

Excertos sobre revolução, individuação e emancipação humana

J. Chasin

Apresentação

Vânia Noeli Ferreira de Assunção¹

Neste dossiê que celebra os 100 anos da Revolução Russa, acreditamos ser oportuno republicar trechos de textos de J. Chasin atinentes ao tema, dada sua originalidade, sua pertinência e, atualmente, a dificuldade de acesso a eles. Nesta sumária Apresentação, que não pretende substituir a leitura dos textos, o que seria absurdo, também não se tem a pretensão de analisá-los por dentro, em face da riqueza de temas ali abordados: objetiva-se apenas chamar a atenção sobre alguns pontos essenciais trazidos à tona pelo filósofo paulistano em sua avaliação do mundo contemporâneo a ele e, no interior deste, do fenômeno dos países que intentaram a construção de uma forma social socialista.

Exigente e rigoroso, recusando o clientelismo acadêmico e o oportunismo teórico e em busca de construção de uma vida autêntica, Chasin se debruçou sobre o tema da Revolução Russa e de seus desdobramentos – as sociedades pós-revolucionárias e sua *débâcle* – especialmente em dois momentos: no texto Da razão do mundo ao mundo sem razão, de 1983 (marcando o centenário de nascimento de Marx); e no item “2 – A crise total do pós-capitalismo”, do artigo A sucessão na crise e a crise na esquerda, de 1989. No entanto, no fim de sua vida, fazia reflexões importantíssimas sobre questões que, embora não diretamente relacionadas ao quadro pós-capitalista do Leste europeu e congêneres, contribuem sobremaneira para compreender o fracasso da alternativa revolucionária ali posta. Essas reflexões – expostas principalmente em seu texto inacabado Ad Hominem – Rota e perspectiva de um projeto marxista, de 1998 –, representando o auge da maturidade teórica do autor, iluminam, aprofundam, retificam e ratificam aspectos de sua análise anterior. Embora se trate de um texto inacabado, composto por materiais preparatórios e anotações pessoais que Chasin mantinha quando foi colhido precocemente pela morte, entendemos imprescindível reproduzir aqui a última parte deste artigo, “3 – Prática radical e individuação social”, ponto mais desenvolvido de sua reflexão e, portanto, a partir da qual devem ser vistas suas contribuições teóricas.

¹ Professora da Universidade Federal Fluminense (UFF – Rio das Ostras) e coeditora da *Verinotio*.

Ali Chasin reafirma a *necessidade histórica* e a *possibilidade objetiva* da revolução social, que tome como norte a produção e a apropriação sociais, bem como, neste mister, a importância da redescoberta do cerne do pensamento marxiano: seu *caráter ontológico*, a *crítica da política* e a *centralidade da individuação*. Ambos os posicionamentos, reafirmação da revolução social e redescoberta de Marx, é que possibilitariam penetrar radicalmente na realidade atual, fazer a sua *crítica radical*, aquela que se confirma na prática, pela transformação do mundo. Adicionalmente, as duas tarefas só poderiam ser cumpridas a contento se pautadas pela compreensão profunda da realidade, em seus aspectos particular e universal. Esta foi uma das grandes preocupações de Chasin, que sempre pelejou por deslindar a formação socioeconômica em que estava inserido, na sua particularidade, o que implica a evidenciação dos laços com a totalidade sistêmica e, ainda, as transformações pelas quais passa.

Já em seus primeiros textos sobre o tema Chasin apontava a *falência* da revolução nos países que haviam intentado ultrapassar a lógica do capital. Esta irrealização da transição socialista, inobstante o valor e a dedicação de milhares de militantes que incluem personagens do porte de Lênin e de Trotsky, deveu-se à ausência de condições objetivas de realização do comunismo. Nunca é demais frisar o caráter precoce desta crítica, em si mesmo e mais ainda em comparação com o posicionamento da esquerda de então, pois a maior parte desta, à época, pautava-se pela ideia de que na União Soviética e congêneres vigia um *socialismo*, ainda que adjetivado ao gosto da ideologia do analista, e preconizava uma defesa mais ou menos crítica daqueles regimes.

O entendimento da complexa problemática passa por uma questão para a qual Chasin chamava enfaticamente a atenção, a da distinção entre *capital* e *capitalismo*, também insistentemente apontada por István Mészáros. Para marcar esta diferença, nosso autor retomava alguns momentos das obras de Marx nos quais fica evidenciado que *capital* é uma relação social surgida logo que a comunidade humana conseguiu realizar excedentes, por meio de uma divisão do trabalho mais avançada que em etapas precedentes, e que conheceu diversas formas de encarnação no decorrer da história: capital comercial ou mercantil, usurário ou monetário e, ainda, industrial ou básico. Enquanto as primeiras formas particulares de capital atuam no processo de circulação, captando o excedente mercantil, o capital industrial é o único que domina o processo de produção gerador do sobreproduto, apropriando-se da força de trabalho e tornando-se agente da produção de mercadorias. Dito de outro modo, capital básico (industrial) é relação social de produção que subordina o trabalho assalariado (vivo) ao acumulado (morto).

Uma vez surgido, o capital fica resguardado sob as sombras de vários modos de produção diferentes; quando suficientemente fortalecido, ele cria as condições para sua própria dominação. Entre tais condições estão as personificações históricas (capitalistas) que levarão a cabo seus atributos próprios, os capitalistas, os quais, pela concorrência, impõem a si e aos outros as determinações imanentes ao capital. A livre concorrência, o enfrentamento do capital consigo mesmo como outro capital, é o ambiente próprio do capital, criado a partir da força dele mesmo (e não o contrário, ou seja, não é a concorrência que cria o capital). Quando há capitais privados (*personae*) em concorrência, institui-se o modo de produção capitalista, que, portanto, difere do capital industrial. Valor, mercado, fetichismo, mercadoria, trabalho assalariado são elementos que ganham reforço neste mundo regido pelo capital.

Esse mundo da regência do capital, porém, contraditoriamente, cria a possibilidade de sua própria superação. Como salientou Marx, são pressupostos para uma revolução bem-sucedida: sucintamente, a existência de uma massa de produtores destituída de propriedade, em contradição com um mundo de riquezas e de cultura (o que pressupõe um grande incremento das forças produtivas) e, inter-relacionadamente, a existência de um intercâmbio universal dos homens, que reproduz a concorrência universal em todos os povos. Amplo desenvolvimento das forças produtivas e trocas globais que tornariam possível, empiricamente, uma revolução como ato dos povos dominantes, “súbita e simultaneamente”. Sem o atendimento dessas condições, socializar-se-ia a carência e toda ampliação do intercâmbio superaria o comunismo local.

Historicamente, no entanto, o deslocamento das contradições do centro para a periferia do capitalismo induziu a ruptura – revolução – ali onde não estavam dados os pressupostos, naquele que era seu lado menos promissor e mais problemático: os *elos débeis* da cadeia capitalista internacional. De fato, aqueles países estavam bastante retardados em termos de desenvolvimento do capital industrial, tendo uma posição pouco significativa e subalterna no comércio internacional. No interior do capitalismo não era possível encontrar uma solução para aquela problemática, dado que o retardamento não é algo meramente cronológico, mas implica toda uma gama de pesados tributos a uma inserção no mundo capitalista mais avançado. Não sendo possível o rompimento do atraso e a urgente criação e ampliação de riqueza *pelo* capitalismo, impôs-se às sociedades em que se deram as revoluções a necessidade de efetivar um desenvolvimento do capital industrial *sem* o capitalismo. Assim, dadas as bases agrárias das sociedades pós-revolucionárias, era imperativa uma acumulação que, alhures, em países desenvolvidos, fora obra do capitalismo.

Os países pós-revolucionários viveram um processo inusitado de formação do capital industrial sob gestão político-estatal-partidária, já que uma *revolução política* desbaratou as incipientes e atípicas formas capitalistas de estruturação e dominação sociais: foi politicamente eliminado o livre mercado (os capitalistas concorrentes) e abolida sua dominação estatal. A produção e a reprodução da força de trabalho deixaram de ser determinadas e medidas pelo valor, devido à intenção solidária – irrealizada – de se ordenar pelas necessidades do trabalhador. A produção concomitante da miséria, que no capitalismo é inseparável da produção de riquezas, não se tornou uma regra inescapável. Lembre-se, porém, de que a revolução política tem apenas as tarefas negativas (típicas das revoluções burguesas). Os países pós-revolucionários não conseguiram completar a transição e ascender à *revolução social* (construtiva), e portanto não lograram construir uma sociabilidade emancipada da *lógica* do capital. Essa barragem do processo revolucionário deveu-se justamente devido ao atraso histórico no desenvolvimento do capital industrial, ao baixo padrão de produção e reprodução materiais da vida e à concomitante miséria social, cultural e política. Na luta para superar tais condições, a apropriação social do capital em constituição era *inútil e/ou impossível*.

Embora tenham sido abolidas as *personae* do capital, persistiram o trabalho assalariado, a lei do valor, a produção de mercadorias etc., desenvolvendo-se um *capital sem capitalismo*. O trabalho morto era apropriado *coletiva* mas não *socialmente*. Como não havia apropriação privada, o estado cresceu enquanto apropriador/gestor do trabalho morto (buscava-se substituir por atos ou processos políticos as tarefas incompletáveis da revolução social). Criada a partir do capital estatal que teve como gênese a Nova Política Econômica (NEP, que instituiu sociedades mistas e trustes do estado), consolidou-se uma forma de propriedade *não comum*. Esta propriedade coletiva, mas não social, de gestão de idêntica natureza, era levada a cabo pela fração diretiva do complexo social. Esta apropriação do trabalho morto empuxou uma burocracia agigantada e com interesses cada vez mais particularizados (mas não como *persona* do capital, apenas como casta privilegiada). Nenhuma gestão poderia, porém, superar as contradições elementares do capital fora de seu meio: sem concorrentes, sem se confrontar com uma plethora de proprietários privados, ademais regido extraeconomicamente e premido por agudas insuficiências materiais, o capital era como um peixe fora d'água, pautava-se pela desmedida, pela arbitrariedade, pela inorganicidade e pelo descompasso. Como resultado, só conseguiu manter uma produtividade inferior à do capitalismo e sua inorganicidade desconjuntou a totalidade do complexo social e redundou na perda das batalhas interna (pelo desenvolvimento) e internacional (tecnológica). Diante do quadro, concluía, então, Chasin: as

transições ocorridas em elos débeis desembocaram num fracasso estrutural – verdadeiro desastre econômico e a uma completa falência política –, com a conseqüente produção e reiteração ampliadas da ofensa social e da alienação, a patentear que atraso, miserabilidade e isolamento não conduzem ao socialismo.

O trabalho vivo continuava a ser explorado, objetivando à formação do capital industrial sob gestão político-partidária (politicamente, portanto); ao tempo em que se impunha o esforço de uma alta taxa de reaplicação do capital excedente como meio de produção, de reverter todo o capital à acumulação. Por isso, a exploração do trabalho tendia a ser forçada ao máximo, mas mesmo assim era sempre insuficiente. Já as necessidades dos trabalhadores foram reduzidas às mais elementares: não se completou o trânsito para uma sociabilidade que tivesse o trabalho vivo/valor de uso como padrão de intercâmbio, ou seja, não havia o atendimento das necessidades materiais e espirituais, menos ainda renovadas e ampliadas, da massa da população, o que é imprescindível à construção de sua individualidade e ao controle do trabalho morto. Reafirmou-se o fetichismo da mercadoria, força alienada e em diminuição do homem, e uma segunda vez se reafirmou enquanto *carência* das *coisas* que o sistema não era capaz de ofertar. O capital não estava sob posse ou controle dos trabalhadores, longe disso: era utilizado em seu prejuízo, reinvestido na produção à custa de sua exploração e da reiteração de suas carências. O trabalho era puramente meio de subsistência e estava longe de ser autodeterminado, já que a carência tinha como contraparte um regime político sufocante e uma atmosfera espiritual mesquinha. A recíproca coerção dos capitais entre si e sobre o trabalho foi substituída pela coerção de um capital único sobre a pleora dos trabalhadores. A falta de liberdade do trabalho vivo, já escravo do trabalho morto, o tornou mais irresponsável quanto mais insatisfeito. Sob outra forma, reproduzia-se também aqui a miséria física e espiritual do trabalho coagido pelo capital, de maneira que a atividade humana fundamental, a construção de si mesmo, foi desprezada.

As sociedades pós-revolucionárias, inobstante diferenciações de grau e por vezes qualitativas, estavam, assim, subsumidas ao pós-capitalismo. Em sua maioria, as explicações usuais subestimavam a magnitude e complexidade do quadro, limitando-se a encontrar adjetivos que classificassem aspectos parciais. Uma grande gama de designações foi criada para tentar enquadrar aquelas formações sociais, tendo como base a ideia de que se afastaram em maior ou menor medida, a depender de cada caso, do que poderia ser qualificado como comunismo ou mesmo sua etapa de transição, o socialismo. Para entendê-las, porém, cabe a pergunta: em que constitui uma sociedade não regulada pelo capital? Trata-se, segundo Marx, lembrava Chasin, de uma associação de homens livres que trabalham

com meios de produção comunais e usam conscientemente sua força de trabalho individual como se fosse única, criando um produto social. No comunismo o trabalho acumulado torna-se meio de ampliar, enriquecer e promover a existência do trabalhador, ou seja, o trabalho vivo (presente) domina o trabalho morto (passado), o produtor é a potência dominante. E da mesma maneira que ali onde rege o capital obnubila-se a consciência, pelo fetichismo, o controle consciente e planejado da produção desfaz o místico véu nebuloso que oculta dos homens o mundo que eles próprios construíram.

É preciso deixar claro que o capital não só antecede o, mas também *sobrevive ao*, capitalismo. Excluindo-se sua dura carapaça de propriedade privada, o capital é trabalho humano: capacidades, aptidões, potencialidades humanas coaguladas, domínio sobre o mundo e sobre si mesmo que são pressupostos para uma sociedade voltada à construção da individualidade. Enquanto *relação social*, o capital é uma força *social*, portanto, não pessoal. Assim, quando, no comunismo, ele passa a ser apropriado socialmente, não ocorre uma mudança de *natureza*, senão que apenas perde seu vínculo de classe. Enquanto no capitalismo ele é propriedade de uma pluralidade de proprietários privados, no comunismo ele é apropriado pela universalidade dos produtores, perdendo, assim, seu caráter de força de dominação: deixa de *reger* e passa a ser *regido*. Esta mudança substancial, ou seja, a presença ou não da *regência do capital* é que é determinação das distintas formas históricas. Evidentemente, a lógica do capital não é descartada, instantaneamente, num passe de mágica, e isso nem mesmo ali onde vigiam as melhores condições históricas para uma transição socialista, tratando-se de um percurso com obstáculos e desvios diversos, mais ou menos gravosos a depender do ponto de partida. Contudo, há que atentar que transição é caminho e quando se caminha em direção inversa ou diferente do destino que se almeja é bastante provável que não se chegue lá.

É o caso daquelas sociedades pós-capitalistas: impossibilitadas as formas privada e social do capital, elas ficaram aprisionadas num processo de transição que engendrou uma figura história imprevista, em que não havia mais propriedade privada, mas também não se alcançou uma apropriação *social*. Para Chasin, não se tratava de uma realização defeituosa ou incompleta do comunismo, mas de uma *nova ordem social* que foi além do capitalismo, mas se manteve no interior da regência do capital e de seus antagonismos. Ele designou esta forma social impensada – cuja existência mesma era um atestado de fracasso da transição socialista – de *capital coletivo/não-social*, um complexo societário marcado pela apropriação coletiva/estatal, mas não social, do excedente, apropriação esta reiterada por uma gestão igualmente coletiva/não-social realizada por um dispositivo

partidário-estatal-administrativo que mantinha a funcionalidade da regência do capital (de forma que, saliente-se, em vez de causa, a burocracia era uma das expressões deste dilema). Por outras palavras, o engendramento de uma propriedade coletiva/não-social pelos países pós-capitalistas era manifestação da irrealização da nova forma histórica para a qual se intentava transitar, redundando em uma série de atrocidades e falsificações tão brutais e nefastas quanto as do capitalismo, incluindo a de se fazer passar por socialismo.

Como toda sociabilidade regida pelo capital, as sociedades pós-revolucionárias se debateram com a fetichização do real. Em vez de consciência livre, repunha-se o domínio das coisas e a brutalização da consciência, embotada por diversos fatores de alienação: as relações sociais apareciam como relações entre coisas que tinham vida própria, a carência reforçava esta percepção sobre a força das coisas e a fraqueza dos homens e, como agravante, supunha-se que se vivia num mundo comunista, o que robustecia o domínio sobre o homem. A perspectiva socialista degenerava-se em mistificação, em ideologia de poder, ocultando a inviabilidade material da revolução social. Os órgãos (mais ou menos, por maior ou menor espaço temporal) da racionalidade dos trabalhadores livremente associados – partido, estado, planejamento central – tornaram-se em oráculos e objeto de culto. Os percalços e readaptações particulares daqueles países transformaram-se em roteiro sequencial a ser copiado por toda revolução. O stalinismo, ideologia da miséria do “socialismo real”, e sua farsa sobre a transição transformaram-se em óbice à luta pela emancipação, em bloqueio do combate pelo verdadeiro socialismo, o qual passou a identificar politicamente à sua própria barbárie, reiterada a cada ato que fortalecesse aquele capital e atrozmente travestida em socialismo. Portanto, não caberia nenhuma complacência com aquelas formações sociais, que precisariam ser criticadas radicalmente para abrir espaço à (re)construção da ideia de socialismo teórica e praticamente. Pois, como dizia Marx, nunca se devem negociar princípios nem dispensar o rigor teórico na crítica do mundo real.

A crise total daquele sistema pós-capitalista – visível desde os anos 1970 e inegável no final dos anos 1980, quando inclusive foi confessada com a proposição de medidas corretivas em política e economia – demonstrava, segundo Chasin, que o capital coletivo/não-social havia amadurecido a ponto de buscar desembaraçar-se das barreiras que o estorvavam. Pela *glasnost* e pela *perestroika* o capital das sociedades pós-capitalistas, agora suficientemente fortalecido, rompia as amarras que o atava e pelejava pela forma social de seu domínio típico, com a instituição dos mecanismos de mercado. Não obstante saudasse o necessário, embora limitado, alívio da opressão, Chasin observava argutamente que *perestroika* e *glasnost*

representavam uma reconversão inédita de países pós-revolucionários ao capitalismo, reconversão na qual a instituição dos dispositivos formais das liberdades políticas complementava os de mercado e substituíaos bem-intencionados e impraticáveis, nas circunstâncias específicas das sociedades pós-capitalistas, princípios da sociedade solidária. Embora muitos (incluindo diversos situados no campo da esquerda marxista) acreditassem que a *glasnost* e a *perestroika* significariam recolocar nos trilhos o trem histórico da transição socialista, que descarrilara havia tempos e cujo próprio carril já havia se decomposto, nosso autor não tinha dúvidas sobre seu caráter: tratava-se de uma ilusão de objetivação, por via política, de uma sorte de *capitalismo domesticado*, limitado pelo grande capital estatal e disposto a aceitar apenas um lucro moderado.

Assim, em 1983 ele denunciava que o mundo estava imerso numa *dupla barbárie*, resultante de uma crise sem precedentes dos dois subsistemas do capital – capitalista e pós-capitalista (pós-revolucionário). No tocante ao capitalismo avançado, detectava que era como um “colosso desgovernado”, que se restringia à gerência de uma crise ininterrupta advinda da complexificação da sociabilidade e, ao limite, das melhores qualidades do capitalismo. A crise, global e universal, abrangia todos os pontos do mapa-múndi e do quadro ideológico, com capitalismo e pós-capitalismo funcionando como dois módulos de uma usina gigantesca de uma dupla fetichização da consciência. A crise do pensamento era expressão teórico-ideológica da dupla barbárie.

No texto *A sucessão na crise e a crise na esquerda*, de 1989, a propósito de debater “A crise nos dois subsistemas do capital”, Chasin retomava a análise da crise estrutural do capitalismo, chamando novamente a atenção para a especificidade da crise (de superprodução) do capital avançado, crise esta gerada não mais pelas suas debilidades, mas pelas suas qualidades mais proeminentes. Neste texto, Chasin apontava uma equivalência entre produção e destruição no capital avançado, de forma que este não apenas subsumia a necessidade humana às suas próprias necessidades, como também acabava por promover a subutilização e a obsolescência dos próprios aparatos tecnológicos que criara, passando da antropofagia que sempre o caracterizou para uma autofagia – a contradição do capital avançado consigo mesmo, reproduzida em proporções inauditas, de par com a sua própria reprodução ampliada. O autor observava, também, a força do capital financeiro e de sua crise – demonstrativa da crise estrutural do capitalismo – e de um novo tipo de imperialismo, que se vira forçado a incorporar manobras mais sutis, já que a crise do capital não se assentava mais apenas nas franjas do sistema, mas se instalara no próprio capitalismo avançado. Ponderava, ainda, sobre o desaparecimento do típico

mercado concorrencial, embora não do caráter competitivo do capital, que se transformara num “combate de colossos” numa arena internacional.

Já em seu último texto, inacabado, uma década posterior, Chasin detectava uma profunda mudança no cenário anteriormente apresentado. O capitalismo, esta fênix rediviva, conseguira encontrar uma saída para a crise em que se debatia e ingressara em nova etapa: a produção e o intercâmbio globais. O desenvolvimento sem paralelo das forças produtivas (capacidade humana de reconfiguração do mundo e do próprio desenvolvimento humano) e a irradiação planetária dos efeitos civilizatórios do capital puseram nada menos que uma *nova forma de existência humana*, com todas as contradições detestáveis que carrega. Nesta etapa, há uma interdependência das pessoas fundada na dependência objetiva, ou seja, é a própria produção material que se torna essencial para a universalização da individualidade, em vez de quaisquer laços naturais, nacionais etc. Nesse metabolismo social, as necessidades multilaterais e relações e capacidades universais ocorrem conjuntamente com as bases objetivas para a formação da individualidade livre. Nesta fase, portanto, abre-se uma brecha para a humanidade se tornar, além de demiurgo da natureza, demiurgo de si mesma – embora até lá muitas dores, sangue, suor e lágrimas devam ser derramados e a conquista não seja certa.

Nunca omitindo ou minimizando ser momento seus enormes problemas e graves tensões, Chasin apontava que, curiosamente, no exato momento em que se chegara a um grau inédito de unificação da humanidade e a um desenvolvimento tecnológico sem precedentes – ambos com profundos desdobramentos –, a pseudoesquerda parou de fazer referência à dimensão civilizatória (com todas as contradições) do capital e até mesmo a negá-la. Salientava os males, dores, sofrimentos advindos da globalização sob a forma alienada, ao tempo em que criticava as críticas estreitas da esquerda, muitas das quais feitas sob uma anacrônica visão nacional. Conforme Chasin, esta rejeição tinha como base, em termos teóricos, o desconhecimento do pensamento de Marx e a absorção do desconstrutivismo antitecnológico; no plano real, a falência do nacional-estatismo e a derrocada do Leste europeu. a pseudoesquerda não apreendeu os nexos entre crescimento da produção e progresso social e cultural e entre desenvolvimento das forças produtivas e enriquecimento da natureza humana, tal como apontados por Marx. Este já apontara, de um lado, que a diferença fundamental entre as épocas não é propriamente o que elas produzem, e sim com o que, ou seja, os meios de trabalho são o que distingue as épocas e são indicadores das condições sociais em que se trabalha. De outro, que a riqueza é a apropriação, pelo homem, de sua própria força produtiva universal, o que abre a possibilidade para o desabrochar do indivíduo social, da plena potência produtiva de todos os indivíduos. Nessa

linha de raciocínio, Chasin reiterava, retomando uma ideia cara a Marx, que a determinação estruturante da sociabilidade vem das forças produtivas – entendidas como plena potência produtiva de todos os indivíduos, não como técnica, com destaque para a ciência, forma mais sólida da riqueza.

Esta temática abre reflexões sobre o que suas pesquisas apontavam como o centro nervoso do pensamento marxiano: a questão da emancipação humana ou do trabalho, fundamentada na universalidade do feixe entrelaçado de atividades sociais. Chasin enfatizava que o humanismo marxiano não de talhe tradicional, uma valorização apriorística e unilateral do humano, mas se trata de uma reflexão voltada à entificação do humano enquanto um ser não dado pela natureza, mas autoposto. Salientava, por conseguinte, a lógica onímota do trabalho enquanto dinâmica autoconstitutiva do ser social e estabeleceu os estatutos de uma ontologia da sociabilidade para a qual o trabalho é categoria fundante.

Como a comunidade humana não é um poder universal abstrato oposto aos indivíduos singulares, senão a natureza essencial de cada indivíduo, sua própria vida, a perspectiva autoconstitutiva do ser social – os processos de individuação – recebem grande atenção de Marx e, por conseguinte, de Chasin. Na atividade revolucionária, a mudança de si e a transformação das circunstâncias coincidem, dado que a sociedade não é um abstrato espectro por sobre todos nós, mas o *polo plural* do ser social que tem no indivíduo seu *polo singular*. A sociabilidade se realiza e se confirma na individualidade e pela análise desta pode ser aquilatada: de que tipo são os indivíduos que engendra, a qualidade, o caráter, escala e limites da individuação. Assim, pontuava argutamente Chasin, os processos de individuação são *sínteses máximas das formas de sociabilidade* e contêm a essência de todas as formas e meios de ser e ir sendo do complexo de complexos que é a existência social. O entendimento do homem exige a compreensão da sociedade na unidade das instâncias que a integram, uma vez que a história social do homem é a história do seu desenvolvimento *individual*.

Estes processos de individuação, pelos quais se pode privilegiadamente alumiar perspectivas de futuro, são revolucionários tanto negativa quanto positivamente: tensionados, ao mesmo tempo em que abrem um leque de possibilidades, têm se dado de forma alienada. Conforme Chasin recupera de Marx, a história da autoconstituição do gênero humano está longe de ser linear: a humanização – infinita – é uma luta infinita contra estranhamentos, que em cada época assumem caracteres particulares na forma de um grande estranhamento a enfrentar.

Nesse sentido, as atuais formas de individuação são mais ricas e complexas do que qualquer outra formação social, mas estão limitadas pelo mesmo capital que as trouxe a lume. Atualmente, verifica-se o inaudito

domínio da natureza e a imensa produção de riquezas ocorrem entremeadas com a perda do domínio de si e a desprodução do homem. O capital produz em larga escala um ser humano adequado às necessidades do próprio capital, conformado à amoralidade, incapaz de se autoedificar em suas potencialidades – indivíduos que *apodrecem sob a própria pele*, que são a infirmação multifacética do homem concomitante ao seu mais pleno domínio sobre a natureza. Hoje, os homens desenvolveram forças essenciais em relação aos objetos da natureza, mas não em relação a si mesmos e à sociabilidade, sendo o mundo sob o capital avançado um verdadeiro *reino da indignidade*. Ao mesmo tempo, porém, a necessidade/possibilidade de emancipar-se dos óbices está dada nos processos históricos, uma vez superado o grande estranhamento de nossa era.

O “grande estranhamento” a superar está, hoje, personificado na propriedade privada e na política/estado, anacronismos insuportáveis atualmente. No próprio capitalismo já está plenamente comprovado que a cooperação (ela mesma uma força produtiva) é muito superior à competição em termos materiais e produtivos, numa era em que o domínio sobre a natureza ultrapassa as fronteiras nacionais e de propriedade, é um empreendimento coletivo; e que o conhecimento é um fator de impulso da produção muito mais eficiente que o lucro (Chasin se refere aos consórcios internacionais para mapeamento do genoma humano, para pesquisa espacial etc.). Por tudo isso, a crítica radical tem de partir da crítica à individualidade atual e chegar à crítica-revolucionária que revoluciona os próprios indivíduos, a qual precisa ter por base o *reconhecimento* e a *crítica* das leis do desenvolvimento do capital na sua fase global – em que tanto seu caráter civilizatório, absolutamente inédito, quanto suas inegáveis, abomináveis e nunca suficientemente denunciadas contradições alcançam níveis estratosféricos. A individualidade livre só é passível de construção com acesso aos meios de atendimento das necessidades humanas materiais e espirituais renovadas e ampliadas e pelo exercício da responsabilidade social pela autodeterminação do trabalho.

Chasin apontava que o novo patamar de existência humana posto pela globalização deixa entrever, mesmo que em contexto dolorosamente contraditório – mas as contradições do capital é que abrem a possibilidade de revolução –, formas de existência que apontam para além dos paradigmas do proletário e do burguês, e mais ainda, permitiam vislumbrar o *gênero* humano para além de todas classes sociais. Mais uma vez, as forças produtivas, hiperdesenvolvidas, entram em contradição com as relações de produção, contradição que aponta para a superação do mundo sob regência do capital.

No caso do burguês, o empreendimento social com base no interesse ou egoísmo pessoal demonstra sua limitação diante das possibilidades

muito mais anchas da realização do saber, intrinsecamente *social*: o burguês agora é inútil. De outro lado, também já se mostrou superada historicamente a figura do proletário, típica do período de Marx, e em diversos níveis. Inobstante misticamente cultuado no decorrer do século, o proletariado não cumpriu o papel que lhe foi atribuído (lembre-se, porém, que em Marx mesmo a revolução não significava a invocação de uma categoria social específica, mas da própria *perspectiva do trabalho*), o de ser a negação da negação, o agente revolucionário. Toda visão da lógica do trabalho atrelada à condição proletária se torna estreita e datada. Atualmente, cada vez menor, superado como agente tecnológico de ponta, premido pelo desemprego, em refluxo defensivo e desmoralizado societária, sindical e historicamente pelas perversões soviéticas, só pode ser afirmado enquanto agente revolucionário à custa da mitificação de caráter eminentemente conservador.

Evidentemente, não podemos pensar na efetuação de uma revolução desconsiderando totalmente as classes sociais, pois sem elas a universalização da individualidade é mera abstração. A questão central é a forma como se articula a universalização das individualidades e as configurações das categorias sociais geradas pelo avanço das forças produtivas. Assim, é necessário perscrutar o novo patamar de sociabilidade para encontrar seu produto mais autêntico, a(s) categoria(s) social(is) que seja(m) a(s) mais avançada(s) encarnação(ões) da lógica onímota do trabalho, bem como sua possibilidade de efetivar a revolução social do futuro. Uma revolução significa, pela transformação radical do metabolismo social, retirar os empecilhos da atividade crítico-prática de autoconstrução humano-social e, simultaneamente, colocá-la no centro das preocupações e das ações humanas, portanto, deverá ser considerada ainda a cooperação de todos os setores do trabalho para o alcance da força social global necessária para uma transformação tão radical e complexa. Bem assim, é necessária a superação de toda a matriz teórica revolucionária embasada em estágios inferiores do desenvolvimento da capacidade de produção material e de realização de si mesmos dos homens.

Chasin salientava o quanto o século XX confundiu meio com objetivo, tomou a afirmação de uma classe social como o fim da revolução, e não como um instrumento de que se serviria: o escopo final da revolução é uma sociedade *sem* classes. A revolução social do futuro, possibilidade objetiva engendrada pela lógica onímota do trabalho, é infinitamente mais importante que qualquer categoria social; longe de ser a afirmação de uma classe, é afirmação universal do homem. Trata-se da reapropriação da potência produtiva social pelos indivíduos associados, portanto, deve partir das conquistas humanas, das dimensões afirmativas, incluindo as relativas à individualidade. Precisa buscar suas perspectivas no futuro, não no

passado, e ser capaz de se desapegar de um pseudosujeito revolucionário anacrônico e de formas de revolução localizadas – e falidas. Se são os meios de produção que distinguem as eras, só se pode concluir que uma revolução social feita por homens que produzem utilizando-se de machados de madeira é radicalmente distinta daquela do homem que tem por instrumento a biotecnologia, que demanda caracteres subjetivos inéditos.

No mesmo processo, reafirmava-se a urgência e necessidade uma crítica radical da política, aquela crítica que se confirma na prática, que é *superação da política*. A politicidade, lembrava Chasin, é contingente, não inerente ao ser social, mas transitória, a serviço de uma dada forma de organização social calcada na propriedade privada, portanto adstrita, limitada em seus objetivos e de eficácia apenas minguada. Segundo ele, o estado perdia um pouco da sua aparente dimensão autônoma, em função do aumento da predominância do econômico proporcionada pela mundialização, sem que fosse possível ao sistema dispensá-lo totalmente. Por uma revolução social (esfera resolutiva) seriam dadas as condições para criação de uma sociedade em que *não haverá mais poder político propriamente dito*. O fim último do socialismo não é a constituição de um novo estado nem o domínio de uma nova classe sobre as demais, mas a reconciliação do homem com os outros homens, com sua própria essência, a emancipação universal, humana. Confundir socialismo com estatismo é acreditar na luta pela liberdade com um instrumento da sua opressão, o estado. Mais que nunca, depois de tantas lições da história, deve ser evidenciado que a luta é contra a propriedade privada dos meios de produção e o estado, nunca pela estatização da economia ou pela perfectibilização da política.

Nos textos que se seguem, dos quais convidamos à leitura, o leitor poderá constatar pela própria letra de Chasin a profundidade de sua tematização e formar sua opinião sobre a correção ou não de sua análise. Quisemos, nesta Apresentação, apenas chamar a atenção para a importância dessas análises, na oportunidade da rememoração dos 100 anos da Revolução Russa, em que a celebração não pode inebriar a crítica necessária.

Crítica radical e revolução social²

1 – Redescoberta de Marx

Para a perspectivação de uma nova esquerda e sua refundação teórica e prática é preciso a sustentação categórica, até mesmo com um grânulo de petulância, da necessidade da revolução social, sem o que é impossível 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.

Convém principiar pela 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? Como estranhar que a grande cultura tenha declinado a níveis sem precedentes?

A destituição de Marx vem pelo interior ou acompanha essa destituição em geral do pensamento. Crise geral do espírito que alguns não reconhecem, outros justificam e uns tantos deploram com olímpico conformismo.

As deficiências até aqui no entendimento do marxismo (gnosiológico e politicismo), e os lineamentos a recuperar e pôr em evidência: ontologia, crítica da política e a centralidade do processo da individuação social, e por isso a revolução social como necessidade permanente e infinita.

Uma das maiores evidências do precário conhecimento até aqui acumulado a respeito do pensamento marxiano está precisamente em o considerar simples “crítica do capitalismo”, ainda que a melhor delas, e manejar com pretendidas ausências teóricas no *corpus* marxiano: 1) lógico-gnosio-epistêmico, 2) teoria política e do estado, 3) homem/individuação. Em contrapartida, supor o que não há: teoria das ideologias, lógica resultante de uma inversão materialista da lógica hegeliana, filosofia da história, teoria da classe universal, e assim por diante.

Ou seja, contra o melhor espírito do pensamento de rigor, que se atém aos textos e à sua lógica, o pensamento marxiano é abordado fragmentariamente a partir de *exterioridades*, sejam as provenientes das

² Excerto do texto inacabado, publicado originalmente em: CHASIN, J. Ad Hominem – Rota e prospectiva de um projeto Marxista. *Revista Ensaios Ad Hominem*, São Paulo, Ad Hominem, n. 1, t. I, pp. 54-81, 1999.

práticas políticas do século XX, sejam as oriundas da anticientificidade dominante, ambas radicalmente problemáticas.

A redescoberta de Marx implica, em primeiro lugar, responder à ciência e à anticiência contemporâneas, e às formas do poder político, hoje universalmente aceito, exatamente porque ambas, cientificidade e anticientificidade e política, têm de ser questionadas para que Marx seja redescoberto. Isso é radical e imensamente trabalhoso.

O século envolve nisso a todos nós, especialmente aqueles que no marxismo já ocuparam nichos destacados.

A necessidade de uniformidade de um trabalho conjugado dessa ordem. Há que enfrentar esse teste e risco.

O debate a partir de perspectivas distintas dessas não pode atender à demanda da redescoberta, ele sucumbe ao imediatismo, à mera opinião (quando há opinião!).

A exigência de alto nível teórico corresponde à necessidade de penetrar radicalmente na realidade atual e a partir disso, pela descoberta das condições de possibilidade, resgatar a necessidade da revolução social. E com isso não mais se deixar confundir, na esteira do século que finda, ou melhor, que já findou, não só em desastre, porém na mais englobante e catastrófica destituição do homem, reduzido ao imaginário (não mais o ser que constrói sua própria razão) e às pulsões, à forma mais prosaica de dar consecução aos registros de seu código genético (que foi acompanhado pelo grosseiro materialismo do século, a título de marxismo, que desconheceu o materialismo marxiano – que é afastamento das barreiras naturais).

Alto nível, e não esfregar cabotidamente a ponta dos dedos na periferia do movimento sindical à guisa de estar colado às massas e ao movimento operário, ou desfraldando bandeiras em pátios escolares em prol de abaixo-assinados a favor dos sem-terra, em *masquerades* de uma reforma agrária do asfalto.

2 – Metapolítica

Vivemos hoje o mundo da revolução perdida e repudiada, não a perda (negação) do que se passou no Leste europeu – mundo da impossibilidade e da perversão da ótica revolucionária –, mas o mundo perdido da necessidade e possibilidade da transformação.

Já passou de há muito o tempo em que um Victor Hugo podia imaginar que “entrai um rio e tereis a inundação; barrai o futuro e tereis revoluções”.

Com o atual desenvolvimento capitalista, os 150 anos de derrotas da perspectiva do trabalho que culminaram com a perversidade da tentativa do Leste europeu – e a destituição do homem –, a frase de V. Hugo tornou-se pueril.

Para manter a alternativa socialista com sentido é preciso radicalizar, aprofundar até as raízes o conhecimento da realidade e das possibilidades que ela contém – compreender que a luta é contra a propriedade dos meios de produção e contra o estado, e não pela estatização da economia e a perfectibilização do estado e do regime democrático.

Há que ter confiança e otimismo, mas com ideias claras e não utópicas, ainda que apenas genéricas, sem se deixar desesperar diante da estupidez humana, historicamente compreendida (ver: Voltaire *in*: Ferrater Mora, *Dicionário de filosofia* v. II. B. Aires: Ed. Sudamericana, p. 918).

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

Prática radical é *metapolítica* pois alcança a raiz da política.

A prática radical principia pela crítica radical a toda prática desenvolvida nos últimos 150 anos. E como a radicalidade, a raiz do homem, é o próprio homem, a crítica radical tem de partir da crítica à individualidade atual, para chegar à crítica-revolucionária que revoluciona os próprios indivíduos.

É preciso necessariamente afirmar a metapolítica como prática radical – única radicalmente com sentido na atualidade, mesmo porque só

ela permite articular uma prática política defensiva (na transição para a globalização) e abrir as portas para o enunciado da revolução social.

Em lugar do oposicionismo politicista atual – pautado no estatismo econômico, na perfectibilização do estado e à espera da explosão dos sem-trabalho –, ascender ao *status* de oposição proponente que, reconhecendo e criticando as leis do desenvolvimento do capital, por isso mesmo, na ordem presente do capital globalizado e sob o impacto contraditório dos novos índices de produtividade proporcionados pelo desenvolvimento de ponta das forças produtivas, aponta na direção da propriedade e produção [sociais].

Práticas defensivas não se confundem com oposicionismo politicista, pois as políticas defensivas podem estar inseridas na articulação global das práticas, guiadas pela boa teoria e a metapolítica. Assim, por exemplo, luta pelo emprego, defesa salarial e condições de trabalho estariam informadas por aquelas e não seriam confundidas com o DISTRIBUTIVISMO, tal como há anos vem ocorrendo.

Crítica radical é a crítica da política: no caso brasileiro engloba o governo, para além deste o poder político constituído, bem como as próprias oposições. Só isso é radical. 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. Onde o estado pudesse ser perfeito ele seria inútil e enquanto tal um peso, um ônus, um desperdício pernicioso.

À época de Marx, a superação da economia política foi a condição de possibilidade do pensamento científico, o acesso para o exame de rigor da sociabilidade.

Hoje, para o mesmo fim, é necessário renovar a superação da política, que Marx efetuara na transição ao seu pensamento original (1843/1844). A superação da política é a condição necessária da reposição do imperativo da revolução social.

Rejeição de todos os partidos e equivalentes³ porque se assume uma posição radical pela perspectiva do trabalho, radicalidade que obriga inclusive a reconhecer e compreender o debilitamento estrutural do proletariado fabril ou tradicional.

Será necessário explicar muito bem essa questão, porque é necessário não deixar que se confunda metapolítica com desmobilização, recusa à participação política ou até mesmo à adesão partidária. Negação da participação que os cabotinos alardeiam para legitimar seu comprazimento

³ Evidentemente, como se pode notar pelas passagens subsequentes, esta afirmação se refere às condições atuais de específica depleção no espectro partidário.

em “usar e ser usado” pelos grupos de conveniência autoproclamados de esquerda.

A política não é um atributo necessário do ser social, mas contingente no seu processo de autoidentificação.

A prioridade nas formações sociais é, pois, “um sistema de laços materiais entre os homens, determinado pelas necessidades e o modo de produção (...) mesmo sem que exista ainda qualquer absurdo político ou religioso que contribua também para unir os homens” (“L’Idéologie allemande”, *Oeuvres* t. III, p. 1.061). O modo de cooperação ou estado social – o modo de cooperação é ele mesmo uma “força produtiva” (“L’Idéologie allemande”, p. 1.060). O conjunto das forças produtivas acessíveis ao homem determina o estado social (“L’Idéologie allemande”, p. 1.060).

O “modo de cooperação” compõe a base insuprimível das formas de sociabilidade – matriz da totalidade da existência social.

Não há política radical, pois todo ato político é um meio, que não possui finalidade intrínseca, mas é o instrumento de um conteúdo, ou seja, de um objetivo externo a ela. Exceção feita aos processos e atos políticos que, ao se realizarem, visam inclusive à sua autodissolução, isto é, só é radical o ato metapolítico. Donde, a radicalidade é a identidade da metapolítica.

Metapolítica como natureza de uma forma de atuação política que visa a superar, revolucionariamente, a política e a base social que a engendra. Nesse sentido, radical como raiz, e a raiz do homem é o homem.

“A classe laboriosa substituirá, no curso de seu desenvolvimento, a antiga sociedade civil por uma associação que excluirá as classes e seu antagonismo e não haverá mais poder político propriamente dito, já que o poder político é o resumo oficial do antagonismo na sociedade civil” (*A miséria da filosofia*, p. 160).

A prática radical não pode ser uma simples política de oposição – este é o simples jogo institucional democrático levado à perfeição (situação x oposição), que subentende alternância de poder sob o mesmo sistema material de existência. Isso é o limite não desprezível da democracia, a liberdade limitada da vida limitada do capital, mas não a prática radical, que visa à e se identifica pela república social 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 – e só o trabalho oferece a estrutura estratégica para todos os movimentos particulares na defesa com sucesso de seus alvos específicos (ver Mézáros, *O poder da ideologia*).

Isso é esquerda. E não existe atualmente.

3 – Prática radical e individuação social

A prática radical tem de levar em consideração as relações entre indivíduo e gênero, ou seja, a questão metapolítica da organização e do poder comunais.

“A troca, tanto da atividade humana dentro da própria produção, quanto de produtos humanos uns pelos outros, é equivalente à atividade genérica e espírito genérico, o modo de existência realmente consciente e verdadeiro do que é atividade social e gozo social. Desde que a natureza humana é a verdadeira comunidade dos homens, ao manifestar sua natureza os homens criam, produzem, a comunidade humana, a entidade social que não é um poder universal abstrato oposto aos indivíduos singulares, mas a natureza essencial de cada indivíduo, sua própria atividade, sua própria vida, seu próprio espírito, sua própria riqueza.” (Marx, “Sobre James Mill” [1844], *Collected Works* v. 3, pp. 216-17 – texto imediatamente anterior aos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* – ligar o texto à VI Tese *Ad Feuerbach*)

Tendo em vista que “o homem é o que faz e como o faz” (Marx, *A ideologia alemã*), e que não pode ser concebido de outro modo, a não ser recaindo em mitos e supostos naturalistas ou transcendentais, os processos de individuação, reconhecidos na qualidade de sínteses máximas de todas as ordens de determinação, impõem-se como tema e esfera privilegiados na percepção e delineamento das perspectivas de futuro. Isso implica a análise exaustiva da relação fundante e matrizadora entre formas de sociabilidade e individuação, e só por esta via podem ser concretamente examinados.

Assim, a recuperação de perspectivas revolucionárias depende da delucidação do processo formativo da individualidade, de modo 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 tracejamento que divisa e projeta o passo para além dos limites e das mazelas atuais.

A individualidade ou processo de individuação, considerados na sua efetividade de sínteses máximas das formas de sociabilidade (“a essência humana é o conjunto das relações sociais” – VI Tese *Ad Feuerbach*), contém em si o efeito substantivo de todas as formas e meios que pautam – estruturam e movem – o emaranhado da existência social, ou seja, individualidade é a síntese máxima da produção social, em outros termos – a sociabilidade se realiza e se confirma na individualidade – e pela qualidade desta pode ser avaliada, ou melhor, o critério por excelência da avaliação qualitativa das formas de sociabilidade é o caráter da individuação por ela engendrada, pelos tipos de indivíduo que ela fabrica, pela escala

dessa produção, pelos limites que impõe a ele e por toda sorte de possibilidades e constrangimentos que estabelece.

De sorte que o desvendamento da individuação e de suas qualificações e desclassificações históricas, 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. Explicar o homem é entender um resultado social pela compreensão da sociedade na unidade das instâncias que a integram.

Presente nas distintas formas de sociabilidade, posto e repostado com impulsões variáveis, mais ou menos indutoras ou restritivas, o processo de individuação é, positiva e negativamente, revolucionário. Em sua positividade estrutural de longo curso, gera, alarga e qualifica o complexo categorial do humano, realiza em dada medida a potência desse ser aberto; em suas vicissitudes concretas, no curso efetivo de tempos históricos precisos, apresenta-se contraditoriamente, não só como restrito mas corruptor de latências contidas na figura dessa “abertura” em vir a ser. Tal como referida por Marx, a individuação tem se dado na forma da alienação – edifica, faz emergir, bem como entorpece e desnatura.

Sob essas dimensões, positivas e negativas, a individualidade é, pois, estabilidade evanescente, compelida à mudança, a metamorfoses constantes, por vezes rápidas e imperiosas, em outras, de modo mais lento e voluntário, de sorte que individuação é sempre assentamento tensionado, para o qual mutação e diferenciação são dinâmicas permanentes. Desde a simples diversidade de papéis que todo indivíduo encarna no dia a dia de sua existência cotidiana até as mutações dramáticas que dele são exigidas seja por inflexões da sociedade civil, seja nos passos da participação política. Tudo isso compreendido em formas sociais que alargam ou estreitam, exaltam ou sepultam toda ordem de valores, e ainda sob a dinâmica compreendida e propugnada pelo existir, sentir e pensar dos indivíduos, de suas satisfações e repulsas, em suma, à propensão de vir a ser mais – de se autogerir.

Como ninguém traz amarrado ao peito o embornal de sua essência, essa se faz, desfaz e refaz no revolucionamento permanente de ser indivíduo, por dinâmica intrínseca e extrínseca a ele.

“A transformação em larga escala dos homens para criação em massa da consciência comunista”, a supressão de todas as classes (*A ideologia alemã*, Grijalbo, pp. 107-9 !!!).

“As circunstâncias fazem os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias.” (*A ideologia alemã*, p. 57)

A produção material como essencial na universalização da individualidade (*Manuscritos de [18]44*, Éditions Sociales, p. 64).

“É precisamente no fato de elaborar o mundo objetivo que o homem começa a se fazer um ser genérico. Essa produção é sua vida genérica ativa. Graças a esta produção, a natureza aparece como sua obra e sua realidade. O objeto do trabalho é, portanto, a objetivação da vida genérica do homem: pois este não se espelha a si mesmo somente de modo intelectual, como na consciência, mas também ativamente, realmente, contemplando-se em um mundo que ele mesmo criou. Deste modo, enquanto que o trabalho alienado despoja o homem de sua produção, ele o despoja de sua vida genérica, sua verdadeira objetividade genérica [objetividade social], assim como, degradando ao nível de um meio a atividade própria, a atividade livre, o trabalho alienado faz da vida genérica do homem o meio de sua existência física.” (*Manuscritos de [18]44*, p. 64).

“As relações de dependência (a princípio inteiramente espontâneas) são as primeiras formas sociais em que se desenvolve a capacidade produtiva humana, ainda que em grau reduzido e em pontos isolados. A independência das pessoas fundada na dependência objetiva é a segunda grande forma. É a forma em que, pela primeira vez, é formado um sistema geral de metabolismo social, de necessidades multilaterais, de relações e capacidades universais. A livre individualidade, fundada no desenvolvimento universal dos indivíduos que subordinam sua produtividade social, comunal como sua riqueza social, constitui o terceiro estágio. O segundo estágio cria as condições para o terceiro.” (*Grundrisse*, Penguin, p. 610). (Tomar também trecho de *O capital*, v. III, t. 2, ed. Abril, p. 273.)

“A história do desenvolvimento das forças produtivas é a história do desenvolvimento das forças dos indivíduos mesmos.” (Marx, *A ideologia alemã*, Rubel, pp. 1.115-7)

As forças produtivas e relações sociais constituem “o duplo princípio do desenvolvimento do indivíduo” (Marx, *Grundrisse*, Rubel, p. 307).

A riqueza é identificada como “a apropriação pelo homem de sua própria força produtiva universal, a inteligência e o domínio da natureza pelo conjunto da sociedade – em suma, o desabrochar do indivíduo social” (Marx, *Grundrisse*, Rubel, p. 306).

3.1 – Contra o coletivismo

“O coletivismo não é mais do que a duplicação (...) do intercâmbio egoísta” (*Grundrisse*, ed. alemã, p. 156; Ed. Siglo XXI, p. 183).

A vida individual não tem a finalidade da realização coletiva, nem a finalidade de cada um é a realização do outro.

Mas os outros são partes fundamentais da minha riqueza, forças sociais que reconheço como forças pessoais, numa reciprocidade que vai à exaustão. É a interdependência para a confirmação máxima de cada indivíduo.

Cada um tem a finalidade de realizar a si mesmo, mas enquanto tal 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 constituída por todas as outras individualidades.

3.2 – Quadro atual da individuação

“O limite do capital aparece na constatação de que todo o seu desenvolvimento se desenrola de maneira antagônica e de que a eclosão das forças produtivas, da riqueza geral etc., do saber etc., manifesta-se de tal maneira que o indivíduo trabalhador aliena-se, ele mesmo, vinculando-se às condições que lhe foram impostas não para o enriquecer, mas para servir ao enriquecimento de outrem, às expensas de sua miséria.” (Marx, *Grundrisse*, Rubel, p. 253)

Num mundo invertido, as ideias congruentes com ele têm de refletir e consagrar (ou fazer a denúncia crítica dele) essa inversão, ou seja, a inversão do mundo é o complexo categorial efetivo do falso socialmente necessário.

Donde, cabe, necessariamente, determinar a inversão: produção da riqueza -> desprodução do homem; domínio da natureza pelo homem -> perda de domínio do homem sobre si. Ou seja, o homem estabeleceu a soberania sobre a natureza, mas perdeu o domínio sobre si mesmo, sobre sua vida.

Os homens desenvolveram suas forças essenciais em relação aos objetos da natureza, mas não foram capazes ainda de desenvolver suas forças essenciais relativas a si mesmos, ou seja, em relação à sociabilidade.

Objetiva e subjetivamente, no que tange à sua autoconstrução, vale dizer, no que se refere às formas de cooperação, às relações sociais, isto é, à sua essência, perdeu todas as ilusões, abandonou todos os sonhos e se conforma à impotência na forma da ética e do imaginário.

O homem – único ser que não é *dado* pela natureza, que não vem dado, não é completo naturalmente.

O homem como ser impotente é o homem necessário ao império do capital que completou seu domínio contraditório, inclusive por isso. A superação dos limites e não o conformismo com estes é que é autoconstrução.

Ceder às pulsões e ao imaginário é renunciar aos atributos, à potência do ser autoposto e se render e se conformar à impotência do homem apropriado à ordem do capital autoposto.

Os homens, os indivíduos, vão sendo paulatinamente devorados pela lógica do capital – da cisão entre público e privado (o efetivo aqui é falar entre se reconhecer pelo gênero ou se pôr fora dele) até a desestruturação radical da individualidade autoposta. A cisão entre público e privado é, de fato, a cisão dos homens entre si, a contraposição de todos contra todos.

A falta de caráter, como traço necessário da individualidade atual, corresponde à lógica do capital autoexpandido. O homem sem caráter como a individualidade que corresponde às necessidades da ordem do capital; incapacitado de se autopor, de se autoedificar enquanto homem, ou seja, de se confirmar em suas potencialidades.

Homem atual guiado/norteado pela competição da safadeza.

O homem para o qual valores e dignidade não têm mais significado, pelos quais não pode se reger, porque se as considera se exclui do mundo efetivo.

Na atualidade, as demandas individuais são cada vez mais mesquinamente práticas e imediatistas, sob o império da redução de todo interesse a simples interesse pessoal.

Hoje, pode-se dizer dos indivíduos em geral o que Marx disse a propósito de Stirner: “Orgulha-se da sua própria individualidade miserável e da sua própria miséria.” (*A ideologia alemã*, v. II, p. 113)

3.3 – Teorias da justificação da depleção

O que mais assusta as correntes predominantes (as mais difundidas e aceitas, a psicologia contemporânea ou as filosofias de desconstrução) é que, para além dos lineamentos da metafísica clássica, o homem se evidencie como o produtor de si mesmo, pois isso obriga a reconhecer os seus atos como decisivos e responsáveis, deixando de saber como sustentar então seus vícios mais amados (maldade natural).

Entendidos como produtores de si próprios, os homens não podem mais admitir a cômoda concepção para a qual a natureza é responsabilizada

pela maldade dos homens (ver Marx, *Manuscritos de [18]44*, Ed. Abril, p. 15).

Ao lado da teoria da maldade natural, tem-se o espírito do EUDEMONISMO, doutrina em que a felicidade individual ou coletiva é fundamento da conduta humana moral, isto é, que são moralmente boas as condutas que levam à felicidade. O eudemonismo substituiu o espírito de sacrifício do passado, ou seja, a substituição de um erro incômodo por outro mais cômodo, sem se elevar.

A fragmentação do mundo moderno em face da coesão antiga.

A ironia romântica na obra de Schlegel, segundo Szondi, era fruto de uma elaborada meditação filosófica acerca da história. O tema não era original de Schlegel, pois lamentar a fragmentação do mundo moderno, à luz da coesão da Antiguidade, era assunto de todos, de Schiller ao jovem Hegel. Cisão, desmembramento, atomização, são indícios da “aliança” moderna, como era dito, que Schlegel enfeixou sob o signo da reflexão, que separa e isola, condenando o sujeito moderno à consciência, o que pode não ser um avanço em relação à integridade substancial do homem antigo. A novidade de Schlegel não deve ser procurada na afirmação de que a modernidade é esse enorme girar em falso do entendimento emancipado, mas no reconhecimento de que a demanda de unificação talvez não esteja destinada a encontrar satisfação. Até lá, resta o expediente da ironia. Escreve Szondi: “O sujeito da ironia romântica é, assim, o homem isolado, que se tornou seu próprio objeto, e privado pela consciência do poder de agir. Ele aspira à unidade e à infinitude, mas o mundo aparece-lhe fissurado e finito. O que chamamos ironia é a tentativa de suportar sua situação crítica pelo recuo e pela inversão.” (Arantes, P., *op. cit.*, p. 222)

Afinal, quem é esse homem moderno cujo destino é a consciência que lhe tolhe o poder de agir? Hamlet, o primeiro intelectual da literatura moderna. (...) *Quando se pensa a originalidade da Idade Moderna nos termos de uma fusão irrecorrível entre vida do espírito e alienação, é natural que o seu protagonista máximo seja encarnado por um intelectual.* (...) Enfim, um humanista irresoluto: nisto precisamente reside a ironia, nessa existência malograda, porém altamente intelectualizada, nessa ausência de vontade inteiriça e caráter uno. Szondi fala antes da marginalidade social do homem culto na “miséria alemã” do que no isolamento do homem moderno. *O mecanismo compensatório da ironia – toda ela distância e interversão – é uma carapaça protetora de interesse local. A ironia é uma das formas fundamentais da existência malograda*

do intelectual alemão. Ironia é antes de tudo “disfarce e fingimento” (Id., pp. 222-4).

O mundo burguês (a ordem do capital e do capital atrofico) se tornou espiritualmente insuportável porque se converteu no reino da indignidade. E a luta de todos contra todos, que na Renascença foi a cratera de onde irrompeu incandescente a afirmação de todas as possibilidades, redundou na aporia – morte ou impostura.

De outra parte, só restou o conformismo da amoralidade. A destituição do homem como modo único de liberdade, a liberdade negativa de não ser, isto é, a presença da individualidade na forma mais mesquinha de alienação. Todavia, nessa desvalia, resta o mal-estar íntimo do irrealizado, de ser apenas por não ser, que a ironia ou o cinismo são incapazes de camuflar para o próprio cínico, donde a sensação de vácuo, de má consciência e de desconfiança da própria impostura. Essa fraqueza e platitude não suportam olhar para o espelho, por isso, de costas, procuram arreventá-lo a pedradas.

A supressão da individualidade real, reduzida à subjetividade na modernidade (indivíduo isolado no capitalismo e também no coletivismo do pseudossocialismo), faz pretender a recuperação de um padrão antigo.

Nisso tudo pode-se ver uma luta pela individuação, que na modernidade (capitalismo e sua pseudonegação no socialismo real) só poderia emergir na forma da alienação. A individualidade é a afirmação por sua negação – afirmação subjetiva e sua negação objetiva, indivíduo isolado no capital e coletivismo no pseudossocialismo, ambos negam objetivamente sua entidade ou entificação objetiva, ou seja, sua qualidade de indivíduo social.

Tanto no indivíduo isolado como no coletivizado é negada sua individuação social: ambos são apenas mobilizados subjetivamente – para a felicidade individual no primeiro, e para a felicidade coletiva no segundo – enquanto objetivamente são trucidados/suprimidos.

Exaltação da subjetividade do indivíduo isolado que na prática social nega a sociabilidade – a conexão com o outro. Exaltação da subjetividade no coletivismo que na prática social nega a individualidade.

As individualidades aparecem como presença absoluta, precisamente porque se tornam irrelevantes.

Dito à la Nelson Rodrigues: “o ser humano é de classe média” (e dito à la Kurz – o indivíduo é irrelevante).

Isso parece ser todo o centro do pensamento atual e também da pseudoesquerda. Não é mera coincidência a convergência atual entre a depleção radical da individualidade e a morte da esquerda organizada

enquanto esquerda. Estes são aspectos correlatos do quadro atual, marcado pelo futuro ausente, e para a grande maioria por um conformismo satisfeito – aspirações da maioria ficam ao limite do “ter” da lógica do capital.

Irrelevância dos conteúdos e a supremacia da forma (fonte última disso é a forma mercadoria).

Na cultura – o alto nível como forma, tendendo à redução absoluta do conteúdo; qualquer tema é válido.

O mesmo na pseudoesquerda: o progressismo como forma, a agitação como prática, o valor político como conteúdo, o nominalismo como conteúdo, o clichê como conteúdo.

A homogeneização dos indivíduos, das ideias e dos valores pela banalização das opiniões e das paixões (com seu implícito da natural desorganização psíquica etc.) é dada, ao fundo ou na raiz, pela sociabilidade da troca de valores, em que todos aparecem como iguais e em competição (cf. Alves, A. J. L., *A Individualidade nos Grundrisse de Karl Marx*, cap. III, p. 78). Indivíduos de valor igual e substituíveis (Alves, p. 80).

Tudo aparece enquanto relações e valores pessoais: interesses, ideias, verdades etc. iguais. O que é verdade, mas a verdade na forma da alienação, na forma da alienação do processo de criação e afirmação da individualidade.

Na ordem do capital, os indivíduos aparecem em equivalência originária.

Vontade individual como pura aparência na ordem do capital. Agora é o valor (de troca), não mais a comunidade antiga (da primitiva à feudal) que exerce a coerção (Alves, p. 79). Na ordem do capital, portanto, o que se dá é o confronto entre indivíduos indiferentes (Alves, p. 79). Igualdade social no capital é a anulação da própria individualidade (Alves, p. 81). Portanto, verdade e falsidade são equivalentes.

A troca de valores, ou seja, a “conexão entre coisas neutras”, matriz dos indivíduos indiferentes, e da homogeneização entre opiniões, ideias e valores, fundamento concreto do igualitarismo burguês, todavia – é melhor do que o quadro pré-capitalista.

A esquerda hoje precisa se centrar na “irrelevância do indivíduo”, o produto síntese da lógica do capital: forma e conteúdo da lógica do capital.

Ter caráter é negar a legitimidade da lógica do capital.

3.4 – *Indivíduo e revolução*

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

Isso não implica o céu na terra, a ausência absoluta de entraves sociais, de estranhamentos, no prosseguimento infinito da humanização daí para frente, não significa a supressão definitiva de toda ordem de empecilhos na universalização dos indivíduos de uma vez por todas, mas que a vida humano-societária é uma luta infinita contra os estranhamentos, ou seja, essa luta coincide com a infinitude do processo de hominização.

Mas, em cada época e em todos os momentos de uma época histórica dada, certo tipo de estranhamento em especial constitui o entrave fundamental a ser objetivamente aniquilado: hoje, a propriedade privada dos bens de produção e o estado – é preciso considerar em concreto esse aspecto, para não raciocinar, supor, nem levar outros à suposição de que se trata de uma utopia, o que é sempre uma fragilização.

O marxismo não cuidou disso, e em certas vertentes, do marxismo vulgar ao altamente sofisticado, até mesmo se contrapôs a isso sob alegações diversas: desde um abstrato coletivismo, que na ação levou a práticas abomináveis, até pundonores anti-humanistas cultivados em nome da crítica radical ou do rigor científico. Vieses que não só não condizem com a reflexão marxiana, mas que desarmam em relação ao centro nervoso da questão revolucionária, bem compreendida como necessidade e possibilidade do processo histórico de entificação das formas de individuação, que são mais ricas e complexas do que qualquer outra formação social, inclusive as classes, que pertencem desde logo aos limites e obstáculos da individuação, dos quais é preciso se emancipar. (As classes são meios da revolução, não seu fim.) Uma sociedade sem classes é possibilidade objetiva e télos; sem processos de individuação, um disparate aberrante, cuja ignorância, promovida pela ênfase das classes, já se fez fanatismo prático, que a reflexão deve exorcizar.

“A história social dos homens é sempre a história de seu desenvolvimento individual, tenham ou não consciência disso.” (Marx, Carta a Annenkov, 12/1846, p. 207)

“Toda a história não é mais do que uma transformação contínua da natureza humana.” (Marx, *A miséria da filosofia*, p. 138)

“Na atividade revolucionária, a modificação das condições exteriores e a modificação de si mesmo coincidem.” (Marx, *A ideologia alemã*, Rubel, p. 1.182, in Teixeira, P. T. F., *A individualidade humana na obra marxiana de 1843 a 1848*)

“A concorrência isola os indivíduos uns dos outros (...) apesar de os aglutinar.” (Marx, *A ideologia alemã*, Grijalbo, p. 96)

A necessidade para além das necessidades elementares ou vitais é o primeiro ato histórico (ver Marx, *A ideologia alemã*, p. 40).

A revolução não pode ser o culto da miséria do homem destituído, mas tem de partir das dimensões afirmativas – apropriação da natureza. “Adquirindo novas forças produtivas, os homens transformam o seu modo de produção (...) transformam todas as relações sociais.” (Marx, *Miséria da filosofia*, Segunda Observação, p. 105)

O dilema é – e a teoria tem de o refletir – a afirmação do homem social ou a afirmação do capital.

É isso que liga a prática radical à emancipação humana.

A revolução é passível de ser posta não pela perspectiva e dinâmica da pobreza, mas do prisma e da dinâmica (desenvolvimento das forças produtivas e da aspiração da autenticidade das individualidades) da universalização dos indivíduos, da emancipação humana.

A questão é – como se articula a universalização das individualidades com as configurações das categorias sociais produzidas pelo desenvolvimento das forças produtivas. Sem a figura da categoria social, a universalização da individualidade é uma determinação abstrata.

Marx pode ter se enganado sobre a forma da revolução e a identificação de seu agente, mas acertou em cheio sobre seu objetivo fundamental – a emancipação humana. Revolução é: derrubada e modificação do “poder do modo de produção e de intercâmbio anterior e da estrutura social” (Marx, *A ideologia alemã*, Grijalbo, p. 68).

[Revolução é] reapropriação das potências produtivas sociais pelos indivíduos associados⁴.

A revolução não pode ser vista pelo retrovisor.

⁴ Esta fórmula ou similares com o mesmo conteúdo são usadas por Marx desde 1844 até *O capital* para designar a revolução social, a emancipação humana.

Não é cultivando as cruces do passado que a revolução poderá ser reposta no foco teórico do presente e no horizonte prático do futuro.

A revolução deve tirar poesia do futuro, não do passado.

(Ver Marx, *18 Brumário*, Abril Cultural, p. 331.)

A falta de teoria na esquerda é mais aguda que no passado.

A “esquerda” não tem plataforma teórico-política que a aglutine e mobilize, nem nacional nem mundialmente.

A distribuição não é a questão-chave (ver Marx, *Crítica do Programa de Gotha*, Éditions Sociales, p. 233).

O socialismo do ponto de vista nacional é de Lassalle (*Crítica do Programa de Gotha*, p. 234).

A organização da classe operária em seu próprio país (campo imediato de suas lutas) não é por seu conteúdo, mas por sua forma (*Crítica do Programa de Gotha*, p. 235).

Cooperativas independentes – criação independente dos trabalhadores não protegidas nem pelo governo, nem pela burguesia (*Crítica do Programa de Gotha*, p. 238).

Pé servil no estado, superstição democrática (*Crítica do Programa de Gotha*, p. 241).

4 – Revolução social: personificação histórica versus lógica do trabalho

Há que compreender que a revolução – a desobstrução e o recentramento da atividade crítico-prática nos processos de autoconstrução humano-societária, culminando na reconversão por inteiro do metabolismo social – é infinitamente mais importante que qualquer categoria social, ou seja, dito com todas as letras: *a revolução universal ou emancipação humana é mais importante que qualquer um de seus agentes reais ou imaginários, inclusive mais importante do que aquele que até aqui foi mais reconhecido e valorizado – o proletariado*, em especial quando evidências largamente acumuladas apontam que sua esperada função histórica não se cumpriu, nem mais poderá ser cumprida na forma e sob a encarnação que, no passado e com razão, foi-lhe conferida (forma do processo que cumpriria e encarnação dele como agente).

A sustentação da necessidade da revolução não se dá mais, inclusive nunca se deu em Marx, para quem o proletariado sempre foi meio e não fim, por invocação de uma figura específica da esfera do trabalho, mas é esta ou, mais precisamente, sua lógica onímota que tem de ser resgatada e preservada como fonte de perspectiva de futuro. Donde a importância da identificação de suas parcelas mais avançadas, plataforma da ilação de futuro, suas possibilidades de assumir e desempenhar a função de agente, não deixando de examinar a integração de todos os setores do trabalho como os vetores energéticos da força social global necessária para a efetuação das transformações radicais integrantes de uma nova configuração da mundanidade humana. O que está em jogo, pois, não é o simples futuro de uma classe, mas o devir do gênero humano considerado na sua concreta configuração de infinitude de indivíduos.

A análise politicista do século embaralhou e confundiu o agente, o meio, na figura do proletariado, com a finalidade, o desenvolvimento humano do gênero – o universal concreto dos homens. As derrotas e impasses dos últimos 150 anos – duração de toda a história “proletária” –, com ênfase particular nas vicissitudes atuais do universo do trabalho, induzem ao menos, se o propósito for a sustentação da revolução, à necessidade de desfazer as confusões e os mitos criados para tornar possível o resguardo e a revitalização da propositura da revolução como necessidade vital dos homens, e não como mesquinha classista e partidária com que os descaminhos de um século largamente contraditório a corrompeu até a morte.

Assim reconhecida, a revolução social, como possibilidade real, posta pela lógica onímota do trabalho, não é a afirmação de uma classe, dita universal, mas a afirmação universal do homem. Não é a afirmação do proletariado como classe universal, mas da universalidade da negação de sua condição de classe, de classe que não é mais uma classe da sociedade civil etc. É essa condição de classe negada, da negação universal da classe do trabalho – que não reivindica nenhum privilégio histórico, mas a simples condição humana – 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.

Temos, em suma, o seguinte processo contraditório: 1) universalização do homem, “enriquecimento da essência/natureza humana” pelo desenvolvimento das forças produtivas; 2) mas enriquecimento da essência humana na forma da alienação, ou seja, pela desapropriação material e espiritual do agente da atividade vital.

A revolução marxiana não concebe a elevação de uma classe ao poder, mas a liberação da humanidade de todas as classes.

“Afim de contas, a sociedade não encontrará seu equilíbrio, a não ser no dia em que ela gire em torno do trabalho, seu sol.” (“Apêndice” de [18]75 às *Revelações sobre o processo dos comunistas...*, Rubel, Política, I, p. 648)

No *Manifesto comunista*: “Uma vez que, no curso do desenvolvimento, tenham desaparecido as diferenças de classe e se tenha concentrado toda a produção nas mãos dos indivíduos associados, o poder público perderá seu caráter político. O poder político, propriamente falando, é a violência organizada de uma classe para a opressão da outra. Se na luta contra a burguesia o proletariado se constitui indefectivelmente em classe; se mediante a revolução se converte em classe dominante e, enquanto classe dominante, suprime pela força as velhas relações de produção, suprime, ao mesmo tempo que estas relações de produção, as condições para a existência do antagonismo de classe e das classes em geral e, portanto, sua própria dominação como classe.” (Ed. Progresso, p. 50)

Classe universal é um conceito hegeliano, tal como se vê no § 303 e nos parágrafos anteriores da *Filosofia do direito* (Ed. Martins Fontes, p. 276 e Edhasa, p. 389). Marx transcreve como – “*Der Allgemeine*” e também “*Der allgemeine Stand*”.

Mostrar que é uma impropriedade absoluta transladar esse termo para o universo marxiano, a propósito da identificação ou qualificação do proletariado ou qualquer outra categoria social da esfera do trabalho, pois, enquanto a hegeliana classe universal designa uma entidade que “inclui em sua determinação de modo imediato ter o universal como fim de sua atividade essencial, no exercício do governo”, e enquanto tal é permanente e assim deve ser compreendida e mantida (peça fundamental do poder governamental), para Marx o proletariado só se realiza como negação da negação, ou seja, ao dissolver todas as classes da sociedade, dissolve a si próprio, seja porque reorganiza pela raiz a estrutura social, seja porque suprime o estado, de sorte que sua “universalidade” é a dissolução universal das formas de dominação, e não ser o agente de uma dada forma de dominação. Não é universal em si por sua positividade, mas negativamente por sua função dissolutora de todas as classes. O que é a outra face da universalidade de sua miséria que a torna uma classe que não é classe (cf. Marx, “Introdução” à *Crítica à Filosofia do direito de Hegel*).

O proletariado como classe mística, na esteira do ser hegeliano como “substância mística” (Marx) tem sua sagração teórica em *História e consciência de classe* enquanto sujeito/objeto idênticos.

Já na “Introdução” [18]43-4, Marx deixa claro que proletariado não é classe universal (classe que não é mais classe... etc.), mas esfera universal “por seus sofrimentos”. Onde se encontra, pois, a possibilidade positiva da emancipação alemã? Resposta: “na formação de uma classe cujas cadeias são radicais, de uma classe da sociedade burguesa que não é nenhuma classe dessa sociedade, de uma categoria que é a dissolução de todas as categorias, uma esfera que possui caráter universal por seus sofrimentos universais e que não reivindica um direito particular (...). *Essa dissolução da sociedade, encarada como uma categoria social particular, é o proletariado*”.

Só universal porque universalmente negado. Só negativamente universal. Só universal por sua exclusão.

O proletariado, estritamente como classe dos trabalhadores urbano-industriais, não foi propriamente vencido em seus 150 anos de lutas, mas simplesmente não foi capaz de se realizar como a dupla negação prevista por Marx. Materializou-se apenas enquanto primeira negação, enquanto expressão da pobreza e da opressão, só como figura da exploração capitalista, lutou apenas como vítima da miséria. Jamais se materializou como negação da negação, aquele que, ao negar a própria negatividade e se autossuprimir, suprime a miséria espiritual e material de modo universal. Foi simplesmente incapaz de lutar como a negação da negação.

Ou seja, negação da negação:

1) O trabalhador enquanto tal é socialmente negado, é uma classe que já não é classe, como tal é miséria material e espiritual – o negado, o excluído da forma de sociabilidade, para a qual só conta como força de trabalho, uma mercadoria medida pelo valor, em suma e literalmente – é excluído do gênero humano. Enquanto tal se debate em lutas por salário e por condições e possibilidades de trabalho; nessas lutas se agita como mercadoria em torno de seu valor e pelas possibilidades e condições de seu uso. Não visa à lógica produtora de sua miserabilidade sub-humana, mas apenas aos efeitos mais imediatos dessa condição: é uma luta sobre efeitos, por mitigá-los e resistir à desvalorização.

2) Só é negação da negação ao se voltar contra as causas, a condição que o produz como miséria material e espiritual.

3) O proletariado contém apenas a possibilidade de ser a negação da negação, que lhe é conferida de modo intrínseco e ineliminável pela lógica onímoda do trabalho. Essa potência ou propriedade não é uma particularidade autônoma e exclusiva do proletariado, ou de qualquer outro contingente temporário do trabalho alienado. Os contingentes de ponta em geral podem ter a possibilidade de encarnar essa potência, mas não a realizam obrigatoriamente. Nem por isso, pelo fracasso desse ou

daquele agente concreto, essa possibilidade desaparece. É um bem potencial das formas mais avançadas do trabalho, não de um de seus agentes em especial, que se mantenha para sempre como categoria particular. Uma potência universal do trabalho que, enquanto tal, se conserva para além da era do capital como êmulo constante da revolução permanente do homem na infinitude de sua humanização. Latência nas formas do desenvolvimento das forças produtivas do gênero, que pode ser encarnada, na sucessão histórica, por agentes distintos, cuja identidade será sempre a do contingente que trabalha com a tecnologia de ponta.

Proletariado é o produto mais autêntico da grande indústria. (Ver Marx, *Crítica ao Programa de Gotha*, p. 234)

(A questão hoje é divisar o produto mais autêntico do novo patamar da forma de produção do capital. A pergunta hoje é: o que é hoje a grande indústria, qual a base de sua criação do valor, e quem é seu “produto mais autêntico”?)

“Fazeis com a palavra *proletariado* o mesmo que os democratas fazem com a palavra *povo*: a converteis em objeto de adoração.” (Trecho da ata da última reunião londrinense da Liga dos Comunistas, *in Biografia do Manifesto*, p. 481, e *Cartas filosóficas*, p. 61)

A negação da negação subentende caráter, retidão etc. etc. O baixo nível em teoria corresponde à baixaria na prática, à prática cavilosa e amesquinhada dos que se contentam em vender opúsculos na franja do sindicalismo cutista.

O baixo clero toma o proletariado como mito, perdendo assim a oportunidade de reconhecer, se for o caso, que uma certa forma de vanguarda do trabalho – uma das expressões no polo técnico da atividade vital – está em dissolução, e de indagar qual a forma emergente da linha de frente do trabalho, e se esta contém ou pode vir a conter os traços potenciais para a dissolução do sistema do capital. Ser radical é isso e não a reiteração de um mito impotente para a revolução.

Para o baixo clero vale a formulação de *Talleyrand*: “o que eles fizeram (e estão fazendo) é pior do que um crime, é um erro”.

Certa esquerda acadêmica organizada oferece, sem peias, seu tabuleiro de refugos históricos.

O proletariado hoje se encontra: em processo de redução numérica; superado como agente tecnológico de ponta; humano-societariamente desmoralizado e intimidado pelo desemprego crescente; sindicalmente em

refluxo defensivo e historicamente desmoralizado pela perversidade do extinto processo soviético.

Se essa é a figura do titã da revolução, estamos diante de um poder redentor da *miséria cristã*, não em face do devir humano do homem tematizado com empenho racional por Marx.

Hoje, pensar a revolução – afirmar seu imperativo – é necessariamente pensar também quem vai substituir o proletário como agente histórico, ou na humanidade como novo agente.

Hoje, ao não apontar no proletariado a determinação de sua atuação com as forças produtivas mais avançadas, qualquer assalariado pode vir a ser vanguarda de classe, justamente porque não oferece perspectiva de futuro, pois esta deixou de ser considerada, basta a democracia.

Donde, é uma mágica tola se referir ao proletariado, envergonhadamente, por meio de perífrases genéricas e rombudas, que ocultam ou disfarçam sua identidade, mas conservam sua pretendida santidade – isso não passa de um jogo oportunista da cegueira teórica e do oportunismo da incompetência.

Sacralização do proletariado. (Para negação da negação ver Marx, *A ideologia alemã*, Ed. Grijalbo, pp. 107-9)

Para justificar o desaparecimento do proletariado, lembrar Marx quando diz que a apreensão positiva do existente subentende compreender seu desaparecimento. (*O capital*, “Posfácio” da segunda edição, Ed. Abril, p. 21)

Assim, se quiserem chamar de proletariado os novos contingentes de ponta da lógica onímoda do trabalho, paciência, não são os nomes que decidem da natureza das coisas, mas não é uma ideia propriamente feliz, nem como homenagem a um lutador vencido. Se os mais renitentes ou saudosos assim o quiserem, o termo pode ser conservado, contanto que retenha a noção fundamental de significar trabalhador que opera por meio das forças produtivas de ponta.

A questão do proletariado não esgota a problemática e as perspectivas da revolução. A tarefa de desvendar as possibilidades e os caminhos revolucionários estão adiante de nós e não atrás de nós.

Do ponto de vista revolucionário, é muito mais elevado e fértil questionar a figura do proletariado do que insistir na sua afirmação mítica como objeto de adoração, numa prece cuja natureza, como em toda a prece, não pode deixar de ser conservadora.

4.1 – Forças produtivas e lógica do trabalho

É curioso e sintomático, a maioria dos comentadores sempre apontou para a dimensão civilizatória do capital em suas reconhecidas contradições sistêmicas, mas agora, ao tempo da globalização e do desenvolvimento tecnológico sem precedentes que está em curso e que matriza desdobramentos infinitos, essa referência não só vem cessando de ser feita, como até mesmo passou a ser negada. Seja em sua forma mais simples, como “nexo estrutural entre crescimento da produção e progresso social e cultural”, seja em sua grandeza essencial como nexo entre “desenvolvimento das forças produtivas e enriquecimento da natureza humana”, para aludir de modo taxativo e sumário a uma das teses centrais de Marx.

A razão disso é: economia como fator/economicismo e politicismo. Globalização reduzida à especulação financeira, à política e à ideologia. Isto condiciona a ignorar o fundamental: o desenvolvimento das forças produtivas e *a fortiori* o enriquecimento da essência humana.

No plano teórico é consequência da ignorância, na esquerda, do pensamento de Marx, e a absorção do desconstrutivismo antitecnológico. No plano real: falência do nacional-estatismo e a derrocada do Leste europeu.

TODAVIA: “As relações sociais estão intimamente ligadas às forças produtivas. Adquirindo novas forças produtivas, os homens transformam o seu modo de produção e, ao transformá-lo, alterando a maneira de ganhar a sua vida, eles transformam todas as relações sociais. O moinho movido pelo braço humano nos dá a sociedade com o suserano; o moinho a vapor, a sociedade com o capitalista industrial. Os mesmos homens que estabelecem as relações sociais de acordo com a sua produtividade material produzem, também, os princípios, as ideias, as categorias de acordo com suas relações sociais. Assim, estas ideias, estas categorias são tão pouco eternas quanto as relações que exprimem. São *produtos históricos e transitórios*. Há um movimento contínuo de crescimento das forças produtivas, de destruição das relações sociais, de formação das ideias: de imutável só existe a abstração do movimento – *mors immortalis*.” (Marx, *A miséria da filosofia*, p. 106) Sinteticamente, a determinação estruturante da sociabilidade provém das forças produtivas.

“Não é o que se faz, mas como, com que meios de trabalho se faz, é o que distingue as épocas econômicas. Os meios de trabalho não são só medidores do grau de desenvolvimento da força de trabalho humana, mas também indicadores das condições sociais nas quais se trabalha.” (Marx, *O capital*, Ed. Abril, Cap. V, p. 151)

“A natureza não constrói nem locomotivas (...). Esses são produtos da indústria humana, dos materiais naturais transformados em órgãos da vontade humana para dominar a natureza ou para nela realizar-se. São órgãos do cérebro humano criados pela mão do homem; é a potência materializada do saber. *O desenvolvimento do capital fixo mostra a que ponto o conjunto dos conhecimentos tornou-se uma potência produtora imediata, a que ponto as condições do progresso vital da sociedade estão submetidas a seu controle e transformadas segundo suas normas, a que ponto as forças produtivas adquiriram não apenas um aspecto científico, mas se tornaram órgãos da prática social e do processo real de existência.*” (p. 307) (Donde), “*o desenvolvimento da ciência, como enriquecimento simultaneamente teórico e prático, não é senão um aspecto, uma manifestação do desenvolvimento das forças produtivas do homem, isto é, da riqueza*” (p. 252), porquanto a ciência é “*a forma mais sólida da riqueza, forma na qual a riqueza é, conjuntamente, o produto e o produtor*” (p. 252) (Marx, *Grundrisse*, Rubel, V. II).

A ciência é “a forma mais sólida da riqueza, onde tal riqueza é, conjuntamente, o produto e o produtor” (Marx, *Grundrisse*, p. 252).

“O desenvolvimento da ciência, como enriquecimento simultaneamente teórico e prático, não é senão um aspecto, uma manifestação do desenvolvimento das forças produtivas do homem, isto é, da riqueza.” (Marx, *Grundrisse*, p. 252)

A riqueza social “são os produtos da indústria humana, os materiais naturais transformados em órgãos da vontade humana para dominar a natureza ou para nela se realizar; são os órgãos do cérebro humano criados pela mão do homem; é a potência materializada do saber” (Marx, *Grundrisse*, p. 307).

A riqueza é identificada como “a apropriação pelo homem de sua própria força produtiva universal, a inteligência e o domínio da natureza pelo conjunto da sociedade – em suma, o desabrochar do indivíduo social” (Marx, *Grundrisse*, p. 306).

“(...) sendo a verdadeira riqueza a plena potência produtiva de todos os indivíduos” (Marx, *Grundrisse*, p. 308).

“O trabalho se organiza, divide-se de maneira diferente, segundo os instrumentos de que dispõe. O moinho manual supõe uma outra divisão do trabalho que o moinho a vapor. É, portanto, chocar-se de frente com a

história querer começar pela divisão do trabalho em geral, para chegar, em seguida, a um instrumento específico de produção, as máquinas.” (Marx, *A miséria da filosofia*, Rubel, I, p. 99)

“À medida que a divisão do trabalho se acentua, reconhece-se com maior evidência o quanto as forças produtivas de uma nação se expandiram. Toda nova força produtiva, não sendo um simples alargamento das forças produtivas já conhecidas, ocasiona um novo aperfeiçoamento da divisão do trabalho.” (Marx, *A ideologia alemã*, Rubel, III, p. 1.085)

Divisão do trabalho e propriedade são expressões idênticas; disso decorre que o desenvolvimento das forças produtivas ocasiona mudanças na organização do trabalho e na apropriação dos produtos, ou seja, na propriedade privada, que, “em cada época histórica, desenvolveu-se diferentemente e em uma série de relações sociais inteiramente diversas” (Marx, *A miséria da filosofia*, Rubel, I, p. 118). Essas transformações históricas implicam “uma transformação total do modo de produção mesmo, cujas premissas repousam sobre uma certa evolução da indústria, do comércio e da ciência, em uma palavra, das forças produtivas” (Marx, *Grundrisse*, Rubel, p. 231).

“O trabalho vivo modifica o material mediante a realização neste – uma modificação que é determinada pela finalidade do trabalho e por sua atividade finalista (uma modificação que não é como no objeto inerte o pôr de forma enquanto exterior à substância, simples aparência fugaz de sua existência), o material receberá assim uma forma determinada, transformação da substância que se submete à finalidade do trabalho.” (Marx, *Elementos fundamentais...*, Siglo XXI, p. 306)

Trabalho cria ser (Marx, *Elementos fundamentais...*, p. 240).

Trabalho como modificação substancial (Marx, *Elementos fundamentais...*, p. 306).

Trabalho como fogo vivo, formador (Marx, *Elementos fundamentais...*, p. 307).

Com o desenvolvimento sem paralelo das forças produtivas e sua irradiação planetária, não se realiza mais tão somente uma nova etapa da acumulação capitalista, mas, na vigência prolongada da ordem do capital e de suas contradições inerentes, insuprimíveis e radicalizadas, manifesta-se uma nova forma de existência humana em todos os seus níveis e compartimentos.

A humanidade já enveredou pelo domínio biológico do gênero e do planeta, ou seja, está no limiar do domínio da vida. Isso confirma a potência infinita do trabalho, cada vez mais humano por sua potência – abrangência e produtividade, diversidade de seus objetos e graus de eficiência, e também pela qualificação de sua subjetividade cognitiva e proponente.

A clonagem de Dolly e Polly (cordeiro com genes humanos) confirmam a potência infinita do trabalho do homem social. A partir dessa revolução dá para estimar os limites estreitos, materiais e espirituais, das *personae* do trabalho quando adstritas à condição proletária: restrito em sua força produtiva e particularizado no estrangulamento da luta pela sobrevivência. Só pode ou tende a ser, compreensivelmente, ávido por consumo e interessado em suas práticas cotidianas.

Diante da revolução tecnológica, ou seja, do desenvolvimento da potência do trabalho humano, a propriedade privada dos meios de produção, o estado e a política aparecem como anacronismos insuportáveis, mastodontes historicamente vencidos que entulham as vias do desenvolvimento 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*, aquele inteiramente superado enquanto utilidade histórica – hoje é evidente, irreversivelmente, que o conhecimento impulsiona mais a produção do que o lucro, que o saber tomou o lugar da propriedade como fator decisivo e dinâmico da produção e reprodução da base material da vida; vale dizer, a força motriz do espírito empreendedor, gestada pelo interesse ou egoísmo pessoal, que foi o ardil responsável pela mais fantástica produção de riqueza (e pobreza) dos últimos 600 anos da história humana, mostra, por fim, sua estreiteza e mesquinhez, a finitude de seu alcance, diante da amplitude sem fronteiras das possibilidades de realização do saber, um empreendimento por natureza supraindividual e cooperativo, ou seja, intrinsecamente social, cujo lucro inerente é a irradiação universal de benefícios. Está posto em evidência, não importa que em contexto dolorosamente contraditório, que a cooperação é superior à competição, não apenas como valor moral, porém, material e produtivamente. Assim, a humanidade principia ou pode começar a aprender de forma irreversível – embora derramando ainda muito sangue, e outra não tem sido nunca, infelizmente, a via de seu aprendizado no curso da história (ou, a rigor, até aqui de sua pré-história) – que a força produtiva da cooperação, em todos os níveis da vida, é mais digna e fundamental, mais produtiva e rentável do que a competição.

Essa lição ainda um tanto velada – que o novo liberalismo não tem como apreender, porque está para além dos limites de sua racionalidade, e que a social-democracia também só é capaz de incorporar muito limitadamente, apenas na forma abstrata de princípio e proclamação éticas,

porque está submersa no mesmo padrão estreito e superado de razão, a que é posta e reiterada pela lógica do capital – é intrinsecamente uma lição da lógica universal do trabalho, e só por esta pode ser intimamente compreendida e posta como o norte de suas lutas, como a bandeira de um novo mundo que só as legiões do trabalho podem realizar, mas que veio à tona no campo adverso do capital, como não poderia deixar de ser, dado que a reflexão ideal só pode ser um resultado *post festum*, posto e confirmado pelas determinações da base material da realidade histórica.

Donde o futuro humano, se futuro houver, será posto pela possibilidade emergente das perspectivas da síntese do saber – a fusão entre o melhor e mais avançado do saber científico-tecnológico e o mais agudo e universal do saber humanista, ou seja, da aglutinação natural entre o saber do mundo e o saber de si. Hoje, o homem já está se tornando o demiurgo da natureza, falta se converter no demiurgo de si mesmo.

Numa palavra, *capacidade ilimitada de produção material*, domínio da vida de seu próprio gênero e do planeta, e *humanismo*, no sentido de capacidade de produção do humano. Em síntese, capacidade de produção da vida, inclusive da genuína vida consciente.

Força produtiva é em substância capacidade humana de configuração do mundo e, retroativamente, por efeito dessa efetivação, plataforma do próprio desenvolvimento humano: “O homem é o que faz e como faz” (Marx, *A ideologia alemã*), aí incluídas suas formas de consciência, ou seja, do complexo de suas manifestações sensoriais, afetivas e racionais.

Donde, a revolução social do homem que produz com máquinas a vapor é distinta da revolução do homem que produz por meio de artefatos elétricos. A revolução social da humanidade que tem por instrumentos a eletrônica e a biotecnologia implica elevação e complexidades, antes de tudo espirituais, da individualidade humana revolucionária nunca dantes cogitadas, nem muito menos exigidas. Todo pensamento revolucionário até aqui foi matizado pelos estágios primários do desenvolvimento da capacitação humana de efetivação material e de realização de si mesmo, enquanto tais são a lógica do passado, que não mais leva à inteligibilidade do presente nem muito menos ao horizonte possível do futuro.

O nível atual de desenvolvimento das forças produtivas está em contradição com as relações sociais de produção (relações de propriedade no plano jurídico), engendradas pela lógica da propriedade privada em sua forma histórica mais evoluída – o sistema de controle e ordenação do capital. Ou seja, a capacidade humana alcançada para a produção de seu mundo próprio é superior e mais potente do que a organização social que

os homens permanecem obrigados a tolerar, contra a qual se debatem. As relações sociais, a partir das quais aquela capacidade foi produzida, não são capazes de conter e tirar proveito de sua realização, enquanto tais para se conservarem ferem de morte a própria humanidade, tornam letal a sua maior realização: a) aniquila parte da própria humanidade, dos produtores da realização; b) aniquila a autoprodução da individualidade, acentua a alienação (do produto, do trabalho, do gênero); c) agora a dispensa do próprio trabalho (alienado).

Os homens desenvolveram sua capacidade de produzir, de se apropriar produtivamente da natureza, ou seja, suas forças vitais de efetuação de mundo, mas ainda não alcançaram o desenvolvimento de suas forças vitais necessárias à produção de si mesmos, sua forma máxima de produção. Sabem lidar e moldar os predicados do ser natural, mas não as categorias do ser social.

De outra parte, a crítica e as oposições atuais ao sistema do capital estão destituídas do propósito de sua negação:

- a) oposições não concebem como o negar,
- b) estas estão destituídas de senso real, objetivo e racional, pois não entendem a atualidade e pensam com a lógica do passado sem mesmo a ter compreendido.

O desenvolvimento das forças produtivas, no grau já alcançado, repercute sobre a sociedade política de duas maneiras desiguais e contraditórias:

a) Põe em evidência mais do que nunca a fundamentabilidade e a natureza determinante da sociedade civil sobre a sociedade política. E tanto mais é assim quanto mais desenvolvida e civilizada é a sociedade civil:

i) a emergência das organizações não-governamentais, apesar dos defeitos, distorções e corrupções, próprias à sua infância, constitui uma evidência, mesmo que pálida, disso. As ONG são entidades não-governamentais na forma da alienação;

ii) redução das soberanias nacionais por efeito da legalidade planetária das novas formas da cadeia produtiva. A política se encolhe e se ajusta a ela.

Para a GLOBALIZAÇÃO:

a) Enumerar e reconhecer de forma precisa e dramática os males de transição no processo de globalização. Fazer seu registro e mostrar que as oposições não souberam até aqui assumir essa luta.

b) Fim da via colonial: a lógica e as possibilidades do desenvolvimento autônomo capitalista desapareceram, mesmo como simples modernização subordinada, se restrito à dinâmica no interior das fronteiras nacionais,

pois no perímetro destas só resta o latejamento de problemas, não mais a dinâmica das soluções. Na globalização as diferenças não desaparecem, é o que dramatiza a transição, mas não a susta. Todavia, a globalização na forma da alienação barra estruturalmente o saber humanista.

Aqui é preciso falar principiando pelas formas particulares de objetivação do capital.

c) Imperialismo, real ao menos como forma ou instrumento da formação do mercado mundial. Período da acumulação e expansão capitalista em que a formação do mercado mundial tem caráter forçado e impositivo, pois realizado sob desenvolvimento ainda limitado das forças produtivas, conferindo por isso mesmo papel relevante às forças extraeconômicas. Seus diferentes momentos, as diversas e sucessivas faces da expansão do capitalismo: em sua primeira etapa foi francamente predador, uma espécie de acumulação primitiva do imperialismo. O fato de que não seja mais predador (ao menos como o foi à época de seu advento) não significa que promova a igualdade entre as nações e povos.

Em etapas posteriores, a predação muda de configuração nos degraus sucessivos da emergência, constituição do mercado mundial. A automação de seu funcionamento, tornando-se atraente para seus irmãos subalternos. Para nós é essa subalternidade que interessa determinar e compreender. O que se torna impossível quando o complexo fenomênico é negado ou dado como extinto. Entre vários aspectos do neoliberalismo está precisamente aquele que se compraz em ficar nos limites da subsunção.

O neoliberalismo e a globalização como ideologias estão mortos há mais de uma década (Reagan/Thatcher), mas a globalização é imperecível como lógica do capital.

A globalização como efeito da acumulação de capital principiou com a formação dos estados nacionais a partir das cidades-estado. Do Renascimento aos dias atuais tivemos, então, estados nacionais, colonização, imperialismo, e agora a expansão alcança a circunscrição de todo o espaço planetário. Quem estiver ou ficar fora deixa de existir, pois tenderá a regredir e degenerar.

A globalização não é uma política, nem a prática política tem força e capacidade para engendrar a globalização e as forças produtivas que, mais do que tudo, subjazem ao processo, a política não é capaz de engendrar ou de se contrapor à globalização. Por isso a política, na transição para a globalização, ou se torna seu agente inteligente ou brutal, ou se manifesta como agente perturbador de curto fôlego.

Estado é o coadjuvante da globalização, tal como o é sempre em relação aos protagonistas dominantes da sociedade civil, enquanto tal precisa “representar” também as classes subalternas, incluí-las nos processos democráticos, o que não significa nunca fazer uma política de sua

perspectiva; isso não compreende mecanicidade na representação efetiva dos dominantes.

Globalização é apenas o nome corrente de uma fase específica de um processo histórico fundamental, ou seja, é a designação da forma atual do desenvolvimento do capital. Onde, exorcizar o termo é uma perfeita inutilidade, pois o estágio presente resulta e dá prosseguimento às determinações da lógica inerente a esse modo de produção. Fase que se caracteriza pela extensão planetária da acumulação ou reprodução ampliada, tendo por impulsão os progressos científico-tecnológicos, que elevaram as forças produtivas a níveis sem paralelo – a chamada terceira revolução tecnológica, liderada pela informática e a bioengenharia. Portanto, o momento de chegada do movimento globalizador do capital, que vem provendo a articulação e a integração das economias nacionais desde as últimas décadas do século passado, sob a prevalência de modos e formas diversas em cada um de seus períodos anteriores.

O processo de instauração da economia globalizada, tal como ocorreu nas etapas precedentes, mas de maneira especialmente aguda e profunda, é um tempo gerador de enormes problemas e graves tensões. Esse é um dos aspectos mais evidentes e dolorosos do período de transição entre o momento da economia pré-globalizada e a face efetivada de sua globalização. Dores e comprometimentos que ferem de modo brutal a grande maioria dos segmentos sociais do trabalho assalariado (desemprego e aumento da pobreza, inclusive no chamado primeiro mundo) ao longo da transição que compreende a irradiação mundial, em escala diversa e combinada, das novas tecnologias e a plena configuração mundial dos mercados, ou seja, o estabelecimento do *mercado mundial*, para o qual, diz Marx, o capital tende desde o princípio.

O capital, sob suas frações menos desenvolvidas e dinâmicas, privado ou estatal, também é afetado e padece, mas isso com toda razão não chega, propriamente, a sensibilizar ninguém, a não ser seus proprietários – e estes que se danem!, mas o que importa é que seu desaparecimento não diminui a força nem perturba o rumo e a velocidade da globalização. Caducam mesmo por força desta, que é impiedosa também com as expressões mais frágeis e menos autênticas de sua própria substância. Assim foi nas anteriores reconfigurações decisivas do sistema do capital, assim vem ocorrendo agora, e nada pode evitar esses efeitos, perenes alguns, outros talvez temporários, sob o império da lógica que os produz.

Todavia, tensões e comprometimentos dilacerantes, ainda que impotentes, geram reações, e estas poderiam ser elevadas a força política, na medida em que compreendam a lógica fundamental dos acontecimentos e não a pretendam simplesmente contrariar, mas tirar proveito das contradições políticas da marcha de sua complexa transição. Força política

que seria posta a navegar no mar encrespado de correlações de força desfavoráveis, nas quais não poderia ser jamais hegemônica, mas bastante expressiva para deslocar um pouco o epicentro das decisões, de modo que as maiorias desfavorecidas fossem menos sacrificadas. É tudo que podem almejar, e não é pouco, uma vez reconhecida a desfavorabilidade geral do momento.

A mais característica consequência da globalização é a formação de blocos regionais, como forma de equacionar uma melhor integração ao processo global.

Disso resulta a “hegemonia diluída ou compartilhada” em lugar do mundo bipolar do quadro anterior; “a redução dos espaços e da soberania dos estados nacionais, pois não é mais possível viver e pensar segundo categorias exclusiva ou predominantemente nacionais”; perigos e soluções estão igualmente globalizados – não dá para tratá-los em escala puramente nacional; imperativos sociais (?) são eliminados em proveito de critérios puramente econômicos, lastimam as oposições e até mesmo a boa-fé do capital assustado, que, até ele, considera um risco assistir à globalização do desemprego e miséria, temendo a resposta de milhões com base no desespero. Esse é o limite da boa-fé do capital, ultrapassado o otimismo linear de anos atrás. O pior é que essa resposta, no mínimo improvável, um temor distante até mesmo para o capital de boa-fé, é tudo que tem de mais aparentemente radical à esquerda sem rumo, que também se assusta com ela.

A “crise estrutural” (não será isso uma redundância?) do capital desembocou na globalização e por elevação a novo patamar de produção pelas tecnologias de ponta. Ou melhor, dada a escala atingida no período pré-globalização, os limites ficaram estreitos e tudo parecia ter entrado em crise, quadro do qual o capital saiu com a globalização e as novas tecnologias.

CRISE OU CATÁSTROFE?

Kurz e Mészáros confundem crise com catástrofe, contradição com autodestruição, natureza contraditória do capital com lógica autodestrutiva.

O cerne do problema está na questão da acumulação ampliada. Esta tem limites ou contradições intensificadas?

É a antiga discussão Hilferding/Rosa Luxemburgo.

A tematização marxiana do capital tem por núcleo sua contraditoriedade, não sua autodestrutividade. O capital é uma contradição

insuperável, não uma ordem autodestrutiva, como quer Kurz. Sua contradição abre a possibilidade de sua superação, mas esta tem de ser efetivada por agentes sociais interessados, não é automaticamente induzida por sua lógica interna, que abre a possibilidade da superação, mas não a realiza por conta própria.

A metáfora sobre a superação da divisão social do trabalho.

A metáfora de Marx sobre o homem que é pescador de manhã, caçador à tarde etc. é simplesmente uma alusão a uma questão fundamental e incontornável: a reintegração da unidade humana a seu desenvolvimento multilateral. Não se trata da manifestação de uma aspiração utópica de reencontro com um paraíso originário – simples e igualitário. Não é suposta a personalidade politécnica (isto sim, no mundo complexo, uma inviabilidade), mas a referida metáfora alude sim ou assim deve ser entendida como referência à – necessidade insuprimível de reintegração do outro como força pessoal, portanto, da força social reconhecida com incorporação individual (portanto, é uma questão relativa às formas sociais de cooperação); não se trata, pois, de uma solução técnica para compor o indivíduo como uma unidade ou singularidade politécnica, mas da formulação e efetivação de uma ordenação societária que concretize os outros (as forças sociais) para cada um como seu patrimônio pessoal.

Em uma palavra, a metáfora diz respeito às formas de cooperação, a uma dada forma de cooperação dos indivíduos – não mais um contra todos, mas as forças de todos como propriedade ou atualização de cada um. Isto compreende hoje – supressão do que separa todos de todos, ou seja, a propriedade privada dos meios de produção e as formas de dominação política, isto é, o estado.

Sobre isso não só é possível, mas é estritamente necessário discutir. Não só criticar o fetichismo da mercadoria, mas superar o complexo econômico-político que o produz e reproduz.

A superação da divisão do trabalho deve ser pensada, necessariamente, como forma comunal de produção e consumo.

A crise total do pós-capitalismo⁵

Da mesma forma que, diante do perfil parafalimentar da economia privada, a teoria da perenidade do capital não é mais do que prática de sabujos ou conformismo onanista, a *glasnost* e a *perestroika* são o colapso do onanismo do “socialismo real”.

De fato, as formas atuais da sociabilidade do capital, em suas duas modalidades – privada e estatal, estão constrangidas à atividade bíblica de Onã. Todavia, com diferenças fundamentais: enquanto no *Ocidente* o *vício solitário* é espiritual, por influxo mesmo da extrema fertilidade material – a destrutividade do capital superproduzido; no *Oriente*, a condenação é literalmente ao coito interrompido do *capital estagnado*.

Em outro lugar – Da razão do mundo ao mundo sem razão (*in Marx Hoje*, v. I) – tratei de entender o drama da experiência soviética e seus correlatos de outros quadrantes geográficos para além da insustentabilidade dos diagnósticos que se movem pelos registros do *capitalismo de estado*, da *revolução degenerada* ou, o pior de todos, do *totalitarismo burocrático*. O entendimento recaiu na determinação de um *quadro regido pelo capital*, mas cuja forma de sociabilidade *descartara o capitalismo*.

Dito de maneira um pouco menos breve: a tragédia dos países pós-capitalistas dá origem a uma figura histórica imprevista – uma formação social que desmanchou pela *revolução política* as formas capitalistas de estruturação e dominação sociais (aliás, atípicas e incipientes), mas que foi incapaz, constrangida pelo seu baixo padrão de produção e reprodução materiais da vida, de ascender à *revolução social* propriamente dita e por meio desta efetivar a arquetônica de uma sociedade articulada para além da lógica do capital. A legalidade deste “paradoxo” concreto tem por núcleo, pois, a impossibilidade imanente ou a barragem intrínseca do trânsito entre o estatuto organizador do capital e o estatuto organizador do trabalho. E sobre o trabalho é que, precisamente, recai o ônus fundamental do impasse, facultando a identificação da assinalada vigência do capital. Não mais (deveria ser óbvio, mas não o é, por exemplo, para os que fazem o diagnóstico do capitalismo de estado) na forma de propriedade privada, mas também não na de *propriedade social* – de propriedade virtual de todos os produtores. Sua apropriação-gestionária, pela fração diretiva do complexo social, faz dele um *capital coletivo/não-social* (como o chamei, por falta de expressão mais sintética, no texto referido), o que repõe o problema crucial das relações entre *trabalho vivo* e *trabalho morto*

⁵ Excerto de: CHASIN, J. A sucessão na crise e a crise na esquerda. *Revista Ensaio*, São Paulo, Ensaio, n. 17/18, pp. 10-25, 1989.

(capital). É bem sabido que é próprio da vigência do capital que o *trabalho vivo* seja regido pelo *trabalho morto*; para tanto, o capitalismo dispõe de toda a organização social (sociedade civil e sociedade política) feita a sua imagem e semelhança. O que caracteriza a transição para além do capital é precisamente a inversão dos termos dessa equação: o *trabalho vivo* passa à condição de regente do *trabalho morto*. Mudança estrutural decisiva que não veio a ocorrer nos processos sofridos pelos países pós-capitalistas. Onde, a permanência nestes, sob forma peculiar, do capital – canga da atividade humana sensível, práxis, trabalho vivo, canga atada aos cordéis do estado, assim, e por isso mesmo, hipertrofiado. Evidências, capital e estado, de uma revolução política auspiciosa que não encontrou o caminho da revolução social, repetindo com isso o defeito maior das revoluções burguesas. Isto perfaz, em paralelo, a verificação dolorosa de uma tese marxiana, tão essencial quanto esquecida, especialmente pelo turvo politicismo contemporâneo: à *revolução política* cabem apenas as *tarefas negativas*, a limpeza do terreno, a demolição do que deve morrer; enquanto que os *encargos construtivos*, a edificação da nova sociabilidade, dependem exclusivamente da *revolução social*.

Mas, se no bloco pseudossocialista o *trabalho vivo* é vítima da mais abjeta contrafação, nele também o *capital* não conheceu seus dias mais brilhantes.

As formações pós-capitalistas, a par da subsunção do trabalho vivo ao trabalho morto, são *politicamente* constrangidas a consagrar e a tentar exercitar (sem o que perderiam todo fundamento), em exacerbada contradição com a primeira determinante, uma feição social solidária e não-competitiva, ordenada pelas necessidades do trabalhador, isto é, uma sociabilidade que não seja (des)ordenada pelo valor de troca. Onde, portanto, estejam assegurados, em princípio, ao conjunto dos trabalhadores, vale dizer de toda a população, os meios de subsistência em sua gama fundamental de componentes (trabalho, moradia, saúde, educação etc.). Contradição extrema, que resulta em algo extravagante – o reino do capital na ausência do chão social do mercado.

Livre do mercado, o trabalhador poderá ser um indivíduo livre, entre individualidades livres, *se e somente se* tiver acesso efetivo aos meios de subsistência e em escala crescente, que corresponda à ampliação e à renovação de seu gradiente de necessidades humanas (materiais e espirituais), próprias à construção de sua personalidade e, simultaneamente – *sine qua non* –, se exercer a responsabilidade social da autodeterminação do trabalho. É do que consiste, em seu fulcro, a “organização livre dos trabalhadores livres”, ou seja: a sociabilidade ordenada pelo trabalho vivo, ou, como Marx a chamou, “a sociedade humana ou a humanidade social” (X *Tese Ad Feuerbach*).

Já é um truísmo admitir que, nessa transição da ordem do capital para a ordem do trabalho, haja um roteiro de graus e níveis a percorrer. E disso o pseudossocialismo alimentou ilusões, montou justificativas e arquitetou farsas, algumas cômicas, outras hediondas, numa escalada de falsificações tão brutais que o fizeram emparelhar, quando não suplantar, a fábrica de alucinações do capitalismo.

O que importa, aqui, é que a geratriz desse autoengano e dessa mentira é que não ocorria, nem poderia estar ocorrendo, uma transição para o socialismo, mas um processo inusitado de acumulação de capital, mais especificamente um processo de formação de capital industrial, sob gestão político-estatal-partidária. Formação e acumulação que, vencidos estágios primários, foram se revelando extremamente problemáticos e insuficientes.

O esclarecimento dessa precariedade conduz ao entendimento da *glasnost* e da *perestroika*, e ao mesmo tempo à inexistência de qualquer razão para depositar sobre elas qualquer esperança de redenção do socialismo, mesmo festejando o alívio da opressão que proporcionam.

Já foi configurado que superar a lógica do capital compreende a unidade de um movimento formado pelo atendimento das necessidades fundamentais e da autodeterminação do trabalho. Os dois aspectos, totalmente convergentes e inseparáveis, implicam a existência (ou criação) de bases materiais que sustentem essa dupla prática cotidiana.

Bases inexistentes na Revolução Russa, que *matrizou*, para o nosso século, os *processos de passagem*, carecendo por inteiro dos pressupostos materiais requeridos. Hoje, para alguns, isto pode soar como uma novidade, não o era para Lênin e outros personagens de importância, que tinham efetivo conhecimento do problema, tanto que cifravam a *solução* da Revolução Russa pela eclosão da revolução alemã, ou seja, de um país industrial desenvolvido, diapasão que provinha da própria visualização marxiana da questão. Dificuldade irremovível, que não leva à estapafúrdia ponderação de que, então, a revolução não deveria ter sido feita; quando mais não seja, porque não havia para a velha Rússia a perspectiva de uma “solução” pela via do crescimento capitalista. A tragédia da Revolução Russa, tragédia autêntica de toda a humanidade, quer se queira ou não – e só os muito tolos podem dar de ombros, está precisamente no imperativo de fazer uma revolução que não pode ser realizada.

Sem bases para sustentar a *revolução social* pretendida, e mesmo atado – inclusive voluntária e deliberadamente, ainda que na maioria das vezes e em ampla extensão de forma bárbara – aos fundamentos e compromissos da *revolução política* realizada, o pós-capitalismo sucumbiu, num intrincado processo de vicissitudes, em que rolou e rola o mais fantástico emaranhado de contradições, à precariedade de seu solo material.

De início o panorama é razoavelmente claro: *garantir a subsistência* é escopo, palavra de ordem, esperança e promessa, mas a tarefa efetiva é promover a acumulação que, em outras partes, fora obra própria e natural do capitalismo. *Realizar*, portanto, o *pressuposto incontornável*, sem o qual, de maneira ainda mais rude, também a autodeterminação do trabalho não é mais do que fantasia grotesca.

Realização do pressuposto material, por consequência, na adversidade de uma tensão que dilacera e contrapõe a garantia de subsistência, a sociabilidade isenta de competição, o trabalho não medido pelo valor, ao imperativo sem alternativa de o reduzir ao valor mínimo exatamente para destinar o máximo de excedente (sempre inferior ao necessário) à obra de constituição do pressuposto, em benefício, por princípio, do próprio trabalho. Em verdade, uma coação do trabalho que é, pelo lado mais *nobre* do problema, contraposição radical à autodeterminação do trabalho.

Não importa que o excedente não seja apropriado de forma privada pelas vias de mercado, mas que seja trabalho morto que escapa por inteiro ao controle do trabalho vivo, e que funciona em relação a este com a força e a lógica do capital. Precisamente porque não há uma plethora de apropriações privadas, o dispositivo apropriador-gestor, formado pelos segmentos superiores e privilegiados do partido, do planejamento central e da administração, numa palavra simplificadora – o estado cresce, se agiganta e complexifica em suas crescentes inter-relações. É, pois, a apropriação do trabalho morto, nas condições descritas, que gera o monstro; não o inverso – uma “burocracia totalitária”, de gênese e de reprodução meramente “política”, o que é uma vazia indeterminação, que oprimiria, à custa de seu estatismo instrumental, e por pouco mais do que um prato de lentilhas, visto que a *nomenklatura* não se apodera individualmente de bens de produção, não tem acesso a eles na forma de propriedade privada, nem se verifica a acumulação pessoal de riquezas faraônicas, como acontece em simples ditaduras das repúblicas bananeiras, nem ainda os cargos conquistados e exercidos, mesmo com despotismo, são convertidos em bens hereditários. Considerações estas que não eliminam a presença de facilidades, vantagens e privilégios de monta, progressivamente consolidados e ampliados; em suma, não elidem a formação de um estatuto de *interesses criados*, específico e orgânico, que distingue e destaca esse setor social, particularmente pelo desnível em relação às maiorias, cujo padrão é medíocre ou sofrível. Precisar tais aspectos evita o paralelo fácil e impróprio com a *locupletagem* pura e simples, típica de círculos governamentais no capitalismo, e principalmente descarta o reducionismo simplório, que faz dos prosaicos privilégios materiais dos burocratas a malha de fundo e explicativa da opressão estatal pós-capitalista. Em

verdade, explicações dessa ordem subestimam a magnitude da opressão e a complexidade do problema que ela manifesta, integraliza e diversifica, tornando ainda mais aguda a contrafação do conjunto dessa forma societária.

Depois, os momentos subsequentes – vencidos certos obstáculos e objetivos, sempre parcialmente e de maneira comprometida com as raízes não superadas do processo originário (e o golpe de vista totalizador não pode descartar as relações internacionais, que incluem competição e guerra), se menos claros porque mais complexos, não são por isso, como estrutura problemática de fundo, uma entificação de qualidade essencialmente distinta.

Importa notar, em que pesem seus diferentes graus de intensidade, correlatos à diversidade dos níveis sucessivos de desenvolvimento, que se trata permanentemente de uma acumulação na ambiguidade de uma formação social que *politicamente* suprimiu o ordenamento concorrencial da sociabilidade. Uma extração e acumulação de riqueza que exercita, portanto, a desconexão entre mercado e força de trabalho. Ou seja, que postula a libertação da força de trabalho da subordinação às carências, da opressão das necessidades fundamentais que, na lógica do mercado, a constroem ao comportamento de mercadoria que se vende pelo seu valor de produção. Produção e reprodução de força de trabalho deixam, então, de ser determinadas e medidas pelo seu valor, ou ainda ponderadas pelo uso que delas faça o capital, o trabalho morto apropriado coletivamente mas não socialmente.

Sim, “quem não trabalha, não come”, mas este princípio, na regência do capital sem mercado, fica reduzido à condição de *slogan*, vagamente repressivo e vagamente ético, dependendo de circunstância e entonação. E, visto que não pode haver império da autodeterminação do trabalho, em razão do baixo patamar do sistema produtivo, o que resulta e se manifesta é a liberdade irresponsável da iliberdade, que nenhuma coação extraeconômica, por mais virulenta que seja, é capaz de vencer; coação, aliás, que, mesmo vitoriosa, na essência está vencida de antemão. Livre do mercado, mas escrava do trabalho morto, a força de trabalho é reduzida à irresponsabilidade, coisa fechada sobre si mesma, tanto menos responsável quanto mais insatisfeita, isto é, quanto menos tenha a perder, sem que, por outro lado, perca o embrutecimento em situação mais favorável, uma vez que falecem aqui todas as bases para uma nova eticidade. Ponto de inflexão, em suma, dos *estranhamentos* que vicejam no solo e subsolo do pós-capitalismo. Liberdade irresponsável da iliberdade, cuja fisionomia, determinação e reforço são completados pela supressão da pluralidade dos apropriadores, pois, com o desaparecimento das *personae* do capital (sem o que não teria havido sequer a *revolução política*), cessa o desperdício da

concorrência, *alma mater* da prática do capital privado, mas também, o que é o mesmo – a luta para devorar, mas não ser devorado, o que constrange ao *esforço de ser melhor e mais forte*, a ser *o mais igual*, dentre os iguais. O capital no pseudossocialismo não se bate, nem tem com quem se bater. Tanto quanto a força do trabalho, goza a iliberdade de sua irresponsabilidade; lerdo e pesado, reitera os círculos viciosos da insuficiência numa espiral de estagnação.

Decerto, trata-se de *um mundo do capital* – monstruoso e fantasmagórico: o universo do capital sem mercado. *Capital estagnante*, que não gerou o pressuposto material pretendido, mas a carapaça de granito que hoje entulha, pela força de seu fracasso, os caminhos que podem ir para além do capital.

O capital único – ausência de capitais em concorrência, sem o que, vale repetir, não teria havido sequer a *revolução política*, a eliminação da categoria social dos proprietários privados e sua forma de dominação estatal – e a iliberdade tutelada da força de trabalho, a sociabilidade *institucionalmente* liberada, mas não econômica e socialmente liberta, ou seja, livre de direito, mas não de fato, sem o que, seja também repetido, pereceria o *fundamento político* do empreendimento revolucionário –, ambos, vetores fundamentais que são da formação social pós-capitalista, proporcionam, em seu entrelaçamento e complexificação, um sistema do capital sem medida capitalista. Isto é, sob regência do trabalho morto, mas sem a medida do valor, seja para a força de trabalho, seja para o movimento do capital coletivo/não-social, a desmedida, a arbitrariedade se impõe, toma e cobre todo o espaço. De modo que, no interior do quadro de agudas insuficiências materiais ou, posteriormente, de constantes desencontros e desequilíbrios, em que tudo se passa, a exploração do trabalho tende a ser compelida para o ilimitado, da mesma forma que na efetuação ela se inclina para o insuficiente, polos de uma mesma incongruência, que tem a outra face no comprometimento do desempenho de conjunto desse capital estatal global, por si só entregue à desparametração, já que não se confronta com nenhum outro e é regido extraeconomicamente.

A resultante de tudo é o descompasso, o elementarmente contraditório, a inorganicidade do capital coletivo/não-social, sua inferioridade produtiva, seu caráter degenerado e degenerativo. Impessoal, sem ser social; coletivo, sem ser universal; gerido sem posse e apropriado na forma evanescente de um espectro, desgarrado de toda a direção e escapa de toda responsabilidade, a não ser da impostura sonâmbula da burocracia. Tropeça, então, sobre si próprio, vive aos trambolhões, desconexo, trôpego, e por suas dobras e fissuras vão se depositando todas as ferrugens, inclusive a poeira corrosiva da corrupção.

Mutilação, todavia, que não se restringe à dinâmica econômica do pseudossocialismo, mas que alcança e desfigura o conjunto de todas as dimensões humano-societárias que o integram. Desde logo porque desmente, nas condições reais da existência, o *suposto político* de assegurar a resolução das carências humanas de base e, por consequência, a renovação e ampliação do elenco de novas necessidades pelas quais o homem produz a si mesmo material e espiritualmente. Assim, desatendido nos pressupostos de sua autoconstrução e inviabilizado o exercício da autodeterminação do trabalho, a entificação da existência humana prossegue subsumida ao trabalho morto. Não se verifica, nem se pode verificar, o trânsito para a *regência do trabalho vivo*, ou seja, a sociabilidade vigente é incapaz de assumir o *valor de uso* – necessidade humana autêntica – como padrão de intercâmbio, como lógica ordenadora da convivência. Razão pela qual reproduz, em graus distintos, a miséria física e espiritual, desnaturando, tal como no capitalismo, a atividade humana fundamental – a construção do próprio homem.

Numa palavra, a tragédia do pseudossocialismo é a encarnação real de uma verdade sabida há 150 anos. Marx, n’*A ideologia alemã*, exatamente a propósito da superação da ordem do capital, faz ver que isto exige “um mundo efetivo de riquezas e cultura”, ou seja, que “um alto grau de desenvolvimento (...) é um pressuposto prático absolutamente necessário, mesmo porque, sem ele, apenas a *miséria* se generalizaria e, portanto, com a carência recomençaria também a luta pelo necessário e, por força, toda a velha merda retornaria...”.

Que fazer diante do retorno da imundície?

Apesar de muitas lições antigas, – submersa na dupla imundície contemporânea, a humanidade, nos dois hemisférios do capital, simplesmente vasculha o lixão da história.

Na exata medida em que a supressão *política* dos apropriadores e a instauração, igualmente *política*, da iliberdade da força de trabalho deram origem ao capital sem mercado, a *glasnost* e a *perestroika* são, *economicamente*, a busca do mercado pelo *capital do Leste*.

A crise explícita e confessa do pseudossocialismo é matizada pela incapacidade do capital coletivo/não-social de realizar a acumulação ampliada, na magnitude, velocidade e ritmo requeridos paulatinamente pela formação social a que está integrado, seja do ponto de vista do atendimento ao consumo de suas populações, seja do prisma das exigências intrínsecas ao desenvolvimento das forças produtivas, que se agudizam a partir de certos níveis, em particular quando estão em jogo comparações e rivalidades entre blocos internacionais. O conjunto dos países pós-

capitalistas perde, assim, ao mesmo tempo, a batalha interna do desenvolvimento e a competição tecnológica em nível mundial.

Em adversidade intestina e de contexto, o crescimento econômico do sistema, desde sempre embaraçado e inconsistente, frustrador de expectativas ao longo de muitas e sofridas décadas, vinha denunciando, de há muito, seus estreitos limites estruturais e explicitando a incorrigibilidade de seu emperramento e findou por se tornar tão inaceitável quanto a contrafação sufocante do regime político e a mesquinhez da atmosfera espiritual, que envolvem e isolam a formação como uma bolha alvar de mentiras.

Os acontecimentos dos últimos poucos anos, que portam inclusive a inesperada confissão voluntária da crise, envoltos na aura e no alarde da *glasnost* e da *perestroika*, não são, todavia, mais do que a exibição do atestado de fracasso, econômico e político, da experiência iniciada em [19]17 e que se repetiu em alguns lugares, bem como a tentativa de enfrentar o colapso do “socialismo real” com subprodutos ou derivações econômicas do próprio fracasso e a velha maquiagem política dos sucedâneos formais.

Para uma breve descrição dos eventos, em nada redutora, basta constatar que ao binômio – desastre econômico, falência política – têm correspondido reformas inestruturais que estão na lógica do capital e da sua conduta política. Em face do monumental problema econômico, da China à Polônia, tendo por centro dilemático a União Soviética, o apelo unísono é aos famigerados *mecanismos de mercado* e, sincronicamente, diante do colapso do paquidérmico aparato político, o remédio é buscado na velha cesta de *costuras institucionais do liberalismo*.

Mecanismos de mercado e formalização da liberdade são, precisamente, o espírito e as armas do capitalismo, encaixam como a mão e a luva. O direito de irrestrito deslocamento, por exemplo, na estarrecedora obviedade, hoje, do que assegura, é grandioso, mas também aquele que, na organização societária do mercado, dá cobertura igualmente, e pelas suas raízes, ao passeio compulsório pela “praça das trocas”, onde a imensa maioria dos cidadãos é medida e comprada pelo valor de produção de suas energias materiais e espirituais. Ou, como diz Marx nos *Grundrisse*:

Na livre concorrência não são os indivíduos que são postos como livres, mas o que é posto como livre é o capital. Quando a produção fundada no capital é a forma necessária e, portanto, a mais adequada ao desenvolvimento da força produtiva social, o movimento dos indivíduos, no marco das condições puras do capital, se apresenta como a liberdade dos mesmos, liberdade que, todavia, também é afirmada dogmaticamente, enquanto tal, por uma constante

reflexão sobre as barreiras derrubadas pela livre concorrência. (Capítulo do Capital, Siglo XXI, v. 2, p. 167)

Essas considerações tocam nos pontos cruciais da questão e levam a identificar a essência real e virtual da *glasnost* e da *perestroika*.

Do que consistem, em suma, os tão propalados *mecanismos de mercado*, cujos poderes e virtudes passaram a ser vistos como capazes de operar milagres, a não ser da bolorenta lógica da concorrência, do estatuto da colisão determinada pelos interesses? O que são tais “recursos” senão as próprias engrenagens letais de uma forma de sociabilidade que regula o intercâmbio, as interconexões dos homens entre si, ou seja, a sociedade em seu conjunto, pela razão *competitiva*, pelo estatuto feroz que toma por reles fundamento, em última análise, uma ameaça sombria – a virtualidade da inanição? Não se trata, numa palavra, dos mecanismos da “barbárie como lepra da civilização”, tantas vezes aludida por Marx?

Não resta nem poderia restar a menor dúvida, bastando algumas linhas de Marx para deixar inteiramente configurada a espinha dorsal da questão. Lê-se, também nos *Grundrisse*:

A *livre concorrência* é a relação do capital consigo mesmo como outro capital, vale dizer, o comportamento real do capital enquanto capital. As leis internas do capital – que nos pródromos históricos de seu desenvolvimento aparecem somente como tendências – tão somente agora são postas como leis; a produção fundada no capital somente se põe em sua forma adequada na medida e enquanto se desenvolve a livre concorrência, dado que esta é o desenvolvimento livre do modo de produção fundado no capital; o desenvolvimento livre de suas condições e de si mesmo enquanto processo que continuamente reproduz essas condições. (p. 167)

E, pouco mais à frente, prossegue a argumentação no mesmo rumo:

A livre concorrência é o desenvolvimento real do capital. Através dela se põe como necessidade exterior para cada capital o que corresponde à natureza do capital, ao modo de produção fundado no capital, o que corresponde ao conceito do capital. A coerção recíproca que nela exercem os capitais entre si, sobre o trabalho etc. (a concorrência dos trabalhadores entre si não é mais que outra forma da concorrência entre os capitais) é o desenvolvimento *livre*, e ao

mesmo tempo *real*, da riqueza enquanto capital. (p. 168)

E, por fim, uma passagem explícita ao extremo sobre a inequívoca fundamentabilidade da concorrência para *atuação e reatuação* do capital enquanto tal: “O que repousa na natureza do capital só será realmente externado, como necessidade exterior, através da concorrência, o que não é senão que os diversos capitais impõem, entre si e a si mesmos, as determinações imanentes do capital.” (Dietz Verlag, p. 545)

Dessa síntese analítica, cujo sedimento ontológico vale a pena deixar assinalado de passagem, o autor desdobra duas especificações fundamentais, que são decisivas para o exame e a crítica do pós-capitalismo em *débâcle*.

A primeira diz respeito ao laço determinativo entre *capital* e *livre concorrência*. Esta é o meio próprio do capital, só através dela é que o conteúdo de sua natureza se objetiva, contudo, não é ela que faz germinar o capital, mas o contrário:

O domínio do capital é o pressuposto da livre concorrência... Por conseguinte, nenhuma categoria da economia burguesa, nem mesmo a primeira, a saber, a determinação do valor, realiza-se graças à livre concorrência, isto é, através do processo real do capital, que se apresenta como interação recíproca dos capitais entre si e de todas as outras relações de produção e intercâmbio determinadas pelo capital. (p. 169)

A segunda questão, vinculada à anterior, versa sobre a liberdade humana. Para Marx, é precisamente a inversão dos termos na relação anterior que conduz à

inércia de considerar a livre concorrência o desenvolvimento último da liberdade humana, e a negação da livre concorrência = negação da liberdade individual e da produção social fundada na liberdade individual. Trata-se somente não mais do que do desenvolvimento livre sobre uma base limitada, a base da dominação do capital. Esse tipo de liberdade individual é, enfim, a supressão de toda a liberdade individual e a sujeição total da individualidade às condições sociais que assumem a forma de poderes objetivos, inclusive de coisas poderosíssimas, de coisas independentes dos próprios indivíduos que se relacionam entre si. (...) Pretender que a livre concorrência é a última forma do desenvolvimento

das forças produtivas, portanto, da liberdade humana, é afirmar que o reino da burguesia é o fim da história mundial: eis, por certo, uma ideia agradável para os arrivistas de ontem e de anteontem (p. 169).

O capital do “Leste” – único, desprovido politicamente do leque de apropriadores privados, que traçam o perímetro da arena da concorrência, e acumulando à custa da iliberdade do trabalho, estatuída também politicamente sobre o solo infértil da miséria – é o *capital fora de seu meio*, incapaz de se pôr em sua “forma adequada”, de “externar o que repousa em sua natureza”, pois carece da “relação consigo mesmo como outro capital”, da livre concorrência, em que a *pluralidade dos capitais exerce coerção recíproca entre si e sobre o trabalho*, quando exercita os jogos do valor.

O capital coletivo/não-social é o capital fora do seu reino – a sociabilidade do capitalismo, algo como o capital em seus pródromos, quando suas “leis internas aparecem somente como tendências”. Em seu estrangulamento atual, enquanto capital e enquanto largo processo que objetivou o capital industrial, em que pesem todas as suas limitações e incongruências, não pode simplesmente ter sua *acumulação realizada* posta em igualdade como o colapso do pseudossocialismo. Este faliu como transição socialista, como itinerário para além do capital; falência não meramente política, porém econômica – da base material de produção e reprodução da vida, contudo, mesmo assim, isto não zera o acumulado industrial e do complexo econômico em seu todo. O estrangulamento, assim, é a asfixia de um dado capital, na dinâmica de sua geração e desenvolvimento. Sua crise atual, portanto, é também a expressão de suas agudas necessidades atuais, na lógica de seu crescimento. Em outros termos, sua crise total exprime, de qualquer modo, as energias e tendências de seu estágio de evolução enquanto capital. Nesse sentido valem, para o quadro em exame, com os devidos ajustamentos e precisões concretas, as palavras de Marx a respeito do comportamento em geral do capital enquanto processo autoconstitutivo: “Enquanto o capital é débil, procura se apoiar nas muletas de um modo de produção desaparecido ou em via de desaparecimento; tão logo se sinta forte, ele se desembaraça dessas muletas e se põe em conformidade com suas próprias leis.” (p. 168) Ou seja, que é próprio ao capital o empuxo para a realização de sua identidade e, por conseguinte, o empenho para a ultrapassagem dos impedimentos que o tolham. Marx refere a questão, por exemplo, tratando da supressão do corporativismo à época de sua gênese: “O aspecto histórico da negação do regime corporativo etc., por parte do capital e através da livre concorrência, não significa outra coisa senão que o capital, suficientemente fortalecido, derrubou, graças ao modo de intercâmbio que lhe é adequado, as barreiras

históricas que estorvavam e refreavam o movimento adequado à sua natureza.” (p. 167)

Perfilando, então, a crise do pseudossocialismo pelos traços do desenvolvimento de seu capital, aflora que a introdução dos *mecanismos de mercado* na economia do pós-capitalismo corresponde, para muito além de qualquer artificialismo ditado pelas circunstâncias, a premências do *capital único* pela derrubada dos obstáculos que o restringem, que impedem seu verdadeiro desenvolvimento enquanto capital. Portanto, não se trata, hoje, nem há qualquer possibilidade de que venha a se tratar amanhã, de uma iniciativa que venha a aperfeiçoar o socialismo. Pelo contrário, em primeiro lugar porque não se pode aperfeiçoar o que não existe – o processo de transição socialista; em segundo porque, quanto mais efetiva for a reforma pretendida, tanto mais a *iliberdade do trabalho* simplesmente cederá lugar à *escravidão do trabalho livre*, medido pelo valor por meio da concorrência processada no mercado; em terceiro, e em suma: aperfeiçoamento do capital – proporcionado pela ressurreição da concorrência, no caso, exclusivamente como coerção sobre o trabalho, pois é desprezível, ao menos por um longo tempo, a pluralização dos apropriadores – é uma confrontação ignóbil como *teoria e prática socialistas*.

Ignomínia que oscila entre a tragédia e a comédia, quando se levam em conta formulações de Vadim Medvedev, presidente da Comissão Ideológica do Comitê Central do PC da União Soviética, veiculadas muito recentemente pela imprensa, mencionando a publicação de seu livro *A revolução continua: sociedade soviética em condições de reestruturação*.

Sua fórmula é primorosa e, em suma, está resumida na tese de que “O mercado, se se eliminam as distorções do lucro, é uma das mais importantes conquistas da civilização humana”. Não há que se ater ao lado mais risível do enunciado, pois, como verdadeira contradição nos termos, encerra, com grande aproximação, o que poderia ser chamado de *verdade consciente*, de finalidade precípua da operação que pretende socorrer a economia pós-capitalista com *estímulos de mercado*, ao menos no que concerne à maioria dos países em causa, especialmente a União Soviética.

Vista em seu significado extremo, a propositura de Medvedev não visa, de fato, à criação de uma efetiva pluralidade de capitais, dado o óbvio de que o pressuposto da diversidade de apropriadores privados é precisamente a garantia de sua movimentação lucrativa no mercado. De modo que, neste caso, a livre concorrência de mercado, a “recíproca coerção dos capitais entre si e sobre o trabalho”, manifesta-se exclusivamente como coerção sobre o trabalho, coerção econômica do *capital único* sobre a *pluralidade universal dos trabalhadores*. Ou seja, a formação social que foi incapaz de gerar o *pressuposto material* necessário à transição socialista cancela o seu decreto político da *sociedade solidária* de 70 anos atrás e

reintroduz o princípio de que a força de trabalho é paga pela eficiência, isto é, enquanto mercadoria ímpar capacitada a produzir mais valor do que o seu próprio. Volteio que consumiu três quartos de um século para chegar ao “segredo” conhecido e praticado pelo capitalismo desde sempre, com a agravante de não abrir mão da forma coletiva/não-social de apropriação-gestionária do excedente, sobre a qual, pedra angular da questão, não diz uma palavra, mantendo a funesta e perversa identidade, clamorosamente falsa e falsificante, entre estatismo e socialismo.

Tomada a fórmula de Medvedev numa acepção mais branda, nada se altera quanto à coerção unilateral sobre o trabalho, no que tange a ser medido pelo valor, entre as fronteiras da *sociedade de carência*, pressuposto e limite da sociabilidade capitalista, fora da qual a coerção econômica perde seu fundamento, pois, na estrutura de seu funcionamento, a verdade de que *a carência é a razão de ser do trabalho* é duplamente corrompida, pela redução das carências às carências elementares e pela desfiguração e identificação do trabalho puramente a meio de subsistência. Ou, em termos muito mais simples: não há trabalho quando não há carência, então, quem não trabalha não come. Trata-se, enfim, do “desenvolvimento livre sobre uma base limitada, a base da dominação do capital” – “liberdade individual que é a supressão de toda a liberdade individual”, para empregar, mais uma vez, os expressivos termos de Marx.

A diferença, tomada a fórmula de Medvedev em sentido abrandado, incide sobre a questão da *pluralidade de apropriadores*, na medida em que “distorções do lucro” não signifique eliminação, mas tolerância de *lucro moderado*. Algo absurdo como *lucro justo*, que identifica a negatividade deste não pela sua natureza, mas pela quantidade, por excessos ou índices de exagero que tende a manifestar e que devem ser coibidos. Essa clivagem moralista entre o bom e o mau lucro admitiria, então, em certo número e para determinadas áreas de atividade, apropriadores modestos e obedientes, que aceitariam de bom grado a coerção do grande capital estatal, que lhes ditaria o padrão de lucratividade, da mesma forma que dita o valor do trabalho. Em resumo, um enclave do pequeno capitalismo civilizado, uma velha quimera pequeno-burguesa, no interior da marcha do “socialismo reestruturado”. Dispositivo que suprimiria deficiências na produção de bens de consumo, seria instrumento auxiliar na regulação do valor do trabalho, mas não ofereceria perigo algum para a estrutura dominante do capital coletivo/não-social, mais uma vez inteiramente salvaguardado, ele que constitui o nó górdio de toda a problemática concreta.

Que essa utopia mesquinha possa promover alívios imediatos, em face da evidente desagregação do sistema, é apenas a dimensão circunstancial da questão. Nem é preciso recusar *in limine* essa eventual

eficiência contingencial para compreender que todo o investimento de reestruturação vai em direção ao polo oposto àquele em que estão situadas as condições para uma transição socialista.

O *império imoderado* do valor no mercado de trabalho e o *império moderado* do lucro no mercado de bens de consumo aliam a tirania a um voto piedoso, no interior do desencadeamento de um processo em que os parâmetros da privatização, ainda que setorial e restrita, e os correlatos instrumentos de mercado no enquadramento do trabalho, cada um a seu modo, acentuam e generalizam a *regência do capital*, conferindo teor e aura *privatista* à intervenção corretiva. Em suma, ela se define por soluções próprias ao campo da *propriedade privada*, ao invés de buscar a superação do capital coletivo/não-social pela constituição da *propriedade social*, condição de possibilidade da autodeterminação do trabalho, base, portanto, da liberdade individual para além da *iliberdade do trabalho*, assentada sobre o *capital único*, e também da *supressão de toda a liberdade individual*, assentada sobre a plataforma da dominação do *capital privado*. Por fim, não deve faltar também o registro de que a *glasnost* e a *perestroika* – em suas diversas configurações pelos países do pseudossocialismo, em alguns de forma mais aguda e aberta, como exemplificam a Polônia e a Hungria, em outros, apenas virtualmente – abrem os caminhos, pela primeira vez na história, para a reconversão ao capitalismo das formações sociais pós-capitalistas.

Em perfeita consonância com as reformas econômicas e também no espírito das equações próprias às formas sociais privatistas é que a desagregação política do bloco pós-capitalista está sendo enfrentada.

Registrada e aplaudida a ruptura da carapaça tirânica do colosso estatal-partidário, que se fez acompanhar pela implantação de dispositivos formais das liberdades públicas, importa agregar não só a crítica destes limites, mas, em especial, do caráter da direção tomada pelos *corretivos* nesse plano.

É decisivo constatar a homologia entre a opção pelos dispositivos de mercado na organização da sociedade econômica e as garantias formais, na organização da sociedade política. O acoplamento, tanto positiva como negativamente, revela sua congruência. Não pode haver forma societária competitiva, por mais restrita que seja, que não implique presença, participação e negociação na *praça das trocas*, por mais estreito que seja seu formato, e, por extensão, o assentamento formal e geral da *praça livre*, por mais acanhada, igualmente, que possa ser. Mesmo porque, no caso, a conquista ou concessão das liberdades políticas substitui o *decreto político*, nunca materializado, do princípio da *sociedade solidária*. Aquele precisamente que pretendeu, por simples vontade política, a exclusão da estrutura social competitiva, seja pela dissolução da pluralidade dos

apropriadores, seja desembaraçando o trabalho da aferição pelo valor. Agora a competição é readmitida, trabalho e apropriadores terão, igualmente, de se autoprotger, em especial contra *o grande apropriador*, na *arena livre* da política, pelo exercício dos seus estatutos formais. Inequivocamente, Marx tem razão: “Na livre concorrência não são os indivíduos que são postos como livres, mas o que é posto como livre é o capital.” Sob regência do capital, quando a produção nele fundada é a forma necessária, *o movimento dos indivíduos se apresenta como a liberdade dos indivíduos*, isto é, apresenta-se como o “desenvolvimento livre sobre uma base limitada”, as liberdades limitadas da forma livre da cidadania, que sucumbe ao poder das coisas; enfim, trata-se de um tipo de liberdade individual que é a “supressão de toda liberdade individual e a sujeição total da individualidade às condições sociais que assumem a forma de poderes objetivos”.

Há décadas os impasses do pós-capitalismo estão postos, e desde princípios dos anos [19]80, com a *Comuna de Gdansk*, ficou irrevogavelmente patente que não havia qualquer transição socialista em curso.

A demora tão grande para o afloramento dessa evidência (cuja admissão generalizada está muito longe de já ter se dado) prende-se a um complexo infinito de razões, proporcional à importância inexcitável, crucial para o desenvolvimento da humanidade, posta pelo imperativo da superação do capital e de sua forma de sociabilidade. Impossível ensaiar aqui até mesmo a mais elementar relação de motivos, entre autênticos e espúrios, que produziram e reiteram esse retardo do entendimento. No entanto, desde há um quarto de século era visível que, nas tentativas eventuais de superar seus dilemas, o pseudossocialismo teria de se pautar ao menos pelo parâmetro de que a solução buscada não se encontraria nem na reafirmação do “socialismo” como identidade do atraso sectário e dogmático nem na capitulação sem reservas às formas econômicas e políticas do capitalismo.

A força da realidade rompeu, pela crise explosiva, a possibilidade da simples reiteração do atraso sectário e dogmático, mas o vigor da lógica do capital e a completa falta de vigor teórico, em meio à mais extraordinária confusão ideológica mundial, conduziu, nos confrontos de todo o tipo com o mundo da iniciativa privada, à capitulação integral aos referenciais do capitalismo, tal como a *glasnost* e a *perestroika* e seus similares tornam palpável em suas especificações concretas de cada lugar.

Por escandaloso que seja, não faltam os que ainda conseguem alimentar *esperanças socialistas* pelos acontecimentos do Leste. Não se remete com isso apenas ao velho *seguidismo* de indivíduos e grêmios, mas a organismos tradicionalmente mais críticos, que conseguem devisar, na

esteira de teses antigas, desfocadas pelo tempo, prenúncios no Leste de breves *revoluções políticas*, que não de redimir o “estado operário degenerado”. O mais grave, para além da quimera esdrúxula, é precisamente essa fé antimarxiana na política, em particular a fé política no estado e na volúpia castradora de torná-lo perfeito.

Em verdade, entre os componentes de maior relevo do desastre do pós-capitalismo está precisamente 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, o que tornou impossível a construção de um novo universo societário, para além da lógica do capital e das formas e arbitrariedades da política, enfim superada porque, então, reduzida à inutilidade.

É fundamental compreender, até pelas frustrações máximas desse século [XX], que a transição socialista não tem por identidade um *ato* ou *processo político*. Não se reduz ou resume a eventos dessa natureza, nem se expressa ou realiza pela essência destes. Ao longo dos 900, a história profunda dos países que enveredaram pela ruptura com o capitalismo, em razão mesmo de seu ponto de partida – quadros nacionais de baixo padrão de desenvolvimento material, que impediram a projeção e a consecução de um novo patamar de sociabilidade –, foi uma história da *prevalência do político*, de uma aposta política no político, no princípio involuntária e depois, pelo enredamento das situações criadas, irreversível e assumida, ao limite mesmo da bestialidade; por fim, hoje, a desagregação de toda a experiência é a própria história do fracasso da política. Fieira interminável de eventos, que se distribuem por toda a gama que vai do heroico ao abjeto, para cuja exemplificação basta referir, sumariamente, tomadas de posição e ocorrências recentes. Desde, talvez, a mais simples ou banal, representada pela reação cubana às mudanças soviéticas, consubstanciada em nítida manifestação de *dogmatismo defensivo*, na rejeição meramente política que ofereceu à “nova linha”, sem que pudesse almejar com isso qualquer efeito internacional, e nem mesmo a intangibilidade de seus procedimentos internos. Posição política igualmente estéril, enquanto afirmação socialista, ademais de fantástica, tendo em vista o êxodo de seus cidadãos, é a da Alemanha Oriental, na reafirmação inflexível e insensível de seus postulados sectários. Exatamente por se tratar da menos malsucedida economia do Leste, ressalta a vacuidade, ao limite, da própria política da truculência. Todavia, o exemplo mais completo do que se quer ilustrar fica por conta da China, que tem exercido, ao longo dos 40 anos de sua revolução, a própria exacerbação da vontade política, da fé na política: basta pensar na insanidade da assim chamada Revolução Cultural. Quando, há poucos anos, antecipando-se à *perestroika*, lançou-se à “modernização” econômica por meio dos mecanismos de mercado, mas não adotou a

liberdade formalizada dos direitos públicos, o que corresponde, em grande medida, ao fato de que o desenvolvimento de seu capital coletivo/não-social seja inferior ao soviético, traduziu com isso a arraigada convicção, tomada como pressuposto, à semelhança de tantos outros momentos de sua história, de que a transição socialista seja uma sucessão arbitrária de atos políticos, decisões de poder que *reinventam* o mundo. *Tian An Men*, celestial *praça das trocas* e infernal *praça de guerra*, é apenas uma ilustração abominável de reinvenção. Mas o exemplo mais nefando e odioso dessa fé política continua nas mãos dos bandidos do Khmer Vermelho, pela trucidação de dois milhões de cidadãos, no propósito de transformá-los em camponeses, o mesmo que foi feito por Stálin, muito antes, quando decidiu transformar camponeses em comunistas.

Na exata medida em que a construção da sociedade socialista não é uma reinvenção do mundo, a política não é a argamassa com que são moldáveis seus fundamentos.

Por isso, o “socialismo real” é a *falsificação política* do socialismo, o velamento politicista da inviabilidade material da revolução social. Hoje, reduzido objetivamente a frangalhos, mas *politicamente* reafirmado em sua “reestruturação”, bloqueia as aspirações socialistas pela monstruosidade de suas façanhas políticas.

Por decorrência, na atualidade, o traçado de um projeto socialista passa necessariamente pelo reconhecimento de que a história, até aqui, não conheceu qualquer transição socialista, e que a abertura de novos caminhos principia pela ruptura com toda forma de crítica complacente ao pós-capitalismo, pois, em sua transigência, acomoda ambiguidades e uma espessa nostalgia conformista, o culto sofrido de uma derrota inconfessa e o desengano recalcado de esperanças e devoções; ou seja, a crítica complacente do pseudossocialismo é uma ideologia voltada para o passado.

Marx, hoje: da razão do mundo ao mundo sem razão⁶

Decerto, é muito difícil dizer: mudemos as coisas, busquemos novas possibilidades, tentemos transformar os partidos, discutir, fazer análises, tentemos compreender a nova estrutura social, elaborar novos programas econômicos. Pode ser difícil: mas tudo isso é necessário, não há alternativa. Como também é necessário saber que há coisas que não podem ser feitas do dia para a noite.

Agnes Heller, *Para mudar a vida*

Sem mito e sem mística, da morte de Marx aos dias atuais verte um século de inaudita complexificação: do homem, da história, da sociedade, em suma, do *ser social*.

Sociabilidade implexa, por cujos gomos e condutos expande a figura política e intelectual do filósofo alemão; ao mesmo tempo, de diversos modos, é contestada e combatida com sutileza e ferocidade crescentes.

Marginando a centúria de 1883 a 1983: fins dos anos 800, pouco mais de uma década após a erupção e a derrocada da Comuna de Paris, do nascimento de Lênin, da unificação nacional alemã e da conclusão do mesmo processo na Itália; cinco anos antes da abolição da escravatura e seis antes da Proclamação da República no Brasil; mais de três décadas antes da Revolução Bolchevique e quase um século depois da Revolução Francesa; 50 anos antes da ascendência de Hitler e 35 depois do massacre operário, em junho, nas barricadas de Paris; quase duas décadas depois da *Syllabus errorum* de Pio IX e nove antes da morte de Allende; dois anos antes do nascimento de Lukács e quase 70 depois da queda de Napoleão e 75 depois da publicação do *Fausto*; mais de um século depois do aparecimento d'*A riqueza das nações* e menos de uma década antes da *Rerum novarum*; cerca de 70 depois da publicação da *Ciência da lógica* de Hegel, mais de 60 antes de Hiroshima e em torno de 90 antes de Medellín e Puebla; cerca de 20 depois da criação da I Internacional e quase 100 antes do estupro da Comuna de Gdansk.

Da morte de Marx ao presente, uma centena de anos ata a Comuna de Paris à Comuna de Gdansk. Ambas, sem condução marxista, prenunciam, nas suas derrotas, o advento de novas histórias, nada estranhas à prospectiva marxiana.

⁶ Publicado originalmente na revista *Nova Escrita Ensaio*, São Paulo, Escrita, n. 11/12, pp. 7-47, 1983.

De Paris a Gdansk, um enredado histórico sem paralelo, mas não só enquanto processo exuberante da universalização do capitalismo e da ruptura da sua hegemonia sob a emergência de um sistema de acumulação pós-capitalista: o itinerário de uma Comuna a outra totaliza uma complexificação da sociabilidade posta em crise radical. No todo, um mundo em crise – pela crise geral de suas partes, eis a concreção em que se dá o transcurso do centenário de Marx.

O exame, hoje, da herança marxiana, no próprio atendimento à posição crítica e metodológica desta, não se esgota no plano do saber e da prática revolucionária a respeito do capitalismo, mas compreende, de modo necessário e decisivo, a grave problemática oriunda das formações que, simultaneamente, não efetivam nem o capitalismo nem o socialismo, bem como o estudo urgente da *razão social* de um conjunto de posições teórico-políticas que propalam a chamada “crise do marxismo”. A certa altura, Lênin deparou com uma questão do mesmo talhe: por que alguns buscavam, por exemplo, “completar” Marx com as teorias de Mach? O fenômeno, na atualidade mais intrincado, esparrama-se por um leque maior e por uma gama que chega à tonalidade da pura negação de Marx. Por que “completar” ou “refundir” Marx com Sartre, Heidegger, Husserl, ou então com Kant, ou até mesmo, no extremo, dá-lo ceticamente como moribundo para trazer-lhe a cânfora “radical” de tisanas políticas e epistemológicas vencidas?

Ortodoxa e não dogmaticamente (por nenhuma má-fé seja lícito confundir estes termos), é genuíno resgatar e retrabalhar para a dialética marxiana tudo quanto haja sido, com pertinência e validade, percebido e aflorado por correntes distintas dela, e outra não é a atitude de Marx ao instaurar e levar à frente sua concepção epistêmica. Contudo, não é disto que se tata aqui. Remete-se ao que diz respeito a acréscimos e *reordenações*, a supressões e *remanejamentos* em vários níveis, de maneira que fica alterada a própria integridade ontológica e lógica da propositura marxiana e, por consequência, suas expressões políticas (que seja inverso o sentido da determinação, na raiz genética sotoposta às mediações, não é aqui relevante). E tudo no suposto, não demonstrado, de que o *logos* marxiano carecesse de fôlego intrínseco para sua congênita expansão e desenvolvimento filosófico/científico. De um polo a outro, para “acudi-lo” ou sufocá-lo, a prática das “colagens” ou “composições”, multiplicável ao infinito, tem sido engalanada acriticamente com o cariz da *renovação*, da prática teórica *livre e avançada*, à custa, ainda que não apenas, mas em especial, da corrosão e do tolhimento do próprio saber marxiano e de seu ilimitado potencial de ampliação e desdobramento marxista. Revelando natural e sintomática preferência pelos “rebentos ilegítimos”, as “colagens”, em gritante desmentido ao seu orgulhoso “vanguardismo”, nutrem e engordam obstinado *preconceito*

até mesmo contra os *possíveis* “filhos legítimos” do patrimônio marxiano, para não falar de eventuais descendentes já paridos.

Posto e reposto o drama do *socialismo de acumulação* (*atual, real*, ou como se queira), hoje toda manifestação de *desconfiança autêntica* é legítima. Toda *inquirição genuína* está na ordem do dia. *Desconfiança* e *inquirição* para as quais nenhuma dimensão do teórico ou do político fica excluída ou interdita. Tanto quanto, de outra parte, é imperativo, com igual força, recusar toda negação banal, sub-reptícia ou “irritadiça” da herança intelectual marxiana, bem como de seu genuíno potencial de desenvolvimento marxista.

Em suma, a corrosão da herança marxiana corre por conta, em especial, de dois agentes: 1) *a crise global do movimento comunista*, resultante, em primeiríssimo lugar, da falência do *socialismo de acumulação*, com todas as suas mazelas, destacadas aqui as suas muito justamente execradas contrafações teóricas; 2) de uma *postura intelectual* recrudesciente, oriunda e alimentada pela dupla crise do mundo contemporâneo. Atitude teórica que, na tessitura das “colagens” ou “composições”, alcança, em alguns casos, fino e elevado padrão reflexivo, cujos produtos, em certo número, merecem verdadeiro respeito e exigem exame detido, ademais de não serem passíveis de mero descarte com a simples mirada de indignação displicente de quem, a contragosto, vê-se obrigado a olhar para “flores do mal”, nem o fascínio e a arrogância destas é passível de legítimo e eficiente combate a não ser por meio de fascínio maior e arrogância *redobrada*, nascida esta do que possa ser a própria ultrapassagem da arrogância: a *convicção da certeza*, que aceita o desafio de se *pôr* e de se *expor* às provas de verificação.

Não cabe mais, pois, silenciar: hoje, a grande moda filistina não é falar de Marx, mas contra Marx. Desde o afetado “*grand monde de l’esprit*” até o círculo abafado dos “*pauvre d’esprit*”, a grande curtição é desvaliar o patrimônio político e intelectual marxiano.

Há que desvelar que toda uma ironia de nervo à flor da pele, voltada hoje contra o marxismo (pense-se antes no efetivável do que no efetivado), provenha, pelo menos em parte, da alternativa tornada impossível de simplesmente ignorar ou descartar, em qualquer área ou nível, o ideário marxiano. Erriça-se a contrapartida da simulação, em especial, o exasperante *aparentar para si mesmo* que as “generosas” (ah! quanta piedade) teses de Marx são, no mínimo, *problemáticas*, ao menos *insuficientes*, em todo caso *carentes de revitalizações híbridas*. Tudo em clima de *velaturas do espírito*, transpassadas pelo desfile em fibrilação das pretensas *demandas de “rigor”* (aliás, trata-se de tema em declínio...) que, em fastio, nunca se dão por atendidas (em verdade, nunca demasiadas, quando não pretensas); a enevoar quase tudo, acre nostalgia pela “*certeza*”, dada, a um tempo, como *perdida* e *impossível*. O requebrado, em suma, na ginga que vai do desdém ao mistificante; independente da nobreza de propósitos: *ideologia* (no pior

sentido) *do rigor e da certeza*, a levantar muralhas a mais ao exercício legítimo e necessário do próprio rigor e da própria certeza, sem os quais o marxismo insubside (como já o tornou mais do que evidente a contrafação staliniana), razão pela qual é – e tem de ser – o mais radical de seus postulantes.

O sarcasmo, hoje, que ceticiza o marxismo, contudo, tem como pré-juízo a depreciação de *toda* certeza, antes da própria desvaliação do marxismo, pois, ao tempo que corre, não apenas qualquer certeza traz algo ponderável do percurso cognitivo desenhado pelo saber marxiano, como o *indeterminado*, nas condições da dupla crise contemporânea, assumiu a qualidade de moldura e substância da “liberdade”. Onde, como é palpável em dadas praças e círculos, um certo gosto, ora mundano ora raivoso, pelo “fracasso” ou pela “impossibilidade” do saber; uma espécie de deleite corrompido, que por si só traduz mais do que as meras conjecturas sobre a opacidade intransponível das coisas ou sobre a igualmente intransponível limitação do entendimento.

Do útero apavorante da dupla crise contemporânea brota o “terror da certeza” e a “revolta do dessaber”, perversão da legenda socrática, como a exorcizar o devir pelo cancelamento da razão.

Na bruma deste fim de século, quando é tão erudito e prestigioso fazer passar, sobre as passarelas científico-filosóficas, um novo ceticismo que, embora não nasça nem se destine, em *linha reta*, apenas e para a neutralização de Marx, contra este lança todo seu poder de fogo, quando tantos *apostam* contra a letra e o espírito marxiano, seja-me permitido, isto ao menos – *aposta por aposta* – fazer a minha em benefício de Marx. Aqui fica: a favor do *saber* que faculta e do gesto necessário que deste redundava.

Agora, princípio.

I – A dupla barbárie

A complexificação da sociabilidade – nas formas emanadas dos últimos 100 anos, tal como demarcados, para além das simbologias, pelas erupções e derrotas pressagas das Comunas de Paris e Gdansk – acabou por desbordar em crises sem precedentes – do *capitalismo* e do *socialismo real*, o que redundava numa entificação da contemporaneidade tecida e involucrada por uma crise global e universal, que submete a generalidade das latitudes e longitudes – geográficas e ideológicas.

Quase a um só tempo, por roteiros diversos, porém conexos, os dois sistemas mundiais ultrapassaram os limites de possibilidade para prosseguir velando com credibilidade seus impasses, e têm estreitadas as condições para continuar com resultados estáveis os jogos de dilação e deslocamento de suas contradições específicas.

Postos em crise indisfarçável, exibem com brutalidade os perfis de uma dupla barbárie.

A barbárie é, em primeiro lugar, a *barbárie do capitalismo*, em especial a do *capitalismo avançado*, no geral mais antiga e um tanto melhor conhecida. É, em segundo lugar, a *barbárie do socialismo atual*, ou seja, a “*miséria*” do *socialismo de acumulação*.

Em delineamento sumário – à semelhança da fórmula marxiana de “*miséria alemã*” (originariamente sintetizada para designar processo e resultantes da objetivação capitalista retardatária, conciliada a vetores sociais da formação a ela precedente), refundida para efeito de transposição a um quadro pós-capitalista – “*miséria*” do *socialismo de acumulação* remete ao conjunto de eventos e problemas que redundam das tentativas de transição ao socialismo, quando efetivadas, como todas o foram até hoje, a partir de países atrasados. Os chamados *elos débeis* da cadeia capitalista, condicionantes de largos processos imperativos de acumulação econômica que, em países desenvolvidos, transcorrem normalmente sob dominação capitalista. Transições que evidenciam, à saturação, não apenas fracasso estrutural na montagem da formação socialista, como se manifestam também enquanto espaços históricos da produção e da reiteração ampliada da ofensa social e da alienação, ou seja, reajustando os tempos verbais de um vaticínio d’A *ideologia alemã*: “Com a *carência* recomeça novamente a luta pelo necessário e toda imundície anterior é restabelecida”.

Barbáries, em suma, gestadas ambas, em suas diversidades, por momentos distintos da mesma lógica perversa do *capital*.

1) No primeiro caso, na crise atual do capitalismo hipermaduro, o desenho que se mostra, do tópico ao profundo, é a do colosso desgovernado/desgovernante. Complexo movente/movido que, pelo seu próprio estatuto, roeu seus controles e devorou seu nexo. No gigantismo de sua hiper maturidade perdeu a proporcionalidade interna, e com ela os recursos compensatórios que era capaz de engendrar em fases anteriores. Hoje, os vasos comunicantes em que o sistema se repõe co-exibem a simultaneidade de uma perturbação estrutural permanente e irreversível, a despeito de ele conservar, ainda que essencialmente de forma manipulatória, a capacidade de recorrer a reciclagens periódicas. Reduzidas, por certo, à condição de atos da pura gerência continuada de uma crise ininterrupta. A descompensação intrínseca já parece obrigar o próprio circuito imperialista a confundir, em clima de 2001, a colunas do *Deve* e do *Haver*, fazendo do sagrado *livro-caixa* peça profana de museu.

Tomo de Giannotti a tônica da *medida* (sem que isto compreenda, de imediato, outras adesões, em especial por sua contextura fenomenológica) e com ela medeio: “Quando a medida deixa de funcionar, o sistema entra em crise.” (*Trabalho e reflexão/Entrevista ao Folhetim*)

Mediação a Marx, para determinadas considerações nos *Grundrisse*, atinentes ao desenvolvimento das forças produtivas em fase avançada da acumulação capitalista.

A dado ponto, tendo em vista o enorme incremento qualitativo/quantitativo dos *meios de produção*, a contribuição do *trabalho vivo* se tornaria inexpressiva. Então, valeria dizer que estava cancelada, por força do próprio desenvolvimento capitalista, a lógica do valor-trabalho. A sociedade capitalista como um todo – trocas mercantis, incluindo a relação capital/trabalho – não mais se mediria pela lei do valor. Nem a produtividade do trabalho nem a distribuição da riqueza a teriam mais por parâmetro. O que viria a dar no próprio *cancelamento* do sistema, pois no que poderia consistir a valorização do capital sem a presença ativa da lógica do valor? Ou seria a realização do *sonho de ouro* das *personae* do capital: a criação infinita de riqueza, sem a presença incômoda e perigosa dos agentes do trabalho? Adviria, pois, o fim do capitalismo pela mediação de suas melhores qualidades, não mais pela saturação de suas maiores deficiências? O fim do capitalismo seria, então, o *fim do trabalho*, não mais a *desalienação do trabalho* e a sua conversão em “primeira necessidade”?

Se por mera derivação abstrata se chega à possibilidade do “sonho de ouro”, isolando e dando curso unilateral a uma única determinação, o que importa é que ao se retomar, pelo talhe marxiano, a lógica do real, a imbricação concretante das múltiplas determinações põe em evidência que as *personae* do capital não dispõem do *tempo* (aliás, dele já não dispõem) nem da *linearidade histórica* (nunca existente) necessárias para a efetivação de seu mais caro desejo. E mesmo, *ab absurdo*, se destes viessem a dispor, só transformariam o “sonho” em realidade, dado o estatuto do *desenvolvimento desigual*, sob a forma de uma única e restrita associação das *personae do capital*, ou seja, sob a forma de um monopólio único, que não poderia ser outra coisa do que o próprio *estado*. De modo que o exercício rígido de uma ilação genérica, equivalência lógica de uma ilusão de classe, pode “levar” o capital à beira da felicidade máxima; mas, em concomitância com o auge do delírio, o “sonho dourado” se converte no “pior dos pesadelos”, à medida que só pode vir à luz sob uma encarnação que dissolve o *capital privado* (o que não significa a dissolução do próprio *capital*).

A superação não mais do *trabalho alienado*, mas a supressão do próprio trabalho, como hipótese extravagante que exagera a linha de tendência real, que vai reduzindo a contribuição do *trabalho vivo*, em face do extraordinário desenvolvimento dos *meios de produção*, conduziria, todavia, no resumo concreto de uma situação histórica real, não só à supressão do *capital privado*, mas teria também de arcar com o suposto objetivo de uma difusão universal, ou seja, com a socialização dos meios de produção, que atingiram o mais alto

grau de desenvolvimento. Isto, ou a mais absurda e/ou sangrenta das escatologias.

As *personae* do capital são, porém, menos “temerárias” e “sonhadoras”, e muito mais fiéis à sua “autenticidade”. Muito mais estreitamente *personae* do capital do que *personae* de alguma lógica inovadora.

A contrapartida concreta, não sonhadora, do capital é, rigorosamente, a que está a se desenrolar sob nossas vistas, na forma da maior e mais geral de suas crises.

Ao inverso de qualquer escandalosa difusão dos meios de produção mais avançados, o capital, em sua lógica mais genuína, os concentra e monopoliza.

Mas esta monopolização não é apenas a simples reiteração de um privilégio antigo, engendra um privilégio novo. Na atualidade, com a conversão dos resultados da atividade científica em força produtiva, a *tendência* aventada nos *Grundrisse* ganha corpo. É a alta tecnologia (microeletrônica/automação etc.) a contribuir de modo determinante na criação da riqueza, reduzindo de forma drástica a participação do trabalho vivo. Desta vez (arco com o pleonasma) os *monopólios monopolizam* uma arma especial: um “escape relativo” à lei do valor. A monopolização (*certos* setores e *certas* empresas, privadas e estatais; *estas* e não mais *outras*) conquista um privilégio único – menor sujeição à lógica do valor-trabalho – impossível de ser partilhado, sob pena de desaparecer, não apenas enquanto privilégio, o que seria o óbvio, mas, se dissolvido enquanto privilégio e, portanto, expandido como lógica geral do sistema, desapareceria com o irreversível desaparecimento do próprio sistema.

Enquanto esta lógica de “exceção” opera – e, para que opere, todo restante do sistema continua e tem de continuar “regularmente” sob a lógica do valor, sem o que toda valorização tenderia ao insignificante e a *realização* do capital monopolista seria impossível – na forma do capitalismo contemporâneo, porém, o aspecto mais avançado mostra seu lado de dependência da conservação do aspecto mais atrasado. Ou seja, a *tendência* ao “rompimento” monopolista da lei do valor se dá no quadro da necessidade da sua conservação.

Basta, no entanto, para que fique convulsionada toda a regulação pela lei do valor, ou seja: o conjunto do sistema fica desgovernado em todas as suas faces, na medida em que estas perdem a proporcionalidade contraditória que as integrava e as mantinha “solidárias”.

Tome-se a questão por outro ângulo.

Tecnicamente, nada impediria, se não de imediato, pelo menos em pouco tempo, que toda demanda mundial de *valores de uso* fosse satisfeita. Todavia, assiste-se a um quadro completamente diverso: prossegue e se acentua o paralelismo entre a produção cada vez mais fabulosa da riqueza e da

não menos fabulosa produção de pobreza e miséria. As excetuações, ainda assim desiguais, nos países centrais, e as temporárias em outras partes, integram e não alteram a tendência global no médio e no longo prazos. É suficiente pensar na produção alargada da miséria nos países periféricos, em especial depois dos breves surtos de expansão que marcam a sua processualidade econômica.

Hoje, que desproporção (sustento mais um pleonasma) gera e acentua tal desproporcionalidade?

Os recursos da nova tecnologia e o conseqüente “escape relativo” da lei do valor redobram a capacidade de *produção e sucção* do capital monopolista centrado nos países hegemônicos, a uma taxa muito superior à capacidade de *absorção e reprodução* (dentro das regras do jogo) dos países periféricos. Tão maior que as reciclagens *modernizadoras* se esgotam em tempo extremamente curto.

A descompensação monumental entre as partes, a desigualdade irremovível entre os componentes é tal que, em qualquer dos momentos do ciclo, pelo menos uma das partes, ou ambas (centro e periferia) ao mesmo tempo (como na atualidade) são tomadas e atravessadas por crises de caráter estrutural.

O circuito internacional do capitalismo é tomado pelas conseqüências do superdesenvolvimento e monopolização do incremento tecnológico, que desgovernam a lei do valor, de tal sorte que o fluxo entre os vasos comunicantes do sistema deixa de funcionar apenas em mão única, no deslocamento das contradições do centro à periferia, passando a um trânsito de mão dupla, obviamente desigual. Bastante, porém, para recambiar ao centro, sob forma modificada, contradições que a periferia estava destinada, em fases anteriores, a “assimilar” por completo. Nesse regurgitamento de contradições multiplicadas, o circuito inteiro apresenta a face de um sistema que parece ter perdido a capacidade de reter seu nexos, e cuja “mercadoria” mais abundante passa a ser a própria *crise*.

Na desproporcionalidade estrutural alargada que se instaura (agigantado de qualidade nova da desigualdade própria e intrínseca ao sistema do capital), já não é possível a difusão da produtividade média do trabalho, o que vai implodindo, por exacerbação, os laços contraditórios que antes coeriam o sistema, de maneira que ele passa a ostentar toda sorte de desequilíbrios e instabilidades. Julgando ter “domesticado” a lei do valor e estar próximo da realização do “sonho dourado”, a monopolização do incremento tecnológico, de fato, pelo transtorno e constrangimento da lógica do valor, endoidece a todo o sistema. Supondo, talvez, ter encontrado a panaceia universal, o sistema só faz agudizar de modo vulcânico o conjunto de suas contradições.

Reencontra-se, talvez inesperadamente para alguns, a tacada essencial de Lênin no *Imperialismo*.

Aliás, guardadas as especificidades, a discussão, hoje, sobre o *capitalismo avançado* reproduz as linhas de tendência da polêmica travada nas primeiras décadas do século, a respeito da natureza do imperialismo. À época, não faltou a ideia de um *superimperialismo*, que ultrapassaria o caráter contraditório do capitalismo, instaurando mesmo um novo modo racional de produção, da mesma maneira que, hoje, independentemente de continuidade ou descontinuidade no nível das teses, não deixa de aparecer a teoria de que o monopólio da tecnologia avançada ensina ao capital a maneira eficaz de “domar” a lei do valor.

Como uma diferença essencial: se os antigos adeptos do *superimperialismo* ainda podiam imaginar uma transfiguração racional do capitalismo, na atualidade não se manifesta qualquer perspectiva crítica que deixe de proclamar categoricamente que é – a *barbárie*, e não qualquer forma de conversão do capital, que rebrota das melhores qualidades do capitalismo. Tudo em perfeita conformidade com a genuína lógica do capital, na moldura estupefaciente do capitalismo avançado. Concluindo com uma fórmula de Giannotti: “Cada ato que repõe o capital no universo dos objetos reflexionantes é um ato de barbárie”.

2 – *A lógica do capital*, que matriza a barbárie do capitalismo contemporâneo, é responsável também pela *barbárie do socialismo de acumulação*.

No fulcro da determinabilidade marxiana, retomada e explicitada por I. Mészáros (Parte 1 do artigo integrado na coletânea *Marx hoje*), *Capital* e *Capitalismo* não são idênticos, ou melhor, *distinguem-se*.

O *capital* aparece e entra em rota de efetivação sob várias formas particulares, no curso da sua processualidade histórica. *Comercial* ou *mercantil*, *monetário* ou *usurário*, *industrial* ou *básico* são exemplos clássicos, que frequentam os textos marxianos, ocupados em rastrear as especificidades de cada um deles e das transições que conduzem de um a outro.

No que mais importava a Marx, tratava-se de determinar o itinerário que pode levar ao *capital industrial*, e com este à objetivação do *capitalismo verdadeiro*.

Formas distintas, pois, de *capital*, em formações sociais diversas do *capitalismo*, antecedem e não coincidem com o *capital industrial* e o *capitalismo*, tanto quanto estas duas últimas categorias não se confundem.

Enquanto o *capital comercial* e o *capital usurário* são formas econômicas pré-capitalistas, só atuantes no processo de circulação, em que realizam a captação do excedente por meio de trocas não-equivalentes, o *capital industrial*, e apenas este, domina o processo de *produção* gerador de sobreproduto.

De um modo todo genérico, pois, o capital se põe como forma de captação do excedente mercantil, e *numa* essencial objetificação particularizadora – capital industrial – como agente dominante da própria *produção* de mercadorias.

É “qualquer coisa” (Marx) que, a partir de um *dado momento*, está diretamente envolvido com a *apropriação e, momento subsequente*, com a própria produção da riqueza. Vale estampar, mais uma vez, a primeira frase de *O capital*: “A riqueza das sociedades em que domina o modo de produção capitalista aparece como uma ‘imensa coleção de mercadorias’...”.

De modo que há uma produção capitalista de *mercadorias* (produtos) e uma produção de *produtos* (mercadorias), distinta da primeira, que a antecede. Geneticamente:

Produção de mercadorias e circulação de mercadorias podem ocorrer embora a grande massa de produtos, orientada diretamente ao autoconsumo, não se transforme em mercadoria e portanto o processo de produção social ainda esteja muito longe de estar dominado em toda a sua extensão e profundidade pelo valor de troca. A representação do produto como mercadoria supõe uma divisão de trabalho tão desenvolvida dentro da sociedade que a separação entre o valor de uso e o valor de troca, que apenas principia no escambo direto, já se tenha completado. Tal estágio de desenvolvimento é, porém, comum às formações socioeconômicas historicamente as mais diversas. (*O capital*, IV, 3)

Das formas “antediluvianas” (Marx) de *capital* (comercial, usurário) à sua forma *básica* (Marx) – industrial – vai um itinerário de avassalamento: da mera apropriação dos produtos, na circulação, à apropriação da própria *energia* que produz – força de trabalho (convertida em mercadoria).

Desfetichizada em nível crítico, no seu ponto de maturidade, a forma *básica* é desvelada como relação social de produção que subordina o trabalho assalariado ao trabalho acumulado. Em suma, na máxima generalidade de sua forma *acabada*, o capital é uma relação social de dominação fundamental e matrizadora.

Efetiva-se o *capitalismo* pela encarnação das *personae* do capital: proprietários *privados*, postos em *concorrência*.

Pensando na transição para o socialismo, diz Mézáros com toda propriedade: “O capital e a produção de mercadorias não só *precedem*, mas também necessariamente *sobrevivem* ao capitalismo”, e isto como uma “questão da interioridade das determinações estruturais”. De modo que:

A dimensão histórica do capital e da produção de mercadorias não está confinada ao passado, esclarecendo a transição dinâmica das formações pré-capitalistas para o capitalismo, mas manifesta suas necessárias implicações práticas para o presente e o futuro, preconfigurando os objetivos compulsórios e as determinantes inevitáveis da fase *pós-capitalista* de desenvolvimento.

Ou seja, no transcurso da fase pós-capitalista, mesmo quando compreendida no quadro mais favorável possível para a *transição socialista*, não se opera o desaparecimento repentino e fulminante da lógica do capital. Com peso estrutural – valor, mercadoria, mercado etc. etc. – continuam a integrar a composição do aparato econômico-social, cuja transfiguração cabal não é empreendimento simples nem linear e cujo sentido é precisamente a radical superação da *regência do capital*, na tessitura da formação nascente, que vem à luz, na imediatidade apenas do rompimento de linhas dominantes da entificação do *capitalismo*. E só a plena superação do *capital* é o ingresso na “nova forma histórica” de que falava Marx. Refletindo sobre o “caráter fetichista da mercadoria”, portanto dos *valores* que velam, pela regência do capital, as relações dos homens com as coisas e dos homens entre si, Marx precisa no que consiste a efetiva superação da regência do capital:

A figura do processo social da vida, isto é, do processo da produção material, apenas se desprenderá do seu místico véu nebuloso quando, como produto de homens livremente socializados, ela ficar sob seu controle consciente e planejado. Para tanto, porém, requer-se uma base material da sociedade ou uma série de condições materiais de existência, que, por sua vez, são o produto natural de uma evolução histórica longa e penosa. (*O capital*, I, 4)

No desenho, a distinção é nítida: 1) sob a *regência do capital*, temos “uma sociedade de produtores de mercadorias, cuja relação social geral de produção consiste em relacionar-se com seus produtos como mercadorias, portanto, como valores, e nessa forma reificada relacionar mutuamente seus trabalhos privados como trabalho humano igual”; 2) ao passo que, superando o *capital*, põe-se

uma associação de homens livres, que trabalham com meios de produção comunais e despendem suas numerosas forças de trabalho individuais conscientemente como uma única força social de trabalho. (...) O produto total da associação é um produto social. Parte desse produto serve novamente

como meio de produção. Ela permanece social. Mas parte é consumida pelos sócios como meios de subsistência. Por isso, tem de ser distribuída entre eles. O modo dessa distribuição variará com a espécie particular do próprio organismo social de produção e o correspondente nível de desenvolvimento histórico dos produtores. Só para fazer um paralelo com a produção de mercadorias, pressupomos que a parte de cada produtor nos meios de subsistência seja determinada pelo seu tempo de trabalho. O tempo de trabalho desempenharia, portanto, duplo papel. Sua distribuição socialmente planejada regula a proporção correta das diferentes funções de trabalho conforme as diversas necessidades. Por outro lado, o tempo de trabalho serve simultaneamente de medida de participação individual dos produtores no trabalho comum e, por isso, também na parte a ser consumida individualmente do produto comum. As relações sociais dos homens com seus trabalhos e seus produtos de trabalho continuam aqui transparentemente simples, tanto na produção quanto na distribuição (*O capital*, I, 4).

Vale o registro de que a *opacidade* e a *transparência* da “coisa” social são, um como o outro, determinações sociais, e não coágulos extra-históricos, que demarcam a possibilidade ou a impossibilidade perenes do acesso cognitivo, além de ficar grifado que a presença ou não da *regência do capital* é que faz a *distinção essencial* entre as “formas históricas”, da mesma maneira que consubstancia ou não a possibilidade objetiva de um desenvolvimento autêntico do homem e da razão.

Dado que a *regência do capital* ultrapassa a vigência do *capitalismo*, mesmo nas condições mais favoráveis para a transição socialista, ou seja, na moldura dos países capitalistas *desenvolvidos*, não é nada difícil de convir que a problemática se agiganta e agudiza com toda brutalidade quando entram em cena, como até agora entraram com exclusividade, os países historicamente retardados e retardatários.

Tem sido descurado que *transição socialista é essencialmente* caminho, não ainda uma maneira de produzir já “cristalizada”, portanto, itinerário complexo e multifacético entre dois “pontos”; trânsito que se põe antes na dependência compulsória de seu ponto de partida do que de seu ponto de chegada. *Ponto de chegada*, todavia, que é inconfundível na expressão de Marx, aparentemente vaga, quando indica que a “nova forma histórica” é

aquela que “supera o estado de coisas atual”, pois a “forma” a ser ultrapassada é a que

cria capital, ou seja, aquele tipo de propriedade que explora o trabalho assalariado e que só pode aumentar sob a condição de produzir novo trabalho assalariado, a fim de explorá-lo novamente. (...) O capital é um produto coletivo e só pode ser posto em movimento pelos esforços combinados de muitos membros da sociedade ou, em última instância, pelos esforços combinados de todos os seus membros. O capital é, portanto, uma força social e não pessoal. Portanto, quando se converte o capital em propriedade comum, em propriedade de todos os membros da sociedade, não é a propriedade pessoal que se transforma em social. Muda-se apenas o caráter social da propriedade, que perde a sua vinculação de classe (*Manifesto*, II).

A sobrevivência “petrificada” ou o surgimento, na fase pós-capitalista, de alguma forma de *propriedade não comum* (social) do capital é a *irrealização* da “nova forma histórica”. Pois, neste caso, o *capital, força social que cria riqueza* é, de algum modo, sempre grave e decisivo, desviado da posse e gestão de seus genuínos criadores e em prejuízo, voluntário ou involuntário, destes.

Na sociedade burguesa, o trabalho vivo é apenas um meio de aumentar o trabalho acumulado. Na sociedade comunista, o trabalho acumulado é apenas um meio de ampliar, de enriquecer, de promover a existência do trabalhador. Por conseguinte, na sociedade burguesa o passado domina o presente; na sociedade comunista, o presente domina o passado. Na sociedade burguesa o capital é independente e tem individualidade, enquanto a pessoa é dependente e não tem individualidade própria. (*Manifesto*, II)

O trânsito de um polo a outro é, pois, um confronto entre o presente, não apenas no sentido alusivo e genérico, mas na determinação rigorosa de *presente* enquanto *trabalho vivo*, e o *passado* enquanto *trabalho acumulado*. Ou seja, a tensão entre o domínio sobrevivente da mercadoria e a *potência* da dominação do produtor, que principia a se converter em *ato* na interioridade de uma contradição modificada, porém ainda não resolvida. Presente e passado que se põe e repõe na transição socialista por meio de um emaranhado espetacular, mesmo quando o trânsito, e é deste que designadamente se fala, diz respeito a países de modo de produção capitalista desenvolvido.

Ora, o que não terá de ser visto e dito, quando a jornada principia e compulsoriamente fica na dependência de um quadro de atraso manifesto em todos os planos específicos da formação econômico-social?

Em tais condições, tanto mais pesa e determina o passado, tanto menos pode e efetiva o presente. O guante do *trabalho morto* jugula o *trabalho vivo*. “*Le mort saisit le vif!*” (O morto se apodera do vivo!), diz Marx no “Prefácio” à primeira edição de *O capital*.

“O morto se apodera do vivo”, eis a legenda profana e sintética das transições “socialistas” do nosso século.

Convém aditar aos fragmentos de *O capital* e do *Manifesto*, já estampados, que remetem à superação da *regência do capital* pela sua apropriação *comum* e controle *social* consciente, e às “condições materiais da existência” que os facultam, a tão célebre quanto esquecida passagem d’*A ideologia alemã*, que versa precisamente sobre os supostos concretos da revolução; são eles: a)

é necessário a massa da humanidade como massa totalmente “destituída de propriedade”; e que se encontre, ao mesmo tempo, em contradição com um mundo de riquezas e de cultura existente de fato – coisas que pressupõem, em ambos os casos, um grande incremento da força produtiva, ou seja, um alto grau de seu desenvolvimento; por outro lado, este desenvolvimento das forças produtivas (que contém simultaneamente uma verdadeira existência humana empírica, dada num plano *histórico-mundial* e não na vida puramente local dos homens) é um pressuposto prático, absolutamente necessário, porque, sem ele, apenas generalizar-se-ia a escassez e, portanto, com a *carência*, recomençaria novamente a luta pelo necessário e toda a imundície anterior seria restabelecida;

b) apenas com este desenvolvimento universal de forças produtivas dá-se um intercâmbio *universal* dos homens, em virtude do qual, de um lado, o fenômeno da massa “destituída de propriedade” se produz simultaneamente em todos os povos (concorrência universal), fazendo com que cada um deles dependa das revoluções dos outros (...). Empiricamente, o comunismo é apenas possível como ato dos povos dominantes “súbita” e simultaneamente, o que pressupõe o desenvolvimento universal da força

produtiva e o intercâmbio mundial conectado com o comunismo. (*A ideologia alemã*, A, 1)

Os pressupostos são, portanto: 1) “amplo grau de desenvolvimento das forças produtivas”/“mundo de riquezas (material e cultural)”; 2) “interdependência, simultaneidade internacional das revoluções”; 3) “efetivação da revolução pela iniciativa dos povos dominantes”. Em suma, a possibilidade concreta da superação da *regência do capital* dar-se-ia por uma transição socialista mundial, desencadeada simultaneamente e sob hegemonia dos países ricos e dominantes.

Caso contrário: a) “com a carência, ocorreria o restabelecimento da imundície anterior”; ademais de que: b) “toda ampliação do intercâmbio superaria o comunismo local” (*A ideologia alemã*).

A história mundial do desenvolvimento do capital, pelo deslocamento das contradições do centro para a periferia, induziu a ruptura da hegemonia capitalista pelo lado menos promissor e mais problemático, redundando em duas graves questões: nenhuma transição socialista foi materializada até hoje, e está criada uma linha de força e tendência histórica, que sustenta e condiciona o prosseguimento da ruptura com o *capitalismo* pela mesma via.

Via que rompe da periferia e do atraso do sistema, descende dos chamados *elos débeis* da cadeia capitalista.

Não importa, aqui, o inventário dos lances singularizantes de que foram feitos os processos reiterados ao longo de quase sete décadas, mas a *matriz* do ponto de partida, a linha compulsória de desdobramentos a que deu origem e o caráter da resultante constituída.

Atraso, pobreza e solidão não conduzem ao socialismo. Nem se torna econômica e politicamente resolutiva para tal propósito a conversão desses predicados desfavoráveis em lema moralista. Tal qual a palavra de ordem maoísta (em nada contrária ao espírito mais profundo do stalinismo), que exorta a “contar com as próprias forças”. Nesta mera subversão voluntarista das palavras, todavia, está embutida a *necessidade* real e cruel que a anima e torna impostergável: *criar riqueza* – proceder a uma acumulação que a formação econômico-social anterior não realizara e que, portanto, não poderia ser tomada como “dote” pelo novo estado de coisas que forcejava por afirmar-se. Lênin, numa de suas descrições da questão, assim se expressou:

Devido ao desenvolvimento dos acontecimentos militares, devido ao desenvolvimento dos acontecimentos políticos, devido ao desenvolvimento do capitalismo no antigo Ocidente culto e ao desenvolvimento das condições sociais e políticas das colônias, tivemos de ser os primeiros a abrir uma brecha no velho mundo burguês, num momento em que o nosso país era economicamente, senão o mais

atrasado, pelo menos um dos países mais atrasados (...). Agora o povo e toda a massa de trabalhadores veem que o essencial para eles consiste em serem ajudados praticamente em sua extrema miséria e fome, e que lhes mostrem que realmente se verifica uma melhora necessária para o camponês, adequada a seus costumes. O camponês conhece o mercado e conhece o comércio. Não pudemos implantar a distribuição comunista direta. Faltavam para isso as fábricas e a maquinaria para elas. (*Discurso*, XI Congresso do PC Russo, março/[19]22)

Afinal, do que é feito semelhante atraso e pobreza?

Em essência, de retardamento histórico do desenvolvimento do capital, designadamente do *capital industrial*. Na imediação, incipiência, fragilidade e distorção no crescimento das forças produtivas. Do que resulta uma posição pouco significativa e sempre subalterna no intercâmbio internacional. Onde, um diapasão *localista* da existência social, política e cultural. Em suma, sociabilidade estreita e acanhada, tolhida e amesquinhada em todos os seus âmbitos.

Romper esta canga é acima de tudo dismantelar a estrutura do atraso, é despertar e impulsionar as energias da acumulação material. Sem as quais não passa de voto piedoso de toda mistificação pretender uma entificação superior das formas políticas e culturais da sociabilidade.

E isto – rompimento do atraso e criação de riqueza – num contexto especialíssimo, pois dentro dele era *impossível*, sob a forma do *capitalismo*, promover semelhante convulsão da estrutura econômico-social estabelecida, não fora o próprio retardo e a fraqueza da objetivação capitalista a razão fundamental (agregados os interesses capitalistas internacionalmente hegemônicos) da sustentação e reprodução do atraso que se tratava e tinha de romper.

Paradoxalmente, mas paradoxo histórico, o que vale dizer, aparente – isto é, situação nova e inesperada, e só plenamente inteligível bem mais tarde –, o imperativo concreto era desenvolver o *capital básico*, excluída a formação social do *capitalismo*. Incremento urgente e máximo possível do capital industrial, negada de antemão a formação social à qual ele tende a dar origem. Negação, porém, advinda primariamente da própria realidade, só depois assumida e reforçada pela teleologia revolucionária.

Mas o que é passível de objetivação, como forma de sociabilidade, quando para desenvolver o *capital industrial* é preciso recusar e ultrapassar o *capitalismo*?

Na polaridade conhecida, ao capital básico *privado* corresponde o *capitalismo*, do mesmo modo que ao capital básico *social* corresponde o

comunismo. Ou seja, o capital, força gerada socialmente, é apropriado no *capitalismo* por uma *pluralidade de personae do capital*, enquanto no *comunismo* ele é apropriado pela *universalidade de seus produtores*. Neste caso, perde seu caráter de força de dominação, deixando, então, de *reger* os homens e a sociedade para passar a ser *regido* conscientemente pelos seus produtores. Em suma, no modo de produção comunista desaparece a *regência do capital* e advém a consciente *regência dos trabalhadores*, livremente associados.

De maneira que, irrecorrivelmente, a transição para o socialismo não pode ser outra coisa que o itinerário da *regência do capital* para a *regência dos homens*. Um afastamento, de fato, mais ou menos rápido, da *regência do capital*, tanto quanto uma concreta aproximação, mais ou menos rápida, da *regência dos trabalhadores*.

No capitalismo e, tanto mais, no comunismo verifica-se, pois, o pressuposto do “mundo de riquezas e de cultura” de que fala Marx. Exatamente o contrário do que se passa nas condições específicas do *elo débil*: aí o *pressuposto inexistente*. Ora, se a chave da questão é a forma da apropriação do capital, como ter a posse *social* dele, se não está devidamente criado – e o próprio imperativo é a sua criação? O que poderia vir a ser a propriedade *social* do capital, nas condições de *atraso*, se não a perversa subdivisão da miséria? Subdivisão ainda mais agudamente precária se considerado, como é preciso, o fato de que todo o esforço está condicionado pela necessidade da criação urgente e ampliada da riqueza, o que implica, sem alternativa, uma alta taxa de reaplicação – como *meio de produção* – do magro produto efetivado.

De maneira que, em situações de atraso, “generalizar-se-ia a escassez e, portanto, com a *carência*, recomençaria novamente a luta pelo necessário e toda a imundície anterior seria restabelecida”.

Conclusivamente, nas condições em que se entifica o *elo débil*, a propriedade *social*, do capital é inútil e/ou impossível.

Nesta acumulação *pós-capitalista*, que é formação e incremento do capital industrial, *interditadas* as formas *privada e social* da propriedade do capital, emerge um “apropriação” *coletiva/não-social*, que tem seu ponto de inflexão, arranque e reiteração numa *gestão* igualmente *coletiva/não-social*, dado que uma gestão de caráter *social* é duplamente impossível, nas condições próprias do *elo débil*, pois o *atraso* é também “miséria” social, cultural e política, além de que seja impensável uma gestão universal sem a propriedade universal do capital.

Sui generis, essa gestão/“apropriação” *coletiva/não-social* tem por corpo um complexo dispositivo *partidário/estatal/administrativo* que *funcionalmente* mantém e reitera nesta formação pós-capitalista a *regência do capital*.

Grifo o *funcionalmente*, pois parece-me secundário, nunca porém insignificante, que com o decurso do tempo tenha o referido aparato desenvolvido *interesses próprios*. Mas numa especificidade que torna ingênuo pensar seus integrantes com os atributos, ainda caricatos, das *personae* do capital. E qualquer incursão por essa linha, na sua debilidade analógica, pode desviar da questão essencial e decisiva: a lógica de uma formação *pós-capitalista* que, sem burgueses e sem capitalismo, reitera a *regência do capital*. Regência da qual o *aparato*, isto sim, é função, ainda que também (e isto é apenas o outro lado da mesma moeda) seu fiel guardião, inclusive ideológico. Mas há que lembrar que nem toda *guarda é posse*. Se assim não fosse, os eunucos nunca teriam existido.

Pode ser divertido chamar os burocratas em questão de eunucos da regência do capital. Mas vale mais compreender que, na subsunção a tal regência, as formações sociais (das quais eles são categoria privilegiada) mantêm e reproduzem aspectos decisivos da estruturação social que tem no valor, no mercado, no trabalho assalariado etc. suas dimensões básicas. De tal modo e peso que o mundo da *fetichização* da mercadoria impera e com ele toda pletora da alienação, da qual os eunucos são apenas uma das expressões mais visíveis e detestáveis.

Não custa reiterar, para precisar um pouco mais.

Na medida em que é flagrado, na processualidade histórica do *capital*, um capital *pré-capitalista* e, ainda, com maior pertinência, um capital *pós-capitalista*, determina-se o *capitalismo* enquanto uma formação social específica, que se põe e repõe sob a hegemonia do capital *privado*; o *comunismo*, como sistema de relações sociais de produção do capital *social*, regido conscientemente pela universalidade de seus produtores; sendo a identidade do “*socialismo*” de *acumulação* (autodenominado de socialismo real) a forma de uma sociabilidade do pós-capitalismo, que se objetiva sob a regência do capital *coletivo/não-social* ou *estatal*, ainda que esta última designação possa, em certa medida, estreitar e indeterminar a especificidade do fenômeno.

Nas discussões sobre o *capitalismo de estado*, no XI Congresso do PC Russo (março/abril-1922), Preobrajensky afirmou que “o capitalismo de estado é o capitalismo, e que só assim se o pode e deve compreender”. Lênin retrucou que isto era escolasticismo e argumentou:

o capitalismo de estado é um capitalismo inesperado ao extremo, absolutamente não previsto por ninguém; porque ninguém podia prever que o proletariado chegaria ao poder num dos países menos desenvolvidos, que intentaria primeiro organizar a grande produção e distribuição para os camponeses e depois, ao não cumprir esta tarefa, em consequência

das condições culturais, incorporaria a ela o capitalismo. Jamais se havia previsto nada disso, porém é um fato absolutamente indiscutível (*Discurso*, 28 de março).

Menos de dois anos depois (tempo durante o qual sua atividade declinou acentuadamente), Lênin viria a falecer, quando toda essa questão ainda mal havia-se desdobrado. Contudo, parece-me que teria sido mais feliz se, desde então, tivesse falado em *capital estatal* do que em capitalismo de estado. Todavia, isto teria sido praticamente impossível, pois, à época (NEP), principiavam a ser criadas as “sociedades mistas”, os “trustes do estado”, dos quais participavam capitalistas privados – russos e estrangeiros – e comunistas; e o que designei por *capital estatal* (coletivo/não-social) estava apenas em germe e dificilmente (para não dizer que era impossível) poderia ser visualizado. De sorte que, para Lênin, a distinção entre capital e capitalismo só tinha existência histórica passada. Vale para ele, pois, quanto à questão do *capital estatal*, o mesmo que ele disse com relação a Marx no que tange ao capitalismo de estado: “Nem sequer a Marx ocorreu dizer uma única palavra sobre esse assunto e morreu sem deixar nem uma citação precisa, nem indicações irrefutáveis. Por isso temos agora de nos esforçar por ir adiante sozinhos” (*Discurso*, 27 de março).

Minha tematização, portanto, não pretende, pelo menos aqui, a polêmica com a tese de Lênin, mesmo porque ele analisa um evento que entende necessariamente transitório e que se encontrava em estado embrionário, enquanto eu tento abordar um fenômeno de longa duração e obviamente estabilizado. Em outros termos, o capitalismo de estado pode ser, e é, um momento importante na formação do *capital coletivo/não-social*, mas não é todo o problema: valeria dizer que o capitalismo de estado foi possível exatamente porque, na configuração do elo débil que recusa, e tem de recusar, o *capitalismo* e está literalmente impedido de transitar para o *capital social*, a *regência do capital*, naturalmente presente, principia a se especificar em *capital coletivo/não-social*.

Na vigência do *capitalismo*, o capital atende de modo absoluto à sua própria lógica de acumulação, quedando subjugadas a ela as necessidades sociais em geral – “o trabalho vivo é apenas um meio de aumentar o trabalho acumulado”. Onde, a simultaneidade de um “mundo de riqueza” e a “massa da humanidade como massa totalmente ‘destituída de propriedade’”. Conquanto, nas formações do *pós-capitalismo*, haja uma dimensão anticapitalista limitada, dado o desaparecimento das *personae* do capital e do caráter concorrencial que as entrelaça, ao mesmo tempo em que deixa de ser *necessária a produção da miséria*, o sistema “permanece no interior dos parâmetros do capital” (Mészáros). Ou seja, na formação do *pós-capitalismo* o conjunto da sociabilidade, atacadas e superadas as forças dominantes reais

ou potenciais do *capitalismo*, permanece sob a *regência do capital*, na exata medida em que esta é precisamente a sustentação de uma relação social de produção em que o trabalho acumulado continua a reiterar e a dominar o trabalho assalariado.

De modo que o *campo do pós-capitalismo* (autodenominado de campo socialista) não é a concretização incompleta ou imperfeita de uma ideia, mas uma nova ordem social, caracterizada por antagonismos, posta para além do *capitalismo*, mas no interior da *regência do capital*. Território dentro do qual, e com irradiação para muito além dele, a ideia socialista foi pervertida em uma nova ideologia do poder.

Hoje, por consequência, é equívoco intolerável supor:

– que esteja constituído um *campo socialista*; há, de fato, um sistema mundial de países do *pós e anticapitalismo*, que se debatem com enormes problemas internos e que conflitam entre si por mais de um motivo;

– que a categoria de *ditadura do proletariado* é o motivo maior das aberrações manifestas pelos países referidos e, assim, refutada pela história; ao contrário, jamais houve, de fato, uma *ditadura do proletariado*; tal como o proletariado foi derrotado em 1848/9 e na Comuna de 1871, o Soviete de 1917 também sucumbiu;

– que haja na atualidade, de procedência clássica e provado pela prática, um padrão de partido operário; ao inverso: os princípios e concepções de Marx e Lênin quanto à organização partidária foram soterrados e enxovalhados pela avalanche stalinista; o *partido da razão* daqueles foi substituído pela parafernália manipuladora e, no mínimo, decadentemente a-operária dos dias de hoje;

– que a vulgata stalinista e neo-stalinista (inclusive sua vertente euroliberal) seja o *corpus* (científico e filosófico) do saber marxiano e marxista.

Não é a possibilidade de pinçar diferenciações de grau, até mesmo de qualidade, às vezes, em planos secundários, entre os países do socialismo real, que desfaz a sua condição de entificações históricas subsumidas à universalidade das formações do *pós e anticapitalismo*, mas não do socialismo. Tais distinções remetem apenas às suas formas particularizadoras e às suas concreções singulares. Não são tais diferenças que podem despertar esperança, de imediato, quanto à superação da canga stalinista e neostalinista que as rege. Sem dúvida, é básica a compreensão das especificidades para a determinação das vias mais promissoras, pelas quais há de se efetivar a superação de suas profundas mazelas, sempre que isso suponha que, essencialmente, trata-se da liquidação da regência do capital que as preside.

Em paralelo, dado o número de países sob esta figura, quantidade que tende a ser ainda maior, há que, afinal, compreender a inutilidade e a futilidade do antissovietismo (antissocialismo real) “nervoso” e epidérmico. À mesma

hora em que se sepulta qualquer tolerância ou convivência para com suas aberrações.

Do mesmo modo que no caso do capitalismo ultra-avançado, guardadas as diversidades reais, cada ato que reitera esta gestão/“apropriação” *coletiva/não-social* do capital é um ato de barbárie, cuja atrocidade menor não há de ter sido, por certo, a de ter-se travestido em socialismo.

II – Barbárie e consciência

A mercadoria, “à primeira vista trivial”, diz Marx, “é cheia de sutileza metafísica e manhas teológicas”. E seu “caráter enigmático” provém de sua própria forma:

o mistério da forma mercadoria consiste simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos. (...) Porém, a forma mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho, na qual ela se representa, não tem que ver absolutamente nada com sua natureza física e com as relações materiais que daí se originam. Não é mais nada que determinada relação social entre os próprios homens que para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas.

É a fantasmagoria em que os “produtos da mão do homem” aparecem com “vida própria”. É “o fetichismo que adere aos produtos de trabalho, tão logo são produzidos como mercadorias, e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias”.

Produzidas para a troca, as mercadorias remetem ao valor, forma social de equiparação do diverso, “uma maneira social específica de expressar o trabalho empregado numa coisa” – “o valor não traz escrito na testa o que ele é”. Ao inverso, “o valor transforma muito mais cada produto de trabalho em hieróglifo social”.

Valor, mercadoria e fetichismo, categorias que pertencem à mesma constelação da qual também fazem parte *mercado, trabalho assalariado* etc.: numa palavra, integram o *mundo da regência do capital*.

De modo que *regência do capital* é inseparável do *fetichismo*, de *hieróglifo social*; onde rege o capital, manifesta-se o *mistério*, a obnubilação da consciência.

Reificação do homem e engodamento da consciência próprias às formações sociais “em que o processo de produção domina o homem, e ainda não o homem o processo de produção”.

Em contraste com o domínio do *valor* e das *coisas*, portanto, o *domínio humano* e a *inteligibilidade genuína* demandam um *locus* distinto da esfera ocupada pela regência do capital: “A figura do processo social da vida, isto é, do processo de produção material, apenas se desprenderá do seu místico véu nebuloso quando, como produto de homens livremente socializados, ela ficar sob seu controle consciente e planejado.” (*O capital*, I, 4 – *idem* as anteriores)

A dupla *regência do capital*, que origina e realimenta a ambas as barbáries dos dias atuais, produz a dupla fetichização da consciência contemporânea.

O colosso perplexo do *capitalismo avançado*, que, pela sua lógica intrínseca, corroe sua espinha e dilacerou seu nexo, e o “*socialismo*” de *acumulação*, que subverteu uma esperança e fetichizou o estatuto implacável de sua queda, constituem os módulos perversos de uma usina gigantesca que segrega, qual moto-perpétuo, o barro coloidal de um mundo sem sentido.

Ascendendo do tópico ao profundo, ou descendendo da crítica cuidada à indagação mais inocente, tropeça-se sobre as coisas que rolam no desgoverno e na contramão. E, com as coisas, os homens. E nesse tráfego bárbaro, os semáforos inverteram as luzes e, não contentes, mudaram as cores. Motoristas e pedestres se entreolham, mas ninguém para. Não há estacionamentos e todos estão ávidos por chegar depressa aos seus destinos. Só que os rumos foram cancelados. Os coletivos trafegam sem tabuletas, os comboios não param, nem partem. As ruas não têm mais nomes e todo mundo não se lembra para onde ia. Só resta a alternativa de continuar andando. Sem sentido.

Há duas barbáries, duas fetichizações em curso, uma elevação ao quadrado da supressão de sentido. Não no nível de alguma patranha semântica, mas na própria auto-objetivação dos dois sistemas mundiais.

Sem-sentido que é crise: perda de sustentação pela liquefação do nexo, ou pela contraposição insuperável entre o suposto e a resultante. Estatutos intrínsecos que dão curso a um movimento que devora seus próprios pés. Contraposição entre o suposto real e o suposto mentado, entre a resultante real e a resultante pensada, dissociação entre o suposto real e o objetivo suposto.

1 – Fetichização do mundo pelo capitalismo avançado, na trilha (e não poderia ser outra) que acentua a antiga velatura do mercado e da mercadoria. Agora, no “escape relativo” à lei do valor, põe-se o espessamento do “véu nebuloso” pelo incremento tecnológico: poderio sobre o mundo que emerge com fisionomia supra-humana, na fragilização do homem, posto como refugio a abarrotar os quartos de despejo, da desocupação. Percepção da energia social e de sua fração individual, cada vez mais acentuadamente, como forças exauridas e sobrepujadas, que parecem nada mais poder, nem determinar. O

homem vive e sofre o mundo, cada vez mais como produto de seu produto; ao limite, como a borra residual das forças produtivas. Converte-se em insignificância desprezível, diante da exuberância da mercadoria multiplicada e das forças cada vez mais *misteriosas* que as põem no mundo. Sobre o “véu nebuloso” de um passado recente, estende-se uma nova coberta, ainda mais espessa e fantasmagórica, que intimida e fascina, obnubila e faz prosélitos, reduzindo o homem a subproduto de uma história que anda e desanda à sua revelia. Em suma, ele *desaparece enquanto sujeito*, diante da maravilhosa infinitude da mercadoria partogenética, capaz de se oferecer a uns e de se subtrair a outros, tornando nulo o gesto da mão que avança e da boca que reclama.

De *novo* há apenas a *acentuação aguda* do “caráter místico” de todo produto, tão logo “apareça como mercadoria”. Mas este incremento da dimensão “fisicamente metafísica” da mercadoria, determinação do incremento tecnológico, redonda concomitantemente na acentuação também objetiva da fraqueza social do homem. A mitificação desta é quanto basta para sustentar toda uma metafísica da negação da potência histórica, por onde brota voluptuosa uma ampla ontologia da derrelição e da indeterminação como plataforma da liberdade. A consciência fetichizada, na vingança contra o mundo, esvoaça pelo imaginário e reforça, pela representação, seu cativo. Como disse Marx: “Não o sabem, mas o fazem.”

2 – A alienação da consciência pelo “socialismo” de acumulação tem origem no seu dramático desafio genético: a objetivação do mundo da mercadoria num universo posto para além do quadro sociopolítico do capitalismo.

Esta determinação vale apenas como determinação, não como culpa. Mas o fenômeno compreende: fonte originária, desdobramento e culpa.

Não é lícito deixar de mencionar, ainda que seja o óbvio e só sirva para fazer justiça, que a militância russa constituiu, nos anos em torno da Revolução, um dos maiores e melhores agrupamentos teórico-revolucionários marxistas de toda a história do movimento operário. Bastariam os nomes de Lênin e Trotsky para sustentar a afirmação, no entanto, dezenas de outros poderiam ser aditados. Isto, porém, não significa, como de fato não significou, que semelhante privilégio pudesse engendrar outro, qual seja, o de anular e inverter a ordem na qual se dá a produção da consciência: “A reflexão sobre as formas de vida humana, e, portanto, também sua análise científica, segue sobretudo um caminho oposto ao desenvolvimento real. Começa *post festum* e, por isso, com os resultados definitivos do processo de desenvolvimento.” (Marx, *O capital*, I, 4)

A precisa e autêntica determinação do fenômeno da alienação da consciência pelo “socialismo” de acumulação tem de principiar, portanto, pela renúncia de encontrar, entre seus idealizadores e condutores originários, tipos

que sejam a contrafação da competência intelectual ou política, bem como da dedicação à causa abraçada.

Post festum, é claro que a determinação procedente do replante e desenvolvimento, sob coação do atraso, do mundo da mercadoria, mesmo num espaço político-social posto para além do capitalismo, não poderia redundar na ultrapassagem da *regência do capital*, mas na sua reafirmação e especificação em capital *coletivo/não-social*.

Donde, a reprodução do “hieróglifo social”, do “fetichismo da mercadoria que é inseparável da produção de mercadorias”, pois a especificação da regência do capital não revoga seu estatuto, de modo que não desbasta a mercadoria do seu *mistério*, nem mesmo numa moldura que recusa o *capitalismo*.

Enquanto território peculiar da mercadoria e de seu fetiche, submerso, portanto, às formas sociais “em que o processo de produção domina o homem”, e não o inverso, como pretende, o “socialismo” de acumulação diversifica os fatores de alienação da consciência: a) tal como em qualquer sistema de produção de mercadorias, estas aparecem “com vida própria”, (des)regulando a vida e a consciência dos homens; b) dada a carência fundamental que matriza o quadro, as *coisas* aparecem reforçadas em seu poder *sobre* o homem; afirmam-se como o *sine qua non* da existência geral e individual, no que não são mais do que verdade real, mas uma verdade “fisicamente metafísica”; c) mundo da mercadoria para além do capitalismo é *suposto* como “processo de produção dominado pelo homem”, no que deixa de ser metafísica corporificada para se tornar pura e simples corporificação metafísica: mística.

Sob o domínio reforçado de seu produto, uma vez como mercadoria e outra como carência de mercadoria, e ainda uma terceira, quando recoberto pelo glacê místico de um poder que não exerce – o suposto poder sobre as coisas –, o homem colhe e recolhe a evidência da sua subalternidade e desimportância. Sob o império das coisas e das carências, recolhe a evidência da desvalia de sua força e de sua vontade.

Nascido para encaminhar e vir a ser a superação do capital e a corporificação do domínio *livre e consciente* dos produtores sobre as coisas, o “socialismo” real acaba por reiterar o inverso: a dominação das coisas sobre os produtores, e com ela, sem escape, a brutalização, geral e universal, da consciência dos produtores.

Nesse novo esmagamento da energia social e de sua unidade individual, a consciência, *alienada* no sentido de perda e transferência, acaba por ser identificada à entificação reificada de certos órgãos ou instituições: partido, estado, planejamento central. Estes, nesse passo, de órgãos necessários (permanentes ou transitórios) da racionalidade dos trabalhadores livremente associados, convertem-se em oráculos, em encarnação do estatuto da história, diante dos quais o conjunto social e cada um dos indivíduos só se podem

prostrar, como diante da carne viva da consciência absoluta, na sondagem e devoção aos mistérios profanos e na oferenda da própria vontade e lucidez. A prática da razão cede lugar à pragmática do culto.

A inversão contra o homem e contra o produtor, expressão lógica da regência do capital, estende-se e se aprofunda no trânsito da *mitificação de um poder ausente* (sobre as coisas) à *mistificação de um poder político real* (sobre os homens). É quando se pode falar em *culpa*. É quando a ideia socialista é pervertida numa nova ideologia do poder, ao mesmo tempo em que o drama do “socialismo” de acumulação é travestido em padrão universal da “nova forma histórica”, a ocultar que não passa de real, porém instável e limitado, empreendimento de caráter contraditório, que se enforma pelo *anticapitalismo*, mas que não ultrapassa o universo do capital.

A fetichização da consciência socialista, pela equiparação da formação social do capital *coletivo/não-social* ao socialismo, converte a revolução operária num fantasma que ronda, sem sedução, a história do homem num processo inteiramente destituído de sentido. O stalinismo, em todas as suas modalidades, inclusive em sua expressão euroliberal, como ideologia desta barbárie, converte-se, ademais de toda a sua pletora de falsificações, em obstáculo fundamental na luta de emancipação do proletariado. Muitos, talvez, “não o sabem”, mas, por certo, “o fazem”.

3 – O mundo contemporâneo, em sua dupla crise, que objetivamente desfaz e redesfaz os nexos, pois todo seu sentido é triturar sentidos, leva sempre a representação a topar, de algum modo, com o contraste que, de fato, o marca. Muito mais agudo do que inédito, confronta duas faces da mesma humanidade: inaudita capacidade na exploração e domínio das forças produtivas, que perfila a imagem de um poderio que venceu os *sonhos*, faceando a mais ampla debilidade, o mais completo despoder do homem, no fazer de seu próprio itinerário – *pesadelo* cotidiano, despropósito de uma imensa e incurável impotência.

Por certo, nunca dantes a história do homem ilustrou melhor e de forma mais completa e variada (capitalismo avançado/socialismo real) a tese marxiana sobre “a figura do processo social da vida (ou seja, da produção) dominando o homem, e ainda não o homem o processo de produção”.

Nestas condições, *sonho* e *pesadelo* são dimensões da realidade, não ilusões próprias ao sono. Mas dimensões fetichizadas: a *maravilha supraquímica das coisas* não é mais do que trabalho humano dominado, e o *pesadelo*, que desfigura e aniquila o homem, o domínio das coisas sobre ele. O melhor do homem transferido às coisas como predicado, sem predicados o homem posto ao sabor das coisas. Ou seja, as coisas se tornam “vivas”, o homem, bagaço desprovido de força. As coisas “regem”, o homem, debilidade regida.

Sonho e pesadelo, portanto, são armados pela mesma substância: são inseparáveis. Mas, isolados e contrapostos, o que é um desfazer de nexos, constituem o ardid contemporâneo que recobre a antiga velatura do fetiche, engordado e reforçado: o *poder das coisas* domina agora na imediação do fascínio de atributos extraordinários; o pesadelo fica mais espesso, na debilidade comprovada e ampliada do homem que fracassa no domínio das coisas (socialismo real).

Um *mundo da reafirmação diversificada* da mercadoria só pode ser o universo da *infirmação multifacética* do homem. E o é, enquanto domínio das coisas que produz o produtor como “coisa” das *coisas*, explicitando a si mesmo, na totalização, como usina real do *des-sentido*.

Mundo da *desprodução* social do produtor, põe-se também como universo da *desprodução* da consciência. Esta, se não desfetichiza o mundo da única perspectiva possível – a do produtor –, pois a outra é a perspectiva da coisa fetichizada, reproduz o sem-sentido objetivo, ou se põe a *fabricar* ou *segregar* sentido subjetivo, que pensa fazer aderir ao mundo concreto. Em suma, abstraída a denúncia consciente, que se resume em apreensão objetiva da perspectiva do produtor, possibilidade extremamente recalcada sob a dupla regência do capital, à produção da desrazão objetiva corresponde, no plano da representação, ou a confirmação do des-sentido como sentido ou a produção arbitrária de significação.

É no que consiste, sem forçar as cores, a crise do pensamento contemporâneo, em suas diversas vertentes, enquanto expressão teórico-ideológica da dupla barbárie.

A título de fugaz indicação: o leque que vai do império pragmático das diversas modalidades neopositivistas ao feixe, sempre renovável, das facilidades charmosas, ligeiras como a febre alta (ou passa depressa, ou mata) de todos os subjetivismos e irracionalismos. *Sans phrase*: da manipulação ao delírio.

Razão neopositivista da barbárie, a consolidar o tópico e a vedar o ôntico, é a luz e a lógica da dupla regência contemporânea do capital. Na outra ponta, mas não do outro lado, a insurgência contra o des-sentido de tipo meramente voluntarista, que devora a própria racionalidade e, numa tradição tão confusa quanto prestigiosa, acaba por desvaliar genericamente a ciência em ópio do povo, sintomaticamente esquecida de uma censura de Marx e Weitling: “A ignorância nunca ajudou ninguém.”

A depleção da consciência, todavia, não é só privilégio de todas as pontas de apenas um dos lados.

O território dos que reclamam para si o patrimônio de Marx também foi atingido – e brutalmente – pelos efeitos da dupla regência do capital.

E a questão não fica circunscrita à desfiguração e ao aviltamento infringidos ao saber marxiano pela contrafação da ideologia staliniana. Esta é

a peça mais central e degenerada da galeria de problemas, nunca demasiadamente repudiada; mas nem por isso o “campo” do pensamento marxista que recusa terminantemente aquela aberração está isento de graves dificuldades.

No próprio esforço de “limpar o terreno”, no próprio empenho de resgatar a herança marxiana, na própria necessidade de ir à frente com a plataforma de Marx, seja como tematização de novas realidades, seja no enfrentamento dos espaços lacunares da elaboração clássica, seja ainda no relacionamento crítico e polêmico, quando não simbiótico ou caudatário de outras vertentes de pensamento, emerge a sintomatologia da depleção.

Trata-se de uma infinidade de questões. Impossível, aqui, até mesmo esboçar o simples rol que as enumere.

Como mera e simples ilustração vai o *registro* de duas delas, ou melhor, de dois *ramos* desta problemática. Não os escolho por exclusivo interesse ou preferências pessoais, mas porque, na sua importância e abrangência, sintetizam preocupações e contraposições que estão presentes nos textos reunidos nesta *Coletânea [Marx hoje]*. E, enquanto propósito ilustrativo, só cabe ficar nos limites temáticos desta.

Registro e ilustração, ainda assim, mais do que sumários.

A – O que Marx concebe por ciência e filosofia e suas relações recíprocas desde há muito está constituído em questão decisiva e delicada. A ponto de que a maneira pela qual seja entendida possa ser tomada como importante indicativo da *qualidade do marxismo* produzido.

O problema embaraçou a muitos e de longa data. Basta lembrar que, neste assunto, o próprio Engels não se saiu a contento, deixando este ponto para sempre como uma de suas debilidades. Se vale aqui esta observação, como referencial e delimitação histórica, o que importa, de fato, a 100 anos da morte de Marx, é que hoje, por certo, a pretensa tese marxiana da simples recusa da filosofia e sua substituição por mera disciplina científica (crítica, social, econômica, política, da ação etc...), além de insustentável, é indicativo seguro de depleção da consciência marxista. Formulação, ademais, da qual decorrem consequências fatais para todo o corpo teórico e prático que pretenda ter por base o produto intelectual marxiano.

Políticas, na raiz, a *batalha contra* e a *disputa dentro* do marxismo têm aparecido, sobretudo, como pugnas epistemológicas. O que por si só, resguardada e ressaltada a decisiva importância desta esfera, é um deslocamento e um equívoco, em face da arquitetura intrínseca ao saber marxiano: histórica e logicamente, este se arma e articula como uma *ontologia*. E só nesta e a partir dela é que ganham perfil e resolução as questões epistemológicas, gnosiológicas, metodológicas etc.

A interpretação que imputa a Marx o enterro da filosofia, portanto, celebra o funeral do próprio Marx. Basta dizer que ontologia é filosofia, e onde

houver ontologia, de qualquer tipo, há algum tipo de filosofia. O que não quer dizer que todas as ontologias sejam boas, nem que as formas da filosofia se equivalham. Ademais, a clivagem fundamental, quanto ao caráter da ciência, reside precisamente na admissão desta, ou não, do chão ontológico e de suas relações com ele. O *interdito* neopositivista à ontologia é por demais esclarecedor.

Longe de ter proposto ou praticado a eliminação da filosofia, Marx, de fato, tracejou os lineamentos de todo um *corpus* filosófico revolucionário. Independe do *quantum* realizado desta instauração que isto seja a pedra angular de toda sua obra, que é impensável sem aquela.

Radicalmente revolucionária, o que não significa, de maneira nenhuma, uma criação *ex nihilo*, compreende inclusive uma nova concepção da própria filosofia, ou seja, da forma de saber e de sua realização.

Para os efeitos restritos da pequena iluminura que faço, é suficiente aduzir, uma a outra, a última tese *Ad Feuerbach* e a especificidade da crítica marxiana à filosofia especulativa.

No derradeiro aforismo *Ad Feuerbach*, Marx denuncia as incompletudes do saber filosófico até aquela hora: diferentes interpretações do mundo que não pensam e não implicam sua transformação. Não dispensa, nem muito menos sepulta, a filosofia, mas demanda uma filosofia transformada que interprete o mundo *até o fim* e, por esta radicalidade, seja a mediação consciente de sua *transformação*. A interpretação que quer ver aí a substituição do pensamento pela ação é puro barbarismo teórico, que desmerece a estatura intelectual de Marx e sua elevada concepção da prática consciente.

A exigência de pensar o mundo *até o fim* não pode ser satisfeita, de maneira nenhuma, pela filosofia especulativa. Nem mesmo, é óbvio, pela especulação hegeliana, em que pese ter Marx sempre distinguido e reconhecido um padrão em Hegel que, a seus olhos, o demarca. É fácil encontrar ao longo de seus textos exemplos desta natureza: *A sagrada família*, *A miséria da filosofia*, *O capital* etc. A crítica marxiana de Hegel, como é fácil verificar, nunca é rombuda; desconhece e despreza a generalização grosseira, ao contrário de alguns de seus intérpretes, que pensam derrubar as contribuições de um grande autor como Hegel com um simples golpe de clava de picadeiro.

Para Marx a aniquilação do pensamento especulativo é um empreendimento imprescindível. Seu esmagamento é uma das condições da instauração de um novo saber.

Dar as costas aos *automovimentos da razão* e voltar-se para os *automovimentos do mundo real*, eis o giro marxiano. Calar o pensamento que só fala de si, mesmo quando deseja ardentemente falar das “pedras”, para deixar que as “pedras” falem pela cabeça da filosofia. Esganar a especulação

filosófica que fala *pelo* mundo, para que o mundo possa falar pela voz, assim tornada concreta, da filosofia.

Descentrado de si mesmo e recentrado sobre o mundo, o pensamento, rompido o hermafroditismo da especulação, pode abraçar a substância que o forma e fortalece. Procedente do mundo, ao mundo retorna não para uma tarefa tópica ou para alguma assepsia formal. Volta ao mundo para tomá-lo na significação de sua totalidade. Debruça-se sobre ele para capturá-lo pela raiz, colhê-lo pela “*anatomia da sociedade civil*”, pela matriz da sociabilidade (*pela dimensão social fundante*, não por uma dimensão social qualquer, escolhida a talante e conveniência do intérprete). Ou seja, operação ontológica que rastreia e determina o processo de entificação do mundo e da lógica da sua transformação. Donde nasce a implicação para a prática transformadora.

Em suma, do afastamento cabal do pensamento especulativo e do propósito transformador consciente, tornado possível pela presença mediadora da interpretação que *vai até o fim* (procedimento próprio ao caráter do saber ontológico, que nenhuma ciência autônoma oferece, e quando oferece é porque já não participa – como em Marx – do caráter convencional das chamadas ciências autônomas), é feita a instauração filosófica de Marx.

À *filosofia especulativa* é, portanto, contraposta uma *filosofia da transformação*. Ao pseudossaber especulativo, o saber ontológico do mundo real. Esta é, de fato, a contraposição que habita o itinerário da reflexão marxiana, não a pobre balela da oposição entre ciência e filosofia, que reproduz sempre as mesquinhas de natureza positivista. Contra as quais Marx sempre voltava sua mordacidade. Contudo, parece que isto não tem sido suficiente para advertir a certos de seus acólitos.

Ao inverso do pauperismo intelectual que cava abismos entre ciência e filosofia, presencia-se na elaboração marxiana a reemergência da forma rica do saber: unitário, sintético e direcionado à totalização. Constata-se, em verdade, o reencontro do espírito originário do termo filosofia, na medida em que *sofia* é conhecimento teórico e prático e o *amor* se desvela como carência, necessidade vital de algo não possuído: filosofia, pois, como carência de saber do mundo.

Filosofia marxiana que se põe como *representação e prática*, não em paralelas positivistas, mas em momentos distintos de uma processualidade integradora. Uma filosofia que se constitui como representação radical – conhecer o mundo *até o fim*, até a raiz – *ontologia*; e que se *realiza* no mundo também por uma prática de raiz, por uma ação transformadora que vai *até o fim* – *revolução*.

A liquidação “epistemológica” da filosofia em Marx é, portanto, liquidação do padrão ontológico do saber e do padrão revolucionário da prática.

O que instrui a tentativa de eliminação da filosofia na interpretação da natureza da teoria de Marx e sua substituição por uma ciência ou teoria social qualquer, decerto, não é alguma legítima e originária exigência epistemológica, mas, ao inverso, um rude passo ideológico (depleção da consciência marxista), que desfigura a própria ciência marxiana e torna aberrante sua epistemologia. Provém, em geral, no campo marxista, do reformismo bisonho enquanto adoção de posicionamento político, que induz a duas falsificações: a da própria concepção marxiana de prática política e a da sua já apontada equação epistêmica. Redunda no desfibramento da *prática política de raiz*, que é rebaixada ao nível de reles praticismo burocrático/fetichizado. O que desloca a problemática operária (do produtor) do centro do pensamento e da prática, fazendo deslizar o proletariado para longe de sua tarefa possível: a árdua, longa e complexa *realização* concreta da razão libertadora. Empurrado para a periferia da prática manipuladora, o proletariado é despojado de sua dinâmica, e a razão transformadora, de seu agente essencial de objetivação. A mudança do mundo passa a ser vista como resultante de ações quaisquer de quaisquer atores, por motivos que se tornam relativos e equivalentes. Tudo fica entregue, pois, irrecorrivelmente, ao taticismo, à improvisação tão ao gosto do oportunismo. No mais, é o triste reconforto onanístico das deblaterações politicistas.

A eliminação, pois, da filosofia da arquitetura teórica marxiana não é um ato inocente, muito menos uma exigência científica. É, no mínimo, um grave equívoco teórico.

O leitor desta *coletânea [Marx hoje]* terá a oportunidade de se defrontar com o assunto, sobre ele refletir, fazer as distinções pertinentes e formular seu próprio juízo.

B – O segundo ramo problemático, com que pretendo ilustrar a sintomatologia da depleção da consciência marxista, está em íntima conexão com o primeiro e à semelhança daquele conta com manifestações já antigas, que os últimos 40 anos presentificaram com força muitas vezes redobrada.

Aludo, sempre em pinceladas mais do que sumárias, à questão dos laços entre Marx e Hegel, mais precisamente às tentativas, no rebaixamento da consciência marxista e no declínio teórico que a ele corresponde – de desfazê-los e torná-los nulos.

Afirma Lukács que “aquilo que em Hegel indica o futuro consiste na influência que ele exerceu sobre o nascimento e a construção do marxismo”, lembrando que “Engels ainda era vivo e já advertia inutilmente contra o perigo de esquecer a herança dialética de Hegel, num momento em que o kantismo e o positivismo já tentavam expulsar a dialética da consciência dos socialistas da época”. Não deixando de acrescentar que “o marxismo esclerosado e deformado do período de Stálin transformou igualmente a imagem de Hegel numa caricatura”. E, num misto de lamento e esperança,

traduz uma expectativa muito cara para ele: “Só nos últimos anos é que parece ter chegado o momento para retomar de novo as grandes tradições filosóficas de Marx.” (*Para uma ontologia do ser social*, v. I, III, 2)

Estas considerações de Lukács são da segunda metade da década de [19]60; depois, portanto, da arremetida dellavolpiana e em plena avalanche althusseriana. Sem dúvida, a lucidez do velho pensador húngaro, já no fim da existência, continuava a ser feita também de uma boa pitada de otimismo marxiano.

Otimismo que expressa, antes de tudo, a força de determinações solidamente constituídas, base que ampara a antevisão de rumos necessários. Mas que nem por isso pode refrear toda “torcida” que, naturalmente, inclina-se para “encurtar” os prazos da expiação.

O que só reforça a ideia de que não surpreende, e que seja importante atentar, que as teses que recusam a existência de laços férteis entre Marx e Hegel se desenvolvem especialmente em períodos em que a aparência do mundo infunde a impressão de um larga inamobilidade.

A Europa dos fins do século passado e princípios deste [XX], quando os baluartes da II Internacional se convenceram de que o capitalismo havia engendrado uma forma racional e estável. Diante desta *solidez* do regime, só no reformismo o movimento operário encontraria alternativa eficaz para o desenvolvimento de suas lutas.

Foi o tempo e o espaço da tentativa de conferir à obra “econômica” e “política” de Marx uma *filosofia*. A gnosiologia e a metodologia buscadas, sintomaticamente, fletiram em direção às vertentes kantianas e positivistas. Hegel foi desconsiderado, e a dimensão filosófica própria ao pensamento de Marx, desconhecida.

Na Itália do pós-Guerra, depois de um átimo em devaneios, ficou patente a continuidade do capitalismo, e a perder de vista. E isto sem perder de vista o próprio peso da formação do capitalismo retardatário italiano, que por si só havia conferido grande lentidão à processualidade histórica do país.

Num país assim, onde os hegelianos consagrados eram Croce e Gentile – o primeiro, com todos seus vínculos na complicada e ambígua intelectualidade rural, peninsular, e o segundo, ideólogo do fascismo –, o impressionismo teórico e político de um Della Volpe, ingressando (fins de [19]44) num partido que reemergia da mais absoluta clandestinidade, e que fora martirizado por 20 anos, não teria como avançar para além das fronteiras do diálogo como o empirismo e o racionalismo. Aliás, ele – que vinha de estudos hegelianos tradicionais, em moda na Itália na década de [19]20 –, no estudo sobre Hume, a quem chamou de “gênio do empirismo”, sua obra historiográfica mais importante, isto já em fins da primeira metade dos anos [19]30, traduziu, de algum modo, sua concepção da dialética, ao falar no esforço de “colher o espírito do empirismo na sua perene vida dialética”, e ao

indicar que “no eterno e inquieto diálogo do empirista e do racionalista consiste, no fundo, o filosofar e a sua história” (*Opere* 2, II). A partir daí, qualquer conexão com Hegel torna-se impossível. E independe do fato de que esse rompimento seja, antes de tudo, um passo num itinerário acadêmico, sobre o qual, todavia, veio a incidir a força de uma opção política, num contexto nacional em que o hegelianismo era o espaço da reflexão convencional e conservadora. O corredor de passagem a Marx estava assim configurado. Este aparecerá, então, qual pedestre inexperto, em bizarro traje de experimentador, a cruzar sem fim entre a calçada da empiria e a calçada das abstrações.

Sobre o caso althusseriano, muito recente, sobre o qual tanto foi dito, não vale a pena insistir. Basta o toque de lembrar a França “afluente”, no mundo capitalista “afluente” da década de [19]60, e a áspera rigidez do PCF, para o qual o próprio projeto de mudança de Althusser acabou por mostrar-se demasiado forte.

Por certo, porém, para esta corrente o melhor exemplo, no sentido de ligar os quadros de inamobilidade ao tipo de postulação anti-hegeliana de que se trata, é o da América Latina dos anos [19]60, com sua avalanche de ditaduras militares “perenes” e sua imensa receptividade para com a vertente althusseriana. Em nenhum outro espaço geográfico a conquista foi tão ampla, diversificada e desbordante.

Por fim, nesta simples enumeração, o caso soviético posterior a Lênin. A conhecida execução de Hegel, aí, dispensa qualquer comentário.

Em suma, a ruptura com Hegel parece ter campo fértil em contextos nos quais a *realidade aparenta não obedecer*. Em que dá a impressão de impassibilidade, de indiferença em face dos esforços humanos e políticos. Em que, envoltos em malha de chumbo, os contornos estabelecidos sugerem sua prevalência irreduzível, por efeito de algum sortilégio que degola as contradições, tornando-as simplesmente redundantes, incapazes de um movimento de totalização, de modo que qualquer alteração é extremamente penosa, e uma transformação, algo impossível.

Transpassar gnosiologicamente a crosta *impermeável* dessa realidade *aparece*, então, como empreitada igualmente impossível, exigência sem sentido, absurda, verdadeira demanda equivocada. Nessa dupla fetichização – *impermeabilidade* da crosta e *aparência absurda* da demanda cognitiva *de raiz*, a mirada que se enfatiza e adentra é o mero *olhar de superfície* sobre a superfície de um mundo que se esconde. (Para evitar mal-entendidos, seja dito que aí não vai contida qualquer linearidade, pois o *adestramento* do olhar de superfície pode nascer de uma situação diametralmente inversa: um mundo que sugira sua inteligibilidade como empresa simples, direta e imediata.)

Mas, sobre um mundo que somente pode ser *espreitado*, que outra ação será possível, senão predominantemente a mera resultante enformada por um simples ato volitivo?

Ao afrouxamento cognitivo corresponde um entesamento das “vontades”.

O que está em jogo, novamente, tal como na primeira ilustração, é o caráter ontológico da teoria marxiana e a natureza da ação política. O rompimento com Hegel é novamente o rompimento com a filosofia, com o pensamento de rigor e com a prática consciente, centrada em determinações e agentes precisos e especificados.

Especificamente, neste caso, o que subjaz à pretensa exegese “epistemológica” é o rompimento com a dialética e a sua eliminação do âmago da elaboração intelectual marxiana. Numa palavra, é o divórcio em relação ao método de Marx, a renúncia à lógica da concreção por ele concebida e praticada.

Designadamente, ao longo de toda a sua obra, desde os textos mais remotos, da *Crítica de Kreuznach* (*Crítica da Filosofia do estado de Hegel/1843*) até às poucas páginas das *Glosas marginais ao Tratado de economia política de Adolph Wagner* (1880), e muito especialmente durante o efervescente período dos *Grundrisse* (1857/8), Marx jamais abandonou as preocupações metodológicas. Durante quatro décadas, constata-se o que poderia ser chamado de sua – perseguição e prática – de um procedimento intelectual que se resolve na captura concreta dos objetos concretos.

Projetou, mas lamentavelmente não chegou a executar, um pequeno trabalho em que exporia o “núcleo racional” (Marx) da lógica hegeliana. De nada adianta especular o que viria a ser um texto dessa ordem, mas uma coisa é certa – resultaria de seu longo *diálogo crítico* com a *Lógica* de Hegel, que *releu*, como testemunha em carta a Engels, enquanto compunha os materiais e as reflexões dos *Grundrisse*. Em suma, na constituição de própria concepção metodológica, o agudo, mas fino e respeitoso *entrevero* com Hegel é um dos canais fundamentais dessa construção. A rigor, e até menos do que isso, as confluências e os contrastes entre a dialética de Hegel e a de Marx ainda estão para ser determinadas de forma global e sistemática. E aqui não se pretende falar disso.

O que pode ser dito de passagem, todavia, é que ontologia e dialética é o que *une e separa*, ao mesmo tempo, Marx e Hegel, mesmo porque em ambos, por mais radicais e violentas que sejam as diferenças entre eles – e o são –, *ontologia e dialética são inseparáveis*.

É o que faz com que a dialética de Marx seja método, itinerário – lógica da concreção, não no sentido de um *organum*, pois de sua ótica dialética *não se aplica*, mas *se descobre*.

Razão pela qual as articulações entre as categorias (ao mesmo tempo do real e da representação) da universalidade, particularidade e singularidade emergem como decisivas.

É por meio precisamente da lógica da particularidade que o processo de concreção pode ter lugar. Sem esta, o pensamento contrapõe abstratamente a empiria à generalidade, o que torna impossível a demarcação especificadora do objeto real, colhido em sua totalidade. Ou seja, para exemplificar, sem a lógica da concreção ou da particularidade, cancela-se, à semelhança do que faz todo pensamento burguês, como Lukács muito bem apontou, precisamente o *ente* que mais importa concretar – a classe. É o truque lógico que faz desaparecer, aos olhos da teoria burguesa, o proletariado.

O lamentável é que, para alguns no seio marxismo, esta “mágica” passou a ser também desejável, cobiçada e *praticada*. E praticada não apenas enquanto forma teórica, mas também política. Não se encontrará nas linhas políticas do reformismo e do oportunismo qualquer vestígio de especificação ou concreção. Tudo se passa nas nuvens das generalidades e da poeira empírica.

Os marxistas já disseram muitas tolices sobre uma infinidade de coisas, mas uma de suas tolices maiores é não ter dito quase nada (com honrosa exceção de Lukács e pouquíssimos mais) sobre a lógica da concreção ou da particularidade, que é precisamente a “viagem de retorno” de que fala Marx na “Introdução” de [18]57, e que ele determina como “manifestamente o método cientificamente exato”. Nem mais, nem menos.

Que sejam, quanto às categorias em tela e às suas relações, profunda e essencialmente distintas as concepções de Marx e Hegel é o evidente. Isto, todavia, não impede de antemão que a forma hegeliana contenha, também ela, o “núcleo racional” que Marx apontava. Trata-se, aí, de levar à frente os estudos necessários, até o estabelecimento de modo completo e sistemático, a lógica da concreção na sua autêntica forma marxiana.

O mais são palavras vazias. Infladas por graves equívocos políticos, com os quais e com as quais seria desejável não mais precisar perder tempo.

O leitor que o diga.

III – *Re-começar*

Os dois últimos tópicos da parte anterior foram simples pinceladas. O que segue será menos do que um pontilhado. De fato, apenas um solitário ponto final. A lembrança necessária de que é preciso fazer – não “alguma coisa” –, mas a *coisa certa*. *Re-começar*.

O itinerário dos últimos 100 anos nos levou da nascente razão do mundo – a *Comuna de Paris* ao mundo sem razão do estupro – da *Comuna de Gdansk*. Decerto, uma bruma cobre este fim de século. E o final dos anos 900 repõe a mesma pergunta que empolgou seus primeiros dias: *Que fazer?*

Se há no que foi dito algo mais para o verdadeiro do que para o falso, a resposta, como toda boa resposta, não é invento, provém da lógica do que foi

analisado, na exata medida em que “os homens só se põem questões que já podem resolver”.

1 – Sem mito e sem mística, o *re-começo* é antes de tudo um *re-encontro* de classe, uma *re-tomada* do proletariado como centro da ação política.

Ação política, não *politicismo* nem *economicismo*, ou seja: movimento político que visa à *matriz* e ao conjunto da sociabilidade que esta engendra.

Este *recentrar* sobre o proletariado subentende sua independência, não apenas sindical e política, mas também sua independência *ideológica*, hoje especialmente importante. A demanda de um partido operário se põe nos mesmos termos.

Centralidade operária e sua *independência* que não compreende isolamento de classe, mas constituição do núcleo social decisivo de aglutinação e direcionamento.

2 – O *re-começo* é necessária e simultaneamente também o *re-encontro* com Marx.

Pelos textos e pela análise de nossas realidades. Sem disjunções mutiladoras.

Marx da ontologia e da revolução. Da representação que vai *até o fim* e da ação consciente, até a raiz, transformadora.

Um Marx digno de seu legado, que, um século depois de seu desaparecimento, vale a pena resgatar.