

A Revolução Russa e o pós-capitalismo

Lívia Cotrim¹

Resumo:

Este artigo pretende examinar a natureza da formação social que se constituiu na União Soviética após a revolução política que destituiu o capitalismo, acompanhando a análise apresentada por José Chasin, que demonstra a inexistência ali de socialismo ou mesmo de qualquer processo de transição para essa nova forma histórica, e identifica como seu cerne a continuidade da regência do capital, sob forma coletiva/não-social, solo no qual se enraíza o estado como dispositivo apropriador-gestionário.

Palavras-chave: Revolução Russa; revolução política; revolução social; capital; capitalismo; socialismo.

Russian Revolution and Postcapitalism

Abstract:

This article aims at to examine the nature of the social formation that took place in USSR after the political revolution that overthrew capitalism. It follows the analysis proposed by José Chasin, which shows that it does not account for socialism, not even for any sort of process of transition to that new historical formation, and identifies the continuity of a capital-based society, where capital assumes the collective/non-social form, and constitutes the ground where the State as an appropriation-management apparatus sets its roots.

Key words: Russian Revolution; political revolution; social revolution; capital; capitalism; socialism.

A tragédia da Revolução Russa, tragédia autêntica de toda a humanidade, (...) está precisamente no imperativo de fazer uma revolução que não pode ser realizada.

J. Chasin

A Revolução Russa, ponto culminante, até o momento, das lutas da classe trabalhadora iniciadas em 1848, comemora seus 100 anos em clima mundial de retrocesso, em que a perspectiva da revolução social desapareceu do horizonte da imensa maioria da classe trabalhadora, substituída, no melhor dos casos, pela suposta possibilidade de civilizar o capital e democratizar o estado, e, no pior, pelos fundamentalismos religiosos e nacionalistas, que acrescentam à barbárie do capital inúmeros

¹ Professora do Centro Universitário Fundação Santo André e da Cogea/PUC-SP.

elementos da barbárie pré-moderna, a título de combate ao “Ocidente” ou ao imperialismo.

Retrocesso resultante em ampla medida do próprio fracasso da tentativa de transição ao comunismo, que não houve, acentuado pela convicção sustentada por décadas de que, ao contrário, estaria se dando tal transição e, ademais, de que não haveria outro caminho possível.

Para estar à altura da comemoração do acontecimento histórico mais fundamental do século XX, a comemoração de seus 100 anos precisa tanto ressaltar a positividade da Revolução e recuperar a obra teórica e prática de suas lideranças mais significativas quanto reconhecer sua derrota e investigar o que a determinou, especialmente para contribuir para repor no horizonte aquele que foi seu télos: a emancipação humana, a superação do capital e do estado.

Reconhecer cabalmente que não houve socialismo na União Soviética ou no Leste europeu, na China ou em Cuba, nem estava em curso uma transição ao socialismo, permite escapar da armadilha de escolher entre o capitalismo e o pós-capitalismo², e rejeitar ambos como expressões distintas da lógica do capital, em favor da superação desta.

A armadilha da suposta escolha inevitável entre capitalismo e pós-capitalismo volta as costas à emancipação humana, à revolução social, e assim ao melhor legado da Revolução Russa, e subordina-se aos limites do pensamento burguês, que, como já disse Marx, não vai além, na teoria, dos limites que a burguesia não ultrapassa na vida – o limite do capital e sua lógica; aquela pseudoalternativa subordina-se ideologicamente à burguesia, ao capital, por mais revolucionárias que sejam as intenções, por mais que a fidelidade de classe ao proletariado seja afirmada com a mais plena honestidade subjetiva.

A alegada necessidade de escolher entre capitalismo e pós-capitalismo e a insistência, ainda hoje presente, em atribuir ao último identidade socialista obstou o entendimento dessa formação social, bem como a guerra contra o capital e o estado. Ademais, colaborou para transformar o pós-capitalismo soviético em parâmetro inescapável, reproduzido em todos os lugares em que houve posteriormente revoluções anticapitalistas, bem como para que a derrocada do pós-capitalismo não significasse o início da transição ao socialismo, e sim o retorno ao capitalismo – em todas as unidades nacionais pós-capitalistas, sem exceção.

² Termo utilizado por I. Mészáros, J. Chasin e outros pesquisadores para identificar os países ou regiões que ultrapassaram o capitalismo pela eliminação da propriedade privada dos meios de produção (e, conseqüentemente, da burguesia), mas, como veremos adiante, não eliminaram o capital (a relação social na qual os trabalhadores permanecem separados e subordinados aos produtos de seu trabalho), o qual assume a forma de capital único, e nem o estado, que passa a regê-lo.

Resgatar o legado positivo da Revolução Russa para a emancipação humana e repor no horizonte a revolução social, sobre o alicerce da crítica ao capital em suas duas formas – capitalista e pós-capitalista –, impõe o resgate da reflexão marxiana. O malbaratamento desta, por sua vulgarização e/ou simbiose com concepções pré ou antimarxianas, liga-se às derrotas sofridas pela classe trabalhadora, amplificadas pela insistência em afirmá-las como vitórias, em uma relação de mão dupla: os fracassos favorecem o descarte e as distorções do pensamento marxiano, o que, desarmando os trabalhadores, facilita a colheita de novas derrotas.

Pretende-se aqui examinar a natureza da formação social que se constituiu na União Soviética após a Revolução que destituiu o capitalismo, suas raízes e seu desabamento, acompanhando a análise apresentada por José Chasin, cuja trajetória intelectual foi marcada pelo duplo esforço de resgatar o pensamento próprio de Marx, apoiado na redescoberta de sua natureza ontológica por G. Lukács³, e de apreender a realidade presente. Não se trata de esforços paralelos, mas que se entrecruzaram necessariamente, como partes interligadas de um mesmo todo, pois, dado o estatuto ontológico do pensamento de Marx, “todos os seus enunciados concretos, se interpretados corretamente, isto é, fora dos preconceitos da moda, são ditos, em última análise, como enunciados diretos sobre certo tipo de ser” (LUKÁCS, 2012, p. 281). Compreender o pensamento marxiano é compreender o ser social em suas diversas facetas ou modos de manifestação, em seus lineamentos mais gerais e em suas formas contemporâneas de existência, na historicidade de seu ser, e portanto também em suas potencialidades de vir a ser. Apreender a realidade presente é apreender o ser social em um momento específico de sua história e na particularidade de seu modo de existência em dados lugares, tendo por ponto de partida a apropriação do conhecimento já produzido por Marx sobre o ser social em geral e a forma contemporânea de sociabilidade.

Não se trata, pois, de duas ordens simplesmente paralelas de problemas, e muito menos da “aplicação” aos fatos empíricos singulares de uma teoria ou de um método elaborados na esfera supostamente autônoma do pensamento. Tal como Marx, também Chasin não se configurou como um “pedestre inexperto em traje bizarro de experimentador, a cruzar, sem fim, entre a calçada da empiria e a calçada das abstrações” (CHASIN, 1983, p. 48).

O conhecimento radical, apanhando o mundo social em sua historicidade e potencialidades de transformação, aponta para uma prática também radical, visando à revolução social e à emancipação humana.

Como parte desse duplo esforço, teórico e prático, Chasin se debruçou sobre a União Soviética, paradigma dos países pós-capitalistas.

³ Mas sem se subsumir a ele e, em certos aspectos, ultrapassando-o.

O primeiro texto em que expôs sua análise desse complexo temático foi publicado há três décadas, em 1983 (ano do centenário da morte de Marx), período em que a esmagadora maioria dos militantes e intelectuais, dentro e fora do marxismo, mesmo os mais críticos à União Soviética, assumiam que havia ali socialismo, ainda que adjetivado (socialismo real ou socialismo realmente existente) e especificado por termos indicativos dos problemas, limites ou contradições identificados, principalmente na esfera política: totalitarismo, estado burocrático-autoritário, estado operário degenerado etc.

Apoiado na crítica de Marx à politicidade, elemento basilar da reflexão do filósofo alemão, Chasin identificava a vigência de uma dupla barbárie: a barbárie do capitalismo avançado (que, naqueles primeiros passos para a globalização, mostrava já novas facetas e feitiços de suas contradições) e a barbárie do pós-capitalismo, à época designado mais comumente como “socialismo real” ou “socialismo de acumulação”, ambas tendo por cerne o capital.

A análise demonstra que não havia socialismo e nem sequer se desencadeara qualquer transição nesse rumo, seja na União Soviética seja nos demais países pós-revolucionários. Ao contrário, sob uma forma histórica inusitada e insuspeitada por Marx ou pela vanguarda da Revolução Russa, reiterara-se e se reproduzira a vigência do capital, com seu cortejo de opressões, desprodução do produtor, alienação, estranhamentos.

Essa conclusão foi facultada pelo resgate de traços centrais da análise marxiana do capital, destacando-se a distinção, ressaltada também por I. Mészáros (1983), entre capital e capitalismo, diferença crucial para o entendimento da gênese e desenvolvimento históricos do capital, que assume inicialmente as formas comercial ou mercantil e monetário ou usurário, antes de alcançar a configuração de capital industrial ou básico; este último é o chão social do capitalismo verdadeiro, mas também não se confunde com ele.

Houve, portanto, figuras pré-capitalistas do capital, nas quais este não dominava a produção, atributo peculiar do capital industrial, que transforma a produção de produtos em produção de mercadorias ao se apropriar não apenas de produtos ou do excedente na circulação, mas sim “da própria energia que produz – força de trabalho (convertida em mercadoria)” (CHASIN, 1983, p. 24)⁴. A forma básica do capital é, pois, uma 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 (CHASIN, 1983, p. 24).

⁴ A propósito das condições dessa transformação, ver Marx (1986; 2013).

O capitalismo, configuração mais acabada ou apropriada dessa relação social, efetiva-se “pela encarnação das *personae* do capital: proprietários privados, postos em concorrência” (CHASIN, 1983, p. 24).

Distinguir entre capital e capitalismo é crucial para entender não apenas a gênese de ambos, mas também seu desaparecimento; pois, além de precederem o capitalismo, capital e produção de mercadorias necessariamente sobrevivem a ele; uma vez que o capital, lógica de produção e intercâmbio entre os homens, não desaparece de súbito, mesmo considerando o início da transição entre capitalismo e comunismo nas condições mais favoráveis, indicadas desde *A ideologia alemã*⁵: alto desenvolvimento de forças produtivas, aí inclusa a relação universal entre os indivíduos, contraposto a uma massa de trabalhadores desprovidos de propriedade – ambas resultado da existência de um mundo de riqueza e cultura – e revolução simultânea em diversos países desenvolvidos (MARX; ENGELS, 2007, p. 38).

O exame dessa distinção entre capital e capitalismo prende-se à precisa determinação do sentido do processo de transição para o socialismo: não se trata apenas da eliminação do capitalismo, mas da “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*” (CHASIN, 1983, p. 25). A nova forma histórica só se põe com essa superação radical, quando, nas palavras de Marx, “A figura do processo social da vida, isto é, do processo da produção material, (...) como produto de homens livremente socializados, ficar sob seu controle consciente e planejado” (MARX *apud* CHASIN, 1983, p. 25), isto é, quando o trabalho vivo não mais se subordinar, na forma do assalariamento, ao trabalho acumulado.

Superar o capital é, pois, superar um modo de produção e reprodução da vida, uma forma de intercâmbio dos homens com a natureza e uns com os outros, que, sendo o homem “o que faz e como o faz”, irradia-se para todo o leque das relações sociais, alterando-as profundamente. Trata-se de superar todo o feitiço de existência social e individual presente, de reconfigurar ontologicamente o ser social.

Entre o capitalismo e o socialismo se estenderá um período de transição⁶, que, por mais longo e contraditório que possa vir a ser⁷, configura-se justamente como processo, passagem de uma a outra situação,

⁵ Indicação mantida não somente no *Manifesto comunista* como em obras tão posteriores quanto *O capital*, *Grundrisse* e *A guerra civil na França*.

⁶ À semelhança, quanto a este aspecto, da transição entre feudalismo e capitalismo.

⁷ Como Marx reconheceu, não custa lembrar, em *A guerra civil na França*, tanto no texto definitivo quanto nos esboços.

e não como uma “maneira de produzir já ‘cristalizada’” (CHASIN, 1983, p. 26)⁸.

Trata-se de ultrapassar a forma que “cria capital, ou seja, aquele tipo de propriedade que explora trabalho assalariado e que só pode aumentar sob a condição de produzir novo trabalho assalariado, a fim de explorá-lo novamente” (MARX *apud* CHASIN, 1983, p. 26). Nesse processo, metamorfoseia a força social (que, separada do trabalho vivo, é capital) em propriedade comum de indivíduos sociais, de sorte que o trânsito de um ponto a outro se configura como

confronto entre o presente (...) na determinação rigorosa de *presente* enquanto *trabalho vivo*, e *passado* enquanto *trabalho acumulado*”, [como] tensão entre o domínio sobrevivente da mercadoria e a *potência* da dominação do produtor, que principia a se converter em *ato* no interior de uma contradição modificada, porém ainda não resolvida (CHASIN, 1983, p. 27)⁹.

Para efetivar esse percurso, é fundamental ter clareza do ponto de chegada, já que a história não “faz” nada, mas é feita pela ação prática consciente dos homens; pôr como finalidade da revolução a extinção apenas do capitalismo imprime a ela rota e talhe restridentes e passadistas. Porém, além e independentemente disso, as condições do ponto de partida – a um tempo objetivas e subjetivas – têm peso determinante.

No caso da Rússia, devido à peculiaridade do modo de objetivação do capitalismo, o ponto de partida é caracterizado pelo atraso, pela ausência daquelas condições materiais necessárias para a revolução social. Estas são concretizadas pela expansão da grande indústria (envolvendo o remate do processo de separação entre os indivíduos e seus meios de trabalho) e da transformação dessa massa desprovida de propriedade em trabalhadores assalariados subordinados aos meios de produção convertidos em capital e cada vez mais universalmente inter-relacionados, além de ampliar exponencialmente as capacidades produtivas materiais e espirituais. Sob a forma alienada e estranhada do capital em sua configuração de capital industrial no interior do capitalismo, as forças produtivas se tornam cada vez mais efetivamente universais, portanto genéricas, e o mesmo vale para os indivíduos de quem tais forças são os predicados.

O domínio sobre a natureza – ou, em outras palavras, a capacidade de humanizar a natureza objetiva e subjetiva, de produzir a si e a seu mundo tendo por pressupostos capacidades e meios socialmente produzidos, ou de

⁸ Ao contrário da visão presente na vulgata stalinista, em que o socialismo é considerado um modo de produção intermediário entre o capitalista e o comunista. Disto não há qualquer traço em Marx.

⁹ Ver Marx (2011a), em que tanto a natureza processual dessa transição quanto o seu sentido são claramente expostos, especificamente, como reabsorção pelos homens de suas forças sociais. O que já deve se iniciar como primeiro ato da revolução social destruindo o estado. Voltaremos a isso.

exercer o trabalho com base em pressupostos objetivos e subjetivos já produzidos pelo próprio trabalho (MARX, 2011b) – e a concomitante atualização da natureza social ou genérica dos homens constituem a base material que permite superar o capital, e não só o capitalismo, já que suprimem a carência que originou a divisão social do trabalho.

Na ausência de tais condições, isto é, em face da escassez, “as lutas pelos gêneros necessários recomençariam e toda a velha imundície acabaria por se restabelecer”; igual resultado advém da tentativa de realizar o comunismo localmente, caso para o qual Marx visualizava a seguinte alternativa: ou o intercâmbio se restringiria à localidade, caso em que as forças produtivas que permitem a emancipação humana, de cunho universal, estiolam-se, gerando a escassez e suas consequências; ou, ao contrário, o intercâmbio com regiões capitalistas se expandiria, e tal “ampliação do intercâmbio superaria o comunismo local” (MARX; ENGELS, 2007, pp. 38-9).

O evoluir histórico mundial, entretanto, deslocou as contradições “do centro para a periferia e induziu a ruptura” nesta, criando uma “tendência histórica que sustenta e condiciona o prosseguimento da ruptura com o *capitalismo* pela mesma via” (CHASIN, 1983, p. 29).

A Revolução foi deflagrada na atrasada Rússia por imposição das condições objetivas locais e mundiais, e Lênin, sua principal liderança teórico-política, tinha clareza da impossibilidade de consumir a transição para o socialismo nas condições em que a Rússia viria a se encontrar poucos anos após a Revolução, como deixou claro em seu discurso no XI Congresso do PC russo, em março de 1922:

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. (LÊNIN *apud* CHASIN, 1983, pp. 29-30)

De sorte que não faz qualquer sentido buscar a raiz da tragédia da Revolução Russa nem em sua vanguarda, nem em Marx.

O atraso no desenvolvimento do capital industrial impunha a necessidade primordial de impulsionar a criação de riqueza, a acumulação material. No entanto, romper o atraso e criar riqueza “era impossível, sob a forma do *capitalismo*”, já que “a fraqueza da objetivação capitalista” era a responsável pela reiteração do atraso, o que implicava a ausência de uma burguesia democrática, e muito menos revolucionária, disposta a romper

tais barreiras¹⁰. A Revolução de Outubro viu-se diante de um “paradoxo histórico”: o “imperativo concreto era desenvolver o *capital básico*, excluída a formação social do *capitalismo*”. A negação deste adveio primeiro da própria realidade, e só depois foi “assumida e reforçada pela teleologia revolucionária” (CHASIN, 1983, p. 30). Paradoxo cuja resolução as mais lúcidas lideranças, como Lênin, esperavam da irrupção revolucionária nos países europeus mais industrializados. A derrota das que efetivamente se desencadearam manteve o isolamento da União Soviética, já a esta altura ainda mais miserabilizada por efeito da guerra civil.

Assim, se sob o capitalismo estava impedida a criação de riqueza, se esta não podia ser acumulada sob apropriação privada do capital básico, se era preciso ultrapassá-lo, ao mesmo tempo, nas condições em que se desencadeou a Revolução, não era viável sua apropriação social, a apropriação da riqueza pela totalidade dos produtores, sob a qual o trabalho morto deixa “de *reger* aos homens e à sociedade, para passar a ser *regido* conscientemente pelos seus produtores” (CHASIN, 1983, p. 31). Como até mesmo iniciar a transição da regência do capital à regência do trabalho, se não é possível ter a posse social de um capital, de uma riqueza inexistente?

Bloqueada, pela ausência das condições objetivas e subjetivas¹¹, a transição para além do capital, isto é, a apropriação social dos meios de produção, e superado o capitalismo, ou seja, a apropriação privada destes, emergiu uma forma de sociabilidade inusitada, que reiterava a regência do capital, sob apropriação e gestão coletiva/não-social. Com o capital, conservaram-se “aspectos decisivos da estruturação social que tem no valor, no mercado, no trabalho assalariado etc. suas determinações essenciais” (CHASIN, 1983, p. 32). A força de trabalho continuou sendo assalariada, subsumida agora ao capital coletivo/não-social; permaneceu a subordinação dos homens às suas próprias forças sociais, separadas deles como capital.

O instrumento dessa apropriação e gestão coletiva/não-social era o “complexo dispositivo *partidário/estatal/administrativo*”. Foi porque não se efetivou a apropriação e gestão sociais pela totalidade dos indivíduos livremente associados que o aparato estatal, transformado em gestor,

¹⁰ Os debates entre as várias frações do POSDR desde os primeiros anos do século XX incluíram muitas vezes esta temática, principalmente o papel dos trabalhadores numa revolução que não podia ultrapassar o capital, mas diante da qual a burguesia tendia a recuar e conciliar com os grandes proprietários de terras, feudais ou semifeudais.

¹¹ Pois a ausência de um “mundo de riqueza e cultura”, de um capitalismo industrial desenvolvido, é também a ausência de uma “massa de indivíduos desprovidos de propriedade” e da relação universal entre eles, ou seja, é a presença, como era o caso na Rússia, de uma massa camponesa e de uma vida local, implicando miséria não só econômica, como também cultural e política.

ressurgiu e cresceu (pois o capital não sobrevive sem o estado, e vice-versa)¹².

Suprimido o capitalismo – a apropriação privada dos meios de produção e seus apropriadores, a burguesia – e a concorrência entre os trabalhadores que permaneceram assalariados, “deixa de ser *necessária a produção da miséria*” como pressuposto da produção da riqueza; tal era o solo em que se apoiava a promessa de atendimento às necessidades econômico-sociais básicas da população. Tratava-se de um decreto político, isto é, da afirmação de uma intenção ou vontade de, pelos meios próprios do estado e da política, atingir esse objetivo, que as condições econômico-sociais não facultavam. Pois inexistia a riqueza necessária, e por consequência a necessidade mais premente era produzi-la; para isso, era preciso destinar a maior parte da produção realizada ao reinvestimento, à criação de meios de produção, e não ao consumo, restringindo a satisfação das necessidades ou, em outras palavras, coagindo o trabalho. É o que manteve o domínio do trabalho morto sobre o trabalho vivo, impossibilitando a apropriação e regência sociais do trabalho acumulado; a regência do capital se manteve, agora transformado em capital único, regido pelo estado.

Com as categorias do valor, mercadoria, trabalho assalariado, que “*integram o mundo da regência do capital*”, ainda que alteradas pela ausência dos capitais privados e da concorrência, conservaram-se também o fetichismo da mercadoria e todos os estranhamentos, pois os homens continuavam dominados por seu próprio processo de produção; e, com os estranhamentos, a obnubilação da consciência.

Chasin destacou, mais de uma vez, que a alienação da consciência no “socialismo” de acumulação não se deveu “a seus condutores e idealizadores originários”, avaliando a militância russa nos anos da Revolução como “um dos maiores e melhores agrupamentos teórico-revolucionários marxistas de toda a história do movimento operário” (CHASIN, 1983, p. 38). E muito menos se deveu à categoria ditadura do proletariado, que jamais houve (lembrando que as Revoluções de 1848/49, a Comuna de Paris de 1871 e os soviets de 1917, que a esboçaram, sucumbiram rapidamente).

¹² Certamente, o capital coletivo/não-social não surgiu repentinamente. A Revolução de Outubro desmantelou o estado e pôs em seu lugar o governo dos soviets, recriação da organização gerada no século XIX pela Comuna de Paris. Cumpriu, pois, o ato político, destrutivo, da revolução social, iniciando a reabsorção das forças sociais pelos indivíduos. À luz do objeto maturado, é possível identificar o processo que levou da desagregação dos soviets, causada basicamente pela miséria e a conseqüente luta pelo necessário, ao capital único: o isolamento russo com a derrota das revoluções europeias, a Nova Política Econômica (NEP) e, por fim, o processo de coletivização forçada levado a termo já sob comando de Stálin. Aqui não se busca acompanhar essa história, mas sim identificar o caráter da sociedade resultante e suas raízes.

Tal como no capitalismo, também no pós-capitalismo o alicerce determinante da alienação da consciência são as relações econômico-sociais, o modo da atividade sensível, nucleada pelo mundo da mercadoria, pelo capital, sob a forma coletiva/não-social. Neste, além da “vida própria” que parece animar as mercadorias, o poder das coisas sobre os homens ainda se reforçava pela escassez das coisas sem as quais a existência humana não se sustenta. A estas determinantes objetivas acrescenta-se ainda a suposição, reiterada por décadas, de que o mundo do capital básico para além do capitalismo é já um “processo de produção dominado pelo homem”. De sorte que:

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 de sua subalternidade e desimportância. (CHASIN, 1983, p. 39)

Retomando a determinação marxiana da alienação como perda e transferência, Chasin mostrava que, sob a dominação reiterada do produto sobre o produtor, a consciência “acaba por ser identificada à entificação reificada de certos órgãos ou instituições: partido, estado, planejamento central”, que, “de órgãos necessários (permanentes ou transitórios) da racionalidade dos trabalhadores”, viraram “encarnação do estatuto da história”, diante do qual os indivíduos se prostravam, “na oferenda da própria vontade e lucidez. A prática da razão cede lugar à pragmática do culto”, direcionado ao estado, ao partido ou a Stálin.

A tragédia da Revolução Russa, de sua impossibilidade de encetar a transição para o socialismo, decorreu das condições históricas objetivas que redundaram no paradoxo histórico de ter de criar o capital industrial recusando o capitalismo; coube aos revolucionários agir no interior desta situação, fazendo a história em circunstâncias não escolhidas por eles. No entanto, enquanto Lênin tinha bastante clareza da impossibilidade daquela transição e buscava tanto entender a forma social que resultara da Revolução¹³ quanto reanimar os soviets, o que passou a predominar logo

¹³ Lênin não chegou a compreender que a sociedade que ia se estabelecendo na União Soviética se regeria pela forma inusitada do capital coletivo/não-social, o que, de fato, nos seus últimos anos de vida, ainda não se havia consolidado. Em seus esforços para entender a nova situação histórica, caracterizou-a como “capitalismo de estado”, destacando, de um lado, que evidentemente não se tratava de uma sociedade socialista, e, de outro, que se tratava de uma forma distinta do capitalismo (ao contrário do que pensavam outros membros do PC russo). Durante os debates sobre o capitalismo de estado no XI Congresso do PC russo, lembrou que “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”. Ademais, afirmou, em discurso pronunciado em 28 de março de 1922, que “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

depois de sua morte foi a aposta na viabilidade da transição para o socialismo, em seguida a convicção de que este caminho estava sendo trilhado, e finalmente de haver já chegado lá, mesmo quando eram reconhecidas deformações a corrigir ou limites a ultrapassar.

Passou-se, assim, “da *mitificação de um poder ausente* (sobre as coisas) à *mistificação de um poder político presente* (sobre os homens). É quando se pode falar em culpa”: quando o capital coletivo/não-social é igualado a socialismo, e o “drama do socialismo de acumulação”, da apropriação coletiva/não-social por meio do aparato estatal-partidário, é travestido em padrão da nova forma histórica, “a ideia socialista é pervertida numa nova ideologia do poder” (CHASIN, 1983, p. 40).

Essa análise, apresentada em 1983, ano do centenário da morte de Marx, seria desdobrada por Chasin em 1989, com o tratamento detalhado da diferença entre revolução política e revolução social, decorrente da crítica ontológica marxiana ao estado e à política.

Em *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica* (2009), publicado originalmente em 1994, e em *A determinação ontonegativa da politicidade* (2000a), texto inacabado, produzido em 1993 e publicado postumamente, essa crítica, a primeira das três que instauraram o pensamento próprio de Marx, foi exposta detalhadamente. No entanto, data de muito antes a preocupação chasiniana com a questão.

Já nos artigos escritos na segunda metade da década de 1970, voltados à análise da realidade brasileira, e em sua tese de doutoramento – *O integralismo de Plínio Salgado: forma de regressividade no capitalismo híper-tardio* –, defendida em 1978, esse tema ocupava lugar central, pela senda do combate ao politicismo, que, na modulação e especificidade com que compôs o quadro de um capitalismo objetivado pela via colonial, irradiava-se do ideário conservador e passava a ser assumido também pelas forças à esquerda, que desse modo subordinavam-se, malgrado seu, à ideologia burguesa.

Esse combate e o exame da apreensão marxiana do estado e da política conduziram à (re)descoberta da determinação ontonegativa da politicidade, marca indelével do pensamento marxiano desde suas origens até o final de sua vida.

As determinidades da esfera política apreendidas nessa pesquisa, parte da escavação da ontologia estatutária marxiana, facultaram o entendimento das várias facetas da crise mundial para além de suas manifestações fenomênicas e o rastreamento das alternativas para além das

intentaria primeiro organizar a grande produção e a distribuição para os camponeses e depois, ao não cumprir essa tarefa, em consequência das condições culturais, incorporaria a ela o capitalismo. Jamais se havia previsto nada disso, porém é um fato absolutamente indiscutível” (LÊNIN *apud* CHASIN, 1983, p. 33).

ilusórias “correções” políticas, das crises do capitalismo desenvolvido e periférico e do pós-capitalismo.

Em artigo publicado originalmente em 1984, Chasin, rastreando textos escritos por Marx entre 1844 e 1871, esmiuçou a distinção entre a limitada democracia política e seu vínculo com o capital, de um lado, e, de outro, a emancipação humana, pautada pela superação da “totalização recíproca entre sociedade civil e estado” (CHASIN, 2000b, p. 93), do “anel autopetruador” entre ambos.

A crítica marxiana à política ultrapassa a contraposição a formas particulares de estado, assim como a crítica da economia política ultrapassa a contraposição a formas específicas da propriedade privada, para identificar a gênese e a necessidade histórica de ambos, sua atual obsolescência e a possibilidade objetiva de superação de todo esse modo de existência do ser social, de todo o modo de produção e intercâmbio entre os homens.

A política é descortinada como uma forma necessária num período delimitado da existência humana (que Marx denominava de pré-história), mas de modo algum intrínseca a ela; ao contrário, o prosseguimento do processo de humanização exige a superação desse metabolismo social nucleado pelo capital, e com ele da política.

Não cabe aqui refazer os passos que levaram Marx da descoberta da determinação do estado pela sociedade civil (cuja anatomia é a economia política) à identificação da esfera da politicidade como usurpação das forças sociais (cf. CHASIN, 2000a; 2009; COTRIM, 2007). Basta destacar seu vínculo indissolúvel com a divisão social do trabalho, de sorte que as formas mais maduras, mais acabadas de ambos – o estado político pleno e o capital – são interdependentes e indissociáveis, e se constituem em um mesmo ato: aquele que dissocia os indivíduos de suas forças sociais e as concentra, em oposição a eles, seja na forma do capital, seja na forma do estado, conforme a especificidade das forças sociais assim alienadas – forças de produção e reprodução material e espiritual, aí incluído o intercâmbio entre os homens, ou forças de organização e gestão.

Tal como a conservação do capital exige o estado, não é possível conservar o estado sem o capital. Ambos nascem e só podem morrer juntos.

Assim como o capital não é sinônimo de meios de produção, e acumulação ampliada de capital não é sinônimo de ampliação infinita de necessidades e capacidades humanas, também o estado não é sinônimo de inter-relação social ou gestão coletiva da vida social; ambos são apenas formas sociais particulares e históricas revestidas pelas capacidades produtivas dos indivíduos quando estão dissociadas deles e os subjagam.

A separação entre os indivíduos e suas capacidades produtivas permite concentrar os meios de produção e a força de trabalho, libertando-

os da relação restrita em que cada indivíduo se apropria de uma parcela limitada de meios de produção, identificando-se com aquela parcela; da mesma maneira, a cisão entre os indivíduos e suas capacidades organizativas, gestionárias, ou, nos termos clássicos, a cisão entre a vida individual na sociedade civil e a vida genérica na política, permite concentrar esse tipo de força e transforma a vida genérica, sob a forma da vida política, em assunto de todos.

Em ambas as esferas, os indivíduos faceiam agora a totalidade de suas forças e relações sociais genéricas; mas, estando amputadas deles, só se relacionam com elas pela mediação da troca e da política; a recuperação por todos e cada um do conjunto de suas capacidades só é facultada pela superação do capital e da politicidade, ensejando que todos rejam suas vidas como indivíduos sociais livremente associados.

Parte-se do reconhecimento dos homens como indivíduos sociais – “não do abstrato ou metafísico indivíduo isolado, seja o do egoísmo racional, seja o do eu transcendental” (CHASIN, 2000c, p. 23), ambos contrapostos à sociedade, entendida, por sua vez, como uma entidade à parte –, como singularidades que se tornam ou se fazem indivíduos na e pela atividade prática sensível realizada socialmente, de sorte que cada indivíduo é uma síntese em processo do conjunto de suas relações sociais, a síntese máxima, sempre histórica, da sociabilidade. Esse reconhecimento é que permitiu a Marx entender que os homens são seres que se autoproduzem, individual e socialmente, que por sua atividade prática consciente transformam suas categorias, isto é, as formas do seu ser, as determinações de sua existência, na medida em que criam para si e para seu gênero novas necessidades e capacidades, novas formas de apropriação e transformação do mundo, objetiva e subjetivamente.

Modificando o que e como produzem e reproduzem materialmente sua vida e os modos de seu intercâmbio, os homens alteram também os modos teóricos de apropriação do mundo (filosofia, ciência, arte) e, é claro, as formas da própria atividade, especialmente aquela destinada, com mais ou menos consciência, a conservar ou transformar seu modo de vida. É dessa transformação que tratou Marx, ao distinguir revolução política e revolução social, no desdobramento das diferenças entre democracia e emancipação humana, entre a forma política mais generosa e a superação da política como tal.

A revolução social que visa a eliminar a propriedade privada e a divisão social do trabalho é de natureza necessariamente distinta das revoluções que tencionavam substituir uma forma de propriedade privada e de divisão social do trabalho por outra. Estas (as revoluções burguesas) transformaram em maior ou menor medida o ordenamento jurídico-político, varrendo relações econômico-sociais que entravavam o

desenvolvimento do capital e do estado que melhor lhe correspondia, e só ocorreram quando estava ao menos em andamento “a dissolução da sociedade burguesa nos *indivíduos* independentes” (MARX, 2010a, p. 52), a transformação da propriedade privada feudal em propriedade privada burguesa. Mas todas elas, das menos às mais radicais (desencadeadas quando esse processo já estava bastante avançado), deixaram de pé aqueles pilares do edifício social. Foram, portanto, revoluções políticas.

Ou seja, o desenvolvimento de relações econômico-sociais ainda não capitalistas, mas já regidas pelo capital, que não ultrapassavam os marcos da divisão social do trabalho e da propriedade privada, antecederam a revolução das relações políticas e jurídicas. O novo metabolismo social, e não apenas o sujeito dessas revoluções políticas, emergiu primeiro, do interior das relações feudais, e a partir de certo patamar de sua constituição impulsionou a metamorfose revolucionária das relações políticas e jurídicas.

É bem distinta a situação quando se trata da revolução social. O capital, sob o modo de produção que lhe é mais adequado, o capitalismo, produz as condições materiais para a revolução social (amplia exponencialmente as capacidades produtivas humanas e universaliza, com elas, o intercâmbio entre os indivíduos) e seu sujeito (o indivíduo livre, universal, especialmente a massa desprovida de propriedade que vende a única que lhe resta, sua força de trabalho); mas não é de modo algum possível a criação ou o desenvolvimento de relações econômico-sociais comunistas no interior do capitalismo, a partir de transformações provocadas por suas contradições intrínsecas. Ao contrário das formações sociais anteriores, o capitalismo não tende a se desfazer pelo incremento de capacidades humanas ou do intercâmbio, já que seu eixo é a reprodução ampliada da riqueza e de suas próprias categorias sociais, de seus nexos e formas, ainda que agudizando e multiplicando suas contradições.

A revolução social – comunista – não encontra os pilares da nova forma histórica já postos, nem sequer em germe, mas somente as condições que permitem criá-los, que facultam a superação da divisão social do trabalho, da propriedade privada, das classes, do estado e da política em geral.

A revolução social não se assemelha, portanto, às anteriores, e por consequência não pode seguir a mesma trajetória ou usar os mesmos instrumentos. As repetidas indicações de Marx apontam para uma revolução cujo primeiro ato, este sim político, é a destruição do aparato estatal; enquanto as revoluções anteriores, buscando transformá-lo ou aperfeiçoá-lo, reiteravam a separação entre os indivíduos e suas forças sociais, a revolução social principia pela recuperação dessas forças sociais específicas; só a ruptura da forma política que as reveste (que nada mais é

do que aquela cisão e usurpação) possibilita a apropriação delas pelo conjunto dos indivíduos livremente associados. Trata-se não somente de desarmar a burguesia, tirando de suas mãos e das de seus representantes políticos e ideológicos esse conjunto de instrumentos com o qual efetivam sua dominação, mas de destruir esse instrumento, vale dizer, revolucionar a forma social que converte essas capacidades humanas em instrumento de dominação – a forma política.

Sob configuração política, essas capacidades são inúteis para o propósito de iniciar o processo de ultrapassagem das demais relações regidas pelo capital e de simultânea construção da nova forma histórica. E o são por permanecerem cindidas dos indivíduos (impossibilitados, assim, de reger sua própria vida) e, nessa condição, reiterarem ou restabelecerem o circuito institucional com a sociedade civil da divisão social do trabalho e do capital, na qual se enraíza e se sustenta.

A atividade prática desenvolvida no âmbito do capital e da política, a atividade que assume e reproduz a lógica que os caracteriza, está impossibilitada de os superar, já que esta lógica é a da autopropetuação.

A posição revolucionária norteada pela lógica do trabalho exige outra prática, condizente com a finalidade da eliminação do capital, do estado e da política em geral, uma prática que não se restrinja ao circuito da própria política, que se oriente por uma razão que vá além dos marcos de sua racionalidade estreita, incapaz de ver a raiz dos males sociais – a prática metapolítica.

A expressão prática metapolítica, assim como determinação ontonegativa da politicidade, foi cunhada por Chasin para designar uma posição expressa por Marx em diversos textos, ao longo de toda a sua vida, desde 1844. A revolução social – aquela que visa à transformação radical de todo o modo de vida, da produção e reprodução material da vida, que objetiva substituir a sociedade civil pela “sociedade humana ou humanidade social” (Marx) – demanda uma prática que não reproduza ou se restrinja ao circuito da política. Este tem de ser quebrado, e o golpe inicial é o desmonte do estado. Este primeiro ato destrutivo da revolução social é um ato político à medida que se refere ao estado, e é simultaneamente metapolítico à medida que o destrói.

Sem o rompimento daquele circuito pelo desmanche do estado, a revolução social não pode ser levada adiante. É apenas por esse meio que a classe trabalhadora (atuando não mais em defesa de sua condição de classe, mas sim pela eliminação de todas as classes) pode recuperar para si as forças sociais que lhe foram usurpadas, despindo-as de sua condição de forças estatais – ou seja, mudando sua forma social – a fim de poder utilizá-las para dar início à construção da nova sociabilidade, para além do capital e da política. Nova porque o conjunto das capacidades sociais estará submetido

a cada indivíduo, livremente associado aos demais, e portanto o trabalho vivo dominará o trabalho morto.

A distância entre a revolução social e a atividade metapolítica que a enforma, de um lado, e a atividade política e transformação do estado, de outro, é a que medeia entre “forma de dominação e efetivação da liberdade” (CHASIN, 2000b, p. 98).

Apoiado na redescoberta da determinação ontonegativa da politicidade e da consequente identificação dos traços característicos da revolução social, Chasin voltaria a tratar, em 1989, da crise – já então aguda – do pós-capitalismo.

Remetendo à análise apresentada em 1983, Chasin reafirmava a inépcia das expressões “capitalismo de estado”, “revolução degenerada” ou “totalitarismo burocrático” para designar a União Soviética, pois nenhuma delas atenta para o cerne do problema: a presença de um “quadro *regido pelo capital*, cuja forma de sociabilidade *descartara o capitalismo*”.

E adensava-a observando que essa “figura histórica imprevista” resultou de uma “*revolução política*” que desmanchou

as formas capitalistas de estruturação e dominação sociais (aliás, atípicas e incipientes), mas que foi incapaz, constringida pelo seu baixo padrão de produção e reprodução materiais da vida, de ascender à *revolução social* propriamente dita, e através desta efetivar a arquitetônica de uma sociedade articulada para além da lógica do capital (CHASIN, 2000d, p. 185).

Se no texto de 1983 o foco era a demonstração da reiteração da lógica do capital sem o chão social do capitalismo, aqui, mantida essa demonstração, Chasin incluiu os caminhos que levaram a este resultado, e aflorou o problema da fronteira entre o peso das determinações objetivas e a responsabilidade pelas escolhas feitas diante delas.

A Revolução, que se configurava como uma revolução social¹⁴, estancou no patamar historicamente inferiorizado da revolução política; vale dizer, o desmonte do estado e sua substituição pelos soviets, de fato realizada pela Revolução de Outubro, em pouco tempo foi revertido; os soviets sucumbiram, dando lugar ao reerguimento do estado. A “revolução política auspiciosa não encontrou o caminho da revolução social” (CHASIN, 2000d, p. 186), não encontrou o caminho para passar da demolição da velha ordem à “edificação da nova sociabilidade”; de fato, não poderia encontrá-lo, pois estava barrado pelas parcas condições materiais.

Impedido esse caminho, a demolição da velha ordem não prosseguiu além do limite representado pela prevalência do reino do capital, isto é, da subordinação do trabalho vivo ao trabalho morto.

¹⁴ E basta lembrar aqui a mais famosa das *Teses de Abril*: “Todo o poder aos soviets!” – não “tomar o poder de estado”, nem “todo o poder ao partido”, mas sim “todo o poder aos soviets”, que se configuravam como recriação da organização não estatal criada pela primeira vez pelos operários de Paris, em 1871, e faceava o estado como outro poder.

Graças à revolução política realizada, no entanto, e em contradição com isso, as sociedades pós-capitalistas “são politicamente constrangidas a consagrar e a tentar exercitar (...) 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”. Assim, em medida sempre limitada e insuficiente, ao menos as necessidades mais elementares deveriam ser atendidas, deveria universalizar-se o acesso ao trabalho, à moradia, educação, saúde. O resultado é “algo extravagante – o reino do capital na ausência do chão social do mercado” (CHASIN, 2000d, p. 186). Com base nisso, e do fato de que entre a ordem do capital e a ordem do trabalho certamente se estenderá um período de transição,

o pseudo-socialismo 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 (CHASIN, 2000d, p. 187)¹⁵.

Falsificações porque, muito longe de uma transição ao socialismo, ocorria um “processo inusitado de acumulação de capital, mais especificamente um processo de formação de capital industrial” – formação sempre insuficiente – “sob gestão político-estatal-partidária” (CHASIN, 2000d, p. 187).

Reforça essa falsificação o argumento, esgrimido por muitos até hoje, de que pelo menos as necessidades elementares eram atendidas, em contraste com o capitalismo, em que parcela significativa dos trabalhadores morre à míngua. Argumento espúrio, pois reduz a multiplicidade de necessidades materiais e espirituais, cuja diversificação e ampliação constitui o processo infinito de humanização, de desenvolvimento de capacidades e relações sociais, a essa parca cesta de necessidades elementares de sobrevivência; o que não deixa de lembrar o argumento moral (e cristão) da “miséria edificante”, recobrando uma circunstância objetivamente avassaladora com o manto da “dignidade moral”, e assim justificando sua reiteração; ademais, circunscreve o olhar à antítese entre capitalismo e pós-capitalismo, interditando a possibilidade de discernir a alternativa da superação do capital e do estado; por fim, funda-se na suposição reiterada de que na União Soviética e congêneres havia socialismo, embora negativamente adjetivado, ou, no mínimo, de que estaria em curso uma transição ao socialismo.

¹⁵ Entre as falsificações, a invenção (atribuída, ademais, a Marx, em cuja obra não há rastro disso) da existência de um modo de produção socialista entre o capitalista e o comunista. Escamoteava-se, assim, o sentido da transição: período, mais ou menos longo, em que simultaneamente se destrói a velha forma e se constrói a nova; em vez disso, transição passava a ser sinônimo de uma forma cristalizada de sociabilidade, de cuja passagem para a seguinte, evidentemente, nada ou quase nada é dito.

No pós-capitalismo, dada a precariedade das forças produtivas, os indivíduos não tinham “acesso efetivo aos meios de subsistência”, materiais e espirituais, “em escala crescente”, nem exerciam a “responsabilidade social da autodeterminação do trabalho” (CHASIN, 2000d, p. 186). Condições diretamente interligadas, requerendo bases materiais de que a Rússia não dispunha no período de sua revolução. E Chasin ressaltava mais uma vez que Lênin tinha consciência do problema e via a solução na revolução alemã que, no entanto, foi derrotada. Não ocorria a Lênin que a Rússia, sozinha, nas condições de atraso das forças produtivas, na ausência de uma “massa desprovida de propriedade”, no lugar da qual havia uma massa de camponeses, de pequenos proprietários, seria capaz de transitar para o socialismo, embora fosse o lugar que reunia as condições mais favoráveis para o desencadeamento da revolução. Visando à revolução social, à superação do capital e do estado, Lênin sabia que a Rússia não podia alcançá-la isoladamente, embora pudesse efetivar seu primeiro ato – político, destrutivo.

A derrota das insurreições na Europa reiterou o dilema já nos marcos da revolução realizada, e reduzida a uma revolução política pelos óbices objetivamente presentes; de sorte que, “sem bases para sustentar a *revolução social* pretendida e mesmo atado (...) aos fundamentos e compromissos da *revolução política* realizada, o pós-capitalismo sucumbiu (...) à precariedade de seu solo material” (CHASIN, 2000d, p. 187).

Se, no entanto, a derrota da revolução social foi determinada pelas condições objetivas não escolhidas pelos que a fizeram, não se pode dizer o mesmo quanto ao modo de enfrentamento dessas condições, ou melhor, quanto às diversas decisões que foram sendo assumidas nesse enfrentamento.

E aqui é preciso diferenciar entre a lucidez de Lênin acerca da inviabilidade da transição para o socialismo¹⁶ e a ausência dela em outras figuras de proa, que, ao contrário, consideravam-na possível.

Sem detalhar os vários passos e lutas internas que resultaram na efetivação do capital coletivo/não-social, Chasin delineou os sucessivos quadros dilemáticos. “De início o panorama é razoavelmente claro: *garantir a subsistência* é escopo, palavra de ordem, esperança e promessa”, nos quadros de uma sociabilidade sem competição e trabalho não medido pelo valor, “mas a tarefa efetiva é promover a acumulação” que, ali, não foi herdada do capitalismo. Mas, para realizar essa tarefa indispensável, impunha-se reduzir o trabalho “ao valor mínimo, exatamente para destinar o máximo de excedente (sempre inferior ao necessário) à obra de

¹⁶ Certamente são necessários estudos mais detidos sobre a posição de Lênin acerca dessa temática, bem como do que entendia por socialismo e como apreendeu e respondeu às adversidades vividas pela Rússia pós-revolucionária.

constituição do pressuposto”. Ou seja, impunha-se a “coação do trabalho”, o oposto de sua autodeterminação. Nesse quadro, o excedente era “trabalho morto que escapa por inteiro ao controle do trabalho vivo, e que funciona com relação a este com a força e a lógica do capital” (CHASIN, 2000d, pp. 187-8).

Um capital, contudo, como já dito, sem a presença da burguesia, dos apropriadores privados. No lugar destes, o “dispositivo apropriador-gestionário, formado pelos segmentos superiores e privilegiados do partido, do planejamento central e da administração”, isto é, o estado, tendia a crescer, inclusive em seu aparato repressivo, já que o trabalho vivo deveria ser coagido.

Aqui emerge outro elemento central; atentando à determinação do estado pela sociedade civil e ao anel autopetpetuador constituído por ambos, Chasin mostrava que era “a apropriação do trabalho morto, nas condições descritas, que gera o monstro”, o estado gigantesco e repressor. Ao contrário do que sustentava a maioria das análises, de fundo liberal (mesmo que à revelia de seus autores), não era “uma ‘burocracia totalitária’, de gênese e reprodução meramente ‘política’, o que é uma vazia indeterminação, que oprimiria (...) por pouco mais que um prato de lentilhas”, pois os membros do aparato estatal não eram proprietários dos meios de produção, dado que a propriedade se tornou coletiva (CHASIN, 2000d, p. 188). Certamente essa camada usufruía de um nível de vida mais alto e de diversos privilégios, e desenvolveu interesses particulares, materiais e ideológicos, mas se tratava de identificar a raiz do problema: foi da persistência do capital sob forma coletiva/não-social que rebrotou o estado, agora como dispositivo apropriador-gestionário do capital único, circuito no qual se desenvolveram interesses particulares ligados à conservação do próprio circuito¹⁷.

O estado não gera a si próprio, não se autodetermina nem é determinante, nem são interesses particulares, que de fato só se desenvolvem no interior desse estado, que o geram. No pós-capitalismo, tal como no capitalismo, o estado continua sendo determinado pela regência do trabalho morto sobre o trabalho vivo, pela impossibilidade da autodeterminação de indivíduos livres, voluntariamente associados.

A impossibilidade de principiar a transição para além do capital, dada a fragilidade de seu solo material e o isolamento a que a Revolução Russa foi compelida pela derrota das revoluções europeias, manifestou-se já durante o período de guerra civil pelo destroçamento dos soviets, por efeito dessa precariedade material (cf. SERGE, 2007). Ou seja, a ditadura do proletariado, forma ainda política mas não mais estatal de governo (cf.

¹⁷ Marx (2011a) mostrava o entrelaçamento dos interesses de classe e individuais dos funcionários públicos, civis e militares, no estado capitalista.

MARX, 2011a), esboçada pelos soviéticos, extinguiu-se. Quando a guerra civil se encerrou, com a vitória dos revolucionários, o estado se reerguera (inclusive como resultado de decisão consciente, tomada diante das premências da guerra civil e da precariedade material). É, pois, grave equívoco considerar o estado soviético uma ditadura do proletariado, e portanto é igualmente equivocada recusar ou se contrapor à ditadura do proletariado dando como “prova” de sua suposta perversidade o estado soviético ou qualquer outro dos estados pós-capitalistas.

Cristalizada essa inesperada formação social, as forças produtivas se desenvolveram até certo patamar no interior de seus parâmetros, bem como nos da concorrência político-econômica internacional e das guerras, o que tornou o quadro mais complexo, mas não alterou suas determinações centrais.

A industrialização se expandiu e se alcançou alguma acumulação de capital na ambiguidade dessa formação social que “*politicamente* suprimiu o ordenamento concorrencial da sociabilidade”, e que exercitava “a desconexão entre mercado e força de trabalho”. Politicamente, a proposta era libertar a força de trabalho das carências que, “na lógica de mercado, a constrição ao comportamento de mercadoria que se vende pelo seu valor de produção”, de sorte que sua reprodução não fosse determinada “pelo uso que dela faça o capital” (CHASIN, 2000d, p. 189).

Sem a autodeterminação do trabalho, porém, configura-se para os trabalhadores a “liberdade irresponsável da iliberdade”: livres do mercado, da concorrência, mas não responsáveis por sua autodeterminação, pois continuavam escravos do trabalho morto. Nessa circunstância, tanto mais irresponsáveis quanto mais insatisfeitos, os trabalhadores não perderam o embrutecimento, pois, não dominando os pressupostos objetivos e subjetivos de sua atividade vital, permanecendo subordinados às forças sociais de que eram os produtores, constriam-se a se pôr como produtos de seu produto, continuavam presa do estranhamento.

A exploração da força de trabalho se mantinha, agora pelo capital único, embora o grau de exploração não fosse determinado pela concorrência ou pela medida do valor, mas decidido politicamente pelo estado gestor; daí, seja no início da história pós-capitalista, quando a carência material era extrema, seja depois, quando a indústria se ampliou, a “exploração do trabalho tende a ser compelida para o ilimitado”, para permitir a criação e acumulação de capital, mas “na efetuação ela se inclina para o insuficiente” (CHASIN, 2000d, p. 190), graças ao decreto político da sociedade solidária, de sorte que a produção ficava sempre aquém das necessidades.

O capital, por seu lado, também não regido pela concorrência, embora subordinasse e explorasse a força de trabalho, apresentava um

desempenho pífio; em que pese o desenvolvimento industrial alcançado (significativo em comparação com o ponto de partida) nas décadas de 1930 a 1950, na ausência da concorrência entre diversos capitais, único aguilhão que, sob o capitalismo, obriga cada um a ampliar a produtividade, o capital único, sem ter “com quem se bater”, gozava também a “iliberdade de sua irresponsabilidade”, tornava-se lerdo, “reitera os círculos viciosos da insuficiência numa espiral de estagnação”. O “universo do capital sem mercado” era o mundo do “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” (CHASIN, 2000d, p. 189).

Mantidos o trabalho assalariado e o capital, portanto a venda da força de trabalho ao capital e sua conseqüente subordinação a ele, mas sem o mercado e a concorrência, não havia nem o estímulo à elevação da produtividade próprio do capitalismo (a necessidade, para o capital e para o trabalho, de sobreviver *contra* os demais), nem o estímulo resultante da autodeterminação dos homens sobre sua própria vida, de uma sociabilidade que assumisse o “valor de uso – necessidade humana autêntica – como padrão de intercâmbio, como lógica ordenadora da convivência” (CHASIN, 2000d, p. 189).

Da inexistência de qualquer desses dois estímulos resultou a estagnação, que já se manifestava em fins da década de 1960 e tendeu a se agravar; é a raiz da crise do pós-capitalismo: o capital coletivo/não-social foi incapaz de “realizar a acumulação ampliada, na magnitude, velocidade e ritmo requeridos paulatinamente pela formação social a que está integrado”, e por isso perdeu, “ao mesmo tempo, a batalha interna do desenvolvimento e a competição tecnológica em nível mundial” (CHASIN, 2000d, p. 191).

Desse “sistema do capital sem medida capitalista”, isto é, sob a regência do trabalho morto, mas sem a medida do valor, resultou a “desmedida, a arbitrariedade”, que “desfigura o conjunto de todas as dimensões humano-societárias que o integram”. Não se realizou a prometida satisfação das carências humanas básicas, e muito menos a “ampliação do elenco de novas necessidades pelas quais o homem produz a si mesmo material e espiritualmente”. A medida do valor não se impôs, mas tampouco a do valor de uso. Reproduziu-se, assim, tanto a miséria física como a espiritual, “desnaturando, tal como no capitalismo, a atividade humana fundamental – a construção do próprio homem” (CHASIN, 2000d, p. 190)¹⁸, confirmando a veracidade do vaticínio de Marx e Engels em *A*

¹⁸ Embora não seja o objetivo aqui, é preciso ao menos mencionar que a miséria espiritual inclui também a conservação de preconceitos nacionais e étnicos, do machismo, do racismo, da religiosidade – como ficou ainda mais evidente depois do desaparecimento da União Soviética, mas já era patente antes disso.

ideologia alemã: com a carência, volta a luta pelo necessário e toda a imundície anterior se repõe. Desnudados seus limites estruturais, o sistema econômico do capital único “se tornou 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” (CHASIN, 2000d, p. 191).

Tomando por premissas esses traços centrais da sociabilidade pós-capitalista e a perspectiva de superação do capital e do estado, e não somente do capitalismo, Chasin avaliava as respostas do estado soviético à crise que, ao longo da década de 1980, foi se tornando avassaladora: a *glasnost* e a *perestroika*.

Respostas que foram saudadas por muitos, à época, como soluções para os problemas do “socialismo”, e por outros como indícios de que se desenhava uma revolução política que transformaria o estado existente, eliminando as distorções do “socialismo”. Posições distintas, porém convergindo na admissão da existência de socialismo na União Soviética.

Ao contrário de ambas, Chasin identificava a *glasnost* e a *perestroika* como “atestado de fracasso, econômico e político, da experiência iniciada em 17”, e tentativa de enfrentá-lo “com subprodutos do próprio fracasso”, quais sejam, “reformas inestruturais” dentro da lógica do capital e “a velha maquiagem política dos sucedâneos formais”. E não só na União Soviética, mas em todos os países pós-capitalistas, tratou-se de enfrentar a crise do pós-capitalismo com as armas do capitalismo: “*mecanismo de mercado e formalização da liberdade*” (CHASIN, 2000d, p. 191).

Reintroduzir mecanismos de mercado, cerne da *perestroika*, significava retomar a “bolorenta lógica da concorrência” (portanto, da propriedade privada), sob o argumento de que esta configuraria o mais alto patamar da liberdade humana, argumento desenvolvido pelos porta-vozes do capital a partir da inversão da relação determinativa entre capital e livre concorrência.

Chasin lembrava que “na livre concorrência, não são os indivíduos que são postos como livres, mas o que é posto como livre é o capital” (Marx); no entanto, “quando a produção nele fundada é a forma necessária” ao desenvolvimento da força produtiva, “o movimento dos indivíduos se apresenta como a liberdade dos indivíduos” (CHASIN, 2000d, p. 197); tal aparência é reforçada pelo contraste com as formas anteriores de sociabilidade, limitadas e limitadoras, que cingiam os indivíduos à reprodução de si, de suas relações, de seu mundo tal como existiam antes; o capital derrubou essas barreiras, abrindo a possibilidade de um desenvolvimento ilimitado. Mas, sob a regência do capital, tal desenvolvimento é acumulação ilimitada de capital, a cujas necessidades os indivíduos se subordinam, é a regulação do intercâmbio entre os homens

“pela razão competitiva”, que tem por “reles fundamento, em última análise, uma ameaça sombria – a virtualidade da inanição” (CHASIN, 2000d, p. 192).

A livre concorrência não se configura, pois, como liberdade dos indivíduos, que se vêm agora cingidos pela reprodução ampliada do capital, mas sim como a liberdade e modo de existência mais adequado a este, pois é a “relação do capital consigo mesmo como outro capital”, o “desenvolvimento livre do modo de produção fundado no capital” (MARX *apud* CHASIN, 2000d, p. 192).

Embora a livre concorrência seja o meio mais adequado para o capital, não o faz germinar, entretanto; ao contrário, o “domínio do capital é o pressuposto da livre concorrência”; é o capital que gera a livre concorrência; sem capital, esta não se põe. A inversão desta relação lastreia o argumento de que a livre concorrência é o “desenvolvimento último da liberdade humana, e a negação da livre concorrência = negação da liberdade individual e da produção social fundada na liberdade individual”. De fato, a livre concorrência é a forma da liberdade posta pelo capital, portanto liberdade balizada pelas necessidades deste; subordinadas ao capital – isto é, às suas próprias forças e relações sociais, que “assumem a forma de poderes objetivos” – os indivíduos são despojados de toda liberdade individual. A alegação de que essa forma de liberdade é o último patamar da liberdade humana pressupõe que “o reino da burguesia é o fim da história mundial: eis por certo uma ideia agradável aos arrivistas de ontem e anteontem” (MARX *apud* CHASIN, 2000d, p. 193). Era esta a confissão implícita na proposta de retomar a concorrência como “correção” aos problemas do “socialismo”.

Sendo a consciência socialmente determinada, porém, tal proposta não brotou no reino supostamente autônomo das ideias, mas exprimiu a apreensão, pelos apropriadores-gestores do capital único, das “agudas necessidades atuais” deste, manifestas na crise e postas pelo crescimento desse capital, que bem ou mal ocorreu; novamente com Marx: “Enquanto o capital é débil, procura se apoiar nas muletas de um modo de produção desaparecido ou em vias de desaparecimento; tão logo se sinta forte, ele se desembaraça dessas muletas e se põe em conformidade com suas próprias leis.” (MARX *apud* CHASIN, 2000d, p. 194)

De sorte que a proposta de reintrodução da concorrência exprimia as “premências do capital único”, agora suficientemente fortalecido para derrubar “os obstáculos que o restringem” (CHASIN, 2000d, p. 194).

Tal como apresentado à época, esse plano ainda continha a agravante de pretender introduzir a concorrência apenas entre os trabalhadores, pagando a força de trabalho por sua eficiência, isto é, “enquanto mercadoria ímpar capacitada a produzir mais valor do que o seu próprio”. Eficiência que

só pode ser parametrada pela reprodução da carência, isto é, da constante ameaça da fome. Desse modo, a *perestroika* cancelava o “decreto político da sociedade solidária de 70 anos atrás”, mas mantinha o capital coletivo/não-social, além da “funesta e perversa identidade (...) entre estatismo e socialismo” (CHASIN, 2000d, p. 195). No máximo, a fórmula admitia tolerar proprietários privados, desde que restritos a um lucro “moderado” ou “justo”, sob controle do capital coletivo/não-social.

A *perestroika* apontava, pois, para reforçar a regência do capital, e, junto com a *glasnost*, abria caminho, “pela primeira vez na história, para a reconversão ao capitalismo das formações sociais pós-capitalistas” (CHASIN, 2000d, p. 196).

Abertura para a qual a *glasnost* contribuía ao implantar, no lugar da “carapaça tirânica estatal-partidária”, as liberdades públicas. Por mais que a ruptura da carapaça pudesse e devesse ser festejada, a rota de sua realização complementava, no plano político, a reconversão ao capitalismo. O que não é de estranhar, primeiro porque a política se enraíza na sociedade civil e tende a se conformar às exigências desta, segundo pela conhecida “homologia entre a opção pelos dispositivos de mercado, na organização da sociedade econômica, e as garantias formais na organização da sociedade política” (CHASIN, 2000d, p. 196). No lugar do decreto político da sociedade solidária, compareciam as liberdades políticas, a cidadania – que, como Marx mostrou há século e meio, é uma das faces do indivíduo cindido, cuja outra face é sua condição de proprietário privado concorrencial, oposto aos demais.

Perestroika e *glasnost* anunciavam abertamente, por conseguinte, a crise terminal do pós-capitalismo, gestada e agudizada por suas contradições internas, crise que era a confissão aberta do fracasso da tentativa de chegar ao socialismo partindo do atraso, da miséria e do isolamento; evidenciavam que jamais houvera socialismo, que não se percorreria qualquer via de transição para o socialismo. Já antes a Comuna de Gdansk, e antes dela a Primavera de Praga, haviam mostrado não somente a ausência de qualquer transição ao socialismo, mas igualmente que, para superar os dilemas do pseudossocialismo, não se tratava de buscar solução “nem na reafirmação do ‘socialismo’ como identidade do atraso sectário e dogmático, nem na capitulação sem reservas às formas econômicas e políticas do capitalismo” (CHASIN, 2000d, p. 197). Mas a *glasnost* e *perestroika* preconizavam como solução do dilema histórico exatamente essa volta para trás – para o capitalismo.

Apesar disso, à época, como já dissemos, muitos alimentavam “esperanças socialistas” com a *glasnost* e a *perestroika*, inclusive os que nelas viam “prenúncios no Leste de breves *revoluções políticas*, que hão de redimir o ‘estado operário degenerado’”. Em suas diferenças, ambas as

posições iluminavam a “fé antimarxiana na política”, a “fé política no estado e na volúpia castradora de torná-lo perfeito” (CHASIN, 2000d, pp. 197-8).

Comprovando mais uma vez o equívoco dessa fé e o acerto da crítica ontológica marxiana à politicidade, Chasin destacava que um dos componentes do desastre do pós-capitalismo foi justamente o “*excesso de política*”, que buscou substituir “as tarefas da revolução social, estancada e inviabilizada pela ausência de sustentação material”. Excesso de política que ratificava a posição sustentada por Marx de que “a transição socialista não tem por identidade um *ato* ou *processo político*”. Em franco contraste com isso, a

história profunda dos países que enveredaram pela ruptura com o capitalismo, em razão mesmo de seu ponto de partida (...) foi uma história da *prevalência do político*, (...) a princípio involuntária, e depois (...) 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 (CHASIN, 2000d, p. 198)¹⁹.

Chasin exemplificava com as posições que assumiam, naquele momento, alguns dos outros países do bloco pós-capitalista. Cuba, Alemanha Oriental e Khmer Vermelho²⁰ rejeitavam as mudanças propostas na União Soviética, insistindo em reafirmar e manter sua identidade “socialista”, enquanto a China, que exercia “ao longo dos 40 anos de sua revolução a própria exacerbação da vontade política, da fé na política”, mantinha, como os demais, a “arraigada convicção (...) de que a transição socialista seja uma sucessão arbitrária de atos políticos”. Ao mesmo tempo, antecipando-se à União Soviética, lançara-se já havia anos “à ‘modernização’ econômica através dos mecanismos de mercado”, mas sem adotar a “liberdade formalizada dos direitos públicos” (CHASIN, 2000d, p. 198); dera já, assim, passos na direção da reconversão ao capitalismo, conservando a carapaça política (basta lembrar o massacre na praça Tian An Men), sem deixar de alcunhar-se “comunista”²¹.

Em síntese, concluía Chasin, o assim chamado “‘socialismo real’ é a *falsificação política* do socialismo, o velamento politicista da inviabilidade material da revolução social”, e de há muito “bloqueia as aspirações socialistas”. Para desbloqueá-las, é preciso ao menos reconhecer “que a história até aqui não conheceu nenhuma transição socialista” e romper

¹⁹ Não custa lembrar as observações de Marx a respeito da impotência da administração, da atividade própria do estado, quando se trata de resolver os males sociais (MARX, 2010b).

²⁰ Este último, o “exemplo mais nefando e odioso dessa fé política (...) pela trucidação de dois milhões de cidadãos, no propósito de transformá-los em camponeses”, como fez Stálin “quando decidiu transformar camponeses em comunistas” (CHASIN, 2000d, pp. 198-9).

²¹ A China tem sido bem-sucedida nesse caminho: reconverteu-se ao capitalismo, como os demais, mantendo o controle e a repressão política férrea.

“com toda forma de crítica complacente ao pós-capitalismo”, que é “uma ideologia voltada para o passado” (CHASIN, 2000d, p. 199).

Recusar-se à crítica radical dessa formação social redundava em manter o binômio capitalismo/pós-capitalismo como as únicas alternativas possíveis, e portanto em reproduzir e reforçar o bloqueio teórico-ideológico seja ao entendimento dessas sociedades, seja à alternativa, objetivamente posta, da superação do capital; significa reproduzir e reforçar o bloqueio teórico-ideológico ao entendimento do que precisa ser destruído e de onde se pretende chegar para dar prosseguimento à autoconstrução humana e, conseqüentemente, sobre qual a direção do processo de transição. Insistir na crítica complacente resulta, no limite, em submissão à ideologia burguesa, marcada pelo politicismo e pela incapacidade de divisar qualquer alternativa para além das várias formas do capital – privado ou estatal – e do estado – mais ou menos autocrático ou democrático.

Só essa crítica radical abre caminho para elucidar por que, diante da crise do pós-capitalismo, a roda da história foi girada para trás, para o capitalismo, ao invés de ser movida para além do capital.

Caminho que passa por identificar, afora as determinações objetivas de fundo – a miséria material e espiritual e o isolamento, no momento da Revolução, além das exigências do capital em busca de seu chão social próprio, do mercado, no período da crise –, os modos pelos quais foram enfrentadas, as respostas que lhes foram dadas, sob pena de deslizarmos, ainda que involuntariamente, para o terreno de uma suposta necessidade absoluta na história.

E, nesse âmbito, a dificuldade de compreensão do pensamento de Marx e as distorções de que foi alvo desempenham um papel importante. Incompreensões e distorções que a derrota da Revolução Russa e outras contribuíram em seguida para adubar, e que resultaram na morte da esquerda.

Sem mencionar os problemas apresentados mesmo por Engels na apreensão do estatuto ontológico do pensamento marxiano (cf. CHASIN, 2009, pp. 139-219; LUKÁCS, 2010), já no final do século XIX e avançando para o período em torno da Revolução Russa, desenvolvia-se a “paródia da II Internacional”, que abandonou a perspectiva revolucionária, destinou o movimento operário ao economicismo e apostou na política como locus da passagem ao socialismo.

A social-democracia russa combateu essa paródia e buscou recuperar o pensamento marxiano²². Apesar dos bons resultados em vários âmbitos, inclusive no que respeita ao estado²³, tais esforços permaneceram restritos,

²² Lembrando que não estavam disponíveis textos tão importantes quanto *A ideologia alemã*, os *Manuscritos econômico-filosóficos*, os *Grundrisse*.

²³ Basta lembrar a retomada leniniana de *A guerra civil na França*, incluindo a necessidade de extinção do estado, e a já mencionada palavra de ordem “Todo o poder aos soviets!”.

“dadas as condições e urgências políticas”, seja por acentuarem as tendências ao politicismo (a tendência a substituir pelo decreto político a revolução social impossível), seja porque a atmosfera intelectual estava já saturada pelo gnosiologismo, dificultando o acesso ao estatuto ontológico da reflexão marxiana, inclusive para uma figura do porte de Lênin, que tendia espontaneamente à ontologia, mas pagou tributo àquele²⁴.

Se a mais brilhante personalidade teórica e política do período apresentava problemas, não estranha que outros expoentes da militância russa tivessem ainda maiores debilidades nesse domínio. Exemplos disso são as discussões realizadas no PC russo no primeiro semestre de 1918, nas quais muitos defendiam a possibilidade de avançar na transição para o socialismo na Rússia camponesa, miserável e isolada, patenteando a desconsideração ou desconhecimento das condições materiais necessárias para isso e, mais uma vez, a aposta na política, na vontade. Debate retomado após a vitória na guerra civil, quando novamente aquela posição foi advogada por muitos (cf. SERGE, 2007)²⁵. Após a morte de Lênin, e em que pesem os esforços de Trotsky, tais concepções e propostas prevaleceriam.

Aqueles esforços iniciais de recuperação do pensamento marxiano desapareceram “com o predomínio da caricatura teórica da ‘era stalinista’” (CHASIN, 2000, p. 202).

Se de nada serve tentar adivinhar qual teria sido o resultado se outra fosse a alternativa vencedora naquelas lutas, é lícito e necessário sublinhar que a história foi feita dessa maneira, e não de outra, graças às atividades dos homens, às escolhas efetivadas, ainda que o tenham sido, como sempre o são, em circunstâncias dadas, e, nesse caso, especialmente parcas em alternativas. É preciso enfatizar que a apreensão limitada e/ou deformada das análises marxianas colaborou para que essa tendência se impusesse do modo como ocorreu, gestando o capital coletivo/não-social e seu complemento, o estado. Eliminada a propriedade privada, mas não o capital, as esmagadoras exigências da produção do pressuposto material, agora sob o capital único regido pelo estado, incidiram também na determinação da consciência dos indivíduos.

Como parte da caricatura teórica, destaca-se a já mencionada falsificação da realidade, a alegação, nascida na União Soviética e assumida pela grande maioria da esquerda mundial, de que a sociedade que se consolidou por volta da década de 1930 era socialista, de que o estado que se avolumava era um “estado operário” (com ou sem adjetivos mais ou menos negativos) e, ademais, que a via percorrida pela União Soviética seria o protótipo de todas as revoluções.

²⁴ Particularmente, mas não só, em *Materialismo e empiriocriticismo*.

²⁵ Outro exemplo, em âmbito diverso, oferece-nos Plekhânov, introdutor das obras de Marx na Rússia, mas que considerava necessário acrescentar ao pensamento marxiano uma estética.

A par disso, o desconhecimento, a vulgarização e mesmo a distorção proposital do pensamento marxiano pelo stalinismo se “irradiou pelo mundo”, e o ideário de Marx é confundido com a vulgata stalinista, em que pese a “reação às falsificações” empreendida nos anos 1920, por parte de Korsch, Gramsci, Lukács²⁶, “erigidos depois – e pelos seus lados mais errôneos à época – como ‘clássicos da heresia’” (CHASIN, 2000d, p. 202).

Esse marxismo vulgar, que prevaleceu quase incontrastado durante a primeira metade do século XX e continuou presente até bem depois, “nasce da adversidade soviética para a transição socialista” e se constituiu como um

amálgama do *voluntarismo político* entoadado pela impotência revolucionária em face das transformações sociais não realizadas, e da exacerbação racionalista do *cientificismo* recolhido da II Internacional, que assegura a mecanicidade da sucessão dos modos de produção (CHASIN, 2000d, p. 202).

O “destino perverso” do pensamento de Marx prosseguiu na segunda metade do século XX, quando, na esteira das repercussões do XX Congresso do PCUS e dos ditos processos de desestalinização, despontou uma reação à vulgata stalinista de cunho epistemologista (da qual Louis Althusser foi um dos expoentes, com grande repercussão no Brasil e na América Latina em geral, cf. VAISMAN, 2006; DOSSE, 1993). Esta reação foi “movida também por vetores teóricos extramarxistas” (como, por exemplo, o estruturalismo) e fundada na convicção de que o cerne do pensamento marxiano seria o método. Em resposta ao epistemologismo, ergueu-se uma tendência pautada na suposição de que a reflexão marxiana estaria centrada na política (CHASIN, 2000d, p. 202).

Ambos, epistemologismo e politicismo, não são somente extramarxistas, mas antimarxistas; constituindo formas peculiares de subordinação ideológica ao capital, desarmam para a compreensão do mundo, capitalista e pós-capitalista, e para a propositura de uma ação revolucionária, metapolítica, racionalmente conduzida. Desarmam a classe trabalhadora para responder prática e teoricamente aos desafios cotidianos, e contribuem assim para a história das derrotas do trabalho que marcaram o século XX e esse início de século XXI; derrotas que se diferenciam das sofridas também no século XIX e inícios do XX (1848, 1871, 1917), porque nestas, “mesmo episodicamente vencida, a lógica onímota do trabalho se afirmou e rasgou perspectivas”, enquanto as que se seguiram indicam o

esgotamento de todo um itinerário (...) envolvendo caminhos e instrumentos. Muito em especial, rotas e ferramentas políticas mitificadas, que não só não correspondem às concepções

²⁶ Só na década de 1930 Lukács “influiu em direção às instaurações filosóficas de Marx, trilhando a partir de então e pelo resto da vida um itinerário de recuperação e desenvolvimento da herança marxiana, que culminou” com o reconhecimento de sua natureza ontológica na década de 1960 (CHASIN, 2000d, p. 202).

clássicas, mas (...) acabaram por se converter em motivos fundamentais da liquidação da própria esquerda (CHASIN, 2000d, p. 201).

Cientificismo, epistemologismo e politicismo perdem nada menos do que “o centro nervoso e estruturador da reflexão marxiana: o complexo de complexos constituído pela problemática da autoconstrução do homem, ou, sumariamente, o devir homem do homem”, questão que, para Marx, “não é um glacê sobre o oco, mas a questão prático-teórica por excelência” (CHASIN, 2000d, pp. 203-4). É apenas por esse veio que se evidencia que a “guerra marxiana ao capital é a luta irrenunciável pelo homem”. A renúncia à ontologia e à guerra contra o capital, não somente contra o capitalismo, é a renúncia ao processo infinito de hominização.

O marxismo vulgar, em qualquer de suas várias manifestações antigas ou atuais (cf. CHASIN, 2000c), incapaz de responder a essa questão fulcral, não pode também responder às que se erguem sobre ela ou derivam dela, seja na prática cotidiana, seja no plano teórico-ideológico, deixando campo livre às concepções burguesas, mais ou menos revestidas de ares contemporâneos ou “rebeldes” – do neoliberalismo aos irracionalismos, passando pelo neopositivismo em suas várias versões, pelo crescimento e exacerbação das religiosidades e pelos nacionalismos de várias ordens, todos se apresentando como alternativas à derrota do “socialismo”.

Recusar tudo isso, redescobrir Marx e repor no horizonte a necessidade urgente da revolução social para além do capital e do estado é a melhor homenagem aos 100 anos da Revolução Russa e a seu legado.

Referências bibliográficas

CHASIN, J. “Da razão do mundo ao mundo sem razão”. In: CHASIN, J. (Org.). *Marx hoje*. São Paulo: Ensaio, 1983, pp. 13-52.

_____. A determinação ontonegativa da politicidade. *Ensaio Ad Hominem*, Santo André, Ad Hominem, n. 1, t. III: Política, pp. 129-162, 2000a.

_____. Democracia política e emancipação humana. *Ensaio Ad Hominem*, Santo André, Ad Hominem, n. 1, t. III: Política, pp. pp. 91-100, 2000b.

_____. Rota e prospectiva de um projeto marxista. *Ensaio Ad Hominem*, Santo André, Ad Hominem, n. 1, t. III: Política, pp. 5-78, 2000c.

_____. “A sucessão na crise e a crise na esquerda”. In: *A miséria brasileira – do golpe militar à crise social: 1964-1994*. Santo André: Ad Hominem, 2000d, pp. 177-288.

_____. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.

COTRIM, L. *Marx: democracia política e emancipação humana – 1848-1871*. 2007. Tese (Doutorado) defendida na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

DOSSE, F. *História do estruturalismo* v. I e II. São Paulo: Ensaio, 1993.

LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social* v. I. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, K. *Formações econômicas pré-capitalistas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

_____. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010a.

_____. *Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”, de um prussiano*. São Paulo: Expressão Popular, 2010b.

_____. *A guerra civil na França*. São Paulo: Boitempo, 2011a.

_____. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011b.

_____. *O capital – crítica da economia política* l. I. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MÉSZÁROS, I. “Política radical e transição para o socialismo – reflexões sobre o centenário de Marx”. In: *Marx hoje*. São Paulo: Ensaio, 1983, pp. 141-61.

SERGE, V. *O ano I da Revolução Russa*. São Paulo: Boitempo, 2007.

VAISMAN, E. Althusser: ideologia e aparelhos de estado – novas e velhas questões. *Projeto História*, São Paulo, n. 33, pp. 247-69, 2006.

Recebido: 21 de fevereiro de 2017

Aprovado: 13 de abril de 2017