

**J. Chasin:**  
*a ontonegatividade da politicidade em Marx*

Ana Selva Castelo Branco Albinati\*

**Resumo:**

Este artigo pretende esboçar o trabalho realizado por José Chasin na elucidação de um aspecto central do pensamento de Marx, que é a crítica à política. Esse trabalho nos remete à fundamentação ontológica de tal crítica, de forma a sustentar a tese de uma determinação ontonegativa da política, presente nos textos de Marx.

**Palavras-chave:**

Marx; Política; Ser Social.

**J. Chasin:**  
*ontological negativity of politics in Karl Marx*

**Abstract:**

*This article intends to show the work realized by José Chasin to elucidate a central aspect from Marx's thought: the critics of politics. This work explain the ontological foundation of that critics. In this way, it supports the thesis of an ontonegative determination of politics, present in Marx's texts.*

**Key words:**

Marx; Politics; Social Being.

---

\* Graduada em filosofia e ciências biológicas, mestre e doutora em filosofia pela UFMG. Professora de Filosofia da PUC-MG.

*O mínimo a que somos elevados pela determinação ontonegativa da politicidade, configurada por Marx, é à percepção de que a prática política é por natureza irresolutiva, de modo que é uma ilusão castradora assentar sobre ela a esperança de que as questões humano-societárias possam por seu meio ser efetivamente resolvidas.*

J. Chasin

O propósito desse artigo é trazer à tona o trabalho realizado por José Chasin na elucidação de um aspecto central do pensamento de Marx, que é a crítica à política. 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 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, conhecimento racional que visa a uma normatividade fundada sobre o que seriam os elementos da natureza humana envolvidos diretamente na (e que garantem a) vida em comunidade: a racionalidade e a liberdade na determinação de valores, normas e instituições.

Nessa perspectiva, temos o reconhecimento de uma *positividade* na ação política, positividade referida aqui à destinação da política e ao reconhecimento 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 politicidade seria 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 Antigüidade aos nossos tempos.

Mesmo um autor como Maquiavel, a quem devemos o grande questionamento do sentido da política e do papel do estado, ainda se inscreve no interior dessa perspectiva – diferenciando-se, no entanto, ao apresentar, de forma realista, 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 e, portanto, exigia uma explicitação mais clara do papel do estado na condução dos problemas sociais.

A questão central, para Maquiavel, era a preservação da unidade de um povo, que ele via ameaçada quando do desmoronamento da ordem feudal e do surgimento dos novos elementos da ordem capitalista. A emergência do indivíduo e sua predominância sobre o comunitário ensejavam todo um modo novo de viver que parecia ameaçador para o autor. 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 pólo 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, 2000e, p. 225)

O significativo da inflexão realizada por Maquiavel é que ele desvela o modo de ser da política, modo de ser agora claramente exposto, 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, erigida sobre as contradições da sociedade, erigida 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* (2000e, 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 a serem superadas, mas como conflitos diante dos quais não pode haver superação, remetidos a uma antropologia naturalista que lhes dá subsistência *ad aeternum*.

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 para 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, na qual a 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 idéia do estado de natureza como ameaça constante que ronda os indivíduos fora da sujeição ao estado.

A questão que perpassa a filosofia política 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 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 viver em sociedade. A positividade da atividade política está em atuar como uma arte de resolução de conflitos.

O que fica, no entanto, oculto, nessa formulação, é a razão de ser e o caráter dessas dificuldades que, em sua incompreensão, são tomadas como parte da condição humano-social, entronizando, assim, a politicidade como elemento essencial da existência social.

#### *A trajetória de Marx rumo à determinação ontonegativa da politicidade*

É contra essa determinação da política como atributo constitutivo do ser social que Marx se coloca. E, ao fazê-lo, ele reconfigura toda uma tradição no que se refere à relação entre indivíduo-sociedade e estado.

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 própria política e da negação da politicidade enquanto atributo inerente à existência social. Esse aspecto fundamental do pensamento de Marx foi exaustivamente trabalhado por J. Chasin, que procurou trazer à tona a radicalidade da proposição marxiana por meio do termo “ontonegatividade da politicidade”.

A ontonegatividade se refere à negação da política ou da politicidade, ou seja, da dimensão política, como componente ineliminável da vida social. 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 procura 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, separando os indivíduos em redutos específicos, impedem-nos 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<sup>1</sup>, 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 Idéia como sujeito e a realidade como predicado desta Idéia, como já havia sido denunciado por Feuerbach.

Segundo Marx, Hegel “deduzia” 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 idéia que se desdobra no Espírito objetivo, nas esferas da família e da sociedade se recupera, agora plena de determinações, no estado.

Sendo a Idéia o sujeito, temos, segundo Marx, que em Hegel

---

1. No período anterior a 43, os textos de Marx expressavam uma consonância com a determinação ontopositiva da política, como se pode observar nas análises realizadas por Chasin em “Marx: a determinação ontonegativa da politicidade” (2000d, pp. 129-161), ou ainda por Eidt (2001, pp. 79-100).

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 Idéia, e a mistificação que dela deriva.

A crítica ao procedimento especulativo se enlaça à crítica do próprio estado, que já se inicia neste texto, vindo culminar numa compreensão do significado da política absolutamente peculiar ao pensamento marxiano.

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. Mas se encontram, no entanto, elementos nesse texto que já propiciam a ruptura com a determinação positiva da política.

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, nesse texto, é a tematização das razões que levaram historicamente a este distanciamento entre interesse privado e interesse público.

Nesse sentido, enquanto Hegel identifica como mérito da modernidade, fruto do desenvolvimento da Idéia de liberdade, o distanciamento entre as esferas civil e política e a conciliação via estado moderno, Marx vê este distanciamento em sua constituição histórica e em 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 pólo determinante das relações políticas e jurídicas, em oposição à afirmação hegeliana do estado como fundamento e síntese das esferas da família e da sociedade. Esta reconfiguração da relação sociedade-estado possibilita a Marx uma abordagem da política e do estado radicalmente distinta da de Hegel.

Na análise marxiana, o estado moderno está divorciado da sociedade civil. Este divórcio se traduz efetivamente na cisão entre o cidadão do estado e o indivíduo enquanto membro da sociedade, em sua vida privada. Marx diz 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, do 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 da filosofia do direito de Hegel*, a superação desta fragmentação se daria por meio da democracia. A continuidade desta temática nos textos subseqüentes, 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 como contraponto à tese da positividade da politicidade.

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 moderna.

Na sociedade feudal identifica-se a presença explícita dos interesses privados na esfera política, ou seja, 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, relaciona-se 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 no campo político.

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, conseqüente, 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.

José Chasin se dedica à recomposição e análise desta trajetória de Marx em vários de seus textos<sup>2</sup>. Na trilha aberta por Marx, Chasin dirá então de uma ontonegatividade do estado, cuja presença indica o “caráter anti-social” da vida civil. Essa determinação tem caráter ontológico, já que se refere à natureza do estado, ao seu “ser-precisamente-assim”.

Se é assim, entretanto, a questão a 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 da obra crítica 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. Conseqüentemente, 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 entendida 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

---

2. A este respeito, temos os diversos artigos que compõem a *Revista Ensaíos Ad Hominem* 1, t. III – *Política – a determinação ontonegativa da politicidade*.

[*Gazeta Renana*], 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 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 como 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 “anti-social”.

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”*, escritas em 1844, 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 este

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 conseqüências que derivam do caráter anti-social 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 sua eternização de maneira administrada, por meio de

medidas paliativas. Dessa forma é que Marx argumenta que, mesmo nos países mais desenvolvidos politicamente, essas mazelas sociais permanecem. 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.

Trata-se, portanto, de diferenciar o que é 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 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 ressaltar neste trecho é a identificação 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 é, nenhuma revolução política, por mais bem-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 pela 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 de ser reavaliadas inteiramente. Não se trata de extrair daqui que Marx tenha rechaçado a política, que ele tenha tomado como equivalentes quaisquer proposições e ações 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, 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 diz Marx, a crença na onipotência da vontade como fundamento da política desvia o foco da questão central, 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 entendida 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 (2000c, 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 da filosofia no século XX. Assumi-lo como elemento central da filosofia marxiana não se torna, em vista disso, uma tarefa fácil. Daí a preocupação de Chasin de discernir o caráter do humanismo em Marx. 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 emancipação 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*, *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 esta

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 conseqüência, o movimento regenerador de toda a humanidade, mas somente o meio orgânico de sua ação. (*apud* Chasin, 2000b, 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, 2000b, 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” (2000b, 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, 2000d, p. 159).

A ação política, orientada para a emancipação humana, não pode, portanto, pautar-se 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 objetivo 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 mundaneidade 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 auto-edifica, 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. (2000d, pp. 151-152)

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 tólos 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 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.

Quando Chasin se detém na análise do significado de Maquiavel na filosofia política, ele chama a atenção para o fato de que

Com efeito, a visão desencantada do homem, a malvez como identidade da alma humana é uma instauração da modernidade, 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.

Sem dúvida, essas dimensões do pensamento maquiaveliano não estão confinadas a si mesmas, mas integram um complexo movido e movente no interior do caudal renascentista, que impulsionou a dissolução da unidade harmônica da cultura medieval, cuja base foi demolida ao longo dos séculos XV e XVI: a *cadeia hierárquica do ser*, na qual todas as coisas, positiva e definitivamente, tinham seu lugar próprio, firme e indiscutível dentro da ordem geral. Confluindo a nascente ordem do capital e o sistema heliocêntrico, ambos envolvendo decididamente o presente e impulsionando com vigor para o futuro, se conjugaram e potencializaram no movimento real e ideal que arrebatou do homem sua antiga condição privilegiada, o qual, drasticamente desvalorizado, foi convertido em exilado no interior do universo infinito e em desterrado no interior do cosmos social pulverizado. Sozinho e depreciado – e depreciado porque sozinho –, sem outro arrimo, lançou e foi coagido a lançar suas esperanças à conjunção abstrata dos homens na união imposta e ilusória do estado. (Chasin, 2000e, p. 238)

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, por meio do apelo à ética, da ênfase na idéia de cidadania, da vigilância em relação às formas de corrupção e, na mais avançada das proposições, no investimento em uma democracia mais abrangente. À segunda corresponde uma visão que recusa a naturalização da condição humana e 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.

### *Referências bibliográficas*

CHASIN, José. “Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica”. In: *Pensando com Marx*. São Paulo: Ensaio, 1995.

\_\_\_\_\_. Rota e prospectiva de um projeto marxista. *Revista Ensaios Ad Hominem*. Santo André: Estudos e Edições Ad Hominem, n. 1, t. III, 2000a.

\_\_\_\_\_. Democracia política e emancipação humana. *Revista Ensaios Ad Hominem*. Santo André: Estudos e Edições Ad Hominem, n. 1, t. III, 2000b.

\_\_\_\_\_. A morte da esquerda e o neoliberalismo. *Revista Ensaios Ad Hominem*. Santo André: Estudos e Edições Ad Hominem, n. 1, t. III, 2000c.

\_\_\_\_\_. Marx: a determinação ontonegativa da politicidade. *Revista Ensaios Ad Hominem*. Santo André: Estudos e Edições Ad Hominem, n. 1, t. III, 2000d.

\_\_\_\_\_. O futuro ausente. *Revista Ensaios Ad Hominem*. Santo André: Estudos e Edições Ad Hominem, n. 1, t. III, 2000e.

EIDT, Celso. A razão como tribunal da crítica: Marx e a *Gazeta Renana*. *Revista Ensaios Ad Hominem*. Santo André: Estudos e Edições Ad Hominem, n. 1, t. IV, 2001.

ENDERLE, Rubens. Apresentação. In: MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.

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.

\_\_\_\_\_. “Sobre A questão judaica”. In: *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1989.

\_\_\_\_\_. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.

