relação à consciência, quanto a todo o conjunto de relações sociais e modos de atuação cujo fulcro é o estado, mas que não se reduz a ele.

“Marx – A Determinação Ontonegativa da Politicidade” e “Marx – Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica” trazem, ambos, a exposição da gênese da nova posição marxiana,

²⁹ DPEH, p. 97.

³⁰ Recorde-se que, para Marx, sociedade civil não designa qualquer forma de interatividade dos indivíduos na produção e reprodução de sua vida material, e sim aquelas matrizadas pela divisão social do trabalho, propriedade privada e classes sociais. Assim como o estado político pleno que nela se enraíza, a sociedade civil atinge sua forma plena sob a regência do capital. A superação do capital é, pois, a superação da sociedade civil e sua substituição pela “sociedade humana ou humanidade social” (Marx, *X Tese ad Feuerbach*).

demonstrando sua ruptura com a concepção assumida até meados de 1843, marcada pela determinação positiva da politicidade. O primeiro examina com maior minúcia os textos em que se expressa a nova determinação – ontonegativa – alcançada: *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, *A Questão Judaica*, *Glosas Críticas*, todos redigidos entre 1843 e 1844, e os *Materiais Preparatórios para A Guerra Civil em França*, redigidos quase trinta anos depois, em 1871. O segundo trata desse tema no âmbito da exposição dos lineamentos centrais das três críticas ontológicas que marcaram a transfiguração do pensamento do filósofo alemão, passagem iniciada com a crítica da política, que o leva imediatamente à crítica da especulação, e, por consequência, à da economia política. A determinação da sociedade civil sobre o estado, a impotência deste e da política em geral para resolver os males sociais, da inteligência política para os compreender, a distinção entre emancipação política e emancipação humana, e correlativamente entre revolução política e revolução social – nesses dois trabalhos, estes traços são adensados com a explicitação de que a politicidade, além de histórica e contingente em relação ao ser social, do qual não expressa as melhores qualidades ou capacidades – não se configurando como o lócus da racionalidade e da liberdade –, germina, de fato, das fragilidades humanas ainda não superadas, nomeadamente a incapacidade, resultante da exiguidade de suas forças produtivas, de efetivar a autodeterminação.

Identificando o período entre 1841 e meados de 1843, época da elaboração da tese doutoral e da colaboração na *Gazeta Renana* como o “período inicial e não-marxiano da elaboração teórica de Marx”, ressalta seu vínculo com o idealismo ativo e, coerentemente com este talhe reflexivo, com as “estruturas tradicionais da filosofia política, ou seja, à determinação ontopositiva da politicidade”, concepção que toma essa esfera como “predicado intrínseco ao ser social (...) positivamente indissociável da autêntica entificação humana”³¹. Razão pela qual, em seus artigos na *Gazeta Renana*, procura “resolver problemas socioeconômicos recorrendo ao pretendido formato racional do estado moderno e da universalidade do direito”³².

Ainda que o vínculo inicial de Marx com o idealismo ativo seja geralmente reconhecido, Chasin foi o primeiro a dar-se conta da ruptura radical com essa concepção que advirá nos meses seguintes à saída da *Gazeta Renana*. Ruptura realizada com a revisão da filosofia do

³¹ EORM, p. 354.

³² EORM, p. 355.

direito de Hegel, impulsionada pelo desafio teórico posto pelos “interesses materiais” – tal como Marx mesmo afirma no Prefácio de 1859 à *Contribuição à Crítica da Economia Política* – e pelos “lineamentos feuerbachianos” contidos nas *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia* e nos *Princípios da Filosofia do Futuro*. As três dimensões destes às quais Marx confere importância – “descarte da especulação (...); reconhecimento do caráter fundante da positividade ou objetividade autopostas (...); identificação da sociabilidade como base da inteligibilidade”³³ – e o depoimento do próprio Marx no Prefácio de 59 balizam a identificação da “feição precisa do passo inicial da caminhada” com que Marx alcança a determinação ontonegativa da politicidade simultaneamente à crítica ontológica da especulação. Embora se trate de problemas distintos, a crítica da política resolve-se com a recusa da especulação: a admissão ontoprática da realidade do mundo e dos homens como pressuposto de todo conhecimento sustenta a compreensão da gênese e necessidade históricas do estado e da perspectiva de sua abolição, abrindo, no mesmo passo, para a terceira crítica ontológica, a da economia política, pois,

(...) em contraste radical com a concepção do estado como demiurgo racional da sociabilidade (...) 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 a relações jurídicas.³⁴

A determinação dos indivíduos e seu mundo como atividade sensível, portanto a determinação dos homens como autoprodutores, substitui o télos restrito da autodeterminação no âmbito da politicidade, isto é, a “autodeterminação na forma da alienação”, pelo horizonte ilimitado da infinita autoconstrução dos homens por meio da superação da sociabilidade da alienação, vale dizer, do capital, e da politicidade que a integra. Por consequência, tais críticas deságuam na reconfiguração da revolução carecida, entendida agora como revolução radical ou social, pois voltada à transformação cabal de todo o modo de vida humano, e não, como a revolução política ou parcial, apenas à transfiguração do estado e adjacências.

³³ EORM, p. 361.

³⁴ EORM, p. 362.

Voltadas aos modos de ser, efetivadas pela apreensão das determinações e nexos existentes entre os complexos reais examinados, as críticas da política, da especulação e da economia política evidenciam sua feição ontológica, e conseqüentemente a natureza ontológica, e não epistêmica, dessa viragem que inaugura o pensamento marxiano. A relação determinativa entre ser e consciência, entre estado e sociedade civil se inverte

(...) pela força e peso da lógica imanente a seus próprios nexos, não em conseqüência formal e linear de algum pretensioso volteio nos arranjos metodológicos (...) 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.³⁵

Este salto se desdobrará nos textos imediatamente posteriores: *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução, Sobre a Questão Judaica e Glosas Críticas de 44*. Chasin os examina, destacando os desdobramentos alcançados por Marx em cada um acerca da determinação ontonegativa da politicidade, ou seja, acerca da “estrutura de base do agora pensamento político marxiano”³⁶

Na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, atestando o vínculo entre a crítica da política e a da especulação, a obra hegeliana, reconhecida como expressão máxima da filosofia política alemã, é recusada junto com o estado moderno, do qual é o “pensamento abstrato e exuberante”, e pode sê-lo porque o próprio estado faz abstração do homem real, vale dizer, acolhe os indivíduos já despojados das relações e qualificações concretas que os especificam, reduzindo-os ao coágulo supostamente natural – nucleado pela propriedade privada – que os igualiza. Chasin destaca deste texto a distinção marxiana entre a revolução parcial, meramente política, que alcança a liberdade de mesmo tipo, e a revolução radical, que conduz à emancipação humana geral. A revolução política é a emancipação de uma parte da sociedade civil que instaura sua dominação, e só pode ocorrer se essa parte for reconhecida

³⁵ EORM, p. 362. Reconhecida a existência do mundo e dos homens, e determinados estes, objetiva e subjetivamente, como atividade sensível, a sociabilidade assim produzida é apreendida como raiz da consciência, da inteligibilidade do mundo. Ao invés de auto-sustentada, a razão se revela como “produto 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”. Com essa afirmação, Chasin resgata a determinação social como condição de possibilidade do pensamento e ilumina outra conquista até então anuviada pelo peso concedido ao tratamento convencional, pré-marxiano, da problemática gnosiso-epistêmica: a teoria das abstrações, o modo como se dá a apropriação ideal do mundo sensível pela consciência, socialmente determinada porém ativa.

³⁶ DONP, p. 140.

como representante geral da sociedade, encarnando em si a “potência da libertação”, em contraposição a outra parcela que concentre “todos os defeitos e limites da sociedade”. Assim, a revolução política depende de condições de possibilidade específicas, nem sempre presentes. Em outras palavras, coerentemente com sua recém-conquistada posição, Marx remete a possibilidade da revolução política para as condições concretas de existência das classes, ao invés de entendê-la como possibilidade universal porque assentada numa suposta condição inerente aos indivíduos singulares: a razão ou a vontade. E onde ela é possível, restringe-se a uma mediação, na qualidade de emancipação parcial, para a emancipação humana geral. A revolução radical, ao contrário, “guarda sempre a condição invariável de grande e verdadeiro objetivo – de *télos* último e inarredável”³⁷. Diferenciadas por seus conteúdos, também os “modos de realização” se distinguem: a revolução política “estende para o terreno político as emanações do quadro societário subjacente, exterior em relação ao homem, apesar de ser sua resultante”, isto é, conserva as relações socioeconômicas e altera, de acordo com elas, as formas e relações políticas, ao passo que a revolução radical “toma por meio a liberdade política em sua parcialidade para revolver e refazer o traçado global das condições de existência do homem”³⁸.

Chasin evidencia, pois, que, já no alvorecer de seu pensamento próprio, Marx estabelece “uma escala que inferioriza o território político (...) em face da altitude do humano”, deslocando a politicidade “para os contornos de uma entificação transitória a ser ultrapassada”, recusando-lhe “a altura e a centralidade que ostenta ao longo de quase toda a história do pensamento ocidental”³⁹. Enquanto a revolução política não ultrapassa a condição de mediadora, e como tal pode ser dispensada, à emancipação humana geral cabe a condição de objetivo último, imprescindível e infinito: a afirmação e construção do ser humano-societário.

Vale destacar que esse *télos* não se põe “como centro temático de uma antropologia (...) nem como o dever-ser de um humanismo ético qualquer”, isto é, nem como postulação de indivíduos isolados, nem como dever-ser abstratamente contraposto ao existente, mas sim

³⁷ DONP, p. 142.

³⁸ DONP, p. 142.

³⁹ EORM, p. 365.

como “possibilidade objetiva identificada no tratamento ontológico da mundaneidade social”⁴⁰.

Reconfigurada a revolução a ser buscada, seu agente também se redesenha. Ao invés de uma classe cujas condições particulares de existência devem ser generalizadas como eixo da vida social, o sujeito da revolução radical é identificado como “uma categoria social de ‘cadeias radicais’”, “uma classe da sociedade civil que não é uma classe da sociedade civil”, isto é, que representa a dissolução dela, cujas condições de existência, portanto, não podem ser generalizadas, “que é, numa palavra, a perda total do homem”, já que é despojada, no ato mesmo de as realizar, de todas as coisas e relações que a tornam humana, e “só pode, portanto, recuperar a si mesma através da recuperação total do homem” (Marx). Passagem cuja eloquência evidencia que “a revolução radical ou emancipação global passa a ser (...) o complexo entificador (...) da efetiva e autêntica realização do homem, e não mais uma forma qualquer de estado ou de prática política”⁴¹, além de desautorizar a impropriedade de tratar o proletariado como “classe universal”.

O exame de *Sobre a Questão Judaica*, artigo centrado na crítica do “caráter geral e essencial” do estado, tal como se manifesta em sua forma mais plenamente desenvolvida, confirma e desdobra os lineamentos encontrados no texto anterior. Embora considerando a emancipação política um “avanço irrecusável”, Marx demarca sua estreiteza mostrando que ela se funda na, e expressa a cisão objetiva, decorrente de relações de produção assentadas na divisão social do trabalho e na propriedade privada, de cada indivíduo em homem (burguês) de vida privada e cidadão de vida pública, o primeiro privado de sua condição genérica, social, e assim naturalizado, o segundo defraudado de suas qualidades individuais; esse divórcio entre indivíduo e gênero, essa cesura entre os indivíduos autoprodutores e as forças sociais, genéricas, por eles produzidas – transformam-nas em força política a eles contraposta. Força política é, pois, coágulo de forças sociais, genéricas, usurpadas de seus produtores e concentradas. De sorte que a realidade da emancipação política “é o homem fragmentado, impotente como cidadão e emasculado como ser humano, diluído em abstração na primeira metade e reduzido à naturalidade na segunda”. A liberdade deste homem reduz-se à “liberdade possível na (des)ordem humano-societária do capital”. A emancipação humana, ao contrário,

⁴⁰ EORM, p. 366.

⁴¹ EORM, p. 366.

supõe a superação do capital, vale dizer, a extinção da divisão social do trabalho, e portanto da política que dela emerge; é “construção da mundaneidade humana a partir da lógica inerente ao humano, ou seja, do ser social, cuja natureza própria ou ‘segredo ontológico’ é a autoconstituição”. O desvelamento deste segredo, frise-se, é o pressuposto incontornável do argumento marxiano redescoberto por Chasin, e sua desconsideração abre campo para (des)entendê-lo como uma antropologia. Apreendida aquela capacidade, a emancipação humana se patenteia como

(...) a reintegração pelo homem real da figura do cidadão (...) 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.⁴²

Acerca das *Glosas Críticas de 44*, Chasin faz de início uma ressalva que, dada a onipresença das concepções epistemologistas, não é demais destacar: embora presentes neste artigo os mesmos fundamentos expostos nos dois textos antes comentados, não se trata da “‘aplicação’ de um referencial teórico a um caso concreto, o que é totalmente estranho aos procedimentos analíticos marxianos, mas uma espécie de redescoberta das mesmas determinações a partir da análise de uma ocorrência histórica”, a insurreição dos tecelões da Silésia, de junho de 1844.⁴³ Coerente com sua nova posição, Marx submete-se à regência do objeto, buscando extrair deste seus nexos próprios, ao invés de o submeter a um desenho analítico prévio, ainda que alcançado por ele mesmo. Esse procedimento – a “analítica das coisas” –, facilmente perceptível nas obras marxianas, permite alcançar novas determinações acerca de um mesmo complexo fenomênico. O artigo destaca a incapacidade do estado não só de resolver, como mesmo de entender o pauperismo, impotência que não é um defeito deste ou daquele estado, mas sim “a lei natural da administração”, ou seja, de sua atividade organizativa, determinada pela sociedade civil sobre a qual se ergue, de sorte que eliminar essa impotência exigiria extirpar seu chão social, portanto suprimir a si próprio. Chasin demonstra, pois, que Marx desdobra a determinação da “racionalidade política, oferecendo assim o que

⁴² DONP, pp. 151-152.

⁴³ DONP, p. 154.

podemos chamar de crítica da razão política”⁴⁴, demarcando-a como aquela que “pensa dentro dos limites da política”⁴⁵ e, por isso mesmo, é incapaz de compreender a raiz dos males sociais. Vale reproduzir uma passagem destacada por Chasin, em que Marx

(...) universaliza a tematização muito coerentemente, mas de forma surpreendente e mesmo chocante para os limites e vícios do pensamento no século XX: “Quanto mais desenvolvido e generalizado se acha o entendimento político de um povo, mais o proletariado desperdiça suas energias – pelo menos no início do movimento – em revoltas irrefletidas, estéreis, que são afogadas em sangue. Ao pensar sob forma política, divisa o fundamento de todos os males na vontade e os meios para os remediar na força e na derrubada de uma determinada forma de governo. Temos a prova disso nas primeiras explosões do proletariado francês. (...) O entendimento político lhes ocultava as raízes da penúria social, falsificava a compreensão de sua verdadeira finalidade; o entendimento político enganava, pois, o seu instinto social”.⁴⁶

Afirmção contundente, largamente desconsiderada, joga nova luz sobre os objetivos e meios das lutas dos trabalhadores do último século, e empuxa fortemente à ultrapassagem do entendimento político, sob pena de prosseguir desperdiçando energias.

Chasin prossegue ressaltando que, se os dois escritos marxianos antes mencionados diferenciam revolução política, parcial e limitada, de revolução social, radical e infinita, este texto avança na concreção apanhando o elo existente entre os atos políticos, forma de atuação própria do mundo do capital, e a revolução social, que, visando a suprimir tal mundo, deve agir nele para o ultrapassar. Há um efetivo lugar e papel, não para uma revolução política, mas para o ato político nos quadros de uma revolução social: mas este é somente o de destruição e dissolução do antigo poder. O reordenamento de todo o modo de vida, a construção de uma nova forma de interatividade entre os indivíduos não se efetiva por meio de atos políticos ou pela mediação da esfera da politicidade: o antigo poder deve ter sido dissolvido, pois, “ali onde começa sua atividade organizadora, ali onde se manifesta seu fim em si, sua alma, o socialismo despeja seu invólucro político”⁴⁷, de sorte que evidentemente a finalidade de todo o processo não é a constituição de outro poder.

⁴⁴ DONP, p. 155.

⁴⁵ Marx, apud DONP, p. 155.

⁴⁶ Marx, apud DONP, pp. 155-156.

⁴⁷ Marx, apud DONP, p. 157.

Além da crítica da razão política, as *Glosas Críticas de 44* trazem também outra determinação basilar: a de que “o estado é produto da fraqueza da sociabilidade, não das melhores qualidades humanas”, como explicita a seguinte passagem do texto marxiano:

Com efeito, esta vileza, esta escravidão da sociedade civil é o fundamento do estado moderno, assim como a sociedade civil da escravidão era o fundamento natural do estado da Antiguidade. A existência do estado é inseparável da existência da escravidão.⁴⁸

Mais do que reafirmar a sociedade civil como alicerce do estado, resta iluminado o núcleo dessa determinação: o estado emerge daquilo que esta sociedade civil tem de mais negativo – sua vileza, sua natureza a-social, a escravidão que lhe é inerente. A referência é à natureza da sociedade civil e do estado como tais, pois este só existe em oposição àquela, e é impotente diante dela, ou seja, é impotente para corrigir os males sociais, porque só existe graças à presença destes.

Submetendo estes textos a rigorosa e detalhada análise imanente, Chasin trouxe à tona a ruptura radical que Marx efetivou em relação a seu pensamento anterior, e a natureza de sua nova posição, marcada pela determinação ontonegativa da politicidade, “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 (...) na particularidade do longo curso de sua pré-história”⁴⁹, no interior da qual a politicidade atinge sua plenitude e perfeição, sob a forma do estado moderno. Posição oposta à

(...) determinação ontopositiva da política, para a qual o atributo da politicidade não só integra o que há de mais fundamental do ser humano-societário (...) mas tende a ser considerado como sua propriedade por excelência (...); tanto que conduz à indissociabilidade entre política e sociedade, a ponto de tornar quase impossível, até para a simples imaginação, um formato social que independa de qualquer forma de poder político.⁵⁰

Observação fundamental, a indicar um óbice, presente tanto ao tempo de Marx como atualmente, seja para a compreensão da nova posição do filósofo alemão, seja para o

⁴⁸ Marx, apud DONP, p. 157.

⁴⁹ EORM, p. 368.

⁵⁰ EORM, p. 368.

entendimento da realidade e a consequente identificação das alternativas que permitiriam prosseguir no caminho da autoconstrução humana.

Chasin corrobora a validade desta conquista marxiana fundamental – a determinação ontonegativa da politicidade – analisando a gênese da politicidade moderna, nos planos real e ideal. Em “O Futuro Ausente” (1991), em consonância com o procedimento analítico marxiano, Chasin examina o processo de constituição da senhoria e do principado em Florença, expondo a força política como

(...) força social que se entifica pelo desgarramento do tecido societário (...) e que, enquanto poder, se desenvolve tomando distância (...) da planta humano-societária que o engendra (...) e a ela se sobrepõe, como condição mesma para o exercício de sua função própria – regular e sustentar a regulação.⁵¹

Essa função reguladora, essa atividade organizativa, precisa ser realizada por um estado destacado da base societária à medida que esta se mostra incapaz de assumir diretamente. Nascia, naquele período, a sociabilidade do capital, sobre a base do anterior desenvolvimento das forças produtivas que alcançara a produção dos pressupostos do trabalho, e voltada para sua constante ampliação; entretanto, as relações sociais no interior das quais este alargamento das capacidades humanas se realiza agravam o dilaceramento social, de sorte que, embora esta nova sociabilidade necessite de uma ordenação mínima, por si mesma, isto é, no âmbito das relações socioeconômicas entre os homens, gera somente a desordem: “impulsionando organicamente o individualismo (...) a emergência das relações de produção de mercadorias não só não podia conter o legado da brutalidade [feudal], mas o estimulava e disseminava pela competição entre os indivíduos”⁵². É desta fragilidade societária que brota o estado político pleno⁵³, enraizado em uma sociedade civil que vai igualmente alcançando sua plenitude, pela radicalização da divisão social do trabalho, que toma a forma da completa separação entre trabalhadores e meios de trabalho, e da correspondente propriedade privada. O absolutismo,

⁵¹ CHASIN, J. “O Futuro Ausente”. In *Ensaio Ad Hominem 1 – Tomo III: Política*. Santo André, Ad Hominem, 2000, pp. 169-170 (doravante referido como FA).

⁵² FA, p. 204.

⁵³ Conforme a distinção, indicada por Marx em diversos textos, entre eles *Sobre A Questão Judaica* e os *Grundrisse*, entre o estado moderno, expressão da separação entre os indivíduos e suas capacidades genéricas, em todos os níveis da vida, e as formas anteriores de estado, ainda fundadas sobre uma comunidade natural, no interior da qual aquela separação permanece parcial, de sorte que vida privada e pública, indivíduo e gênero, sociedade civil e estado ainda não se opõem completamente.

a imposição da lei a ferro e fogo – eis o início da política verdadeira, a forma inaugural do poder burguês, fundamental enquanto instrumento para viabilizar o capitalismo. Em outras palavras, o regime do capital produz um poder político real, uma verdadeira dominação, e não subsiste sem ele.

No período inicial do Renascimento, quando ainda não se estabelecera o principado e, assim, era factível iludir-se com a possibilidade de reproduzir a forma política greco-romana, de base comunitária, desenvolve-se da concepção designada por Chasin como primeiro humanismo renascentista⁵⁴, nucleada pelo homem ativo que age na esfera da politicidade, suposta como o lócus da autodeterminação humana. A instituição do principado dissolve aquela ilusão, e junto com ela essa primeira manifestação do humanismo. Assim, enquanto no primeiro humanismo renascentista a concepção positiva da política é congruente com um conceito positivo de homem – capaz de autodeterminação, após a instauração do absolutismo, a concepção positiva da política estará ligada a uma “visão desencantada do homem, a malvadez como identidade da alma humana”, da qual Maquiavel foi o grande arauto.⁵⁵

Entretanto, se a nova forma das relações sociais – o capital – permite e exige a configuração do estado desprovida de qualquer traço comunitário, o desenvolvimento das capacidades produtivas, permitindo a produção dos pressupostos do próprio trabalho, elimina a subordinação dos homens à natureza e lhes faculta a apreensão de si como autoprodutores; isto é, a autodeterminação pode agora ser compreendida como autoprodução. É este o cerne da concepção que Chasin designa como o segundo e verdadeiro humanismo renascentista, centrado no homem ativo que se reconhece na e age sobre a natureza, transformando-a e produzindo a si mesmo.

Ou seja, ao mesmo tempo em que a concepção positiva da vida política, núcleo do primeiro humanismo renascentista, se despedaça contra a realidade do estado, põe-se a afirmação do homem pela atividade prática de transformação da natureza, portanto também de si mesmo, a afirmação do homem como criador de si e de seu mundo, como ser aberto.

Chasin confirma, pois, a identificação marxiana da “natureza da força política como força social pervertida e usurpada, socialmente ativada como estranhamento por debilidades e carências intrínsecas às formações sociais contraditórias, pois ainda insuficientemente

⁵⁴ Caracterizado como reflexão ético-jurídico-política, tendo por centro a atividade política, positivamente tratada pois suposta como expressão da comunidade e nucleada pela ética.

⁵⁵ FA, p. 237.

desenvolvidas e, por consequência, incapazes de auto-regulação puramente social”, e o entendimento de que a emancipação “só pode se realizar como reabsorção de energias próprias despidas da forma política, depuradas, exatamente, da crosta política sob a qual haviam se auto-aprisionado e perdido”⁵⁶.

Tal depuração da crosta política realizou-se pela primeira vez na história com a Comuna de Paris de 1871. O exame dos textos marxianos acerca dela, escritos quase três décadas depois das *Glosas de 44* e, tal como elas, versando sobre um acontecimento concreto, ratifica a permanência da posição assumida por Marx no alvorecer de sua produção própria. Nos *Materiais Preparatórios para “A Guerra Civil em França”*, Chasin reencontra a identificação do estado moderno como “excrecência parasitária sobre a sociedade civil, fingindo ser sua contrapartida ideal”, bem como a crítica a todas as revoluções anteriores, que, diz Marx, “apenas aperfeiçoaram a máquina do estado, em vez de se desfazer dela, desse pesadelo asfixiante”⁵⁷. Nas *Glosas de 44*, demonstrando que o trabalhador está excluído do “ser humano”, da “verdadeira comunidade dos homens”, exclusão “infinitamente mais completa, mais insuportável, mais terrível e contraditória que a exclusão da comunidade política”, Marx já afirmara que, “por mais parcial que seja uma insurreição industrial, nela está encerrada sempre uma alma universal, e, por mais universal que seja uma insurreição política, esta abrigará sempre (...) um espírito estreito”⁵⁸. Ao expor o caráter da Comuna pelo exame de sua organização, de seu funcionamento e das medidas que tomou, Marx sustenta essa mesma determinação: sua alma universal decorre de não ter sido “uma revolução contra esta ou aquela forma de poder de estado”, ou seja, uma revolução política, mas sim social, “contra o próprio estado”, revolução que, ao invés de transferir “essa máquina terrível de dominação de classe” para outras mãos, “demoliu a própria máquina”. Frise-se que não se trata da substituição de uma máquina de dominação por outra, isto é, do estado burguês por um “estado proletário”, aberração teoricamente insustentável e praticamente retrógrada, pois conteria a revolução nas fronteiras políticas, e assim, ao invés de avançar para a supressão das classes, estancaria na reafirmação de uma delas – portanto, da divisão social do trabalho e consequente separação entre o conjunto das capacidades genéricas e os indivíduos. Extirpado o instrumento de dominação – ato inaugural da revolução social – os trabalhadores iniciaram

⁵⁶ EORM, p. 368.

⁵⁷ Marx, apud DONP, p. 159.

⁵⁸ Marx, apud DONP, p. 156.

a construção de um dispositivo de organização que é a “antítese do estado”. Ao invés de ser coagulação de forças sociais usurpadas, a Comuna é “a reabsorção do poder de estado pela sociedade, que constitui suas próprias forças vivas, em lugar de forças que a controlem e subjuguem”⁵⁹. Chasin destaca ainda longas passagens do texto marxiano, em que a Comuna, depois de negativamente caracterizada como demolição do estado, é positivamente determinada como a forma que “inicia a emancipação do trabalho – sua grande meta”. De sorte que a destruição do estado é o ponto de partida da revolução social, é o modo pelo qual é possível iniciar a abolição das classes e da dominação de classe, isto é, a emancipação do trabalho. Chasin demonstra, pois, que na forma de ser própria da Comuna de Paris Marx reencontrou a distinção entre revolução radical e revolução política, e confirmou que a emancipação humana geral, a libertação do trabalho não apenas não pode se realizar por meios políticos, mas somente pode ser iniciada pela destruição do estado. Esta não é um resultado longínquo, mas o princípio, o pressuposto do processo de emancipação.

A impossibilidade de efetivar esse processo sem desmontar primeiramente o estado, em outros termos, a impossibilidade de transitar para o socialismo por meio do estado foi praticamente evidenciada pela tragédia do pós-capitalismo. O exame das sociedades pós-capitalistas reconfirma a politicidade como expressão da fragilidade societária e de obstáculo à autoconstrução humana. “A Sucessão na Crise e a Crise na Esquerda” (1989) expõe, ao lado da barbárie do capitalismo, a barbárie do capital coletivo/não-social, desdobrando a apreensão deste e de sua crise, bem como da *glasnost* e da *perestroika*. Retomando a determinação central indicada em 1983 – “um quadro regido pelo capital, mas cuja forma de sociabilidade descartara o capitalismo” – Chasin adita a raiz desse quadro: a impossibilidade, determinada pelo reduzido patamar de produção e reprodução materiais da vida, de ultrapassar a revolução política, que eliminou as formas capitalistas de estruturação e dominação sociais, e alcançar a revolução social, por meio da qual seria possível “efetivar a arquitetura de uma sociedade articulada para além da lógica do capital”⁶⁰. Irrealização sobre a qual se recompõe o estado, arrimado sobre o chão social do capital e agigantado conforme se torna gestor exclusivo do capital único. Mantendo-se como revolução política, o movimento russo não logrou ir além da destruição das formas capitalistas, das “tarefas negativas, a limpeza do terreno, a demolição

⁵⁹ Marx, apud DONP, p. 159.

⁶⁰ SCCE, p. 185.

do que deve morrer”. Estancando aquém da revolução social, não pôde realizar os “encargos construtivos, a edificação da nova sociabilidade”. Este quadro esteia o entendimento da formação soviética e congêneres, no que se refere seja à situação do trabalho vivo⁶¹ seja do capital, e da tentativa, desencadeada na década de 80, de solucionar seus impasses. À crise econômica, gestada pela estagnação do capital coletivo/não-social, e aos constrangimentos políticos, resultantes da manutenção e agigantamento do estado regente deste capital único, ao qual o trabalho ainda assalariado se subordina, respondeu-se com medidas que abriam caminho para a reconversão ao capitalismo. Chasin evidenciou “a homologia entre a opção pelos dispositivos de mercado, na organização da sociedade econômica” – centro da *perestroika* –, e pelas “garantias formais, na organização da sociedade política” – núcleo da *glasnost*⁶², iluminando o elo indissolúvel entre capital e estado também nessa formação social.

Diante deste quadro, alimentar “esperanças socialistas” em uma suposta revolução política que redimiria o “estado operário degenerado”, além de ilusório, pressupunha uma fé antimarxiana na política, no estado e em seu aperfeiçoamento, e a desconsideração de que “entre os componentes de maior relevo do desastre do pós-capitalismo está o excesso de política, a política excedendo seus limites e substituindo desastrosamente as tarefas da revolução social, estancada e inviabilizada pela ausência de sustentação material”⁶³. Em outros termos, aquelas esperanças desconsideravam, de uma parte, a indicação marxiana de que a transição socialista não tem por identidade um ato ou processo político, e, de outra, a efetiva história daqueles países, a qual, em razão de seu ponto de partida, “foi uma história da prevalência do político, de uma aposta política no político”, de modo que “a desagregação de toda a experiência é a própria história do fracasso da política”⁶⁴.

O esclarecimento pioneiro da natureza do pós-capitalismo, recuperando o foco marxiano, permite compreender as derrotas sofridas até aqui pelos trabalhadores, bem como desmistificar os instrumentos e formas de luta utilizados, e assim desanuviar o horizonte para a reposição da perspectiva do trabalho.

⁶¹ Marcado pela iliberdade irresponsável gerada pela simultânea extinção do mercado e conservação do capital, sob a forma atípica de capital único, e do assalariamento, isto é, pela inexistência da autodeterminação coletiva de indivíduos livres.

⁶² SCCE, p. 198.

⁶³ SCCE, p. 198.

⁶⁴ SCCE, p. 198.

Metapolítica e revolução social

Resgatar a revolução social subentende fazer a crítica, na acepção marxiana da palavra, das lutas reais e ideais do trabalho, especialmente ao longo do século XX, e discernir, pela análise concreta da realidade, sua necessidade e condições de possibilidade, não se deixando confundir pela “englobante e catastrófica destituição do homem” com que se encerrou o século XX⁶⁵. Presente em todos os recintos da vida, essa exoneração alimenta a

(...) crise atual do pensamento em geral: a destituição ontológica, a desilusão epistêmica e o descarte do humanismo. Ou seja, a aversão pela objetividade, a descrença na ciência e a destituição do homem. O que resta, então, para ser pensado?⁶⁶

A redescoberta do pensamento marxiano participa do enfrentamento dessa crise. Trata-se de recuperar a objetividade, a ciência e a potencialidade humana, assumindo o pressuposto ontoprático da existência do mundo, e nele, do homem como ser aberto, autoconstitutivo por sua atividade sensível consciente, vale dizer, criador de si e de seu mundo, e capaz de os conhecer.

Correspondente à radicalidade teórica, a prática igualmente deve atingir as raízes do mundo a ser revolucionado. Apreendendo a politicidade como a inseparável outra face da propriedade privada dos meios de produção, faces que reiteram uma à outra, Marx reconfigurou a revolução que as deve superar e o agente que a poderá realizar – uma classe que, por sua exclusão do gênero humano, tem a potencialidade de enfrentar a luta de classes tendo em mira não a afirmação de sua própria classe contra as demais, mas sim a extinção de todas; ou seja, uma classe que tem a potencialidade de lutar contra sua própria existência, em favor da reintegração de todos os indivíduos ao seu gênero. A amplitude dos horizontes assim desanuviados e das transformações entrevistas exige uma atividade de novo tipo. Diante da constatação do anel de ferro que ata política e sociedade civil, da determinação do caráter não resolutivo do estado e da razão política, de sua impotência diante dos males sociais, é imprescindível superar as formas de atuação presas a ambos. Se “a luta é contra a propriedade dos meios de produção e contra o estado, e não pela estatização da economia e a

⁶⁵ RPPM, pp. 51-52.

⁶⁶ RPPM, p. 51.

perfectibilização do estado e do regime democrático”⁶⁷, a prática que a encarna não pode se limitar àquela que se movimenta no interior da politicidade. A prática restritamente política jamais é radical, pois não escapa do politicismo, uma vez que se guia pela razão política, tomando a atividade e as medidas políticas como resolutivas e determinantes, e assim, independentemente da vontade ou da intenção subjetiva, conserva, ao invés de transformar, a sociedade civil. A prática política é, pois, estreita e insuficiente “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”⁶⁸.

Assim, ao invés da prática política, a luta pela emancipação humana exige uma prática metapolítica. Esta faceia o estado, mas não o tem como meta; enfrenta a politicidade, mas não o faz politicamente, não se orienta pela razão política, portanto não alimenta a ilusão de que a causa dos males sociais resida na presença do outro partido no poder, não submete os fins aos meios, especialmente às formas e instrumentos de organização, entre os quais o partido político, em especial mas não exclusivamente, vem sendo mistificado.

Tendo por horizonte a emancipação humana, a prática metapolítica faceia a politicidade a partir da sociabilidade; trata-se de “praticar uma política orientada pela 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”. Prática metapolítica é aquela que vai “se desfazendo, desde o princípio, de toda e qualquer politicidade”⁶⁹. Assim como todo ato político é meio, é “instrumento de um conteúdo, ou seja, de um objetivo externo a ele”⁷⁰, a prática metapolítica, visando para além da política, toma-a igualmente como meio, mas agora de sua própria demolição, o que só é possível para atos balizados pela raiz da política, pela sociabilidade que a engendra: “A prática radical é metapolítica pois alcança a raiz da política”⁷¹, isto é, alcança o fundamento humano dela, “à medida que se eleva da aparência política à essência social das lutas históricas concretas”⁷².

Trata-se, pois, de recusar uma forma de atuação limitada ao universo do capital e limitadora, já que o reproduz, em favor de outra que “visa e se identifica pela república social

⁶⁷ RPPM, p. 52.

⁶⁸ EORM, p. 369.

⁶⁹ EORM, p. 369.

⁷⁰ RPPM, p. 54.

⁷¹ RPPM, p. 53.

⁷² EORM, p. 369.

do trabalho. Só o potencial emancipatório da lógica humano-societária do trabalho – mais importante hoje do que em qualquer momento do passado – pode estabelecer tais diretrizes”⁷³. Muito longe, pois, de sequer tangenciar posições desmobilizadoras, a redescoberta chasiniana da determinação ontonegativa da politicidade desemboca na exigência de maior radicalidade na atuação: “Não a indiferença cética, mas a tomada de posição contra a política, o desenvolvimento da metapolítica, que evita a ilusão, socialmente desmobilizante, e a corrupção imediata, incontornável na prática política tal qual é e não pode ser mudada”⁷⁴.

Globalização e esvaziamento da política

O caráter ontonegativo da politicidade ressalta com nitidez cada vez maior conforme o capital se expande e se assenhoreia de todos os quadrantes planetários e âmbitos da vida, redundando no já mencionado esgotamento da política. Diante da nova configuração do capitalismo mundializado, da qual o salto qualitativo no desenvolvimento das forças produtivas se destaca como uma das principais determinações, a descoberta marxiana de que o “segredo do estado é a sociedade civil” se evidencia como nunca antes, graças ao

(...) refluxo de sua aparente determinação autônoma, mesmo porque a mundialização dos mercados é intrinsecamente acentuação da predominância da economia como determinação em última instância das formações em sua totalidade. É, por assim dizer, a autonomização do econômico em face de todas as outras determinações reais.⁷⁵

Ou seja, a irradiação efetivamente mundial do capital em sua forma mais própria, a capitalista, graças ao desenvolvimento das forças produtivas e ao recuo para o capitalismo do capital coletivo-não social, confere-lhe a capacidade de engendrar e reproduzir sua própria ordem com uma necessidade ínfima de forças extra-econômicas; assim, se nas origens do capitalismo a política foi fundamental para garantir sua existência, hoje a carência de estado

⁷³ RPPM, p. 54.

⁷⁴ RPPM, p. 53.

⁷⁵ RPPM, p. 40.

diminuiu drasticamente, “sem que, no entanto, o sistema por sua natureza possa vir a dispensá-lo por inteiro”⁷⁶.

Reencontra-se aqui a mesma problemática levantada em “O Futuro Ausente”. Em seus primórdios, a ordem do capital – embora assente seus pés num salto da capacitação humana que permitiu a produção dos pressupostos do próprio trabalho, portanto da plena autodeterminação, e se caracterize por colocar a produção pela produção como eixo e horizonte – é incapaz de gerar por si mesma, isto é, somente pela interatividade direta dos indivíduos no processo de produção e reprodução de sua vida, a ordem societária de que necessita para se manter e desenvolver; em outros termos, as forças humanas são ainda de tal modo restritas que somente usurpadas dos indivíduos que as produzem podem ser concentradas e universalizadas; é, pois, na condição de forças externas que se impõem, sob as formas do próprio capital e do estado. Entretanto, a expansão do capital – figura alienada da expansão das forças produtivas, das capacidades dos indivíduos – é também a ampliação de sua capacidade de auto-regulação, e nessa medida, embora não atinja “uma auto-regulação completa da economia [impossível nesta ordem social (mercado)]” acarreta a diminuição da necessidade de estado⁷⁷. Em outras palavras:

O universo econômico está esvaziando a política. Quanto mais a ordem do capital se desenvolve e completa, tanto mais se autonomiza e independe da intervenção estatal para se estabelecer e dominar. O segredo do estado é a sociedade civil.⁷⁸

Segredo mais uma vez revelado ao patentear-se o estado como “agente da globalização (...) instrumento de adaptação das sociedades e das economias ao novo ordenamento mundial”⁷⁹.

O esvaziamento da política resultante do desenvolvimento das capacidades humanas comprova que o problema, e especialmente sua solução, sempre residiu no âmbito da interatividade prática pela qual os indivíduos produzem e reproduzem a si e a seu mundo – vale dizer, a forma social sob a qual vêm sendo desenvolvidas as forças humanas: o capital. Trata-se, pois, não de clamar pela “força constitutiva” da política, inexistente, nem de lutar para

⁷⁶ RPPM, p. 40.

⁷⁷ RPPM, p. 40.

⁷⁸ RPPM, p. 41.

⁷⁹ RPPM, p. 40.

“amordaçar a lógica do capital”, como propõem os defensores de “uma nova ordem econômica – a do mercado regulado” (regulação que se daria, outra vez, politicamente), mas sim de repor no horizonte a superação do capital, ato que só pode ser metapolítico, isto é, balizado pela trama da sociabilidade.

Chasin ampara nestas considerações a afirmação de que “A recuperação da política e a ênfase atualmente nela depositada obedecem a um movimento arcaizante”, impulsionado pela exigência da conduta ética, com vistas “a que a prática da política não seja o exercício do poder”⁸⁰; o que significa ignorar a natureza da política, ou supor a possibilidade da existência de algo como uma “dominação ética”, absurdo que dispensa comentários. O exercício do poder, a dominação, é da natureza da política, de sorte que, “da virtude de Péricles à caricatura de Idi Amin Dada, há uma substância comum que sustenta, articula e contamina todas as personae do poder”⁸¹. Substância configurada pelo afastamento congênito do poder político em relação a sua base social, de modo que “o tirano é apenas uma personificação da essência tirânica do poder político. Entre o estadista e o tirano não há qualquer diferença de essência, apenas diversidades pessoais de talento e estilo”⁸².

Assim, compartilhando ambos a mesma essência, a superioridade do estadista é real apenas no interior da política, não conferindo a ela qualquer legitimidade, pois o poder político continua sendo o que sempre foi, “forma de dominação, ou seja, de negação da liberdade, da autonomia de uma parte dos homens. Em verdade de todos, ainda que de modo distinto para dominantes e dominados, pois ambos são encarnações diversas da alienação (senhor e escravo)”. Clamar pela política, lutar nos limites da politicidade, isto é, ter em mira a recuperação de um poder resolutivo e de uma conduta ética que jamais poderiam habitar essa esfera, é movimento arcaizante diante das possibilidades muito mais generosas da emancipação humana geral, postas pela ampliação da capacidade de autoconstrução. Integra esse arcaísmo a conservação de ilusões há muito criticadas, cujo solo, entretanto, igualmente posto em xeque há tempos, e igualmente conservado junto com as ilusões que dele emanam, é bastante real: o chão social do capital. Conclusivamente, “A única possibilidade de política

⁸⁰ RPPM, pp. 36-37.

⁸¹ RPPM, p. 38.

⁸² RPPM, p. 38.

ética é a política que nega a política, ou seja – só há política radical quando ela nega o próprio poder político, visando, portanto, a resoluções sociais”⁸³.

Determinada pela sociedade civil e circunscrita à conservação desta pela exercitação de sua usurpada força extra-sensível para impor as condições necessárias àquela, e tanto mais esvaziada quanto mais a sociedade civil desenvolva, em seu próprio plano, forças suficientemente amplas para se auto-sustentar, jamais poderia caber à política a tarefa de transformação, ainda que se trate de alterações no interior da lógica do capital⁸⁴, e menos ainda quando o propósito é o de constituir outra ordem societária; inclusive porque a plataforma exigida para a superação da sociedade civil pela “sociedade humana ou humanidade social” – alta capacitação objetiva e subjetiva de indivíduos universalmente relacionados – é exatamente aquela que esvazia a política ao criar as condições de possibilidade para que indivíduos sociais livremente associados, em sua interatividade direta no processo de produção e reprodução de sua vida, gerem a ordem societária de que necessitam para ser.

A “ilusão castradora” de que a prática política poderia resolver questões sociais é tanto mais perniciosa quanto a “política, crescentemente tecnocratizada e marketizada, vem acentuando sua insensibilidade congênita frente à dimensão humana, em confluência e de acordo com a lógica do capital”⁸⁵.

Chasin desmonta a armadilha politicista ao apreender o esvaziamento da política e sua matriz, a atual fase do capitalismo, como resultados de um fenômeno relativo à sociabilidade e essencialmente positivo – a ampliação das capacidades humanas. Tanto o politicismo quanto o economicismo, tomando a economia como um “fator”, e não como a esfera da produção e reprodução da vida humana, conduzem ao desprezo desta dimensão e conseqüente redução da globalização “à especulação financeira, à política e à ideologia”⁸⁶.

Como fenômeno da esfera da produção e reprodução da vida material, a globalização é resultado e manifestação da lógica expansiva inerente ao capitalismo, desde seus primórdios, lógica responsável pela constituição dos estados nacionais, pela colonização e pelo imperialismo, e que agora se configura como

⁸³ RPPM, p. 37.

⁸⁴ Foi o que balizou, desde fins da década de 70, as análises chasinianas da realidade brasileira e as alternativas propostas a cada momento, bem como as críticas dirigidas às diversas posições à esquerda do gradiente político do capital.

⁸⁵ RPPM, p. 40.

⁸⁶ RPPM, p. 69.

(...) extensão planetária da acumulação ou reprodução ampliada, tendo por impulso os progressos científico-tecnológicos, que elevaram as forças produtivas a níveis sem paralelo – a chamada terceira revolução tecnológica, liderada pela informática e a bio-engenharia. Portanto, o momento de chegada do movimento globalizador do capital.⁸⁷

Embora no interior de contradições cada vez mais agudas, o capital atinge esse momento conservando o que Marx designara como sua dimensão civilizatória – a produção pela produção como eixo societário, a permanente ampliação das forças produtivas. Uma vez que estas compõem a “capacidade humana de configuração do mundo”, e por isso a “plataforma do próprio desenvolvimento humano”⁸⁸, é preciso reconhecer que o salto tecnológico em curso e sua irradiação planetária dispõem “uma nova forma de existência humana”, embora no interior da “ordem do capital e suas contradições inerentes, insuprimíveis e radicalizadas”⁸⁹. Elidir essas diferenças fundamentais, seja por via politicista ou economicista, é, pois, desconsiderar a lição marxiana de que os homens são “o que fazem e como fazem”.

Essas distinções, contrastando a fase atual do desenvolvimento capitalista com a imediatamente anterior, o imperialismo, não abolem as relações de dominação e subalternidade (pois também é intrínseco ao capital o desenvolvimento desigual e combinado), mas as redesenham, impondo a necessidade de determinar sua nova forma, o que “se torna impossível quando o complexo fenomênico é negado ou dado como extinto”⁹⁰. De sorte que identificar a fase atual de acumulação capitalista à imediatamente anterior, a imperialista, com o fito de destacar a continuidade da subordinação e exploração nas relações internacionais é tão equivocado quanto supor que o encerramento da fase imperialista significou o desaparecimento daquelas relações.

O imperialismo foi “forma ou instrumento da formação do mercado mundial”, num período em que esta “tem caráter forçado e impositivo, pois realizado sob desenvolvimento ainda limitado das forças produtivas, conferindo por isso mesmo papel relevante às forças extra-econômicas”⁹¹. Novamente, pois, reencontramos a necessidade de imposição de uma ordem carecida pelas relações econômicas, que estas não têm forças para gerar ou manter.

⁸⁷ RPPM, p. 75.

⁸⁸ RPPM, p. 73.

⁸⁹ RPPM, p. 71.

⁹⁰ RPPM, p. 74.

⁹¹ RPPM, p. 74.

Entretanto, o caráter predador intrínseco ao capital “muda de configuração nos degraus sucessivos da emergência, constituição do mercado mundial. A automação de seu funcionamento, tornando-se atraente para seus irmãos subalternos”⁹², resultante de sua expansão e consolidação, contribui para restringir a necessidade de forças extra-econômicas, isto é, da política. O estado, embora permaneça indispensável à existência do capital, reduz-se a seu “agente inteligente ou brutal, ou se manifesta como agente perturbador de curto fôlego”; em síntese, é o “coadjuvante da globalização”⁹³, incapaz tanto de a gerar quanto de a impedir ou barrar. Eis o terreno que resseca a política, definhamento que só pode incomodar aos que renunciaram à autoconstrução.

Arrimada no novo patamar tecnológico, a globalização, envolvendo “irradiação mundial, em escala diversa e combinada, das novas tecnologias e plena configuração mundial dos mercados”, é um processo “gerador de enormes problemas e graves tensões”, que “ferem de modo brutal a grande maioria dos segmentos do trabalho assalariado”. De sorte que o capital mantém sua capacidade de estimular o desenvolvimento das forças produtivas, mas o faz multiplicando e intensificando as contradições entre esse desenvolvimento e as relações sociais capitalistas, que,

(...) para se conservarem, ferem de morte a própria humanidade, tornam letal a sua maior realização: a) aniquila parte da própria humanidade, dos produtores da realização; b) aniquila a autoprodução da individualidade, acentua a alienação (do produto, do trabalho, do gênero); c) agora a dispensa do próprio trabalho (alienado).⁹⁴

A solução, entretanto, não advirá nem da insistência em negar ou reduzir a transformação em curso, nem do retrocesso a qualquer tipo de nacionalismo, falido há tempos, nem da fantasia de controlar politicamente o capital. Se Marx, há século e meio atrás, apreendendo as possibilidades para a emancipação humana, simultaneamente efetivadas e barradas pela forma social do capital, pôs no horizonte a superação deste e de seus complementos políticos, hoje, diante da potência alargada do trabalho,

⁹² RPPM, p. 74.

⁹³ RPPM, p. 75.

⁹⁴ RPPM, p. 73.

(...) 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 humano-societário. Em suma, o mundo e as formas de existência que se desenham à nossa frente estão para além dos paradigmas do burguês e do proletário.⁹⁵

Ter por alvo a consecução dessas novas formas de vida exige descartar o politicismo, reapresentar a crítica da politicidade e repor como meta a revolução social. É o que permitirá estabelecer os passos e objetivos intermediários, inclusive as práticas políticas defensivas, que, “guiadas pela boa teoria e a metapolítica”, permitiriam articular “por exemplo, luta pelo emprego, defesa salarial e condições de trabalho” com a transformação radical perspectivada, ao invés de confundi-las com o distributivismo, como ocorre com o “oposicionismo politicista”.⁹⁶

Individualidade e revolução social

Resgatar a revolução social e a prática metapolítica que lhe é própria envolve também reconhecer que, sendo os homens “o que fazem e como fazem”, o sujeito e os meios da revolução se transformam com a alteração dos meios de produção, de sorte que o atual patamar de forças produtivas “implica elevação e complexidades, antes de tudo espirituais, da individualidade humana revolucionária, nunca dantes cogitadas, nem muito menos exigidas”⁹⁷. Ignorar essas modificações conduz a pensar o futuro com a lógica do passado.

Diante disso, Chasin insiste em que é preciso reconhecer que o proletário, o trabalhador fabril tradicional, deixou de encarnar a potencialidade da revolução social. O que não significa resvalar para a negação dessa potencialidade, pois a revolução social “posta pela lógica onímoda do trabalho não é a afirmação de uma classe, dita universal, mas a afirmação universal do homem”. Característica da restrita prática política, a afirmação de uma classe supõe sua conservação e a do instrumento – político – por meio do qual pode se afirmar como classe, com todas as características que a configuram – no caso do proletariado, a exclusão do gênero humano. Em oposição a isso, a revolução social

⁹⁵ RPPM, p. 72.

⁹⁶ RPPM, p. 53.

⁹⁷ RPPM, p.73.

Não é afirmação do proletariado como classe universal, mas da universalidade da negação de sua condição de classe (...). É essa condição de classe negada (...) que se configura como mediação para a afirmação da universalidade humana dos indivíduos progressivamente universalizados pelo desenvolvimento das forças produtivas, mas de um desenvolvimento dado [até aqui] na forma da alienação – na forma da desapropriação de si.⁹⁸

Jamais se tratou, como demonstra o resgate do pensamento marxiano, de defender o proletariado, a expressão mais aguda da destituição humana, enquanto tal, mas sim de reconhecer seu potencial revolucionário na necessidade e possibilidade de negar essa destituição, de negar a si mesmo enquanto classe, para recuperar para si seu gênero.

Assim, ao invés da “invocação de uma figura específica da esfera do trabalho”, é a lógica onímoda desta “que tem de ser resgatada e preservada como fonte de perspectiva de futuro”, abrindo caminho para identificar “suas parcelas mais avançadas” atualmente, suas “possibilidades de assumir e desempenhar a função de agente”, e para “examinar a integração de todos os setores do trabalho como os vetores energéticos da força social global” necessária para a revolução. Muito mais do que o destino de uma classe, está em jogo “o devir do gênero humano considerado na sua concreta configuração de infinitude de indivíduos”⁹⁹.

Vale insistir: está em jogo o devir do gênero humano. A revolução radical, a demolição dos obstáculos ao prosseguimento da autoconstrução humana – nucleados pela divisão social do trabalho, a propriedade privada e o estado – visa a reintegrar os homens na comunidade humana, à reabsorção pelos indivíduos de suas forças sociais alienadas e usurpadas, ao estabelecimento de uma sociabilidade fundada na livre associação de indivíduos sociais. Descortina-se o vínculo incontornável entre as temáticas da individuação e da determinação ontonegativa da politicidade, enraizado na determinação dos homens como autoprodutores em sua interatividade prática.

O desconhecimento e desconsideração do estatuto ontológico do pensamento marxiano condenou também a questão central das relações entre indivíduo e gênero, do processo formativo da individualidade, ou ao balaiio das supostas preocupações juvenis, eivadas de idealismo e antropologismo, e como tais descartáveis, ou ao das igualmente hipotéticas lacunas da obra de Marx, para cujo preenchimento essa mesma obra não ofereceria elementos.

⁹⁸ RPPM, p. 65.

⁹⁹ RPPM, pp. 64-65.

A análise imanente dos textos impugna tais descaminhos, trazendo à tona o amplo tratamento reservado à individualidade, fundado no reconhecimento de que, se os homens e seu mundo são atividade sensível, quem atua são os indivíduos. Chasin recuperou essa faceta do pensamento marxiano, abordando-a em diversos textos, em que salienta diferentes fios componentes desse complexo. Pois, “a individualidade é a síntese máxima da produção social, em outros termos – a sociabilidade se realiza e se confirma na individualidade”, razão pela qual o “desvendamento da individuação (...) no andamento contraditório de sua infinita marcha constitutiva (intensiva e extensiva) demanda a delucidação efetiva de todos os patamares ou mediações das formas de interatividade social”.¹⁰⁰

Aqui é preciso enfatizar, com Chasin, o elo entre essa delucidação e a retomada da perspectiva revolucionária, insistindo em que “a história real e ideal ou concreta e reflexiva da formação do humano constitui a base – para o entendimento e a escolha teleológica possível – do traçado que divisa e projeta o passo para além das mazelas atuais”¹⁰¹. Marx apreendeu a história humana como a da infinita constituição da individualidade, com todas as contradições inerentes até hoje a tal processo. Individuação resultante da atividade prática realizada em interação com os outros, da criação do mundo humano, portanto de suas próprias capacidades, objetiva e subjetivamente, capacidades genéricas porque produzidas para e apropriáveis por toda a humanidade. De sorte que a individualidade é tanto mais rica quanto maior a riqueza genérica, material e espiritual, e quanto mais ramificados, diversificados quantitativa e qualitativamente forem os laços sociais. A determinação social da individualidade não se põe, pois, como um grilhão a restringir o desenvolvimento individual¹⁰², mas, ao contrário, sem relações sociais, sem vida social, sem interatividade sensível na produção e reprodução material da vida, não há qualquer individuação. É a produção do mundo humano, do gênero humano, como sujeito e objeto, que forja o indivíduo, produção resultante da

¹⁰⁰ RPPM, pp. 55-56.

¹⁰¹ RPPM, p. 55.

¹⁰² Suposição coerente com o pensamento restrito à ordem do capital, que não concebe o indivíduo social, mas somente a individualidade isolada, de origem natural ou transcendente. “A sociabilidade, não compreendida como substância, mas como simples organização de uma substancialidade distinta, põe os homens no outro polo, na dicotomia homem/sociedade, ou seja, na representação sociológica e politológica, o homem é um outro distinto da sociabilidade, inclusive os configura como polos excludentes” (RPPM, p. 34). Tal excludência entre homem e sociabilidade reproduz, no plano da consciência, a alienação concreta existente, mas não a apreende enquanto tal, nem pode, pois, perspectivar sua superação. Em contraposição, “[A sociabilidade] determinada ou compreendida como substância é substância humana (perfeita e imperfeita, com todas as grandezas e misérias produzidas, modificadas, suprimidas e repostas no curso histórico), é a essência mutante do ser auto-engendrado” (RPPM, p. 34).

atividade deste mesmo indivíduo em interação com os demais. Desse modo, longe de uma espécie de nódulo fixo, de origem natural ou transcendente, a essência individual “se faz, desfaz e refaz no revolucionamento permanente de ser indivíduo, por dinâmica intrínseca e extrínseca ao mesmo”¹⁰³, tanto no plano do desenvolvimento histórico quanto no da vida individual.

Assim,

(...) o critério por excelência da avaliação qualitativa das formas de sociabilidade é o caráter da individuação por ela engendrada, pelos tipos de indivíduos que ela fabrica, pela escala dessa produção, pelos limites que impõe a ele por toda sorte de possibilidades e constrangimentos que estabelece.¹⁰⁴

Se a sociabilidade do capital pode e deve ser criticada, é sobretudo pela barreira que impõe à atualização das potencialidades de desenvolvimento individual que ela própria abre, constituindo, por isso mesmo, indivíduos fragmentados e rebaixados.

Chasin recupera, pois, a demonstração marxiana de que, no processo de formação e universalização da individualidade, bem como na simultânea constituição e destituição dos indivíduos sob o capital, é determinante a produção material. Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844), a autoprodução dos indivíduos, ou seja, a conformação do mundo, objetiva e subjetivamente, de acordo com necessidades e finalidades humanas, é determinada como a atividade, a vida propriamente humana. Razão pela qual o trabalho alienado, ao despojar o homem de sua produção, isto é, de sua objetividade social – o que envolve defraudá-lo de suas forças subjetivas, já que só produz depois de as vender –, o exclui de sua vida genérica, de sua condição humana. Lembre-se de que a constituição do estado se dá pelo mesmo processo de despojamento dos homens de suas forças sociais, de sua vida genérica; de sorte que a inclusão no estado, na vida política, não somente não elimina a exclusão da comunidade humana, como, ao contrário, depende desta exclusão, só pode ocorrer diante de sua manutenção. Mais de uma década depois, nos *Grundrisse* (1857-58) essas mesmas determinações sustentam a apresentação dos lineamentos basilares do processo de produção da liberdade humana: inicialmente, os homens vivem sob “relações de dependência”, características das “primeiras

¹⁰³ RPPM, p. 56.

¹⁰⁴ RPPM, p. 55.

formas sociais em que se desenvolve a capacidade produtiva humana”. As relações de dependência decorrem da pobreza dessas capacidades, e é a ampliação delas que permitirá a constituição da “segunda grande forma”, marcada pela “independência das pessoas fundada na dependência objetiva”, e na qual se estabelece um “sistema geral de metabolismo social, de necessidades multilaterais, de relações e capacidades universais”: a sociabilidade do capital. O “terceiro estágio”, a ser alcançado, parametra-se na “livre individualidade, fundada no desenvolvimento universal dos indivíduos que subordinam sua produtividade social, comunal como sua riqueza social”. As condições para este – a ampliação e universalização das capacidades produtivas, a criação do indivíduo social universal – são, diz Marx, criadas pela segunda forma.¹⁰⁵

Como centro da produção e reprodução da vida humana, o indivíduo atuante não tem por finalidade a realização coletiva ou a do outro, mas sim “realizar a si mesmo”. Em face dessa evidência, aquele “terceiro estágio” – a recuperação pelos indivíduos de sua vida genérica, sua reinserção na comunidade humana – não pode significar, marxianamente, a subordinação a um coletivo em nome do qual a vida individual deva ser restringida. Igualmente absurdo, entretanto, seria deduzir da recusa do coletivismo a defesa da forma burguesa da individualidade, isolada e amesquinhada pelo isolamento.

Impugnando a concepção emergente desta forma da individualidade, Chasin demonstra, acompanhando Marx, que, para realizar a si mesmo, cada indivíduo

(...) necessita dos outros, e tanto mais se realiza como indivíduo quanto mais seja capaz de incorporar, como suas próprias forças pessoais, a globalidade das forças sociais constituídas por todas as outras individualidades.¹⁰⁶

Em outros termos, entre as carências cuja satisfação é indispensável à existência humana releva o carecimento do outro. Ao contrário da concepção que reflete as relações invertidas do mundo atual, é com os outros que se efetiva o processo de individuação.

Tanto no capitalismo quanto no “coletivismo pseudo-socialista”, negada e impossibilitada a “individuação social”, os indivíduos são “mobilizados subjetivamente – para a felicidade individual no primeiro, e para a felicidade coletiva no segundo – enquanto

¹⁰⁵ Marx, apud RPPM, p. 57.

¹⁰⁶ RPPM, p. 57.

objetivamente são trucidados/ suprimidos”¹⁰⁷. Em ambos a afirmação subjetiva é a outra face da negação objetiva da individualidade.

A potencialidade de emancipação humana geral decorre da capacidade dos indivíduos de elaborar ativamente seu próprio mundo, de sorte que as limitações à autodeterminação vão sendo derrubadas à medida da humanização, passando de um longuíssimo momento em que, objetiva e subjetivamente, os homens se subordinam a condições naturais ainda não alteradas, para outro em que a existência de um “sistema geral de metabolismo social”, produzido na forma da alienação, substitui inteiramente aquelas condições naturais, e ao qual os indivíduos agora se submetem; configuração estritamente social, que torna possível talhar a sociabilidade pela livre individualidade, alcançável pela subordinação da riqueza social a indivíduos universalmente desenvolvidos graças exatamente a essa sua riqueza social. Só então, como asseverava Marx, quando os indivíduos se houverem tornado plenamente autoprodutores e autodeterminados, a humanidade deixará para trás a pré-história e iniciará sua verdadeira história.

Referências

CHASIN, J. “Da Razão do Mundo ao Mundo sem Razão”. In *Revista Ensaio* nº 11/12. São Paulo, Escrita, 1983.

_____. “Marx – Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica”. In TEIXEIRA, F.J.S. *Pensando com Marx*. São Paulo, Ensaio, 1995.

_____. “O Futuro Ausente”. In *Ensaio Ad Hominem 1 – Tomo III: Política*. Santo André, Ad Hominem, 2000.

_____. “Democracia Política e Emancipação Humana”. In *Ensaio Ad Hominem 1 – Tomo III: Política*, Santo André, Ad Hominem, 2000.

_____. “A Determinação Ontonegativa da Politicidade”. In *Ensaio Ad Hominem 1 – Tomo III: Política*. Santo André, Ad Hominem, 2000.

_____. *A Miséria Brasileira – 1964-1994: Do Golpe Militar à Crise Social*, Santo André, Ad Hominem, 2000.

_____. “A Politicização da Totalidade – Oposição e Discurso Econômico”. In *A Miséria Brasileira. 1964-1984: Do Golpe Militar à Crise Social*. Santo André, Ad Hominem, 2000.

¹⁰⁷ RPPM, p. 61.

_____. “Sobre o Conceito de Totalitarismo”. In *A Miséria Brasileira*. 1964-1984: Do Golpe Militar à Crise Social. Santo André, Ad Hominem, 2000.

_____. “A Sucessão na Crise e a Crise na Esquerda”. In *A Miséria Brasileira – 1964-1994: Do Golpe Militar à Crise Social*. Santo André, Ad Hominem, 2000.

_____. “Ad Hominem – Rota e Prospectiva de um Projeto Marxista”. In *Ensaio Ad Hominem 1 – Tomo IV: Dossiê Marx*. Santo André, Ad Hominem, 2001.

LUKÁCS, G. *Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx* (capítulo 4 da primeira parte da *Ontologia do Ser Social*). São Paulo, Ciências Humanas, 1979.

MARX, K. e ENGELS, F. *A Ideologia Alemã (Feuerbach)*. São Paulo, Hucitec, 1989, p. 26.

VAISMAN, E. “Dossiê Marx: Itinerário de um Grupo de Pesquisa”. In *Ensaio Ad Hominem 1 – Tomo IV: Dossiê Marx*. Santo André, Ad Hominem, 2001.