

MARX, J. CHASIN E O ESCLARECIMENTO DA ONTONEGATIVIDADE DA POLÍTICA

HENRIQUE LEÃO COELHO¹

RESUMO

O presente trabalho aborda o tema da práxis social política e da possibilidade da emancipação social tal como desenvolvida na reflexão primígena de Marx. Para isto, compreende-se por fundamental o volteio ao emblemático e seminal texto de José Chasin, *A Determinação Ontonegativa da Politicidade*, que trata dos textos da juventude do autor alemão: *A crítica da filosofia do direito de Hegel*, sua *Introdução* e *sobre a questão judaica*. Redigidos em sequência cronológica, nos anos de 1843/1844, os textos propiciam os elementos necessários para estabelecer as causalidades e compreender a reflexão política marxiana, calcada no trânsito entre o entendimento político e o social. Num primeiro momento demarca-se: a) como esse deslocamento se dá ainda no interior da lógica política, quando na crítica aos pressupostos contraditórios simultaneamente da sociedade civil-burguesa e de sua expressão ideal, a filosofia do direito de Hegel, Marx aponta como saída aos dilemas e tautologias a verdadeira democracia, isto é, forma política depurada de figuras burocráticas e alienadas. Num segundo momento: b) em diálogo com o neo-hegeliano Bruno Bauer, a proposição marxiana toma a forma da emancipação humana, na qual a forma política perde altura e centralidade resolutivas — ainda que comparecendo como etapa necessária — e dá lugar a uma intuição mais acabada neste plano, a superação da ordem societal burguesa e de seu metabolismo, ausente naquele primeiro momento.

Palavras-chave: política; práxis social; estado

ABSTRACT

The present work deals with the theme of political social praxis and the possibility of social emancipation as developed in Marx's primordial reflection. For this, one fundamentally understands the turning to the emblematic and seminal text of José Chasin, *The Ontonegative Detriment of Politicity*, which deals with the texts of the youth of the German author: *Hegel's Critique of Philosophy of Right*, its *Introduction* and *About the Question Judaica*. Written in

¹ Bacharel e Licenciado em Ciências Sociais com ênfase em Teoria Sociológica pela Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (Fafich) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestrado na linha de Estudos Organizacionais, Sociedade e Trabalho em Administração pela Faculdade de Ciências Econômicas (Face) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Doutorando na linha de Estudos Organizacionais, Sociedade e Trabalho em Administração pela Faculdade de Ciências Econômicas (Face) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

chronological sequence, in the years 1843/1844, the texts provide the necessary elements to establish the causalities and to understand the Marxian political reflection, based on the transit between the political and social understanding. In the first place, it is clear: a) how this shift is still within political logic, when in the critique of the contradictory presuppositions of bourgeois civil society and its ideal expression, Hegel's philosophy of law, Marx points out to dilemmas and tautologies, to true democracy, that is, a political form purified from bureaucratic and alienated figures. In a second moment: b) in dialogue with the neo-hegelian Bruno Bauer, the Marxian proposition takes the form of human emancipation, in which the political form loses resolute centrality and relevance — although appearing as a necessary step — and gives way to an intuition more complete in this plan, the overcoming of the bourgeois societal order and its metabolism, absent in that first moment.

Keywords: politic; social praxis; state

Introdução

José Chasin, em *A determinação ontonegativa da politicidade*, versa sobre a) a não inerência da atividade política enquanto lineamento ontológico do ser social, e através da apreensão ontológica detida nas obras de 43 e 44 de Karl Marx, b) sobre sua incapacidade de criação de uma nova forma de sociabilidade para além da dominação de classe. A política é posta e entendida, na esteira de Marx, como debilidade instituída da sociabilidade humana, atividade com marco histórico definido, referente à resolução das questões sociais pelo critério da dominação; resolução que se torna sempre parcial e mistificadora em relação aos problemas centrais da realidade existente. É efeito, destarte, da fraqueza societária configurada e empecilho ao que pode ser o desenvolvimento maximizado e universal do humano-genérico, da espécie enquanto sujeito auto-organizador racional de sua socialidade e de suas forças criadoras.

Retomando as injunções de *Rota e Prospectiva de um Projeto Marxista*, cair no apelo da “ética na política” é, sobretudo, “cair no cântico da impotência” (Chasin, 2000, p.20), descair na cegueira quanto à objetividade social e às possibilidades limitadas engendradas pela própria politicidade; é idealizá-la, por puro amedrontamento ou desconhecimento diante da barbárie objetivada, que se proclama sintomaticamente sem oferecer o remédio fulminante de seus males, porque não pode, desde o início, oferecer. A necessidade da revolução social para emancipação humana se posta como adversária ferrenha dos discursos e das práticas de alma inercial, o próprio “intelecto político”, que protela a libertação humanizadora enquanto agoniza diante de sua fraqueza social revelada. Sobre as consequências da consciência politicista, Chasin descreve sucintamente:

O politicismo transgride os lineamentos ontológicos marxianos em dois pontos fundamentais: 1) Reduz o complexo fundante a fator, empobrece e estreita sua manifestação, irradiação e responsabilidade pelo conjunto da formação; 2) desordena a lógica determinativa, não mais se tem a linha consistente de determinação, as relações determinativas passam a ser voláteis, arbitrárias e fortuitas, tendendo sempre a predominar, em última análise, a determinação da política como determinação decisiva (Chasin, 2000, p. 18).

Embora não possamos aqui nos direcionar com a atenção merecida ao complexo da ética, é esta uma temática importante, inclusive porque acabou sendo (supostamente) uma componente operatória do discurso de membros e partidos da esquerda, exprimindo no fundo a total falta de reais proposituras. Tornou-se um sucedâneo empalidecido da emancipação social, ao mesmo tempo em que auxiliou no arrefecimento do potencial de combate em torno dos antagonismos sociais. Observemos, até com maior precisão, o campo da ética e, em verdade, sua oposição à politicidade:

Na essência, ética e política necessariamente se excluem, pois ética, os valores racionais e universais, tal como entendidos em geral e abstratamente — como ideias orientadoras, tem por condições de possibilidade a inexistência ou a desconsideração de constrangimentos, desigualdades e insuficiências, debilidades sociais congênicas que fazem da política uma necessidade histórica e social, por decorrência do humano em nível restrito de desenvolvimento: por isso mesmo são sempre limitadas e, por princípio, transitórias. A única possibilidade da política ética é a política que nega a política, ou seja — só há política radical quando ela nega o próprio poder político, visando, portanto, a resoluções sociais. Assim, a ética está imediatamente presente porque recusa toda forma de poder político, mesmo a que assume transitoriamente rumo à sua extinção (Chasin, 2000, p. 19).

Resulta, em poucas palavras, que “a política ética é a política que nega a política”, ou seja, que a razão política é sempre direcionada para a revitalização cíclica da dominação humana, redominação que se expressa no acalanto e legitimação da heterogestão social, na heterodeterminação

da vida cotidiana. Seus pressupostos são a autoalienação irradiada desde a esfera econômica; seus limites são o cerne exploratório da relação-capital pressuposta, que subsume o trabalho, portanto a desigualdade genética e matrizante da sociedade civil- burguesa. Nesse sentido, a inteligência política, segundo Chasin, comprometida com a sociabilidade auto-alienada, desde sua base material, racionaliza precariamente a irracionalidade do capital, torna-se racionalidade circunscrita a limites gritantes, que não pode conceber o horizonte como infinito humanizador, nem a ascendência da capacidade autodeterminativa e autogestionaria da vida social, porque se baseia justamente na degeneração dessas forças sociais. É consciência e prática que aparecem como expoentes da dominação, como asseguradoras de relações reificadas.

Em realidade é torpe a distinção entre legalidade e legitimidade, em benefício da segunda, pois 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. Em verdade de todos, ainda que de modo distinto para dominantes e dominados, pois ambos são encarnações diversas da alienação (senhor e escravo). De sorte que a racionalização da política é o voto piedoso de racionalização pragmática e eticização celestial do mofo, a fraqueza social que gera a necessidade de poder extra-social, da incapacidade de autocondução e autonormatização, isto sim racional e ético, das sociabilidades intrínseca e insuperavelmente contraditórias [...] Só é legítimo o poder que nega esse poder discriminatório do poder, isto é, que dissolve a si mesmo. Poder legítimo unicamente porque discrimina para extinguir a discriminação, porque disputa, conquista e usa o poder político para aniquilar o poder político, porque sua conquista de poder e o uso correlato do mesmo, isto é, sua vitória, é simultaneamente sua dissolução, porque compreende, positivamente, a construção de uma nova ordem social, auto-regulada por suas próprias qualidades (Chasin, 2001, p.20).

Ao mesmo tempo em que integra alguma racionalidade, pois reconhece a contradição da sociedade, tenta dar respostas aos conflitos sociais (isto é, opera efetivamente como esfera ideológica), mas o faz, pressupon-

do e contribuindo na regulação da assimetria explorativa do complexo econômico, quando muito, tensionando-a em tangente superficial e distante da modificação substancial do cerne explorador da vida civil-burguesa. Assim, é racionalidade em sua baixa forma, em sua insuficiência resolutiva dos problemas sociais humano-genéricos enquanto consciência e prática social, doravante.

A negociação é a grandeza e a miséria da política. Grandeza por reconhecer contraditórios e postular a via racional de sua resolução. Miséria porque a natureza de suas resoluções é sempre a prática da conciliação, não podendo nunca levar a contradição até o fim e nessa rota solucioná-la, mas apenas a contorna, de modo que ela retorna mais adiante. A negociação é algo como uma protelação, por impotência resolutiva, à espera de uma resolução futura, que a ultrapassa e não depende dela (Chasin, 2001, p.20).

Não há rota para a revolução no Brasil, já afirmava Chasin. Da “analítica paulista” que nasce em 50 acompanhada do marxismo vulgar partidário (PCB), à década de 80, que reacende um voluntarismo praticista com o PT (partido dos trabalhadores), acompanhado de uma esquerda pós-80 que se limita ao social-democratismo, ao pluralismo, à “perfectibilização” do Estado: eis as linhas gerais da degenerescência.

Chasin disserta também, permitamos a digressão, sobre os nacionalismos no século 20, de um lado manifesto, no fascismo e nazismo, italiano e alemão, países que objetivaram o capitalismo pela via prussiana. De outro, em países capitalisticamente mais débeis, amedrontados, “incompletos e incompletáveis” diante do capitalismo global (mesmo, a empreitada soviética, evidentemente, com suas particularidades) surgiu o nacionalismo ditatorial: Brasil, Romênia, Espanha, Portugal etc. Em outra parte, ao final da segunda guerra, as revoltas africanas e asiáticas em prol da libertação contra a colonização política europeia, que não os liberta da colonização de talhe econômico, mas que apenas sucede politicamente como um novo nacionalismo. Nesse sentido, o quadro dos países do capitalismo periférico a reboque de um nacionalismo político-econômico, da tentativa fracassada de desenvolver sua indústria através de incentivos de Estado e protecionismo, que não os moveu da região periférica do capitalismo

global. Em outras palavras, do politicismo ao voluntarismo, sempre dentro do espectro do Estado, ou seja, esquerda que não pode, em grande parte por suas condições objetivas, superar também o estatismo.

O Percurso de Marx para a crítica da politicidade

A nova esquerda, enquanto hipertrofia realizada do intelecto político, é o faz-de-conta revolucionário em toda sua tessitura (Chasin, 2001). O estatismo é seu horizonte “amplo” e sua mirada consciencial apenas alveja o que a mirada burguesa também põe sob sua ótica. Na esquerda acadêmica standardizada, Marx permaneceu e permanece em geral adstrito ao politicismo e ao gnosiologismo (onde uma questão de método aparece isoladamente). É por isso que a redescoberta do projeto ontológico de Marx é tão urgente para a atividade crítico-prática. Consciência que precisa se desdobrar em prática radical, práxis social transformadora, ontoprática revolucionária, atividade crítico-prática como “metapolítica”, força que transcende a política, que vai às suas raízes, sem negar peremptoriamente o conflito temporário e tópico no campo político, muito menos, se embrenhar no “cântico de sua impotência”. Recuperando a perspectiva do trabalho como a perspectiva abrangente da mudança radical humano-societária que visa a generidade para si, mudança de sociabilidade que atinge esses dois momentos do homem: complexo econômico-político que produz e reproduz a degradação societária.

Práticas defensivas não se confundem com oposicionismo politicista, pois as políticas defensivas podem estar inseridas na articulação global das práticas, guiadas pela boa teoria e a metapolítica. Assim, por exemplo, luta pelo emprego, defesa salarial e condições de trabalho estariam informadas por aquelas e não seriam confundidas com o distributivismo, tal como há anos vem ocorrendo. [...] Crítica radical é a crítica da política: no caso brasileiro engloba o governo, para além deste o poder político constituído, bem como as próprias oposições. Só isso é radical. Não a diferença cética, mas a tomada de posição contra a política, o desenvolvimento da metapolítica, que evita a ilusão, socialmente desmobilizante, e a corrupção imediata, incontornável na prática política tal qual é e não pode ser mudada.

Onde o estado pudesse ser perfeito ele seria inútil e enquanto tal um peso, um ônus, um desperdício pernicioso. A política não é um atributo necessário do ser social, mas contingente no seu processo de auto-entificação (Chasin, 2001, p. 28).

É nesse sentido que a teoria marxiana, enquanto crítica profunda da imanência, só pode integrar ao seu corpo teórico, o intelecto político, quando teoricamente surrada e degenerada por ecletismos subjetivistas e epistemologistas, verdadeiramente anti-marxianos, alterando o que é tático e estratégico ao sabor do subjetivismo imponente. Dessa forma é que Chasin (2012, p.42) diz, ao início de *A determinação* que “A proposta de minha exposição é trazer à baila, ao menos por algumas horas, a figura de Marx — o eterno enfeitado, mil vezes sepulto e sempre temido formulador teórico”.

Chasin (2012, p.42) não deixa de admitir, nos idos temporais desse texto, que é adverso trazer à baila o pensamento marxiano uma vez que a perspectiva da revolução do trabalho, que foi posta por Marx há mais de 150 anos, não conseguiu êxito enquanto atividade efetuada, enquanto ressoa o brio do politicismo.

A enumeração destas é fácil: desde as longínquas revoluções europeias de [18]48, passando pela exemplaridade da Comuna de Paris e fazendo o trânsito das inviabilidades genéricas da Revolução Russa, até chegar a outras mais recentes, como o episódio mórbido do caso chinês ou o combalido esforço cubano, tanto quanto a herança desfeita da esmagada Comuna de Gdansk. Em suma, com a implosão do Leste europeu, é definitivo o traçado da falência de todo o itinerário percorrido de meados dos 800 até o encerramento de nosso século.

Também é difícil invocar Marx pelo cenário de revalorização da própria atividade política como arma transformadora da realidade, mesmo em um momento em que a política dá provas de seu esgotamento. Doravante, no bojo da insistência na política enquanto salvaguarda humanitária é que Chasin questiona se o avanço isolado pela senda da politicidade é a desistência do homem de si mesmo. Assim: “Nada ressoa mais no quadro histórico atual do que o cântico entoado pela afirmação e aperfeiçoamento

da vida política, indicativo da maré montante, prática e teórica” (Chasin, 2012, p. 42). Homem, destarte, que aposta suas forças na própria auto-extinção:

E pergunto, como quem responde, se “sofridos e maduros, estamos nos despojando, e com razão, de uma tralha de sonhos perversos, ou simplesmente, encabulados, perdidos nos desvãos de um labirinto inacabado, estamos desistindo, nada mais nada menos, do que de nós mesmos”, despejando, sem qualquer cerimônia, no latão dos detritos o único complexo problemático verdadeiramente incontornável, desafiador e radical — a expectativa e a interrogante pela autoconstrução do humano (Chasin, 2012, p.42)

A resposta a tal questionamento parece ser positiva: homem que desiste de perfazer o caminho do conhecimento que leva à ideação complexa sobre sua objetividade instaurada, sobre as raízes da individualidade, sobre a realidade social em sua totalidade, portanto, sobre o papel da política em meio à sociabilidade de “complexo de complexos”. Consciência que adere aos atalhos oferecidos pela própria sociabilidade burguesa, que desfibra a atividade crítico-prática no momento da consciência e da efetuação.

Chasin especifica, no entanto, que há um período pré-marxiano no próprio Marx que, pode-se dizer, começa em 1842 e vai até meados 1843, quando o mesmo escreve na Gazeta Renana sem ter sua formulação teórica avançada. Neste momento, há lacunas em uma série de questões teóricas, suscitadas pela própria cotidianidade, que vão o impelir o autor de Trier ao aprofundamento teórico sobre a sociabilidade, sobre a realidade existente em sua essência.

É no conjunto dos artigos publicados em A Gazeta Renana, entre maio de 1842 e março de 43, que temos o perfil e a estrutura do pensamento político de Marx anterior à formulação das doutrinas específicas que o viriama caracterizar. De início, apenas como simples colaborador e, nos últimos seis meses, exercendo as funções de redator-chefe, Marx redige para o diário liberal de Colônia de três a quatro dezenas de artigos, num montante que equivale aproximadamente a um livro de 300 páginas, dentre os quais se encontram, por exemplo, os sempre lembrados “Debates sobre a liberdade de

imprensa”, “O manifesto filosófico da Escola Histórica do Direito”, “Debates sobre a Lei que pune o roubo de lenha”, “Justificações do Correspondente da Mosela” e assim por diante. Escritos que o próprio Marx refere, mais de uma década e meia depois, no Prefácio de 59 para a Crítica da Economia Política, assinalando a importância que tiveram para sua evolução intelectual os temas sobre os quais então fora obrigado a se debruçar, quando ficou, como diz, “em apuros por ter de tomar parte na discussão sobre os chamados interesses materiais” (Chasin, 2012, p.43).

Nesse momento, influenciado pelo neo-hegelianismo, portanto por uma ideia positiva da política e da democracia, postulava-se liberalmente como um democrata radical. Chasin marca, no entanto, que sua participação no neo-helgelianismo foi sempre oblíqua e lateral, e que logo se evadiu. É por isso que é marcante, em tempos da Gazeta Renana, que Marx seja um adepto da política e do Estado, visando no Estado Moderno ou Burguês, o avanço qualitativo para a Alemanha, país que avançava ideativamente, na filosofia, mas que na prática, não se realizava. O Estado seria, nessa época “consciencial” marxiana, a realização humana da racionalidade mais elevada (autoconsciência neo-hegeliana). Nesse sentido, Marx persevera o pensamento tradicional da filosofia política que a torna atributo perene do ser social.

Em outros termos, estado e liberdade ou universalidade e 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 — eterna, sob modos diversos, que de uma ou outra maneira a conduziram à plenitude da estatização verdadeira na modernidade. Politicidade como atributo perene, positivamente indissociável da autêntica entificação humana, portanto constitutiva do gênero (Chasin, 2012, p.43).

Não podemos aqui pormenorizar todo o perfazimento histórico de Marx, mas demonstrar convictamente que a ontonegatividade da política é absorvida em sua reprodução conceitual gradualmente por via da reflexão mais segura da factualidade, grudada ao chão da imanência social, permitindo que a “realidade fale pela boca da filosofia” e não ao

contrário, como ocorre na filosofia política idealista. Nesse sentido, voltado para a ontopositividade do Estado, o trabalho de Karl Marx gira, nesse momento, sobre a contraposição da universalidade do estado moderno e a particularidade da propriedade privada, averiguando essa universalidade de maneira positiva, efetiva e realizadora.

“por não contar a propriedade privada com os meios para se elevar à posição do estado, este tem de se rebaixar aos meios irracionais e antijurídicos da propriedade privada”, e então alerta enfaticamente: “Esta arrogância da propriedade privada, cuja alma mesquinha nunca foi arejada e iluminada pela ideia do estado, é uma lição severa e fundamental para o estado”. Para o Marx de *A Gazeta Renana*, “se o estado se rebaixa, ainda que só em um ponto, e procede não a seu modo, mas ao modo da propriedade privada”, ele “se degrada” (Chasin, 2012, p.43).

A visão positiva da universalidade do Estado fica exposta em trechos como esse. Nesse caso, o problema do Estado é sempre o de se degradar ao descer à particularidade da propriedade privada, saindo de sua essência efetivamente universal, que une universalmente os indivíduos na condição de seres igualizados, de cidadãos, conexão maximizada por via da comunidade política. A própria visão positiva da lei e da atividade jurídica aparece quando o autor diz que “as leis são, melhor, as normas positivas, luminosas e gerais em que a liberdade adquire uma existência impessoal [...] um código é a bíblia da liberdade do povo” (Marx apud Chasin, 2012, p. 43). O Estado seria, nessa concepção incipiente, reiteradora da tradição filosófica política, “realização racional da liberdade” para o povo.

Em cartas para Arnold Ruge que compreendem também o período de 42 e 43, período da empreitada politicista objetivada na *Gazeta Renana*, Marx desponta do pensamento neo-hegeliano criticando “a monarquia constitucional e seu hibridismo” como um atraso petrificado. Nesse sentido, Chasin (2012, p. 45) descreve a visita de Marx à Holanda: Marx aponta, prontamente, a Ruge, como os indivíduos holandeses são universalmente também cidadãos, seres da comunidade política, em contraste ao atraso da Alemanha. Nesse sentido, Marx dizia que era preciso “ter vergonha” do atraso alemão, e que “a vergonha em si seria uma revolução” incipiente do pensamento alemão.

A principiar por uma frase lapidar: “Ser humano deveria significar ser racional; homem livre deveria significar republicano”. E logo em seguida, coma mesma aura, lê-se: “Em primeiro lugar a autoconsciência do ser humano, a liberdade, tinha de ser acendida outra vez nos corações /.../. Só este sentimento, desaparecido do mundo com os gregos e evaporado pelo cristianismo no azul do céu, pode transformar a sociedade outra vez numa comunidade de seres humanos unidos pelo mais alto dos seus fins, o estado democrático”.

A referida carta é de maio de 43, dois meses após a saída do Mouro da Gazeta Renana. Nesse caso, seguindo os trechos da carta, Chasin demonstra que Marx já atravessava da democracia radical à democracia revolucionária, tendo na “humanidade oprimida e humanidade pensante” a tarefa inadiável de revolucionar a configuração social. Não obstante, a revolução ainda desemboca na política e no Estado perfeito e acabado como pontos de salvação. Em setembro de 43, há outra carta de Marx a Ruge que parece marcar salto de qualidade da reflexão marxiana, inflexão da crítica à consciência política como consciência tacanha e infértil como intelecção do ser social.

Foram quatro meses cruciais. É bom lembrar que, no autobiográfico “Prefácio” de 59, Marx assegura que, ao deixar em março A Gazeta Renana, pretendia se “retirar do cenário público para o gabinete de estudos”. De fato, isto virá a ocorrer, depois de visitar os avós maternos na Holanda e de uma passagem por Dresden, onde discute os planos para a criação dos Anais Franco-Alemães. Em maio se estabelece em Kreuznach, onde permanecerá até outubro, quando deixa a Alemanha para residir em Paris. O “gabinete de estudos”, pois, foi instalado em Kreuznach. Pelos seus cadernos de leitura sabe-se que esteve voltado à história europeia, principalmente francesa, e na relação dos livros lidos figuram obras de Rousseau, Montesquieu, Maquiavel e Hamilton. Todavia, o mais importante é destacado por Marx mesmo, ao assinalar o propósito dos estudos empreendidos no já várias vezes citado “Prefácio” de 59. Trazia para o gabinete de Kreuznach dois problemas bem configurados: o já referido embaraço diante dos “interesses materiais”, cujo encaminhamento dado nos artigos de A Gazeta Renana pelo visto nãoo satisfizera, e a necessidade subsidiária

de se inteirar das ideias socialistas e comunistas francesas, que confessara desconhecer de modo mais profundo nas próprias páginas do jornal (Chasin, 2012, p. 45).

Destarte, a crítica ao intelecto político, portanto, crítica à sua integração como fundamentação ideológica para a “consciência revolucionária”, emergirá nesse momento, comprovando não só a transição do pensamento de Marx acerca da política, mas também a instauração ontológica de sua teoria. Em *Crítica da filosofia do Direito de Hegel*, já desponta a crítica ao Idealismo e, nesse viés, a crítica ao pensamento de Hegel como especulativismo inversor de sujeito-predicado da realidade concreta, ainda que o admitisse o pensamento hegeliano como o pensamento burguês mais avançado possível. Começa a apontar, centralmente também, a importância da sociedade civil, da esfera econômica, em ponto maior, como centro de gravidade para o estudo e entendimento da própria gênese e conformação do Estado. Ou seja:

“Minha investigação desembocou no seguinte resultado: relações jurídicas, tais como formas de estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas, pelo contrário, elas se enraizam nas relações materiais da vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de «sociedade civil», seguindo os ingleses e franceses do século XVIII; a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na economia política” (Marx apud Chasin, 2012, p. 45).

Ampliação da consciência social averiguada pela análise dos complexos conjugados, admitindo especificidades, hierarquias e o ponto de centralidade na economia, não mais tomada como fator, mas, agora, como objetividade e momento preponderante da apreensão da processualidade. Avançando pela crítica dos fundamentos de seu próprio pensamento até então, é na *Crítica da filosofia do direito de Hegel — Introdução*, que começa a ser dissecada a universalidade abstrata, teologismo vertido à politicidade do Estado Moderno, observando desde já que ao Estado Burguês “falta solidez de sua própria carne”. Dessa forma, Chasin aponta no(s) texto(s) de 43/44 a “viragem ontológica” de Marx: com isso o autor quer

se referir ao autoesclareciemnto no terreno da ideação do autor alemão, como teleologia complexa a se objetivar nas obras filosóficas ainda de juventude, enredando o reflexo marxiano ao salto da sua iminente ontologia materialista do ser social. Se há um reflexo marxiano “propriamente dito” a se integrar como concepção e delineamento explicativo da realidade efetiva, é nesse momento seu início.

A sociedade civil burguesa passa a ser o demiurgo do Estado, da força política e das relações jurídicas. O Estado, dessa feita, não mais como determinante da sociedade civil. O conteúdo formal aparece como determinação real para Hegel, enquanto o real aparece de maneira predicativa e derivada. Hegel avança pela “coisa da lógica”, pelo logicismo imputador. Nesse sentido, é aqui que se nega também o Estado como posto objetivo e imanente da racionalidade acabada e avançada, idealisticamente apresentado. É aqui que o intelecto político é atravessado de uma verdadeira apreensão ontológica, retomando o lugar histórico-social exato da política na constelação ontológica. Reprodução ideativa do efetivamente real que impede qualquer “ceticismo volátil”, porque importa ao campo da abstração o complexo categórico da sociabilidade definida. A filosofia que saltava aos ares para explicar a terrenalidade, torna-se inócua explicitamente frente à força da reflexão elevada que percorre os campos da atividade social em sua historicidade e concreticidade, escavando as causalidades e as posições subjetivas como momentos do fluxo social humano e não como escrutínios de uma espiritualidade isolada:

“Até agora, os filósofos haviam deixado a solução de todos os enigmas nas gavetas de suas mesas, e o estúpido mundo exotérico não tinha mais do que abrir a boca para que nela caíssem as pombas assadas da ciência absoluta. A filosofia se secularizou. /.../ a própria consciência filosófica se lançou, não apenas exteriormente, mas também interiormente, ao tormento da luta”. (Marx apud Chasin, 2012, p. 47).

Estado concebido não mais como realização em si da racionalidade, mas como sintoma social do “complexo de lutas dados na sociedade civil” que expõe o Estado como predicado dessas mesmas lutas, ou como “resumo das lutas práticas da humanidade”. É, por conseguinte, nos textos *Crítica da filosofia do direito de Hegel-Introdução, Sobre a questão judaica*

e, podemos lembrar, *Glosas críticas ao artigo a reforma social e o rei da Prússia* que o pensamento da ontonegatividade da política se expressaria ideativamente. Estado e política que aparecem como fetiches a serem criticados, elevados pela filosofia idealista a forças supra-humanas, realização da irrealização concreta, outrossim, “deuses terrestres” irretorquíveis. É dessa forma que Marx na *Introdução*, destinará a crítica da religião, a crítica do além inexistente, a uma forma mais consequente e elevada, portanto, crítica ontológica dos estranhamentos/deuses da terra, captando a “verdade do aquém” no qual se encontram os limites da politicidade e do intelecto político:

Nesse texto, o segundo de elaboração marxiana e publicado ao mesmo tempo que Sobre a Questão Judaica, ambos no único número dos Anais Franco-Alemães em 44, dando praticamente por encerrada a crítica da religião — objetivo realizado pelos seus ex-amigos neo-hegelianos e no qual persistiam, contra a sua opinião —, Marx propõe a crítica do “erro profano”; ou seja, uma vez que fora dissolvido “o além da verdade”, tratava-se de “descobrir a verdade do aquém”, dado que “a missão da filosofia a serviço da história consiste em desmascarar a autoalienação em suas formas profanas”. Com esse novo programa “a crítica do céu transforma-se na crítica da terra, a crítica da religião na crítica do direito, a crítica da teologia na crítica da política” (Chasin, 2012, p. 48).

Nesse caso, há a marcante frase de Marx (1989) que envereda pelo teor teológico ou pelo estatuto religioso do Estado Moderno acabado: o estado moderno faz abstração do homem real. Nesse sentido, há no texto de Marx um juízo extremamente crítico da política que subjaz não apenas sua temporalidade no decurso das configurações societárias, mas seu caráter alienatório. Política como relação transitória albergada na interatividade dos indivíduos concretos a ser naturalmente superada em formas societárias mais evolucionadas, ou mesmo, na “altitude máxima do humano”.

Alvejadas essas explicações de Chasin, na esteira de Marx, parece-nos claro que a consciência crítico-prática tende para além do reflexo preso ao espectro político, se assim quer se efetivar como crítica da prática existente, e revolucionamento da sociedade de classes. É por isso que o autor alemão adiciona que a revolução geral é a da emancipação humana e

a revolução parcial, a da emancipação política. Atividade política que por não ser ontologicamente atividade humana perene, possibilita seu fenecimento em dadas circunstâncias objetivas e subjetivas.

Portanto, a revolução política, por ter caráter apenas mediador, pode ser substituída, enquanto que “a revolução radical — a emancipação humana geral” — guarda sempre a condição invariável de grande e verdadeiro objetivo — de télos último e inarredável. Tanto que, em quadros societários estruturalmente desfavoráveis, exerce os dois papéis — é fim e é meio de toda a emancipação parcial. De sorte que, dependendo do caso, e a conclusão é literalmente marxiana, “a realidade da libertação gradual [ou] sua impossibilidade é o que deve gerar a liberdade total” (ib., p. 12). Numa palavra, a revolução política ou seu impedimento são os êmulos da globalidade da emancipação humana: o revolucionamento político nunca ultrapassa as fronteiras de sua natureza parcial e mediadora, e a emancipação global nunca deixa de ser o fim último a postular (Chasin, 2012, p. 48).

Ideologia que vai de encontro aos estranhamentos da humanidade, que reivindica reversão da perda total do homem, só pode ser reavida pela recuperação total do próprio homem. Nesse sentido, a racionalidade crítica sobre os limites da politicidade aparece como fundamentação ideológica para a consciência da classe, que adstrita ao terreno do político como finalidade de sua ação se enreda nas teias de um campo de agência que não soluciona os problemas de sua perdição social. A cabeça filosófica, que enquadra a política na constelação ontológica concretamente orientada, é a cabeça da emancipação prática, ou seja, reconhece criticamente a sociabilidade e os conflitos sociais, e, quando o faz, apresenta-se como orientação da práxis social para além da práxis política.

O arremate, direta e explicitamente filosófico, de *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel — Introdução* reconfirma a análise imanente do texto, pois reaglutina o momento real como momento ideal — próprios de todas as configurações ou proposituras concretas. Assim, a filosofia é dada como arma espiritual do agente societário e este é entendido enquanto arma material daquela. É o que significa dizer que “A filosofia não pode se realizar sem a superação

do proletariado”, ou seja, do agente do trabalho estranhado, como é melhor dizer hoje — corporificação que é da perda total do homem, por isso mesmo compelido a reclamar simplesmente o título humano. Por outro lado, o agente real “não pode se superar sem a realização da filosofia”, pois esta é a cabeça da emancipação, que tem naquele seu coração (Chasin, 2012, p.49).

Em *Sobre a questão judaica*, por sua vez, fica mais patente a contraposição entre emancipação política e emancipação humana, pois que torna-se através de malha teórica exemplar, manifesto o teor implacavelmente “religioso/teológico” da emancipação política. Marx postula a crítica ao Estado, mesmo aquele que se apresenta como Estado Burguês clássico e acabado. Estado que objetiva a universalidade abstrata como cerne de sua existência, comunidade política como comunidade do cidadão, do ser igualizado pela régua humano-genérica, portanto, tônica de avanço relativo, como o autor alemão compreende, entretanto, mero rascunho idealista do salto qualitativo e concreto da emancipação humana. Esta, transformação distinta e efetivamente revigorante da verdadeira força social desposada pelo Estado, liame humano-genérico que precisa se cravar no solo concreto da cotidianidade. Em resumo:

“Os limites da emancipação política aparecem imediatamente no fato de o estado poder se libertar de um constrangimento sem que o homem se encontre realmente liberto; de o estado conseguir ser um estado livre sem que o homem seja um homem livre” (Marx, apud Chasin, 2012, p. 49).

Estado que não abole os constrangimentos e desigualdades que regem a vida real, mas que abole unilateralmente da comunidade política estes particularismos; Estado como comunidade de cidadãos realizável em altura discrepante da vida cotidiana do indivíduo concreto, almejante inconsciente da sua realização. Chasin (2012, p. 50) conclui que essa pseudolibertação do homem “depreende-se, ademais, que libertando-se politicamente [e não enquanto individualidade], o homem se libera através de um desvio, por meio de um intermediário, por mais necessário que esse meio seja”, de modo que, ao se “declarar livre pela mediação do Estado, isto é, ao proclamar que o Estado é livre, acha-se ainda subsumido à ser-

vidão, porque só reconhece a própria liberdade indiretamente, por meio de um mediador”. Liberdade humana oblíqua é a liberdade da política, promessa que desemboca sempre no superlativismo da comunidade política, portanto, da entidade social que se anula ao patentear a naturalidade da civilização destrutiva regida pelo capital que lhe embasa. Ao passo que o próprio Chasin relembra outro trecho de Marx referente ao modus operandi do Estado, ensejo da naturalização da sociabilidade burguesa, conquanto a pressupõe, mantém e contribui na sua regulação: medida que torna o ser social do capitalismo e o pilar da propriedade privada em esfera não política e terreno impenetrável.

“O estado elimina, a sua maneira, as distinções estabelecidas por nascimento, posição social, educação e profissão, ao decretar que nascimento, posição social, educação e profissão são distinções não políticas; ao proclamar, desconsiderando tais distinções, que todo membro do povo é partícipe igualitário da soberania popular, ao tratar a todos os integrantes da vida real do povo do ponto de vista do estado” (ib., p. 44). Mas, aí se dá a inflexão decisiva, geratriz de contradição igualmente radical: “o estado permite que a propriedade privada, a educação e a profissão atuem a seu modo, a saber, como propriedade privada, como educação e profissão, manifestando sua natureza particular” (ib., p. 44). Por consequência, “longe de abolir essas diferenças efetivas, o estado só existe na medida em que as pressupõe” (Chasin, 2012, p. 50).

Nesse sentido, para a consciência de classe ideologicamente orientada, a reivindicação do aperfeiçoamento do Estado é, simplesmente, intensificação de um aperfeiçoamento contra a própria sociedade real e seus determinantes precisos, pois é reiteração da contradição entre *citoyen* e *bourgeois*, reivindicação pela consolidação do status quo. Faz com que a realidade existente permaneça como realidade natural e a realidade do Estado como realidade abstrata que pressupõe a vida humano-genérica do cidadão inatingível e a vida das desigualdades civis cada vez mais assimilada. Erige-se a denominada “vida dupla” do homem acoplado ao Estado acabado, homem que é *citoyen* e *bourgeois* e que tem no último o regente e no primeiro, o subordinado e “servo”.

É muito importante notar que não se trata apenas de uma conciliação contra o princípio de universalidade, que lastreia idealmente os atos políticos, mas de uma subordinação degenerativa da política às particularidades da sociedade civil, no sentido de que “a cidadania, a comunidade política são reduzidas a simples meio”, o que se efetiva estrutural e reiteradamente, dado que “o cidadão é declarado servo do ‘homem’ egoísta, ou seja, a esfera em que o homem age como ser genérico é degradada ao plano em que ele atua como ser parcial” (ib., p. 58), o que é traduzido, “por fim, na declaração de que homem enquanto burguês, e não enquanto cidadão, é que seja o homem verdadeiro e autêntico” (Chasin, 2012, p. 51).

A sociedade civil desponta com suas particularidades culturais e materiais como pressuposto do Estado Moderno, da universalidade genérica abstrata, do projeto da emancipação política; aparece como regência fundante do Estado, como fonte imutável e impenetrável, pois que a atividade política se delimita, se esvai quando tangencia a sociedade civil dada como base natural, podendo apenas tocar a sociedade civil de maneira epidérmica, tópica, não transmutando sua essência, qual seja, a relação-capital.

O homem da vida dupla, que vive como o celeste e o profano, que aprova consciencialmente o intelecto político, que apresenta-se ora como ser genérico, sem de fato fruir dessa condição, sem ser igualizado na vida prática, imerge, em verdade, na dissolução perniciosa das componentes da vida burguesa: vive egoisticamente, tendo nos outros indivíduos, obstáculos e meios, presenciando as relações reificadas da apropriação privada e do trabalho abstrato, entidade ambulante que é joguete de forças estranhas.

Revelando a mistificação do intelecto político, seus limites de reconhecimento e resposta às questões sociais, Marx dirá que o indivíduo se insere no complexo político de modo sofisticado. Assim, cabe retomar também que o direito do homem aparece como promulgação do direito do homem separado, clivado do outro, circunscrito em si mesmo, despojado de fonações sociais, liberado para vida egoísta e privatista. Em uma palavra, homem estimulado para a vida do capital que opera pelo modus concorrencial, em que cada força individual não apresenta-se como força social

livremente cooperativa, mas, associação anti-social, gregaridade perversa. Trata-se da “liberdade contra os outros”.

Destaque-se, então, a resultante apontada por Marx: “cada homem vê nos outros homens não a realização, mas a limitação da sua própria liberdade” (ib., p. 57). Trata-se, pois, da liberdade mesquinha, negativamente definida; da liberdade posta não pela hominização proporcionada pelas interconexões com os outros — não a liberdade com os outros, mas contra os outros —, pois estes são tomados como os limites da liberdade e não enquanto sua efetiva condição de possibilidade (Chasin, 2012, p. 52).

A soberania do homem ao frequentar concretamente o ser genérico é pautada na possibilidade da emancipação humana e sofisticadamente empregada no discurso político, como promessa inalcançável por essa esfera; é pois reiteração no equivoco, a consciência crítica que detenha-se por essa via, porque libera o homem do compromisso socializante e o permite viver a antissocialidade alimentada pela lógica específica da reificação do capital. Assim, resume Chasin (2012, p. 52):

Ou seja, o gesto que cria politicamente a comunidade dos homens ao mesmo tempo a pulveriza civilmente. Gera, de fato, uma contradição entre elementos mutilados: a comunidade política não tem corpos, apenas evanescências éticas e jurídicas, enquanto os corpos dos indivíduos isolados são destituídos de qualquer comunidade, confinados que estão ao egoísmo naturalista, que os priva de qualquer responsabilidade ética ou traço humano em geral, mesmo porque o egoísmo, enquanto denominador comum, inerentemente dissocia e contrapõe. Numa só frase, o cidadão sem corpo e o homem sem gênero são ambos, efetivamente, contornos atrofícos, resultantes de predicções usurpadas. Padecem enquanto tais, irreversivelmente, de supressões desfiguradoras. São perfis depredados de certas forças próprias, que são suas e só suas, aglutinadas e voltadas, por fim, contra eles próprios: a comunidade política usurpa o gênero dos homens reais e a pleitora dos homens isolados, degradando e retendo para si toda a efetividade possível, privam a política de corpo; ou, visto em termos

da individualidade: o homem real é roubado da cidadania, enquanto o cidadão é saqueado em suas forças sociais.

Considerações Finais

Por fim, no que tange à crítica e recuperação que queremos fazer ao composto ideológico específico em tratamento, podemos resumir que, em verdade, a política, se devidamente apreendida, deve aparecer como “força social usurpada”, degenerada, por isso, se afirma que apostar na política é apostar justamente nas “forças humanas societárias alienadas”. Transmutar o cidadão do reino celeste da comunidade política no indivíduo concretamente vivente é justamente a transposição que deve se apoiar na ruína do próprio Estado: consciência crítico-prática é aquela que demanda construir os vigamentos do verdadeiro ser-genérico, de modo posto na vida concreta, na consecução de relações “desreificadas”, tangidas essencialmente da força social ora usurpada em ordenamento político, enquanto condição objetiva e subjetiva.

Não deixando de permear as reiterações do autor alemão no que concerne às *Glosas Críticas*, temos que Marx engendra no jornal *Vowarts* (Avante) uma ruptura pública com o neo-hegeliano Arnold Ruge, coescritor dos anais franco-alemães em seu único volume. Há um contexto de 44 em questão que dá pano de fundo à discussão e à crítica ontológica aprofundada ainda mais por Marx: a sublevação dos tecelões alemães da Silésia, fato sobre o qual Marx aponta grande avanço de reivindicações, vindo, inclusive, a tecer que ela começa onde as reivindicações dos trabalhadores da Inglaterra e França ganham seu ponto final. Nesse interim, a fala de Ruge direciona-se a considerar que um país não político como a Alemanha não pode compreender o problema genético da pobreza, identificando na política, a racionalidade eficiente no entendimento dos problemas sociais. Assim, sentencia Ruge, que ao interpretar a pobreza como problema parcializado e de “falta de caridade”, manifestava-se no poder político alemão seu inacabamento.

Sendo um país sem alma política, seria um país sem compreensão total da sociabilidade. Faltaria, nessa ordem de pensamento, uma revolução na Alemanha que a atualizasse politicamente. No limite dessa problemática, a reflexão marxiana vem a comprovar as incompreensões do intelecto político, mais uma vez retendo-se à factualidade, já alvejada nos

textos anteriores, mas agora adensado concretamente com a análise de um evento particular. Aportes como o caso da França e da Inglaterra — países estritamente avançados politicamente — fulguram o quadro, inauguram do Estado Moderno. No entanto, mesmo estes países com grande acabamento e eloquência política, apresentam explicações do pauperismo de talhe deformante, rendendo graças às justificações fugitivas, internas ao seu metabolismo, pois que a explicação feroz e radical do pauperismo conta com a própria conclusão destrutiva do Estado: órgão oficializador da geratriz social que gera miséria e opulência como afrontamento interminável.

“O estado jamais descobrirá no estado e na organização da sociedade a razão dos males sociais. Onde houver partidos políticos, cada um deles encontra a razão de todos os males no fato de que não seja ele, mas seu adversário, que esteja ao timão do estado. Até os políticos radicais e revolucionários procuram a razão do mal não na natureza do estado, mas em uma determinada forma de governo, que tratam de substituir por outra” (Marx apud Chasin, 2012, p. 55).

É por isso que as explicações da pauperização, mesmo na França e na Inglaterra, enveredam pelo campo administrativo, vísceras da própria politicidade, dando a um partido ou outro a causa maléfica da pobreza. Permanecendo no campo administrativo, permanece-se no terreno da eternização do Estado enquanto o órgão inerente ao ser social, elaborando uma pseudogenética ao problema.

“Precisamente porque a administração é a atividade organizativa do estado” e o “estado não pode superar a contradição entre a boa vontade e a disposição da administração e sua capacidade e os meios que tem para operar, sem destruir a si mesmo, já que repousa sobre esta mesma contradição, uma vez que repousa sobre a contradição entre a vida pública e a vida privada, sobre a contradição entre os interesses gerais e os interesses particulares. Daí que a administração tenha de se limitar a uma atividade formal e negativa, pois sua ação termina onde começa a vida civil e sua ação. Por isso a impotência é a lei natural da administração”. Pois “a escravidão da sociedade civil constitui o fundamento do estado moderno” (Chasin, 2012, p. 55).

Marx quer evidenciar, dessa feita, o Estado como sintoma agravado da vida assimétrica, como reiteração da vida alienada e manutenção de impositivos regulatórios de administração da reprodução da vida estranhada, que tem seu cerne na divisão social do trabalho. A apreensão que se destina a pensar pelo intelecto político e a agir estrategicamente pela política põe-se como teleologia/ideação corruptiva, pois a articulação concretamente objetiva entre as esferas sociais é deformada, dessa forma, não serve como esfera ideológica de uma práxis social verdadeiramente revolucionária. É nesse sentido que quanto mais político seja o Estado, mais destinado ao intelecto político, à métrica da sociedade burguesa, às repostas fugitivas quanto ao problema da pauperização, ao obscurecimento da realidade existente. Conquanto a política e o direito, congregados no complexo do Estado, sejam ideologias eficientes, o são pela obnubilação da sociabilidade, portanto orientando a atividade sensível a parapeiros distantes da resolução dos problemas sociais aviltantes do homem.

Articuladamente com tal determinação em geral da natureza do estado moderno, Marx caracteriza também o molde da racionalidade política, oferecendo assim o que podemos chamar de crítica da razão política. As passagens não são muito longas, porém extremamente agudas e originais, ademais de contrariarem radicalmente todos os postulados da filosofia política anterior. Diz ele: “o entendimento político é político precisamente porque pensa dentro dos limites da política. E quanto mais vivo e sagaz seja, mais incapacitado se achará para compreender os males sociais”. E justifica: “O princípio da política é a vontade. Quanto mais unilateral e, portanto, mais perfeito seja o entendimento político, tanto mais acreditará na onipotência da vontade, tanto mais resistirá a ver as barreiras naturais e espirituais que se levantam diante dela, mais incapaz será, por conseguinte, de descobrir a fonte dos males sociais” (Chasin, 2012, p. 56).

Rigorosamente contra o intelecto político enquanto ideação que sustente objetiva reflexão sobre a sociabilidade, Marx toma a política como atividade ideativa que se desdobra em atividade sensível favorável, em sua melhor acepção, à orientação da ontoprática burguesa, denotando sempre que a consciência que se guia pelos meandros da política:

“Quanto mais desenvolvido e generalizado se acha o entendimento político de um povo, mais o proletariado desperdiça suas energias — pelo menos no início do movimento — em revoltas irrefletidas, estereis, que são afogadas em sangue. Ao pensar sob forma política, divisa o fundamento de todos os males na vontade e os meios para os remediar na força e na derrubada de uma determinada forma de governo. Temos a prova disso nas primeiras explosões do proletariado francês. /.../ O entendimento político lhes ocultava as raízes da penúria social, falsificava a compreensão de sua verdadeira finalidade; o entendimento político enganava, pois, o seu instinto social” (Marx apud Chasin, 2012, p. 56).

Ademais, está presente no construto teórico em questão que nos “países políticos” o pauperismo também foi explicado por absurdidades extra-políticas, sem alvejar assim mesmo o centro de sua formação: alternando entre a pregação da naturalidade social da escassez, lei natural da miséria, ou mesmo, reconhecendo o problema da miséria como derivado da singularidade deficiente do indivíduo, remetendo ao propalado termo da empregabilidade.

Uma ideologia de “alma política” parcializa a revolução possível, descamba gnosiologicamente, a esfera ideológica, ao erro fatal da prática fetichizada. A revolução política deve ter em si a alma social, quer dizer, apontar pra além da política porque enxerga a genética dessa atividade histórica, suas ideações prevalentes, sua prática limitada, seus pressupostos, assim, seu caráter de mediação temporária para o autodesfazimento próprio (caráter tático subsumido ao novo estratégico). A “Alma política”, ao contrário, opera funcionalmente como ideologia decadente, cravejada nos quatro cantos do marxismo vulgar e das ditas reivindicações sociais críticas:

Pelo contrário, a alma política de uma revolução consiste na tendência das classes carentes de influência política a ultrapassar sua exclusão do estado e do poder. Seu ponto de vista é o estado, totalidade abstrata que só existe graças ao afastamento da vida real, que é inconcebível sem a contraposição organizada entre a ideia geral de homem e sua existência individual (Chasin, 2012, p. 56).

Assim, de modo terminante, concluímos, categoricamente, com Marx, que na alma política que assombra a consciência crítico-prática de nossos tempos subjaz a sepultura do êxito revolucionário:

Tudo que há de absurdo ou parafrásico numa revolução social com alma política há de racional numa revolução política com alma social. A revolução, genericamente — é a derrocada do poder existente e a dissolução das antigas condições —, é um ato político. Toda revolução dissolve a velha sociedade, assim considerada é uma revolução social. Toda revolução derruba o antigo poder, nesse sentido é uma revolução política. E sem revolução não pode o socialismo se realizar. Este necessita do ato político na medida em que tem necessidade de destruir e dissolver. Porém, ali onde começa sua atividade organizadora, ali onde se manifesta seu fim em si, sua alma, o socialismo despeja seu invólucro político (Marx apud Chasin, 2012, p. 5).

Referências

- ALVES, A. J. L. *A crítica marxiana da questão do método*. Sapere Aude vol. 6, n.º 11, pp. 31-68, 2015.
- ALVES, A. J. L. A questão do Satandpunkt na cientificidade marxiana: a querela do trabalho produtivo na economia política. *Revista Verinotio*, n.º 12, pp. 86-93, 2010.
- ALVES, A. J. L. J. Chasin e a descoberta do estatuto ontológico da obra de Marx. *Revista Verinotio*, n.º 9, pp. 63-72, 2008.
- CHASIN, J. A determinação ontonegativa da politicidade. *Revista Online Verinotio*, n.º 15, pp. 43-59, 2012.
- CHASIN, J. Da razão do mundo ao mundo sem razão. *Revista Online Verinotio*, n.º 23, vol. 1, pp.71-105, 2017.
- CHASIN, J. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2009.
- CHASIN, J. *Método Dialético*. Maceió, s/d, (mimeo), 2011.
- CHASIN, J. Rota e prospectiva de um projeto marxista. *Revista Ad Hominem*. Tomo III: Política. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2001.

- CHASIN, J. *Superação do liberalismo*. Maceió, s/d, (mimeo), 1988.
- KONDER, L. *O que é dialética*. São Paulo, Brasiliense, 1998.
- LESSA, S. *Proletariado e sujeito revolucionário*. São Paulo, Instituto Lukács, 2012.
- LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo, Boitempo, 2010.
- MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel — Introdução*. São Paulo, Boitempo, 2010.
- MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MARX, K. *Sobre a questão judaica*. LusoPress, 1989.
- MESZÁROS, I. *Filosofia, ideologia e ciência social*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- PAÇO-CUNHA, E. O limite da politicidade para superação da desigualdade econômica. *Libertas*. vol. 2, n.º 11, pp.1-19, 2011.

Agradecimentos

O autor do presente texto agradece à Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), como à Faculdade de Ciências Econômicas (Face), como também à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) pelos recursos imprescindíveis para a consecução dessa pesquisa. Não menos importante, agradece enfaticamente à Revista Brasileira de Administração Política (Rebap) pela abertura de horizontes para o debate crítico, demanda cada vez mais necessária.

