

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

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

Vitor Bartoletti Sartori\*

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

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

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

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

### *O futuro ausente* como nosso contemporâneo

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



Schmitt.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

supressão da relação-capital.

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **A emergência da política diante da dissolução das equações societárias comunais e da consolidação da comunidade antiga**

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

mencionado estranhamento, bem como as lições destacadas são inseparáveis:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **Maquiavel, o Renascimento, a liberdade autolimitada e o centauro**

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

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

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

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

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

em certas hermenêuticas da imputação.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

modo bestial.

No que diz Chasin sobre a convivência política em Maquiavel:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

perdido.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

caudatária do movimento do capital.

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

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

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

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

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

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

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

possibilidades leva a uma esquerda marcada pela hipocrisia.

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

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

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

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

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

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

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

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



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

### Referências bibliográficas

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

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

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

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

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

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

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

**Como citar:**

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