

Lógica das coisas *versus* coisa da lógica. O confronto de posições entre J. A. Giannotti e J. Chasin no marxismo brasileiro.

Antonio Rago Filho (PUC-SP)

Nossos propósitos se dirigem ao exame de dois filósofos brasileiros, José Arthur Giannotti (1930) e José Chasin (1937-1998), que se dedicaram por longos anos à decifração do pensamento de Marx. A proposta do teórico da analítica paulista se situa na perspectiva de uma “leitura incoerente”; a de Chasin, com seu projeto de “Redescoberta do pensamento de Marx”, a “análise imanente” do conjunto de escritos do filósofo alemão. A grosso modo, o primeiro revela o gancho hegeliano preso no corpo do “hiper-realismo” do autor de *O Capital*, a incompreensão da autonomia da política em relação ao modo de produção, a utopia do comunismo; o segundo, a recusa dessa imputação de “misticismo lógico”, e sim, a presença incontrastável de três grandes críticas de talhe ontológico que se acham estreitamente vinculadas e permitem a compreensão do mundo regido pelo capital em sua historicidade, suas contradições sociais, suas formas de dominação, o universal concreto, e, a partir da compreensão do existente, a revolução do trabalho. Após o fracasso do leste europeu, Giannotti não mais crê na possibilidade histórica da emancipação humana. A economia “comunista” não conseguiu alcançar o patamar de produção de riquezas do modo de produção capitalista. Trata-se, então, de controlar as desmedidas do desenvolvimento das forças produtivas por meio do poder político. Com esta propositura, Giannotti se distancia do próprio mundo, desconhecendo a natureza do metabolismo social do capital nos países do Leste europeu, identificadas como modo de produção “comunista”. Daí sua certeza: o modo de produzir de riquezas sob a lógica do capital se mostrou superior a qualquer outra forma de organização produtiva. Segundo o filósofo uspiano: “Não parece haver, para o modo de produção da riqueza, outra forma que não o capitalismo”. Nesse sentido, o modo de produção do capital surge como uma espécie de *fim da história*, faltando ainda a impregnação da ética política da visão social-democrata, da edificação de um estado político ajustador das mazelas que essa mesma forma particular de metabolismo social segrega, como causa do desenvolvimento das forças produtivas materiais ilimitado e sem peias políticas.

Giannotti, para além do bem e do mal, ocupa posição de destaque na filosofia brasileira, pois recolocou o pensamento de Marx em um outro patamar, ainda que epistemologista, retirando-o da petrificação e deformações da vulgata stalinista. Basta situar seu ataque a Althusser para sentir o peso de sua envergadura. Há que destacar sua obra *Origens da Dialética do Trabalho* (1966), pioneira no universo acadêmico, que visa mostrar a proximidade de Marx às teses de Feuerbach. Nos anos 80, tematizou a questão do trabalho, como uma ontologia regional do ser, por meio de análise percuciente do processo de trabalho em Marx. E, nos anos 90, uma vez convertido a “Lingüist turn”, tentou superar Marx com a teoria de Wittgenstein valendo-se da teoria dos “jogos de linguagem”. A promessa de dar conta de uma dialética hegeliana incrustada no pensamento materialista de Marx ficou, no entanto, no meio da empreitada. Todavia, Giannotti – assim como uma certa tradição européia – repisou na mesma tecla de outro falseamento: Marx “Seria um cientista ou um visionário que teria namorado com o linguajar hegeliano?”.

Da outra ponta, com seu projeto de “Redescoberta do pensamento de Marx”, valendo-se do mesmo procedimento ontológico do filósofo alemão, com sua prática da reprodução da gênese e necessidade histórica, do rigor próprio à análise imanente, José Chasin (1937-1998) examinando os escritos marxianos, criticou de chofre o estigma do “amalgama originário”. Interpretação que desde Kautsky passando por Lenin, atribui à filosofia de Marx o poder de sintetizar grandes contribuições da economia política clássica, do pensamento revolucionário francês e do método dialético do idealista alemão Hegel. Este amalgama, com o prisma revolucionário e a “inversão” operada, resultou no materialismo marxiano. Chasin rebate o “amalgama de origem tríplice”, as três fontes do marxismo, propondo-se a submeter rigorosamente os textos marxianos e a partir daí decifrar as influências devidas ou a “ruptura ontológica” com seu idealismo ativo. Ora, este procedimento que põe em tela a trama categorial dos escritos de Marx mostram resultado diverso. Da mesma maneira quando um autor se refere a uma concepção do mundo romântica em oposição ao capitalismo não o põe nas fileiras do romantismo, Marx ao lidar com esta produção teórica avançada não permite imputar à sua teoria esse amalgama inusitado. Nesse sentido, Chasin faz a seguinte pergunta em si mesma esclarecedora: “É possível retalhar, filtrar e fundir partes vivas de três universos teóricos essencialmente diferentes, e com insumos intelectuais dessa ordem implementar um novo *corpus*

filosófico-científico?” Com isto, demonstra o *viés gnosiológico* de tal procedimento, em verdade uma impossibilidade real e efetiva, que busca arbitrariamente a fusão, no plano do conhecimento, de materiais empíricos e abstratos, mais os resultados do entendimento político dos utópicos com o método *universal* de uma filosofia especulativa.

Se a obra marxiana não pode ser reduzida a pedaços ou apropriação modificada de certas partes das doutrinas de seu tempo, “precisamente por sua condição de pensamento pós-especulativo ou pós-gnosiológico e antipolítico, a obra marxiana não é, nem poderia ter sido, a aglutinação ressintetizada das melhores porções do pensamento de ponta de seu tempo”. “A ontologia marxiana”, afirma Chasin, “não é uma resolução de caráter absoluto, nos moldes do sistema convencional, mas a condição de possibilidade de resolução do saber”. (Chasin *apud* Vaisman, 2001: IX). Ontologia histórica que rejeita a *querela da fundamentação*, à subsunção aos jogos argumentativos e a ambivalência do *logos*. Esta ontologia estatutária, não *sistêmica*, se vinca ao complexo dos objetos reais, dos seres naturais e sociais, à captura do sensível em suas formas determinadas, categoriais modais, objetividades que armam estruturas múltiplas e relacionais. Nos termos chasinianos: “O acorde mais geral e evidente, formado pelas notas que compõem essas linhas, ressoa com toda limpidez: o ser, em sua multiplicidade, é objetividade, relação e padecimento”. (Chasin, 1995: 125) A imputação de um elo feuerbachiano no sentido de uma *antropologia*, cujo suposto é dado pela naturalidade do *homem* em sua generidade muda, mônadas a carregarem em si a canga humana, segundo Chasin, é um falseamento. Na ontologia estatutária marxiana, a centralidade do ser social reside na atividade prática sensível. Por esta razão, Chasin recusa a “generidade muda”, a-histórica, como o vínculo filosófico de Marx a Feuerbach. Porque, “Marx, à semelhança de Feuerbach, só admite como ente, ou melhor, como entificação o *ens essendi* – o ente sendo, o ente no ato de ser, o ente revestido de existência atual – objetivo, o ente no exercício da ação ou ato de ser, é, portanto, um ente existente, ou seja, o ente que está sendo, o ente no ato de existir.” (Chasin *apud* Vaisman, 2001: XVI).

Giannotti, ao contrário, não aceita esta precisa demarcação chasiniana: não há razão, portanto, para separar os escritos *marxianos* dos *marxistas*. Contrapondo-se publicamente ao formulador da “via colonial”, responde:

“Ao dizer que ‘marxiano’ diz respeito ao que o próprio Marx escreveu, e ‘marxista’, a tudo aquilo que foi feito devida ou indevidamente em nome dele, isso não nos livra da responsabilidade de refletir sobre sua obra levando em conta as leituras e tudo aquilo que elas provocam. Sem dúvida essa distinção serve para sublinhar as contradições entre o que ele mesmo ensinou e o que pregaram em seu nome, *mas não deve criar a ilusão de que se pode reler Marx sem ter o marxismo no horizonte.*”(Giannotti, 1999: 6-7)

Então, o filósofo com seu ponto de vista acrescenta que o pensamento de alguém sempre será perpassado por seus continuadores, que completam ou modificam o pensamento do formulador. Afinal, “assim como não se pode distanciar as teses de Aristóteles do aristotelismo, pois este as vai esclarecendo conforme elas mesmas se desdobram e se contorcem, *também o pensamento de Marx esfolha seus sentidos*, tendo no horizonte as vicissitudes do próprio marxismo”. (Giannotti, 1999: 13-14).

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

Numa propositura equivocada acerca da autoconstituição do ser social em seu processo de individuação, da potência genérica humana ao largo da história e de seu substrato histórico-concreto, o desenvolvimento das forças produtivas materiais, o filósofo de São Carlos, se encontra interdito à compreensão de que a revolução social do trabalho não se põe por um sujeito histórico universal, uma classe universal identificada à consciência absoluta do proletariado. Por esta razão, sua intelecção da mundialização do capital e a mudança de feitio das categorias sociais, a fragmentação da classe operária por conta do desenvolvimento tecnológico, faz com que passe a acreditar que Marx estava

completamente equivocado: uma revolução da perspectiva da lógica onímota do trabalho é uma impossibilidade histórica, tanto material quanto ideal, posto que com esse esmigalhamento do trabalho torna-se comprometida a tal consciência absoluta da história, o espírito absoluto hegeliano convertido em classe universal.

Giannotti tentou decifrar, desde *Origens da Dialética do Trabalho*, o pensamento dialético considerando-o como “um precioso recurso contra a redução positivista do fato humano à coisa ou ao comportamento fragmentado”. Giannotti (1966: 18) revela a crítica feuerbachiana às abstrações da filosofia hegeliana, que se configura numa *inversão* do “processo de constituição do real e procurar fazer os predicados emergirem das relações concretas entre os homens”.

Se antes a fundamentação se baseava no movimento do *conceito* agora temos um fundamento que é anterior à lógica do conceito: o *trabalho*.

“Pelo trabalho podemos chegar a compreender o sentido de uma ação social, o alcance de suas consequências e sua transitoriedade intrínseca, sem precisar recorrer à finalidade divina. Daí o constante emprego da categoria de trabalho por autores tão diversos como Feuerbach, Max Stirner, Marx, Sartre, etc. pois todos, embora interpretem a seu modo o mesmo ponto de partida, se pretendem opor-se à lógica hegeliana sem abandonar a dialética, precisarão de um conceito, ou melhor, de um processo vital que vincule o sujeito ao universal”. (Giannotti, 1966: 21).

Com estas colocações, Giannotti passa a não separar a “filosofia do futuro” com a do jovem Marx. Daí a questão ambiciosamente posta: em que momento se dá a ruptura de Marx? Giannotti captura uma identidade e que, posteriormente em suas formulações, ela não mais será questionada. “Feuerbach e o jovem Marx interpretam esse sujeito como o homem na qualidade de ser genérico (*Gattungswesen*), espécie natural a fundar desde logo uma comunidade originária”. No fundo, desde *Origens da dialética do trabalho*, Feuerbach e Marx se acham comprometidos com o mesmo dilema:

“Qual é, porém, a viabilidade dessa lógica manter-se fiel ao pensamento dialético? Por mais anti-hegeliano que seja o seu princípio, nunca deverá romper inteiramente com a matriz antiga, pois será preciso conservar ao menos o movimento ternário do conceito e a teoria da contradição”. (Giannotti, 1966: 24).

Portanto, o filósofo da analítica paulista se firma na posição, segundo a qual “Se morreu o sistema como tal, seu método lógico-abstrato de explicação viceja até mesmo onde, em virtude da reiterada profissão de fé materialista, poderíamos esperar que tivesse já sido posto fora de combate”. (Giannotti, 1966: 13). E não é esta precisamente a idéia conservadora que os marxistas continuam a depositar as suas melhores intenções?

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

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

Está claro, que Marx jamais colocou a questão da revolução, a superação do metabolismo social do capital, como uma questão de *logos*. Segundo Giannotti, não se trata de tentar o impossível, a saber, reproduzir o real pelas abstrações razoáveis até descender à efetividade concreta enquanto pensamento concreto, como pensa J. Chasin. Para ele é impossível alcançar plenamente a objetividade no plano da idealidade. No principal formulador da Analítica Paulista, que do *marxismo adstringido* cai inteiramente no campo da *fenomenologia*, a razão é sempre descentrada com relação aos seres reais. Há um giro ou rebatimento lógico que diz respeito sempre ao giro do próprio pensamento. A verdade não é concreta, como acredita Marx, pois, ao se passar no plano do pensamento, opera na esfera das regras lógicas específicas à idealidade, aos *jogos de linguagem*. Giannotti insiste que

em suas proposituras, todas partem de um mundo já constituído, dado. Diante de sua obsessão de extração kantiana acerca da possibilidade do conhecimento, sua resposta é nítida:

“Sim, kantiana, mas passando pelo viés da fenomenologia, pela necessidade de pensar esse enraizamento no mundo como uma forma de deitar raízes no cotidiano, numa prática que logo se revelou muito mais complicada do que o trato com o arado ou com o lápis, e muito mais perto do uso do telefone, dos instrumentos tecnológicos – em suma, de uma segunda natureza que se abre para nós como uma forma de linguagem da qual é preciso dominar os signos e à qual temos acesso pelo ato de compra e venda. Pensar nosso enraizamento no mundo da vida também é pensar nossa relação com o capital.” (Giannotti *apud* Barros e Silva, 2003: 88-90).

Segundo sua interpretação, Marx repõe o “fantasma da Filosofia”, a crença “metafísica” nas possibilidades objetivas de instauração no mundo de formas do pensamento. A chave da interpretação de Giannotti reside na célebre distinção de raiz kantiana entre “contradição” e “contrariedade”. Em sua imputação, Giannotti diz estar colado ao pensamento marxiano ao salientar que o filósofo alemão não confundia as duas ordens, a do pensamento e a do mundo objetivado, afirmando que como estas ordens são ontologicamente distintas o pensamento jamais poderá agarrar a raiz das próprias coisas. Ele se põe, portanto, no campo da linguagem. É forma de pensamento, produto de “jogos de linguagem”. Lógica autonomizada. Portanto, a verdade está no âmbito da lógica. Sendo assim, há uma impossibilidade de reconhecimento do pensamento como pensamento que reproduz o mundo concreto. De acordo com o filósofo da Analítica Paulista, esta posição marxiana está inteiramente carregada de viés hegeliano, de misticismo lógico.

Giannotti bate pesado contra Marx, pois supõe falsamente que o filósofo alemão substituirá o “Espírito Absoluto” pela “História” regida por uma teleologia de fundo religioso. Considera, dessa maneira, que o equívoco de Marx se daria em função de sua proposta de “realização da Filosofia”, na medida em que no desenvolvimento da “lógica do capital”, pela *negação* da “classe universal” que esmigalhada pelo desenvolvimento das forças produtivas materiais, não pode mais forjar uma consciência totalizadora da história humana.

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

Giannotti sem levar em conta a totalidade das afirmações ontológicas de Chasin, imputa à “redescoberta do pensamento de Marx” o padecimento absoluto de “hiper-realismo”, assim, encontra a mesma lógica que cega a visão de Marx, perpassada por uma “intuição intelectual do universal”, própria do *idealismo ativo*, que busca a identificação de um *sujeito absoluto*, e, com isso, fica interdita de “fazer ciência”, ao tangenciar a linguagem hegeliana e brandir profecias e utopias da revolução do trabalho.

É “hiper-realismo” supor a reprodução categorial do mundo concreto, a posse de uma consciência totalizante rente às contradições do movimento real? Aliás, é Giannotti quem está devorado pelo logicismo.

O filósofo do *marxismo adstringido* prossegue com sua exposição desqualificadora: “A partir daí Chasin passa a falar de uma ‘intensificação ontológica’ da categoria simples a fim de que ela possa transformar-se em complexa e mais rente aos fenômenos socioeconômicos. Dois pressupostos se infiltram nessa *maneira de pensar*: o de que um *movimento* pode ser simplesmente lido como uma *contradição de fato* e o de que uma *categoria* ela mesma, porque resulta de procedimentos sociais definidos, de uma *abstração* sendo *operada pelos próprios agentes em estudo*, possui a *virtude de vir a ser carregada*

de realidade efetiva. Somente não se sabe qual é o sentido de uma contradição de fato, nem como uma categoria que não seja momento do *Absoluto* tem a virtude de pôr seus casos. Poucos se livram do vírus do *misticismo lógico* depois de terem sido mordidos pelo hegelianismo”. (Giannotti, 2000: 66). Daí, a conclusão anunciada, não precisaria tanto esforço para sabermos que Marx está à cata de um Absoluto idealizado e o sujeito universal identificado ao proletariado.

Segundo a explicação giannottiana, a contradição entre o desenvolvimento das forças produtivas materiais da sociedade e as relações sociais de produção existentes – cerne da teoria marxiana –, levaria a duas leituras inscritas na própria interpretação de Marx. “Na primeira versão, o homem como *ser-genérico é posto no início e no fim da história*, seguindo um processo *darwiniano* de evolução das espécies. É o ponto de vista predominante quando Marx sublinha o *aspecto histórico-natural* desse movimento.” (Giannotti, 2000a: 60. Grifos nossos).

Como se vê, Giannotti repõe a sua velha cisma com um a essência humana inscrustada na produção teórica de Marx aproximando-a da *generidade muda* de Feuerbach, porém modulado pelo evolucionismo darwinista. Num rebaixamento total, estranho ao talento do filósofo paulista, que jamais se permitiu tal descompostura intelectual e tangenciando a vulgata marxista, prossegue com seus traços obsessivos: “Em virtude de sua própria generalidade reflexionante, como acontece com as espécies animais cindidas pela oposição macho-fêmea, a rede das relações sociais se particulariza segundo o modo de apropriação (propriedade) do excedente econômico. E a história se constitui, assim, graças à sucessão temporal dos modos de produção, numa evolução contínua que culmina no modo de produção capitalista. Neste último passo, a oposição entre trabalho morto e trabalho vivo se cristaliza na contradição entre capital e trabalho, a qual, sendo levada a seu limite, cria o movimento de sua própria superação, repondo assim a *generalidade do homem* numa forma mais perfeita, o comunismo”. (Giannotti, 2000a: 61).

A partir daí, Giannotti identifica na visão marxiana uma *história teleológica* de “cunho religioso”. Ridiculariza a revolução humana e a posição revolucionária de Marx comparando-o a um verdadeiro profeta: “A estrutura do capitalismo constituiria o termo final de um longo processo evolutivo, cuja superação culmina na reposição da

universalidade primeira em sua plenitude, salvando assim a humanidade do pecado do trabalho e da luta de classes”.

Segundo Chasin, esta expressão ideológica está impedida pela própria natureza de seu ser social de compreender o processo de autoconstituição dos indivíduos no interior da interatividade humano-societária, do evoluir da autoedificação humana no bojo de contradições reais; dessa maneira, não se põe na posição da *lógica onímota do trabalho*, porquanto, na posição fenomenológica, idealista e vazada pelo liberalismo, tudo se arma pelo construtivismo produzido pelos juízos extraídos de regras gramaticais, regras da lógica imputativa, porquanto não extraída por meio das abstrações reais. Daí é fácil fazer ilações do tipo:

“Na juventude ou na maturidade por certo encontramos o mesmo esquema pelo qual um *universal abstrato*, a *essência genérica do homem*, há de converter-se, graças à negação e alienação, provocadas pela divisão social do trabalho, e à *atividade regeneradora* do proletariado, no universal concreto do comunismo. Mas essa *negatividade* possuirá a mesma lógica interna ao funcionar em estruturas diferentes?” (Giannotti, 1999: 41. Grifos nossos)

Uma questão de fundo da filosofia giannottiana, apontada por Chasin, reside no banimento da emancipação humana geral e o processo social de individuação. O principal crítico da analítica paulista, apontou com precisão para o fato de que o *marxismo adstringido* se constitui por meio de

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

(Chasin, 2000: 7)

A perspectiva da emancipação dos indivíduos sociais, da lógica onímota do trabalho, “não pode”, como faz Giannotti, “extrair sua poesia do passado, mas sim do futuro” (Marx).

Segundo Chasin, a nova forma histórica implica na superação do capital e das formas de dominação política, numa orientação *metapolítica* que se dirija ao autorevolucionamento das personalidades em seu cotidiano universalizado pelo desenvolvimento das forças produtivas materiais, o que cabe dizer, com as capacidades subjetivas cada vez mais ampliadas, genéricas e configuradas as possibilidades virtuais a seu alcance para o atendimento pleno – ainda que sempre marginado por circunstâncias históricas a serem transformadas – de seus carecimentos de modo infinito e permanente.

O “sujeito universal” como se apresenta no *marxismo adstringido* é uma aberração no que tange às reflexões de Marx. Alimentar essa ilusão é o mesmo que dizer que uma revolução social é fruto do “misticismo lógico” de talhe hegeliano, que Chasin, com seu hiper-realismo, tinge as cores de sua analítica para torná-lo cego diante da realidade histórica. Só nos resta, portanto, admitindo as teses giannottianas, o esforço político em aprimorar as regras democráticas dentro do universo regido pelo capital. Dessa maneira, jamais poderá compreender, nos termos chasinianos, que:

“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 sua condição de *classe negada*, de uma classe que não é uma classe da sociedade civil; é essa condição de classe negada – que não reivindica nenhum privilégio histórico, mas a simples condição humana – que é a mediação para a *afirmação da universalidade humana dos indivíduos universalizados*.” (Chasin, 2000: 62)

Nos termos chasinianos, a reflexão contemporânea sobre a politicidade tem sido freqüentemente uma visitação ao *aperfeiçoamento* das formas de poder, visando corrigir os seus defeitos e, com isso, alcançar a sua perfectibilidade. Desconhecendo, assim, a razão das *taras sociais*. À revolução política jamais foi assegurado o tólos da construção positiva do reino da liberdade. Muito ao contrário, é apenas um *meio* destinado a cumprir as *tarefas negativas* da revolução do trabalho, cujo objetivo final é a emancipação humana geral, a *revolução social*. Como alcançar a superação da alienação e dos estranhamentos a fim de realizar os indivíduos com a reabsorção de suas próprias energias, uma vez despidas da forma política?

Em suma, “a crítica marxiana da política, decifração da natureza da politicidade e de seus limites, é por consequência o desvendamento da estreiteza e insuficiência da *prática política* enquanto atividade humana racional e universal, donde o salto metapolítico ao encontro resolutivo da *sociabilidade*, essência do homem e de todas as formas da prática humana”. (Chasin, 1995: 368-369).

Referências bibliográficas

- CHASIN, J. “Marx: In: TEIXEIRA, Francisco J. S. *Pensando com Marx*. São Paulo: Ensaio, 1995.
- CHASIN, J. “Marx – Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica”. In: Teixeira, Francisco J. S. *Pensando com Marx*. São Paulo: Ensaio, 1995.
- CHASIN, J. “Ad Hominem - Rota e Prospectiva de um Projeto Marxista”. In: *Ad Hominem* Tomo III – Política. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, n.º 1, 2000.
- GIANNOTTI, J. A. *Origens da Dialética do Trabalho*. São Paulo: Difel, 1966.
- GIANNOTTI, J. A. *Trabalho e Reflexão*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- GIANNOTTI, J. A. *Apresentação do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- GIANNOTTI, J. A. *Marx: Vida & Obra*. Porto Alegre: L&PM, 1999.
- GIANNOTTI, J. A. *Certa Herança Marxista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000a.
- GIANNOTTI, J. A. “Dialética futurista e outras demãos”. In: *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo: Cebrap, n.º 57, 2000b.
- REGO, J. M. & NOBRE, M. *Conversas com os filósofos*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- VAISMAN, Ester. “Dossiê Marx: itinerário de um grupo de pesquisa”. In: *Ensaio Ad Hominem*, Tomo IV (Dossiê Marx). São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, n.º 1, 2001.