

J. Chasin: a ontonegatividade da politicidade em Marx¹

J. Chasin: the ontonegativity of politicality in Marx

Ana Selva Castelo Branco Albinati*

Resumo: O propósito desse artigo é apresentar o trabalho realizado por J. Chasin na elucidação de um aspecto central do pensamento de Marx, que é a crítica à política. Não se trata só da conhecida questão do fim do estado, uma vez que essa se coloca no interior de uma determinação mais ampla que é a da necessidade, da origem e do significado da política, reflexão desenvolvida por Marx, que conduz à conseqüente negação da politicidade enquanto atributo inerente à existência social, aspecto que Chasin procura explicitar na obra do autor e que é fundamental para o resgate do sentido profundo da proposição marxiana, qual seja, a possibilidade da emancipação humana, desentranhada das ilusões sobre as quais se sustenta a concepção tradicional da política.

Palavras-chave: Marx; ontonegatividade da politicidade; emancipação humana.

Abstract: The purpose of this article is to present the work of J. Chasin in the elucidation of a central aspect of Marx's thought, which is the critique of politics. It is not just about the well-known question of the end of the State, since this is placed within a broader determination that is the need, origin and meaning of politics, a reflection developed by Marx, which leads to the consequent denial of the politicality as an attribute inherent to social existence, an aspect that Chasin seeks to explain in the author's work and which is fundamental for the rescue of the deep meaning of the Marxian proposition, that is, the possibility of human emancipation, freed from the illusions on which the traditional politics conception is based.

Keywords: Marx; ontonegativity of politicality; human emancipation.

Introdução

O propósito desse artigo é apresentar em traços gerais o trabalho realizado por J. Chasin na elucidação de um aspecto central do pensamento de Marx, que é a crítica à política. Crítica no sentido compreendido por Marx como determinação da função e dos limites de uma dada entificação histórico-social. O significado do esforço de Chasin está em que ele nos remete à fundamentação ontológica de tal crítica, tratando-a com o rigor e o alcance devidos à dimensão e originalidade com que Marx a propõe. A compreensão da relação entre a atividade política e a existência social, entre o ser

¹ Versão revista e ampliada do artigo originalmente publicado na *Verinotio – Revista on line de Filosofia e Ciências Humanas* – Edição Especial, 2008, pp. 47-61.

* Doutora em filosofia pela UFMG e professora do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. *E-mail*: anaselvaalbinati@gmail.com.

social e o estado, possibilitada pelos estudos de Chasin permite, aos leitores de Marx, o resgate do sentido profundo de sua proposição filosófica, qual seja, a possibilidade da emancipação humana, desentranhada dos equívocos e ilusões sobre os quais se sustenta a concepção tradicional do sentido e da razão de ser da política.

A tradição ocidental nos legou, a partir dos gregos, uma concepção da política como ciência superior, atividade pautada pelo conhecimento racional que visa o bem comum. Tal atividade seria fundada sobre o que seriam os elementos da natureza humana que estão envolvidos diretamente na vida em comunidade: a racionalidade e a liberdade na determinação de valores, normas e instituições que garantam a vida em comunidade.

Nessa perspectiva, temos o reconhecimento de uma positividade na ação política, referida à destinação da política e à suposição de sua qualificação intrínseca para esta destinação. Em outros termos, a política é tida como a esfera privilegiada da expressão da liberdade e da isonomia humanas, como esfera racional de conformação das relações sociais a partir do estabelecimento racional de critérios para uma vida justa. A esfera política seria, assim concebida, o elemento por excelência do humano. Essa concepção da política permanece ainda hoje como o horizonte ao qual devem se voltar as práticas políticas, e resiste a despeito do exercício sempre faltoso em relação ao seu conceito. Em outros termos, se as práticas políticas são imperfeitas, isso não é suficiente para abalar a confiança na politicidade, entendida como atributo inerente ao ser social, e isso parece constituir o núcleo da filosofia política da antiguidade aos nossos tempos.

Mesmo um autor como Maquiavel – a quem devemos o grande questionamento do sentido da política e do papel do estado na origem da modernidade –, ainda se inscreve no interior dessa perspectiva, diferenciando-se, no entanto, ao apresentar a essência da atividade política em um momento no qual a relação entre o indivíduo e a comunidade já se apresentava muito mais cindida e complexa. A questão central para Maquiavel era a preservação da unidade de um povo, que ele via ameaçada quando do desmoronamento da ordem feudal e das instituições pré-modernas. A corrupção decorrente dessa transformação, que corresponde ao declínio da comunidade e ao surgimento do indivíduo, leva à necessidade, na percepção de Maquiavel, de uma recriação do estado como “demiurgo da sociabilidade”. Como observa Chasin:

Sua enérgica denúncia e rejeição, sistematicamente reiteradas, do

presente corrompido, assim como a concepção resolutiva dos choques e confrontos que adota, comprovam que não é do realismo com que reconhece a desagregação moderna que extrai o polo norteador da parte concludente de sua reflexão, mas de uma luz que vem do passado, para se transfigurar em suas mãos num claro-escuro revelador. (CHASIN, 2000, p. 225)

O significativo da inflexão realizada por Maquiavel em relação à política é que ele desvela o modo de ser da política, agora mais claramente exposto, no que se refere à sua relação intrínseca com a forma da sociabilidade. A política é uma intervenção, assegurada pelo monopólio do poder e da violência legitimada, sobre as contradições da sociedade, sobre as fissuras internas à existência social, de forma a mantê-las sob controle.

Ainda segundo Chasin,

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 (2000, p. 227).

Vale dizer que a grandeza de Maquiavel de reconhecer a desunião e a desordem como elementos da vida em sociedade, rompendo com a mística da harmonia social, recua na medida em que essas não são compreendidas como contradições postas historicamente, mas como conflitos diante dos quais não pode haver superação, remetidos a uma antropologia naturalista que lhes dá subsistência *ad eternum*. A percepção de uma ordem social pautada sobre contradições, e o remetimento destas ao estatuto de conflitos, originários e eternos, próprios da natureza humana, possibilitam a Maquiavel a leitura da política como artifício de assegurar a ordem frente a seus elementos negadores. Para tanto, a razão política se descola da razão ética, baseada na homologia com a harmonia da *physis*, e ganha os contornos de uma arte de estabilizar as contradições. O caráter irresolutivo da política, em relação às questões sociais, se manifesta integralmente na reflexão de Maquiavel, assumindo, no entanto, uma fundamentação naturalista, de forma que a leitura da realidade empírica de seu tempo se ancora sobre uma antropologia do egoísmo como dado irrecusável das relações humanas.

O desenvolvimento filosófico de tal fundamentação se dará em Hobbes, cujo pensamento consagra a necessidade do estado como condição *sine qua non* da sobrevivência dos indivíduos e a ideia do estado de natureza como ameaça constante que ronda os indivíduos fora do domínio da sujeição ao estado.

Hobbes apreende com muita perspicácia o traço característico da modernidade, o abandono das hierarquias de uma sociabilidade estamental e o surgimento de novas condições que assentam a sociabilidade do capital, quais sejam, o reconhecimento da igualdade e da liberdade universal dos homens. É essa igualdade que funda a preocupação hobbesiana, razão de conflitos a serem sanados pela vida civil sob o controle de um estado forte.

A questão que perpassa a filosofia política moderna diz respeito à legitimidade do poder do estado. Em outras palavras, temos que, a partir de uma constatação da necessidade de regulação das contradições sociais, o estado é entendido como esfera que dispõe do monopólio do uso legítimo da força para intervir internamente nas questões sociais, bem como para garantir a segurança frente às outras nações, como afirmará Max Weber. De forma bastante simplificada, a existência do estado se justifica pelo reconhecimento das dificuldades de se viver em sociedade. A positividade da atividade política está em atuar como uma arte de conformação de conflitos. Portanto não há um rompimento na tradição que legitima e considera insuperável a esfera política, ainda que essa passe a ser considerada como o lugar do possível, ou em outras palavras, o lugar da não-resolução. Mais que isso, a reflexão política contemporânea coloca como definitiva a não-resolução das questões sociais, o que alicerça a compreensão da política como o campo do possível, compreensão que consagrará a crença na “vontade política”.

O que fica, no entanto, oculto nessa formulação é a razão de ser e o caráter das contradições sociais que, em sua incompreensão, são tomadas como parte da condição humano-social, entronizando assim, a politicidade como elemento essencial da existência social. Negligenciando a relação entre o processo de individuação e a autoconstituição do gênero humano, atravessada e conduzida pela particularidade da existência social, tal perspectiva pretende estabelecer uma condição humana como ponto de partida para a compreensão das contradições sociais e eternizar a esfera política como possibilidade única de minimizar as questões sociais.

A análise de Chasin a respeito desse aspecto central do pensamento de Marx é fundamental para a compreensão e crítica do politicismo que viceja, sob diversas roupagens, na atualidade.

A trajetória de Marx rumo à determinação ontonegativa da politicidade

Esse aspecto fundamental do pensamento de Marx foi exaustivamente trabalhado

por José Chasin, que procurou trazer à tona a radicalidade da proposição marxiana através do termo “ontonegatividade da politicidade”.

Não se trata só da conhecida questão do fim do estado, uma vez que esta se coloca no interior de uma determinação mais ampla e profunda que é a do significado da política, e da negação da politicidade enquanto atributo inerente à existência social. Em poucas palavras, a atividade política não se assenta sobre uma dimensão constitutiva da vida social, nem representa a vocação universalista de uma dada essência humana. Em outras palavras, ela não é imprescindível nem como elemento superior da relação humano-social, nem como mal necessário.

A politicidade indica, ao contrário, uma insuficiência da sociabilidade, e não o seu corolário. A atividade política, enquanto meio para a regulação social, expressa não um mérito, mas um déficit social. Se até então as contradições sociais eram compreendidas como conflitos inerentes à condição humano-social, Marx procurará compreendê-las em sua gênese, retirando-lhes assim o caráter de necessidade e eternidade, para o qual a melhor resposta seria a política. O estado surge como resposta às contradições entre interesses privados e interesses coletivos que são, por sua vez, oriundos da divisão do trabalho que separa os indivíduos em redutos específicos que os impedem de compartilhar de uma forma concreta a universalidade do gênero. A questão de que o estado venha a representar um dado conjunto de valores e interesses particulares como sendo universal se acrescenta a essa compreensão primeira.

Trata-se para Marx de fazer a crítica da forma da sociabilidade sobre a qual se erige a necessidade do estado. Esta trajetória se inicia com a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, texto de 1843, no qual o autor concentra-se sobre os parágrafos da obra de Hegel, *Princípios da filosofia do direito*, que tratam do estado. O texto de Marx se compõe de camadas de críticas e considerações a respeito da relação entre sociedade e estado, tal como colocada por Hegel, que se assentam sobre uma crítica de caráter ontológico, qual seja, a identificação da inversão ontológica que Hegel realiza entre o sujeito e o predicado. Isso equivale a dizer que Hegel toma a Ideia como sujeito e a realidade como predicado desta Ideia, como já havia sido denunciado por Feuerbach.

Segundo Marx, Hegel "deduziria" a relação entre estado e sociedade civil a partir de uma lógica que lhe é imposta de fora. Assim sendo, em Hegel, "a lógica não serve

à demonstração do estado, mas o estado serve à demonstração da lógica" (MARX, 2005, p. 39). O fenômeno político passa a ser uma aplicação da lógica hegeliana, na qual a ideia que se desdobra no Espírito objetivo, nas esferas da família e da sociedade se recupera, agora plena de determinações, no estado. Sendo a ideia o sujeito, temos, segundo Marx, que em Hegel:

A realidade empírica é tomada tal como é; ela é também enunciada como racional; porém ela não é racional devido à sua própria razão, mas sim porque o fato empírico, em sua existência empírica, possui um outro significado diferente dele mesmo. O fato, saído da existência empírica, não é apreendido como tal, mas como resultado místico. (2005, p. 31)

Assim, a crítica ao edifício lógico de Hegel, que tem na filosofia do espírito objetivo o estado como ápice, é feita por Marx no sentido de indicar neste procedimento a inversão da relação entre ser e ideia, e a mistificação que dela se deriva. A crítica ao procedimento especulativo se enlaça à crítica do próprio estado, que já se inicia neste texto, vindo culminar numa compreensão absolutamente peculiar ao pensamento marxiano do significado da política.

Se a princípio, trata-se não da recusa do estado enquanto instância de universalidade, mas da recusa do procedimento especulativo que qualificaria qualquer estado existente como racional e, nessa medida, insere-se a defesa da democracia em contraposição ao reconhecimento da monarquia constitucional como expressão legítima do estado moderno por Hegel, encontra-se, no entanto, elementos nesse texto que já propiciam a ruptura com a determinação da política e do estado como instâncias da racionalidade concreta.

Temos, em Hegel, que o grande mérito do estado moderno é a manutenção das particularidades na vida civil e a conciliação de seus interesses na vida política. O passo decisivo que Marx dá neste texto é a tematização das razões que levaram historicamente a este distanciamento entre interesse privado e interesse público. Enquanto o que Hegel identifica como mérito da modernidade, o distanciamento entre as esferas civil e política e a conciliação via estado moderno como expressão da ideia da liberdade, Marx identifica como produto do desenvolvimento histórico, apontando a sua significação contraditória, e a conciliação, a princípio, possível apenas na forma democrática.

Marx contrapõe a democracia à monarquia, atribuindo à primeira forma de governo a capacidade de conciliação verdadeira entre os interesses particulares e os

interesses universais do gênero humano. A relação entre vida civil e vida política se torna clara quando Marx afirma:

Na monarquia, o todo, o povo, é subsumido a um de seus modos de existência, a constituição política; na democracia, a constituição mesma aparece somente como uma determinação e, de fato, como autodeterminação do povo. Na monarquia temos o povo da constituição; na democracia a constituição do povo. A democracia é o enigma resolvido de todas as constituições. Aqui a constituição, não apenas em si, segundo a essência, mas segundo a existência, segundo a realidade, em seu fundamento real, o homem real, o povo real, e posta como a obra própria deste último. (2005, p. 50)

A sociedade civil aparece neste texto, mesmo que ainda não em seu contorno definitivo, como o polo determinante das relações políticas e jurídicas, em oposição à colocação hegeliana do estado como fundamento e síntese das esferas da família e da sociedade. Esta reconfiguração da relação sociedade-estado possibilitará a Marx uma abordagem radicalmente distinta da de Hegel da política e do estado.

Na análise marxiana, o estado moderno estaria divorciado da sociedade civil. Esse divórcio se traduziria efetivamente na cisão entre o cidadão do estado e o indivíduo enquanto membro da sociedade, em sua vida privada. Marx dirá que o indivíduo privado não se reconhece na determinação universal abstrata, e o cidadão não se traduz na sua realidade empírica. estado e sociedade são então esferas antitéticas, na medida em que a primeira é apenas a expressão formal da determinação humana, porém vazia de conteúdo e a segunda é a esfera da fragmentação, da vida material que não encontra uma vinculação com sua expressão mais genérica. Por isso, a conciliação que se pretende via estado não passa de uma conciliação formal.

Na *Crítica à filosofia do direito de Hegel*, a superação desta fragmentação se daria através da democracia. A continuidade dessa temática nos textos subsequentes, no entanto, indica que a própria democracia seria o caso limite desta conciliação via estado.

O ponto ao qual Marx chega é uma reconsideração radicalmente distinta da relação entre estado e sociedade, que se coloca na contraposição à consideração tradicional acerca da política. A partir da *Crítica de 43*, o seu foco se desloca para a compreensão do movimento da sociedade civil, como base do entendimento da relação estado-sociedade.

De acordo com a análise histórica oferecida pelo autor, a separação entre os interesses sociais e os interesses políticos teve sua origem a partir do final da Idade

Média. Esta progressiva abstração do estado seria o movimento de descolamento da imediatidade do social, decorrente das mudanças estruturais ocorridas na passagem da sociedade feudal à sociedade moderna. Na sociedade feudal, identifica-se a presença explícita dos interesses privados na esfera política, a constituição política traduz de forma imediata a vida civil, marcada por toda sorte de privilégios. Marx refere-se a essa situação dizendo que “na Idade Média a vida do povo e a vida política são idênticas. O homem é o princípio real do estado, mas o homem não livre”, ou ainda caracteriza a Idade Média como “a democracia da não liberdade” (2005, p. 52).

No movimento histórico de autonomização do político, ocorre exatamente a perda dessa referência imediata ao conteúdo social em favor de uma concepção representativa e universalista. O estado moderno se caracteriza, segundo Marx, por uma relação de exterioridade em relação à vida civil, resguardando a universalidade que faltava aos “estados de unidade substancial”, nos quais a tradução da vida civil se pautava pela manutenção da desigualdade e dos privilégios privados na esfera política. Essa universalidade formalizada na modernidade, no entanto, se relaciona com a fragmentação da vida civil moderna de forma semelhante ao que se verifica no fenômeno religioso. A constituição política moderna é “o céu de sua universalidade em contraposição à existência terrena de sua realidade” (MARX, 2005, p. 51). Questão que ele desenvolve em *Sobre a questão judaica* ao dizer que:

O estado elimina, à sua maneira, as distinções estabelecidas por nascimento, posição social, educação e profissão, ao decretar que o nascimento, a posição social, a educação e a profissão são distinções não políticas; ao proclamar, sem olhar a tais distinções, que todo o membro do povo é igual parceiro na soberania popular, e ao tratar do ponto de vista do estado todos os elementos que compõem a vida real da nação. No entanto, o estado permite que a propriedade privada, a educação e a profissão atuem à sua maneira, a saber, como propriedade privada, como educação e profissão, e manifestem a sua natureza particular. Longe de abolir estas diferenças efetivas, ele só existe na medida em que as pressupõe; apreende-se como estado político e revela a sua universalidade apenas em oposição a tais elementos. (MARX, 1989, p. 44)

O estado se mostra como uma esfera de pseudoconciliação, de universalidade apenas formal, independente da forma política. Não se trata mais do regime político, mas da essência do estado que seria marcada por uma tentativa sempre insuficiente de reparação da cisão fundamental advinda da sociedade civil, e que nunca pode ser resolvida na esfera política. Marx procura demonstrar a insustentabilidade da tentativa de Hegel de unificar os interesses privados da sociedade com o interesse universal do

estado:

Hegel não chamou a coisa de que aqui se trata por seu nome conhecido. É a controvérsia entre constituição representativa e constituição estamental. A constituição representativa é um enorme progresso, pois ela é a expressão aberta, não-falseada, consequente, da condição política moderna. Ela é a contradição declarada. (MARX, 2005, p. 93)

É a fragmentação vivida pelos indivíduos privados que sustenta a universalidade idealizada no estado e na figura do cidadão. Marx percebe na política a mesma relação “espiritual” que se estabelece entre o céu e a terra, entre o reino da idealidade e o campo de batalha dos interesses conflitantes, e daí a sua consideração na “Introdução” à *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, do estado como sendo a forma profana de alienação, nos mesmos moldes que a religião seria a sua forma sagrada. O estado proclama uma igualdade e uma universalidade em contraposição à efetiva realidade da vida social. De acordo com Marx, esse estado de coisas começa a se revelar não como um “acidente” na relação do estado com a sociedade, para o qual, por exemplo, a democracia poderia ser o corretivo, mas como a relação real e possível entre a esfera política e a esfera social na sociedade moderna.

Ao contrário da concepção clássica de política, na qual a virtude do estado consiste em ser, ao menos potencialmente, o depositário dos princípios universais que tornariam todos os homens iguais nos seus direitos e deveres, Marx sustenta que o estado se origina exatamente das insuficiências de uma sociedade em realizar em si mesma, de forma concreta, estes ideais universalistas, ou seja, de garantir em sua dinâmica a igualdade de condições sociais.

J. Chasin se dedica à recomposição e análise desta trajetória de Marx, em vários de seus textos. Na trilha aberta por Marx, Chasin dirá então de uma ontonegatividade do estado, cuja presença indica o “caráter antissocial” da vida civil. Essa determinação tem caráter ontológico já que se refere à natureza do estado, ao seu “ser-precisamente-assim”.

Mas se é assim, a questão a se enfrentar não é mais a do aperfeiçoamento do estado e da política, mas sim a da compreensão do ser social que leva à necessidade da política. O reconhecimento do texto crítico de 1843 como sendo o texto de transição que marca a ruptura com a tradição idealista se justifica na medida em que Marx traz à tona, a partir daí, a existência social como o elemento primário a ser considerado em sua relação com o estado, contrariamente à proposição hegeliana.

Como bem analisa Enderle:

O esforço de Marx em Kreuznach rendera-lhe a preciosa noção de "autodeterminação da sociedade civil". Subsistia, no entanto, uma grave insuficiência: a contradição entre estado e sociedade civil permanecia nos quadros de um problema de ordem política, uma deficiência localizada no terreno da "vontade". Imediatamente após a Crítica, nos *Anais Franco-alemães*, Marx tratará de superar essa posição. A gênese da alienação política será detectada no seio da sociedade civil, nas relações materiais fundadas na propriedade privada. Consequentemente, não se tratará mais de buscar uma resolução política para além da esfera do estado abstrato, mas sim uma resolução social para além da esfera abstrata da política. Na Crítica, Marx encontrou seu objeto. Faltava desvendar sua "anatomia". (2005, p. 26)

Ou seja, a partir de um certo momento do texto de Marx, o estado deixa de ser uma presença espiritual, pairando sobre a sociedade civil, e esta "espiritualidade universal" passa a ser entendido como uma necessidade vinculada aos interesses materiais da sociedade civil. De acordo com Chasin,

em contraste radical com a concepção do estado como demiurgo racional da sociabilidade, isto é, da universalidade humana, que transpassa a tese doutoral e os artigos da GR, irrompe e domina agora, para não mais ceder lugar, a "sociedade civil" – o campo da interatividade contraditória dos agentes privados, a esfera do metabolismo social – como demiurgo real que alinha o estado e as relações jurídicas (CHASIN, 1995, p. 362).

A partir dessa consideração, Marx distingue entre o que seja a "emancipação política" e a "emancipação humana", distinção que aponta para os limites da primeira, enquanto forma parcial da liberdade, uma vez que

O estado político aperfeiçoado é, por natureza, a vida genérica do homem em oposição à sua vida material. Onde o estado político atingiu o pleno desenvolvimento, o homem leva, não só em pensamento, na consciência, mas na realidade, na vida, uma dupla existência – celeste e terrestre. Vive na comunidade política, em cujo seio é considerado com ser comunitário, e na sociedade civil, onde age como simples indivíduo privado, tratando os outros homens como meios, degradando-se a si mesmo em puro meio e tornando-se juguete de poderes estranhos. (MARX, 1989, p. 45)

Resgatadas essas passagens de Marx, podemos compreender melhor o termo cunhado por Chasin de uma "determinação ontonegativa da politicidade", que aponta no sentido de que a política não é um atributo intrínseco ao ser humano, mas sim que ela é gerada como um subproduto de uma sociabilidade "antissocial".

Para Marx, cobrar do estado uma efetivação de seu conteúdo universal é cobrar a sua extinção, uma vez que ele se sustenta sobre a contradição entre o público e o

privado, contradição esta gestada a partir da divisão do trabalho. Desta forma pode-se entender o porquê da impotência administrativa do estado frente às mazelas sociais.

No artigo Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”, escrito em 44, Marx, ao polemizar com Arnold Ruge a respeito do sentido da revolta dos tecelões da Silésia, introduz uma segunda distinção entre revolução política e revolução social, que aprofunda a distinção entre emancipação política e emancipação humana. Esclarecendo com mais rigor a gênese do estado, ele dirá que o estado

descansa na contradição entre a vida pública e a vida privada, na contradição entre os interesses gerais e os interesses particulares. Daí que a administração deva limitar-se a uma atividade formal e negativa, pois sua ação termina ali onde começa a vida civil e seu trabalho. Mais ainda, frente às consequências que derivam do caráter antissocial desta vida civil, desta propriedade privada, deste comércio, desta indústria, deste mútuo saque dos diversos círculos civis, é a impotência a lei natural da administração. Com efeito, este desgarramento, esta vileza, esta escravidão da vida civil constitui o fundamento natural em que se baseia o estado moderno, do mesmo modo que a sociedade civil da escravidão constituía o fundamento sobre o qual descansava o estado antigo (MARX, 1987, p. 513).

Uma vez que o estado moderno se sustenta sobre a sociabilidade marcada pelos interesses particulares antagônicos, não se pode esperar dele uma erradicação destas mazelas, mas tão somente a eternização delas de maneira administrada, através de medidas paliativas. Dessa forma é que Marx argumenta que, mesmo nos países mais desenvolvidos politicamente, permanecem essas mazelas sociais. Assim, os bolsões de miséria identificados em todos os países modernos são tidos como elementos constituintes, para os quais o estado só pode propor a assistência social conjugada com a penalidade jurídica.

Portanto, trata-se de diferenciar o que seja emancipação política, com o seu correlato, o estado moderno e a sociedade civil, e o que seja emancipação humana, o rompimento da lógica política, com o advento de uma sociabilidade que permita um mais pleno desenvolvimento das potencialidades do ser social. Continuando em sua argumentação, Marx acrescenta que

quanto mais poderoso for o estado e mais político seja portanto o país, menos se inclinará a buscar no princípio do estado, e portanto, na atual organização da sociedade, cuja expressão ativa consciente de si e oficial é o estado, o fundamento dos males sociais e a compreender seu princípio geral. O entendimento político o é precisamente porque pensa dentro dos limites da política. E quanto mais vivo e sagaz seja, mais incapacitado se achará para compreender os males sociais (1987, p. 514).

O aspecto a se ressaltar neste trecho é a determinação das limitações originárias do estado, o que determina a impotência não de uma facção ou outra que esteja na administração, mas do estado enquanto tal. Se assim for, nenhuma revolução política, por melhor intencionada que seja e, portanto, mais vontade política demonstre em efetivar uma boa administração, será suficiente para levar a cabo as transformações sociais necessárias para dirimir as questões da miséria. A esperança de que a questão social possa ser resolvida através da política se baseia, de acordo com Marx, em uma incompreensão dos limites da política. E aqui Marx toca numa questão que é muito cara aos tempos atuais: a cidadania e a correlata fé na "vontade política".

Com Marx, nós nos colocamos num terreno absolutamente outro, no qual estas noções teriam que ser reavaliadas inteiramente. Não se trata de extrair daqui que Marx tenha rechaçado a política, que ele tenha tomado como equivalentes quaisquer proposição e ação políticas, ou mesmo tomado como indiferentes quaisquer governos ou regimes políticos. Do que se trata é de esclarecer a essência da politicidade, de compreender a esfera política em sua gênese, em sua relação com a forma da sociabilidade, e em seus limites efetivos, derivados de sua condição ontológica. Ao fazê-lo, coloca-se em questão a crença na política baseada na noção de uma "vontade política", exatamente porque, como dirá Marx, a crença na onipotência da vontade como fundamento da política desvia o foco da questão fundamental, que é a das insuficiências da existência social. É por isso que ele afirma que "se o estado moderno quisesse acabar com a impotência de sua administração, teria que acabar com a atual vida privada. E se quisesse acabar com a vida privada, teria que destruir-se a si mesmo, pois o estado só existe por oposição a ela" (1987, p. 514).

A compreensão da sociedade civil em sua totalidade e sistematicidade passa a ser o objeto de Marx, uma vez compreendida a precedência desta sobre o estado e as formas jurídicas, de tal forma que a questão se desloca, a partir de Marx, do campo da política para o terreno da vida social concreta. Esse aspecto do pensamento de Marx é central para a recomposição de sua proposição, segundo Chasin, na medida em que:

O ser e o destino do homem, que abstrata e, muitas vezes, mesquinamente atravessa a história recente da filosofia, não é para Marx meramente aquilo que a pobreza de uso acabou por conferir ao termo humanismo; não é um glacê sobre o oco, mas a questão prático-teórica por excelência, o problema permanente e constante, que não desaparece nem pode ser suprimido. (2000, p. 120)

Ou seja, a questão central que alinha toda a perspectiva marxiana é a da

emancipação humana, que, no entanto, não pode ser reduzida simplesmente a um apelo ético ou a uma esperança colocada num horizonte a jamais ser alcançado. Trata-se de enfrentar a questão em seu terreno legítimo, o da forma da sociabilidade, buscando ali a gênese das contradições, das contrafações, dos impedimentos, dos limites, para que desta inteligibilidade, se possa perscrutar alguma alternativa objetiva de superação.

Sabemos o quanto o termo “humanismo” foi questionado ao longo do século XX. Assumi-lo como elemento central da filosofia marxiana não se torna, em vista disso, uma tarefa fácil. Daí a preocupação de Chasin em discernir o caráter do humanismo em Marx. Uma outra questão à qual ele não poderia deixar de responder, correlata a esta, diz respeito à persistência ou não de tal temática, a relação entre emancipação humana e humana política, no conjunto dos textos de maturidade de Marx. Atento às críticas que poderiam surgir em relação à sustentação de uma determinação ontonegativa da politicidade em Marx, Chasin cuidou de analisar em textos de sua fase de maturidade, a presença e o desenvolvimento dessa questão, de tal forma a poder sustentar que tal temática não constitui um mero arroubo de juventude do autor. De acordo com a sua análise, se a questão da emancipação humana atravessa a obra de Marx como o ponto de convergência de todos os seus esforços, a questão específica da relação entre estado e sociedade se encontra presente, sobretudo, na trilogia. *A guerra civil na França, As lutas de classe em França e O 18 Brumário*, recebendo nessas obras um desenvolvimento coerente ao que Marx já tratara nos textos anteriores.

Ao examinar o material preparatório para a elaboração de *A guerra civil na França*, texto de 1871, Chasin chama a atenção para passagens nas quais Marx retoma essa temática, aprofundando-a:

Tanto quanto o aparelho de estado e o parlamentarismo não constituem a verdadeira vida das classes dominantes, não sendo mais do que os organismos gerais de sua dominação, as garantias políticas, as formas e as expressões da velha ordem das coisas, igualmente, a Comuna não é o movimento social da classe operária e, por consequência, o movimento regenerador de toda a humanidade, mas somente o meio orgânico de sua ação. (*Apud CHASIN, 2000, p. 95*)

Vê-se nessa passagem que o poder político, ainda que em sua forma reconhecidamente superior, como analisa Marx em relação à Comuna, não constitui um fim em si mesmo, mas, ao contrário, apenas deve atuar como meio que cria “o ambiente racional no qual a luta de classes pode atravessar suas diferentes fases do modo mais racional e mais humano” (MARX *apud* CHASIN, 2000, p. 95).

Com o que Chasin conclui que “em suma, à política só cabem as tarefas negativas ou preparatórias; a obra de ‘regeneração’, de que fala Marx, fica a cargo inteiramente da revolução social” (2000, p. 96).

Outras passagens deste teor podem ser encontradas nos textos de análise política do Marx maduro, nas quais ele se refere ao estado como uma “excrecência parasitária sobre a sociedade civil, fingindo ser sua contrapartida ideal” ou ainda como “o poder governamental centralizado e organizado, que, usurpador, se pretende senhor, e não servidor da sociedade” (MARX *apud* CHASIN, 2000, p. 159).

A ação política, orientada para a emancipação humana, não pode, portanto, se pautar por uma eternização ou aperfeiçoamento do poder político, mas pela sua superação. É a isso que Chasin se refere ao dizer de uma metapolítica, uma política que se coloque como fim o fim da necessidade da política, enquanto instância que se assenta sobre as deficiências societárias.

Analisando os pontos essenciais da proposição marxiana, Chasin sintetiza:

1. a emancipação política ou parcial é um avanço irrecusável, mas não é o ponto de chegada da construção da liberdade; resume-se à liberdade possível na (des)ordem humano-societária do capital; sua realidade é o homem fragmentado, impotente como cidadão e emasculado como ser humano, diluído em abstração na primeira metade e reduzido à naturalidade na segunda;
2. a emancipação universal ou humana não é mais da lógica das liberdades restritas, condicionadas pela malha de determinações externas ao homem, mesmo que por ele próprio construídas, mas a constituição da mundanidade humana a partir da lógica inerente ao humano, ou seja, do ser social, cuja natureza própria ou “segredo ontológico” é a autoconstituição;
3. a emancipação humana ou revolução social do homem compreende:
 - a. a reintegração pelo homem real da figura do cidadão, ou seja, a reincorporação e o desenvolvimento da capacidade de ser racional e justo, mera aspiração piedosa na esfera da política, tornando a ética possível, porque imanente ao ser que se autoedifica, de modo que ele não mais aliene de si força humano-societária, degenerada e transfigurada em força política, assim tornando impossível, além de inútil, o aparecimento desta, o que derruba as barreiras atuais para a retomada da autoconstrução do homem;
 - b. o reconhecimento e a organização – racional e humanamente orientada – das próprias forças individuais como forças sociais, de tal sorte que a individualidade, isolada e confundida com o ser mudo da natureza, quebre a finitude do ser orgânico e se alce à universalidade do seu gênero. (2000, pp. 151-2)

Trata-se de uma completa contraposição à concepção tradicional da política, na medida em que a formulação marxiana é uma reiteração da autoconstrução humana, cujo *télos* não se encontra na expressão política de uma universalidade formal, mas aponta para uma forma de sociabilidade que alinhe a unidade indivíduo-gênero em sua vida concreta.

Isso equivale a dizer de uma desnaturação da política como elemento intrínseco à vida social, e em termos concretos, exigiria a superação da sociabilidade do capital e o estabelecimento de uma outra forma de existência social, na qual a questão seja a administração das diferenças, a superação das contradições, mas não mais a contradição não-resolvida, o que significa a manutenção “estável” dos antagonismos sociais.

A questão desenvolvida por Chasin, a partir de Marx, diz respeito ao entendimento do surgimento do estado moderno como universalidade ilusória, e se refere à alternativa colocada frente ao futuro: o aperfeiçoamento do poder político ou a perspectiva de sua superação. Ao primeiro, correspondem as medidas paliativas do controle do poder do estado, através do apelo à ética, da ênfase na ideia de cidadania, da vigilância às formas de corrupção e, na mais avançada das proposições, no investimento em uma democracia mais abrangente, que contemple as diferenças e integre as minorias. Na melhor das hipóteses, trata-se de um esforço de aprimoramento do estado, assentado sobre a incompreensão de seu lugar num sistema-mundo cada vez mais refém dos ciclos de acumulação do capital.

À segunda, corresponde uma visão que recusa a naturalização da condição humana e a naturalização das relações sociais tais como se apresentam a partir da modernidade, bem como a eternização da sociabilidade do capital, insistindo em fazer cintilar no horizonte a distância entre a emancipação política e a emancipação humana. Se tal possibilidade não está presente no futuro próximo, futuro ausente no qual o tempo do capital parece se eternizar para além de sua vigência histórica, gestando formas monstruosas de sociabilidade, é hora de manter viva, quando nada, a sua formulação, para não nos afundarmos no terreno pantanoso da colocação de questões equivocadas e respostas insuficientes próprias do politicismo.

Referências bibliográficas

CHASIN, José. Ad Hominem: rota e prospectiva de um projeto marxista. *Revista Ensaios Ad Hominem*, São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, v. 1, t. III, pp. 5- 78, 2000.

- _____. Democracia política e emancipação humana. *Revista Ensaios Ad Hominem*, São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, v. 1, t. III, pp. 91-100, 2000.
- _____. A morte da esquerda e o neoliberalismo. *Revista Ensaios ad Hominem*, São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, v. 1, t. III, pp. 115-128, 2000.
- _____. Marx: a determinação ontonegativa da politicidade. *Revista Ensaios Ad Hominem*, São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, v. 1, t. III, pp. 129-161, 2000.
- _____. O futuro ausente. *Revista Ensaios Ad Hominem*, São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, v. 1, t. III, pp.163-243, 2000.
- _____. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- EIDT, Celso. A razão como tribunal da crítica: Marx e a *Gazeta Renana*. *Revista Ensaios Ad Hominem*, São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, v. 1, t. IV, p. 79-100, 2001.
- ENDERLE, Rubens. “Apresentação”. In: MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005, pp. 11-26.
- MARX, Karl. Glosas críticas al artículo “El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano”. In: ROCES, W. (Org.) *Marx: escritos de juventud*. México: Fondo de cultura económica, 1987, pp. 505-521.
- _____. “Questão judaica”. In: *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1989, pp. 35-63.
- _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.

Como citar:

ALBINATI, Ana Selva Castelo Branco. J. Chasin: a ontonegatividade da politicidade em Marx. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 28, n. 1, pp. 183-198, Edição Especial, 2022/2023.