

J. Chasin e a determinação ontonegativa da politicidade¹

J. Chasin and the ontonegative determination of politicity

Sabina Maura Silva*

Resumo: O presente texto tem por objetivo expor a tematização de J. Chasin acerca da natureza da política em Karl Marx. Segundo Chasin, a crítica marxiana à política tem caráter ontológico, permitindo conhecer o significado maior do ideário marxiano: a distinção necessária entre revolução política e emancipação humana. Tema de fundo que permeia diretamente os propósitos marxianos de revolver e transformar a anatomia da sociedade civil na direção da emancipação humana. Em outras palavras, segundo Chasin, a problemática nodal do pensamento marxiano é a emancipação humana, tema, ele mesmo, decorrente imediato da própria determinação marxiana da individualidade humana: ser ativo e social, autoconstrutor de si e de sua mundanidade, ainda que de modo contraditório e estranhado. Chasin determina, desse modo, que é na condição de raiz que a crítica ontológica à política se põe e é trabalhada por Marx, de sorte que a não compreensão do sentido real da crítica ao complexo categorial da politicidade – o poder, a política e o estado – reduz, quando não obstaculiza, o real acesso ao texto marxiano.

Palavras-chave: Chasin; Marx; crítica da política; determinação ontonegativa da politicidade; emancipação humana.

Abstract: This text aims to expose J. Chasin's thematization about the nature of politics in Karl Marx. According to Chasin, the Marxian critique of politics has an ontological character, allowing to know the greater meaning of Marxian ideas: the necessary distinction between political revolution and emancipation human. Theme that directly permeates the Marxian purposes of revolving and transforming the anatomy of civil society in the direction of human emancipation. In other words, according to Chasin, the core issue of Marxian thought is human emancipation, a theme, itself, an immediate result of the Marxian determination of human individuality: being active and social, self-builder of oneself and one's worldliness, even if in a way contradictory and odd. Chasin determines, in this way, that it is in the root condition that the ontological critique of politics is set and worked by Marx, so that the lack of understanding of the real meaning of the critique of the categorical complex of politicity – power, politics and the state – reduces, when not impeding, real access to the Marxian text.

Keywords: Chasin; Marx; critique of politics; ontonegative determination of politicity; human emancipation.

¹ Versão revista e ampliada do texto intitulado J. Chasin: para a crítica da razão política, publicado em *Revista Ensaios Ad Hominem*, n. 1, t, III – Política (Estudos e Edições Ad Hominem, São Paulo, 2000) e republicado sob o título A crítica da razão política revisitada em *Verinotio - Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, v. 15, ano 15, pp.1-12, 2013. Disponível em <<http://www.verinotio.org>>. Revisado por Vânia Noeli Ferreira de Assunção.

* Doutora em educação. Docente do Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais (Cefet - MG). E-mail: sabinamaura@cefetmg.br.

Introdução

O presente texto tem por objetivo expor a tematização de J. Chasin acerca da natureza da política em Karl Marx. Segundo Chasin, a crítica marxiana à política tem caráter ontológico, permitindo conhecer o significado maior do ideário marxiano: a distinção necessária entre revolução política e emancipação humana. Tema de fundo que permeia diretamente os propósitos marxianos de revolver e transformar a anatomia da sociedade civil na direção da emancipação humana. É justamente a partir desse núcleo que se põem a crítica à política e a prospectiva da revolução social “como necessidade permanente e infinita” (CHASIN, 2000, p. 51), na medida em que permanente e infinito é o processo de individuação social. Em outras palavras, na consideração chasiniana, a problemática nodal do pensamento marxiano é a emancipação humana, tema central, ele mesmo decorrente imediato da própria determinação marxiana da individualidade humana: ser ativo e social, autoconstrutor de si e de sua mundanidade, ainda que de modo contraditório e estranhado.

Chasin determina, desse modo, que é na condição de raiz que a crítica ontológica à política se põe e é trabalhada por Marx desde os antigos *Anais Franco-Alemães*, de 1844, até os “Materiais preparatórios para *A guerra civil na França*”, de 1871. De sorte que a não compreensão do sentido real da crítica ao complexo categorial da politicidade – o poder, a política e o estado – em Marx reduz, quando não obstaculiza, o real acesso ao texto marxiano. Ademais, Chasin adverte para o caráter originalíssimo da determinação marxiana da natureza e da finalidade da política, isto é, como momento necessário do desenvolvimento de sociabilidades contraditórias, centradas na particularidade histórica da propriedade privada.

Ao analisar textos marxianos importantíssimos como *Sobre a questão judaica* e as *Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”*, redigidos respectivamente em 1843 e 1844, Chasin evidencia que Marx é levado a compreender a “força política como força social pervertida e usurpada, socialmente ativada como estranhamento por debilidades e carências intrínsecas às formações sociais contraditórias, pois ainda insuficientemente desenvolvidas e, por consequência, incapazes de autorregulação puramente social” (CHASIN, 2009, p. 65).

No entanto, a análise de Chasin não para por aí. Tendo como base de sua argumentação os próprios textos de Marx, ele denuncia a natureza da própria politicidade e mostra como esta é incapaz de promover o caminho que conduza à

efetiva emancipação humana. Assim, em *Ad Hominem: rota e prospectiva de um projeto marxista*, Chasin afirma que “a sociabilidade imperfeita, substância ainda não realizada enquanto tal, ou seja, ainda incapaz de autonomia como complexo estruturado, conduz à política, ou seja, a política como autodeterminação na forma de alienação” (CHASIN, 2000, p. 34).

De modo que o longo e rigoroso trabalho de escavação da obra de Marx, culminou, entre outras descobertas teóricas efetuadas por Chasin, na explicitação da natureza da política – sua determinação ontonegativa –, bem como na indicação de seus limites e na prospectiva de sua superação.

I - A determinação ontonegativa da politicidade

Dois aspectos fundamentais que norteiam a obra de Chasin devem ser relevados, a fim de que se alcance a devida compreensão do que aqui se trata.

O primeiro diz respeito ao seu núcleo movente: a busca do deciframento da realidade, cujo pressuposto é o reconhecimento do real como síntese objetiva de múltiplas determinações e, por condição de possibilidade, o desvendamento de cada uma de suas esferas constitutivas e da correlação entre elas para, a partir daí, identificar os indicadores e possibilidades objetivos de sua transformação.

O segundo se refere ao “retorno a Marx”, ou seja, à leitura dos textos marxianos por eles mesmos. Isto significa que Chasin não cede ao procedimento que caracterizou o padrão seguido por boa parte dos intérpretes marxistas e não marxistas, que tratam a obra de Marx a partir de vetores extrínsecos, sejam de caráter epistêmico, sejam politicistas, e tampouco adere à moda das interpretações, das “hermenêuticas da imputação”, como ele mesmo refere. Assim, o que explicita o cunho singular de seu trabalho é o fato de Chasin penetrar na obra marxiana tendo como preocupação precípua desvendá-la, no exato sentido de estabelecer as categorias e articulações que a compõem. Partindo do princípio marxiano de que criticar é buscar a decifração de algo visando ao seu esclarecimento, a fim de capturá-lo em seu significado próprio (CHASIN, 2009, pp. 69-74) e exercitando o que considera ser o “autêntico procedimento de rigor”, que requer “a subsunção ativa aos escritos investigados” (CHASIN, 2009, p. 40), aplica-o em sua investigação nos textos de Marx, o que lhe possibilita trazer à luz o centro irradiador do pensamento deste autor: a delucidação dos processos constitutivos da mundanidade humana. É, pois, a partir da apreensão de que a pedra de toque da reflexão de Marx refere-se à problemática da

autoconstrução humana que Chasin identifica o lugar que as questões da individualidade e da efetivação do mundo histórico-social ocupam no interior do complexo teórico marxiano, extraindo e configurando, no que diz respeito à politicidade, o que denomina como sua determinação ontonegativa.

Muito embora se possa apresentar esses dois aspectos de forma separada, é importante chamar a atenção para o fato de que ambos acabam por se constituir em momentos de uma unidade teórico-prática, em que a compreensão da realidade passa a exigir a leitura atenta da obra de Marx, a qual se põe como o instrumento teórico essencial para a devida crítica do real. Assim, penetração da realidade e escavação do texto marxiano se revelam como postas por nexos da própria necessidade interna ao processo de intelecção levado a efeito por Chasin. De modo que a compreensão do real não significou descrevê-lo fenomenologicamente, tampouco empírico-logicamente, e nem a escavação da obra marxiana significa um puro exercício de curiosidade acadêmica. Enfim, o que Chasin visa, e para o que encontra arrimo em Marx, é à delucidação da gênese e necessidade de cada uma das múltiplas determinações que compõem a realidade humano-societária.

Em face disso, deve ficar claro que a identificação da determinação ontonegativa da politicidade não é um ponto de partida, mas uma conquista, passível de ser percebida a partir mesmo da observação cronológica dos textos redigidos sobre esse objeto. Assim, gradativas aquisições teóricas ascenderam da percepção do caráter negativo das tarefas e dos procedimentos políticos à compreensão da própria natureza ontonegativa da politicidade, ou seja, à compreensão de que a “política não é um atributo necessário do ser social, mas contingente no seu processo de autoidentificação” (CHASIN, 2000, p. 54).

A configuração mais acabada deste percurso encontra-se explicitada no texto *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*, publicado em 1995, pela Editora Ensaio. Nesse, analisando a consagrada tese de que o pensamento de Marx se originou de um “tríplice amálgama”, síntese dos aspectos positivos da economia política inglesa, da ciência política francesa e da filosofia especulativa alemã, Chasin observa que

a lida constante e decisiva de Marx – em torno dos ramos de ponta da produção teórica de sua época – não implica a química da retenção e ligatura das melhores porções dos mesmos no amanho da própria obra. Desde logo, do amálgama não há qualquer vestígio textual, nem é minimamente passível de sustentação, uma vez que mera

inviabilidade teórica em face do novo padrão reflexivo, marcante e altamente consistente, do conjunto da reflexão marxiana instaurada a partir de meados de 1843 e estendida até os últimos escritos (CHASIN, 2009, p. 39).

Refutando a tese do “amálgama originário”, a investigação de Chasin revela que a instauração do pensamento marxiano propriamente dito se dá a partir da crítica ontológica a estes três ramos da máxima produção espiritual de seu tempo. Aponta que a primeira crítica incide precisamente “sobre a matéria política”, proporcionando “a conquista precoce de uma dimensão fundamental ao pensamento marxiano” (CHASIN, 2009, p. 63) – a já referida determinação ontonegativa da politicidade – e que esta “é o marco exponencial que separa, totalmente, o Marx juvenil (...) do Marx marxiano que principia em [18]43” (CHASIN, 2009, p. 63).

Segundo Chasin,

tratando-se de uma configuração de natureza ontológica, o propósito essencial dessa teoria é identificar o caráter da política, esclarecer sua origem e configurar sua peculiaridade na constelação dos predicados do ser social. Onde é ontonegativa, precisamente, porque exclui o atributo da política da essência do ser social, só o admitindo como extrínseco e contingente ao mesmo, isto é, na condição de historicamente circunstancial; numa expressão mais enfática, enquanto predicado típico do ser social, apenas e justamente, na particularidade do longo curso de sua pré-história (CHASIN, 2009, p. 63).

De modo que a política é uma contingência histórica vigente na particularidade do longo período em que os indivíduos estão impedidos de reger, eles próprios, suas existências.

Tal determinação, esclarece Chasin, contrapõe-se à determinação ontopositiva da politicidade, partilhada secularmente, inclusive pelo Marx não-marxiano – época em que elabora sua tese doutoral e os artigos da *Gazeta Renana* –, que

identifica na política e no estado a própria realização do humano e de sua racionalidade. Vertente para a qual *estado e liberdade* ou *universalidade, civilização ou hominização* se manifestam em determinações recíprocas, de tal forma que a politicidade é tomada como predicado intrínseco ao ser social, e nessa condição – enquanto atributo da sociabilidade – reiterada, sob modos diversos, que de uma ou de outra maneira a conduziram à plenitude da estatização verdadeira na modernidade. Politicidade como qualidade perene, positivamente indissociável da autêntica entificação humana, portanto, constitutiva do gênero, de sorte que orgânica e essencial em todas as suas atualizações (CHASIN, 2009, p. 49).

Nota-se que ambas as determinações giram em torno da questão dos atributos específicos do ser social. Nesse sentido, para que a distinção entre elas fique bem

demarcada, convém que se a apresente. E, em função de a determinação ontonegativa da politicidade constituir, aqui, o tema central, é pertinente iniciar pela determinação marxiana do ser social, da qual decorre.

Para Marx, o humano é uma forma específica de ser. Dada sua especificidade ontológica, é necessariamente levado a forjar suas condições de existência, ou seja, a produzir e reproduzir seus meios de vida, instituindo, com isso, a mundanidade própria a si. Isso significa que o mundo humano, ou seja, o modo de existência dos indivíduos, é criação objetiva dos próprios indivíduos. Produto da atividade apropriadora de mundo, posto por via da interatividade social dos indivíduos, Chasin ressalta, citando um trecho de *A ideologia alemã*: “a prioridade nas formações sociais é, pois, ‘um sistema de laços materiais entre os homens, determinado pelas necessidades e o modo de produção (...) mesmo sem que exista ainda qualquer absurdo político ou religioso que contribua também para unir os homens’” (CHASIN, 2000, p. 54).

De modo que a ontonegatividade se refere ao fato de que a instância da politicidade – o poder, a política, o estado – não é fundadora, ou garantidora, da sociabilidade, pressuposto basilar à determinação ontopositiva. Tal não se dá – e não pode se dar – porque a sociabilidade é uma das determinações específicas do ser humano, sua substância constitutiva, enfim, a especificidade decisiva para a efetivação das individualidades. Em outros termos, a politicidade, nessa acepção, aparece como resultante do modo de produção e reprodução dos meios de existência dos indivíduos, o qual é a instância determinante da sociabilidade. Em face do que, aponta Chasin, o “‘modo de cooperação’ compõe a base insuprimível das formas de sociabilidade – matriz da totalidade da existência social” (CHASIN, 2000, p. 54). Diversamente, na acepção positiva, a politicidade emerge como condição de possibilidade da sociabilidade, constituindo uma necessidade a partir do próprio modo de ser dos indivíduos.

Dois aspectos importantes devem ser ressaltados, no que tange à concepção ontopositiva da politicidade. O primeiro é que, embora não seja tomada como a substância entificadora dos indivíduos, é a esfera da sociabilidade que constitui propriamente o ponto de partida dessa determinação.

Como demonstram as análises de Chasin constantes nos textos *O futuro ausente* e *Sobre o conceito de totalitarismo*, a filosofia política moderna expressa idealmente, desde o seu nascimento, a ordem do capital, que efetivamente pulveriza e contrapõe

os indivíduos, de modo que o espaço político emerge, assim, com a instância controladora dos choques de interesses societários antagônicos.

Analisando os pensamentos de Maquiavel e Hobbes, Chasin aponta que, sendo o primeiro a constatar o fenômeno social da contradição, Maquiavel teve como perspectiva sua jugulação, visando ao “equilíbrio dos seus elementos divergentes” (CHASIN, 2000, p. 230). E, apesar de ter “como inspiração de fundo a lógica comunitária” (CHASIN, 2000, p. 230), essa aparece

alterada radicalmente nos efeitos, dada a corporificação específica que assume. Ocorre, de fato, uma inversão: deixa de haver o homem da interatividade que humaniza, que instaura o humano, para se manifestar a ‘comunidade’ do choque regulado, mantida pela tensão permanente, mesmo porque já não se trata da comunidade regida pela cooperação, mas pela competição ou livre concorrência em que o princípio comunitário não é mais do que remanescência nostálgica; e nela o conferente da humanidade não é mais o próprio homem ativo, mas a exterioridade da normatização do choque – o império absurdo do conflito perene, em que a lei é a cadeia que imobiliza as contradições (CHASIN, 2000, p. 230).

Assim, para Maquiavel,

o Paraíso republicano (...) é a comunidade atrofada do conflito regulado que encerra (...) todo *humanus* possível. Paraíso para o qual a desunião é o suposto positivo e insuperável, ou seja, condição de possibilidade do *umanare* pela exterioridade da lei, e não já por mediação atualizadora da potência inerente à interatividade dos homens, como ocorria (não importa em que limites) na comunidade antiga. Por simples decorrência, dado que anterior à humanização, a desunião é, pois, a arena conflitada da desumanidade e o indivíduo – o átomo substancial desta, uma vez que, provindo de fora, o humano é extrínseco ao homem. Portanto, antes da coerção legal, o homem é pura naturalidade não-humana e o *humanus*, aquisição posterior, simplesmente uma regulação do desumano. Ou seja, entre os dois momentos não ocorre qualquer mudança qualitativa, a natureza humana não se altera e enquanto tal é tematizada por Maquiavel como egoísmo universal (CHASIN, 2000, p. 232).

No que se refere a Hobbes:

A progressão e o adensamento da sociedade mercantil, indutores do processo racionalizante, conduz à visão do estado enquanto isento de mistérios originários. À plethora das individualidades isoladas – que só se encontram e vinculam pela mediação das trocas – toda a sociabilidade e todo estatismo acabam por se equiparar a um resumo de conexões voluntariamente contratadas pelos agentes singulares. (CHASIN, 2000, p. 238)

O segundo aspecto concerne ao fato de que a fé na política tem como contrapartida a descrença no humano e, como “a autonomização e o isolamento

modernos (...) compreendem (...), no centro do processo, a ruptura com o homem” (CHASIN, 2000, p. 235), a filosofia política moderna se ergue sobre uma determinação negativa do homem. Por isso é que, para Maquiavel, “a desumanidade do homem está no próprio homem, cuja identidade perene é a maldade natural” (CHASIN, 2000, p. 233) e, para Hobbes,

dado que os indivíduos humanos são concebidos como intrínseca e invariavelmente movidos pelo egoísmo, que avilta e desintegra as relações individuais, o estado e a força que respaldam o direito têm de ser reconhecidos como único poder capaz de manter a sociedade unida, derivando as obrigações morais da lei e do governo CHASIN, 2000, p. 238).

Chasin mostra, todavia, que esta visão negativa do humano nada mais é que o acatamento da manifestação estranhada da individualidade, no sistema do capital, como essencialidade humana. De sorte que

a reflexão maquiaveliana flagra a individualidade isolada em seu nascedouro; deixada só, sem outros interesses e motivações do que as estimuladas pelo seu próprio egoísmo, apartada dos outros e posta contra estes em competição, só pode refluir à animalidade (CHASIN, 2000, p. 234).

Por seu turno:

É cristalino que Hobbes simplesmente universaliza o que é próprio à conduta humana no quadro do estado de escassez perfilado no modo de produção capitalista, em que as individualidades estão radicalmente apartadas das condições objetivas do trabalho. (...) No entanto, como intérprete de sua era é simplesmente extraordinário: sob a lógica da produção capitalista, a cotidianidade é a guerra aberta de todos contra todos pela simples sobrevivência. E tudo que pode ser feito, aliás, que tem imperativamente de ser feito, é gerar e fazer intervir a força extrassocietária que garanta a estabilidade mínima do universo de convivência e cooperação, ainda que coagida (CHASIN, 2000, pp. 240-1).

Maquiavel e Hobbes exemplificam, contudo, de modo claro o que se revela como o ônus inerente à determinação ontopositiva da politicidade. Na medida em que essa rebaixa ou abstrai a esfera da interatividade, só se sustenta à custa da desnaturaçã do homem. Em outros termos, o humano só pode ser considerado “extrínseco ao homem” (CHASIN, 2000, p. 232).

Outro exemplo dessa desnaturaçã, produzida no desenvolvimento da filosofia moderna, é referida por Chasin no texto Sobre o conceito de totalitarismo. Primeiramente, ressalte-se a importante refutaçã chasiniana à oposiçã liberalismo *versus* totalitarismo, em funçã do desvelamento da base comum que engendra tanto

o estado liberal quanto o chamado estado totalitário – “a economia de mercado, concebida como o lugar natural das relações entre os indivíduos igualmente considerados em geral, em outras palavras, o sistema capitalista de produção e sua ideologia” (CHASIN, 2000, p. 82). Mas o que aqui interessa imediatamente frisar é o tratamento que a questão do poder político recebe sob o prisma liberal.

A doutrina liberal, cujo ponto de partida é, também, o isolamento e a competição entre os indivíduos, abstraindo toda e qualquer mediação social, concebe que “o indivíduo, na intangibilidade da sua personalidade humana é que funda a existência, os limites e a finalidade do estado legítimo” (CHASIN, 2000, p. 81), o qual deve zelar pela “defesa da liberdade, da igualdade e da segurança de todos os cidadãos” (NEUMANN *apud* CHASIN, 2000, p. 81) que, como iguais, têm os mesmos direitos perante a lei. De modo que a função do estado é evitar a hegemonia de determinados indivíduos sobre os outros. Assim, mostra Chasin, “para a análise liberal, a questão do estado se resume à problemática da legalidade” (CHASIN, 2000, p. 81), fundando-se na premissa de que

no estado liberal todos têm, ou pelo ou menos tendem a ter, algum poder. Em outros termos, que o poder é, aí, difuso, disseminado em geral. Difusão, aliás, que é tomada como o único antídoto ao mal que o poder é intrinsecamente, seja ele qual for. O poder, assim, é um mal em geral, ao qual só se pode contrapor sua própria fragmentação (difusão) (CHASIN, 2000, p. 83).

O que se evidencia, portanto, é que, embora não nutra ilusões quanto ao seu caráter exterior e coercitivo, na filosofia política produzida na sociabilidade do capital, expressão máxima da determinação ontopositiva da politicidade, “há a desvalorização do homem em benefício da afirmação ilimitada da política” (CHASIN, 2000, p. 243).

Assim, o que se explicita pela exposição é que, dentro do padrão reflexivo tradicional, a política aparece como meio humanizador, diferentemente da determinação ontonegativa, na qual a própria interatividade é o princípio de humanização, apesar e por meio de suas contradições. Nesse sentido, ela própria engendra, por seus produtos, as condições de possibilidade de superação de suas próprias contradições. Ainda que não as elimine, uma vez que estranhamentos sempre existirão, pois “em cada época e em todos os momentos de uma época histórica dada, certo tipo de estranhamento em especial constitui o entrave fundamental a ser objetivamente aniquilado: hoje, a propriedade privada dos bens de produção e o estado” (CHASIN, 2000, p. 62).

II - Propriedade privada dos meios de produção e politicidade

A análise de Chasin acerca da natureza da politicidade no pensamento de Marx põe em relevo o vínculo entre esfera material e esfera política, abordando, a relação intrínseca entre politicidade e forças produtivas. No já referido texto *O futuro ausente*, a partir do exame de duas configurações históricas distintas da sociabilidade, explícita de modo cabal, aspectos inelimináveis da própria natureza da política: sua função peculiar de meio de conservação do modo de produção da existência social, seu caráter restritivo em relação ao processo de autoconstituição da individualidade humano-societária e, não obstante isso, sua feição irresolutiva, ou seja, sua impotência em deter a dinâmica própria da base que a engendra.

A distinção fundamental entre a politicidade antiga e a politicidade moderna situa-se na base produtiva de ambas as formas de sociabilidade. Embora se trate de momentos específicos, extensiva e intensivamente, do desenvolvimento contraditório da capacidade apropriadora de mundo dos indivíduos, deve-se evidenciar que este desenvolvimento se deu sob a égide da propriedade privada dos meios de produção.

De modo que sociabilidades baseadas na propriedade privada dos meios de produção e na conseqüente cisão entre proprietários e não-proprietários dos meios de produção têm sua configuração histórica marcada por um envolver que se dá, pois, a partir de antagonismos entre dominantes e dominados. Donde a necessidade de engendramento de relações políticas e jurídicas – formas de estado, direito – que reflitam, legitimem e garantam a vigência destes modos de interatividade. Assim, as formas históricas da politicidade têm em comum, no quadro de suas especificidades próprias, o fato de reproduzirem as contradições do modo de produção da vida, sendo o estado político, dentro dos limites daquele, o instrumento através do qual os interesses privados se impõem como interesse geral. É nesse sentido que Chasin afirma que, em relação à autoconstrução humana, a política é “autodeterminação na forma da alienação” (CHASIN, 2000, p. 20), na medida em que, como diz Marx, “essa propriedade privada material (...) é a expressão material e sensível da vida humana alienada” (MARX, 1987, p. 174).

Chasin mostra que a distinção entre a forma antiga e a forma moderna da politicidade é precisamente o grau de desenvolvimento das forças produtivas, que determina a relação entre os indivíduos e os meios de sua atividade, e a mediação que a política opera entre estes dois polos.

Na Antiguidade, bem como em todas as formações sociais pré-capitalistas, os indivíduos se encontram unidos às suas condições de atividade e a relação de pertença à comunidade se dá de modo efetivo, uma vez que a atividade produtiva tem como fim “a reprodução dos indivíduos” (CHASIN, 2000, p. 166), para o que a comunidade se põe

como pressuposto efetivo, como condição da produção de cada um dos indivíduos que existem sob forma subjetiva determinada. 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, 2000, p. 167).

Isso se dá, contudo, em função de forças produtivas limitadas, razão pela qual “é inconcebível o livre desenvolvimento do indivíduo ou da sociedade, porque tal evolução é contraditória com a matriz do relacionamento original”, cujo “fundamento do evoluir é a reprodução inalterada das relações entre indivíduo e gênero, compreendidas e aceitas como dadas e fixas na tradição” (CHASIN, 2000, pp. 166-7).

Nesse sentido, prossegue, “são exatamente esses limites da comunidade (...) que geram a necessidade e os espaços próprios para a emergência da figura do estado e de seu modo próprio de exercitação – a política, atividade correlata ao poder, por sua conquista e conservação, ou pela contraposição dos que ainda não o detêm” (CHASIN, 2000, p. 169), pois,

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, 2000, p. 169).

Emergindo da fraqueza societária, o que caracteriza a politicidade antiga é o fato de esse tipo específico de politicidade estar imediatamente colado à vida social. Em outros termos, a comunidade é propriamente a comunidade política, de modo que

essa força extra ou extrassocial, enquanto poder político, é ainda, por princípio e factualmente, um poder político “irreal, ilusório ou fictício”, tão incipiente quanto o estado germinal que lhe corresponde, e que ainda não é um verdadeiro estado, que nesta qualidade se prolonga, ressaltadas especificidades de monta, até a era do capital, quando se manifesta na plena maturidade de estado político centralizado

(CHASIN, 2000, p. 169).

Assim, “o engendramento da politicidade por declinação social é no caso grego (...) o início do longo itinerário histórico que culminou no ‘estado político, na constituição’ em oposição ao ‘estado material não-político’” (CHASIN, 2000, p. 170). Itinerário que se entifica como o próprio processo de expansão das forças produtivas e constituição de uma nova forma de sociabilidade, a sociabilidade do capital.

Ou seja, a força política

é uma força social que se entifica pelo desgarramento do tecido societário, dilaceração naturalmente determinada pela impotência deste, e que, enquanto poder, se desenvolve tomando distância (variável de acordo com os modos de produção) da planta humano-societária que o engendra (mesmo na democracia direta) e a ela se sobrepõe, como condição mesmo para o exercício de sua função própria – regular e sustentar a regulação. Força social usurpada e presentificada como figura político-jurídica que forma com a sociedade *stricto sensu* um indissolúvel cinturão de ferro, cujos segmentos ou elos não subsistem em separado (CHASIN, 2000, p. 170).

O distanciamento que a esfera do poder toma em relação à sua base originária, que especifica a politicidade moderna, dá-se em função do processo de distanciamento tanto dos indivíduos quanto dos meios objetivos de sua atividade em relação à própria comunidade.

Resultado do desenvolvimento das forças produtivas, a sociabilidade moderna se apresenta como a realização máxima, até o momento, das potencialidades produtivas humanas. Esta nova forma societária é o “resultado de todo um itinerário histórico que destruiu os liames que uniam de maneira indissolúvel indivíduos e comunidade, indivíduos e condições de existência” (ALVES, 2001, p. 259). A libertação dos indivíduos e das condições de atividade da esfera da vida comunitária promove

verdadeira reconversão ontológica, tanto dos indivíduos quanto das condições de produção humana, no decurso da qual ocorre uma radical transformação na forma de ser de ambos. Os indivíduos não se definem mais por sua pertença imediata e direta ao conjunto societário, por sua subsunção aos nexos comunais, mas serão tomados agora por entes por princípio livres de quaisquer liames ou coações outros além daqueles determinados pela sua existência de indivíduos livres. No caso do trabalhador, a coação não mais reside na atividade forçada, mas na sua pura situação de não-proprietário. No que tange às condições de produção, terreno, instrumentos, dinheiro, estas se tornam coisas independentes dos indivíduos, tomam uma forma autônoma dos mesmos. Dupla alteração que terá amplas e decisivas consequências tanto para o modo de ser dos indivíduos e de sua atividade quanto para as relações que aqueles

mantêm para com esta (ALVES, 2001, pp. 259-62).

De modo que a atividade produtiva não visa mais, como outrora, à subsistência da comunidade; essa passa a ser o meio a partir do qual aquela se realiza. Por outro lado, a interrelação dos indivíduos se torna, doravante, determinada pela troca. Assim, dá-se a subordinação do valor de uso, móvel da produção pré-capitalista, ao valor de troca, que passa a vigor como essência da sociabilidade. Os indivíduos, por seu turno, encontram-se “determinados, antes de tudo, como sujeitos da troca. Nesta determinidade fornecida e reproduzida pela forma de sua atividade e de seu intercâmbio, os indivíduos se afiguram reciprocamente como meros portadores, possuidores, detentores de valor” (ALVES, 2001, pp. 270-1).

Qual a função da política neste processo? Da mesma maneira que na Antiguidade, em que, subordinada ao modo da atividade, aparecia como meio de domínio sobre a forma societária, no caso específico como contenção das forças produtivas, na aurora da modernidade a política aparece como o meio que torna possível a posição da nova forma de sociabilidade que se desenvolve a partir da expansão daquelas. Em outros termos, a política aparece como meio dissolutor de uma dada forma de sociabilidade e se põe como instrumento de afirmação das novas forças produtivas.

No que concerne ao seu caráter, na sociabilidade do capital, caracterizada pela excludência e indiferença recíprocas entre os indivíduos, a esfera da politicidade aparece como sucedâneo da natureza genérica própria ao ser social, que se encontra cindida e estranhada, dado o modo estranhado como se dá a própria interatividade. É em face disso que Marx, em *Sobre a questão judaica*, conforme refere Chasin (2000, p. 147) no texto Marx: a determinação ontonegativa da politicidade, aponta a natureza abstrata da comunidade política e da figura que nela tomam os indivíduos – o cidadão.

Tal natureza se aclara quando se revela “a contradição entre o estado e os seus pressupostos gerais” (MARX, 1989, p. 42), como se lê em *Sobre a questão judaica*. A contradição se põe no fato de que o estado se apresenta como o fórum da universalidade, o *lócus* em que todos os membros da sociedade são iguais e copartícipes da comunidade política. Nesse sentido, faz abstração de todas as distinções e particularidades que separam os indivíduos na esfera não política, ou seja, na sociedade civil. No entanto, o estado abole as diferenças apenas no plano político, deixando que elas continuem a existir no plano civil. De modo que “unicamente por

cima dos elementos particulares é que o estado se constitui como universalidade” (MARX, 1989, p. 45). Em função do que “o estado político perfeito é por natureza a vida genérica do homem, em oposição à sua vida material” (MARX, 1989, p. 45).

Eliminando de sua esfera todas as relações conflitantes oriundas da sociedade civil, esfera da sociabilidade em que os indivíduos se confrontam como produtores, como agentes privados, no estado político perfeito os indivíduos encontram-se cindidos entre cidadãos – membros da comunidade política – e homens – membros da sociedade civil, indivíduos privados. Logo, os indivíduos levam uma dupla vida, como ser comunitário e como ser privado. O ser privado, que é o indivíduo real e ativo, inserido nos problemas e contradições postos pelo modo de produção, aparece, sob o entendimento político, como um “ser carente de verdade”, em contraposição ao cidadão, membro da comunidade política.

O estado, no entanto, legitima o homem privado, do qual é meio e, na mesma medida em que o estado é servo da sociedade civil, o cidadão é servo do homem privado. Neste sentido, os direitos do homem e do cidadão consagram o direito de cada indivíduo a ser independente do outro, o direito a ver e ter no outro um limite. Enfim, elevam ao *status* de direito a pulverização efetiva dos indivíduos, existente na sociedade civil. De maneira que, enquanto cidadão, cada indivíduo privado é considerado igual para exercer seu egoísmo, para fazer valer seus interesses particulares.

Daí Marx apontar que o “patamar político” é inferior ao “patamar da altura humana” e pôr a política como fase transitória para a emancipação humana, dado que é uma emancipação parcial, meio para a “emancipação humana geral”, enfim, para a emancipação radical (CHASIN, 2000, p. 141). É em face disto, também, que Chasin enfatiza a urgente necessidade de superação da política e do estado, no roteiro da efetiva autoconstituição do homem livre, facultada pela legítima interatividade humano-societária.

III - Determinação ontonegativa da politicidade e a crítica à democracia

A crítica chasiniana à democracia se desenvolveu com o paulatino desvelamento da ontonegatividade da política na obra de Marx, sendo um corolário dessa determinação. De fato, a crítica teve início na época da ditadura militar no Brasil, evidente no texto Sobre o conceito de totalitarismo, em que Chasin revela a irrazoabilidade do conceito, útil apenas para afirmação e defesa da democracia liberal,

o que, em outros termos, equivale à legitimação do capitalismo. Durante o processo de redemocratização do país, que coincidiu com o aprofundamento de seus estudos sobre a obra de Marx, Chasin intensificou sua crítica. Quando a cantilena em torno da democracia passou a ser entoada por toda a esquerda brasileira, Chasin ousou destoar do coro dos contentes, por recusar na reflexão política “pontos de partida que são impulsionados pela ideia de aprimoramento da dominação” (CHASIN, 2000, p. 101). Toda sua reflexão se pautou precisamente pela busca da superação da dominação e da política, o que é reiterado, quando afirma, categórico, que “nenhum poder político é ou pode ser inerentemente legítimo, pois é sempre uma forma de dominação, ou seja, de negação da liberdade, da autonomia de uma parte dos homens” (CHASIN, 2000, p. 38).

Esta crítica se fez necessária, principalmente a partir dos anos 1980, em razão da fé cega depositada pela esquerda brasileira na democracia, vista como panaceia para todos os males sociais do Brasil e do mundo. Chasin, durante os anos 1980 e 1990, constatou, decepcionado, que a democracia e a cidadania se tornaram o único horizonte projetado pela esquerda, o que está sumulado quando verifica que a esquerda, na atualidade, é dotada de “crescente incapacidade de compreensão de processos reais, e *a fortiori*, de iluminar o futuro, imediato e remoto” (CHASIN, 2000, p. 45). Em verdade, para Chasin, a ênfase na democracia, em nosso tempo, representa justamente o momento histórico em que o capital estende sua utilidade histórica e, ao mesmo tempo, a perspectiva do trabalho se revela incapaz de superá-lo. Já em 1984, no texto Democracia política e emancipação humana, afirma que a fé incondicional na democracia constitui o abandono da emancipação humana tal qual propugnada por Marx, o que equivale a reforçar o “círculo vicioso dos pressupostos recíprocos do capital e do estado” (CHASIN, 2000, p. 93). Círculo vicioso que, para Marx, deveria justamente ser rompido, superando-se a própria política, conforme ficou caracterizado. Do mesmo modo, em 1989, no texto A morte da esquerda e o neoliberalismo, Chasin constata que, enquanto nas derrotas antigas, “mesmo episodicamente vencida, a lógica onímoda do trabalho se afirmou e rasgou perspectivas, nas mais recentes é o esgotamento de todo um itinerário que se manifesta, envolvendo caminhos e instrumentos” (CHASIN, 2000, p. 117). Houve, em suma, a adoção de um discurso político pela esquerda equivalente ao seu atestado de óbito, confirmado e reiterado pela sua postura não-marxista.

Interessante notar que, no momento em que se discutia a redemocratização,

Chasin vê na democracia da perspectiva do trabalho a única capaz de efetivar no Brasil, de forma estável, as instituições democráticas, argumentando que, em países de objetivação do sistema do capital como o nosso, ou seja, de via colonial, é impossível a vigência “de uma democracia de feitio tradicional, a democracia liberal dos proprietários” (CHASIN, 2000, p. 99). Naquela época, para Chasin, a democracia da perspectiva do trabalho teria por função romper e mesmo desorganizar “certos aspectos da organização do capitalismo, sem que implique de imediato a superação do modo de produção capital” (CHASIN, 2000, p. 100). Tal propositura tem fortes vínculos com o pensamento de Marx, quando busca determinar o caráter da Comuna de Paris. Marx afirma, então, que a única função do estado é tornar as contradições sociais abertas, para que sejam resolvidas (CHASIN, 2000, pp. 103; 110). Essa seria, para Chasin, a função de uma democracia do trabalho, ou seja, um meio que tornaria os conflitos mais transparentes, levando-os à resolução (CHASIN, 2000, p. 111).

A proposta da democracia da perspectiva do trabalho, ao longo dos debates em torno da constituinte e da democracia, nos anos 1980, foi sendo enriquecida e detalhada. No texto Poder, política e representação (três supostos e uma hipótese constituinte), Chasin baseia-se na divisão entre capital fixo e variável para fundamentá-la. Diz ele que o capital variável, ou seja, a propriedade da força de trabalho, e não a propriedade dos meios de produção, deve ser o critério para a representação política. Tal proposta se contrapõe a todas as tematizações dos democratas, de esquerda ou de direita, que acabam por sustentar a democracia dos proprietários, tendo como base a propriedade privada. De fato, diz Chasin, “tomando a instituição parlamentar como o *locus* privilegiado da representação e, portanto, do poder político, não há como não admitir que o parlamento num estado liberal-democrático não seja senão um parlamento do capital, e que nenhum aprofundamento da democracia liberal possa alterar essa matriz” (CHASIN, 2000, p. 107).

A representação baseada na força de trabalho teria, para Chasin, implicações na própria constituinte, que então se instalava: como a propriedade da força de trabalho é “mais geral e mais essencial para a individualidade, decorre que o princípio de legitimidade do trabalho é superior a qualquer outro para instaurar o ato constitutivo” (CHASIN, 2000, p. 113). Afinal, para ele, “constituição democrática é contradição desmascarada” (CHASIN, 2000, p. 112). Ao contrário dos sonhos românticos de uma constituição eterna, Chasin determina com precisão a fase social em que ela seria necessária:

uma constituição, em sua durabilidade relativa, tem antes de explicitar problemas do que, através do consenso, velar dificuldades essenciais; quer [a sua tematização] consignar que a constituição não escapa de duas possibilidades: ou é mediação, por menor que seja, da emancipação, ou é negação da soberania do povo e a pílula dourada do conformismo (CHASIN, 2000, p. 114).

Radicalmente alterada com a efetivação da globalização (CHASIN, 2000, p. 74), a propositura da democracia da perspectiva do trabalho constituiu, em verdade, uma profunda crítica da esquerda que, nos últimos anos da ditadura e durante a redemocratização, partia da “suposição de que primeiro se conquista a democracia, e depois se cuida da vida” (CHASIN, 2000, p. 100). Para Chasin, ao contrário, era imprescindível fundir “luta econômica com luta política” (CHASIN, 2000, p. 100). A metapolítica consignada na sua proposta de democracia dos trabalhadores representava precisamente a forma de transformar a própria organização do capital. Hoje, por ironia, a esquerda brada o discurso, tornado vazio pelas circunstâncias históricas, do programa econômico alternativo como necessário para a conquista da cidadania. Tese que, há muito, o próprio Chasin tratou de reconfigurar.

Ao contrário dos limites estreitos da democracia a emancipação humana, “em seu processo de efetivação, restitui à ‘sociedade civil’ o poder que lhe fora ‘usurpado’ pela sociedade política (CHASIN, 2000, p. 92).

Emancipação é, pois, reunificação e reintegração de posse, social e individual, de uma força que estivera alienada. A força de se produzir e reproduzir, na individuação e na livre associação comunitária, pela única forma que o homem conhece e da qual é capaz – a sua própria atividade.

Emancipação, portanto, não é algum ideal prefixado a realizar, mas simplesmente auto-organização e desenvolvimento universal do trabalho, enquanto atividade livre e essencial da própria individuação. (CHASIN, 2000, p. 92).

É importante salientar que Chasin aponta a possibilidade de reconfiguração da sociabilidade para além da sociedade política em função do que constitui propriamente o “roteiro da autoconstituição do homem”, isto é, sua potência apropriadora de mundo. De sorte que a possibilidade de ultrapassagem da política não se põe como um voto piedoso, mas a partir da apreensão de que, “diante da revolução tecnológica, ou seja, do desenvolvimento da potência do trabalho humano, a propriedade privada dos meios de produção, o estado e a política aparecem como anacronismos insuportáveis, mastodontes historicamente vencidos que entulham as vias do desenvolvimento histórico-societário” (CHASIN, 2000, p. 72).

Ademais, Chasin reconhece com coragem e sem nenhum preconceito teórico a nova constituição societária de nossos dias, ao afirmar que:

O mundo e as formas de existência que se desenham à nossa frente estão para além dos paradigmas do burguês e do proletário, aquele inteiramente superado enquanto utilidade histórica – hoje é evidente, irreversivelmente, que o conhecimento impulsiona mais a produção do que o lucro, que o saber tomou o lugar da propriedade como fator decisivo e dinâmico da produção e reprodução da base material da vida, (CHASIN, 2000, p. 72)

Em outros termos, ainda mais incisivos,

a força motriz do espírito empreendedor, gestada pelo interesse ou egoísmo pessoal, que foi o ardil responsável pela mais fantástica produção de riqueza (e pobreza) dos últimos 600 anos da história humana, mostra, por fim, sua estreiteza e mesquinhez, a finitude de seu alcance, diante da amplitude sem fronteiras das possibilidades de realização do saber, um empreendimento por natureza supraindividual e cooperativo, ou seja, intrinsecamente social, cujo lucro inerente é a irradiação universal de benefícios (CHASIN, 2000, p. 72).

Enfim, que fique claro que a política é forma de dominação e que a fé na política implica a renúncia à livre individuação humana; algo plenamente configurado no exame das diversas formas de sociabilidade. Se a politicidade apareceu como “ilusão” na Grécia, infância da propriedade privada, e se afirmou como “ilusão necessária” na modernidade, amadurecimento e consolidação da propriedade privada na emergência do capital, no presente ela se impõe como “fantasia conformista” quando o capital já perdeu sua validade histórica. Logo, atualmente, “o dilema é (...) a afirmação do homem social ou a afirmação do capital” (CHASIN, 2000, p. 63).

Referências bibliográficas

- ALVES, Antônio J. L. A individualidade nos *Grundrisse*. *Revista Ensaios Ad Hominem*, n. 1, t. IV – Dossiê Marx. Santo André: Estudos e Edições Ad Hominem, 2001.
- CHASIN, J. Ad Hominem: rota e prospectiva de um projeto marxista. *Revista Ensaios Ad Hominem*, n. 1, t. III – Política. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2000.
- _____. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- _____. “Sobre a questão judaica”. In: *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1989.

Como citar:

SILVA, Sabina Maura. J. Chasin e a determinação ontonegativa da politicidade. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 28, n. 1, pp. 282-299, Edição Especial, 2022/2023.