



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA  
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"  
Campus de Marília



**CULTURA  
ACADÊMICA**  
*Editora*

# Comunismo: fim da política? Uma crítica a J. Chasin

Luiz Eduardo Motta

**Como citar:** MOTTA, L. E. Comunismo: fim da política? Uma crítica a J. Chasin. *In:* PINHEIRO, J. (org.). **Ler Althusser**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2016. p.97-116.

DOI: <https://doi.org/10.36311/2016.978-85-7983-819-4.p97-116>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

# COMUNISMO: FIM DA POLÍTICA? UMA CRÍTICA A J. CHASIN

*Luiz Eduardo MOTTA<sup>1</sup>*

## 1 INTRODUÇÃO

A grande contribuição que a escola althusseriana legou no campo do marx

ismo foi o resgate de seu teor científico, haja vista o abalo que sofreu nos meados dos anos 1950 com a emergência da concepção filosófica e humanista de fundo mais normativo e menos analítico. Recuperar o aspecto científico do marxismo significa rejeitar alguns aspectos utópicos que fizeram presença na obra de Marx e que ainda se fazem presentes por alguns de seus intérpretes.

Exemplo paradigmático dessa posição dentro do marxismo, e que carrega consigo uma perspectiva idealista e utópica, é a de J. Chasin no que ele denomina da “ontonegatividade da politicidade” na obra de Marx. Em breve síntese, Chasin afirma que Marx se opunha à revolução política ao que ele denominava em sua juventude de “emancipação humana”. E isso significa em sua interpretação de que não haveria uma prática política durante o comunismo já que com o fim do Estado, a política deixaria de existir. Ou seja, a política é associada diretamente ao Estado e reduzida ao seu aspecto coativo.

---

<sup>1</sup> Professor adjunto de Ciência Política da Universidade Federal do Rio de Janeiro e pesquisador do LEI – Laboratório de Estudos sobre Estado e Ideologia. [luizpmotta63@gmail.com](mailto:luizpmotta63@gmail.com)

Se o marxismo se distingue das ditas teorias “científicas” que predominam no campo das ciências sociais é pelo fato de tratar os processos de mudanças e de reprodução pelo todo, e não pelas partes individualizadas (como se caracteriza a sociologia weberiana), como pensar os processos de ruptura sem a prática política?

Neste artigo pretendo desconstruir os argumentos de Chasin recorrendo a uma perspectiva alternativa à dele a partir da contribuição da escola althusseriana, em que se apontam significativas diferenças na abordagem de Marx sobre o conceito de Estado, da fase de transição e da prática política, haja vista que se a política tem como função a manutenção das relações sociais de produção (ou de poder), também a política tem um papel transformador quando pensamos numa política de carácter revolucionário, seja em relação à tomada de poder, ou também no período de transição em direção ao comunismo. A política tanto pode comportar a força estatal, mas também a violência popular e revolucionária, e o comunismo envolve esse aspecto da violência revolucionária das massas, como também no período de transição ao comunismo, na ditadura do proletariado, a força do Estado revolucionário seria empregada contra os esforços contrarrevolucionários das antigas classes dominantes<sup>2</sup>.

Na primeira parte, abordarei as posições de Chasin<sup>3</sup> que, a despeito de ser criativa, peca por imprecisões conceituais, além de marcadamente idealista e utópica, idealismo e utopia que também se faziam presentes nas obras do jovem Marx. Na segunda parte refutarei esses argumentos com as contribuições da escola althusseriana a essa problemática da prática política e o seu carácter transformador no período de transição da ditadura do proletariado, o que nos leva a concluir que a ruptura de Marx com o pensamento político moderno burguês tem como marca a formação de novas práticas políticas que emergem no período de transição com a ditadura do proletariado.

<sup>2</sup> Sobre a questão do comunismo e violência veja Badiou (2013, p. 1).

<sup>3</sup> Este trabalho converge em muitos aspectos à crítica de Golbery Lessa (2013) à obra de Chasin. A minha diferença deve-se, sobretudo, aos pressupostos teóricos dos quais esse artigo se baseia que é o da escola althusseriana.

## 2 A ONTONEGATIVIDADE DA POLITICIDADE DE J. CHASIN

Sem dúvida o cenário intelectual progressista brasileiro tem Chasin e a sua obra como uma importante referência, não só pelo fato de ter construído em torno de si uma escola<sup>4</sup> de corte humanista/lukasciano adeptos da ontonegatividade da política, como também na sua contribuição ao pensamento brasileiro, a exemplo do seu monumental livro sobre o pensamento de Plínio Salgado no qual lançou novas luzes e questões sobre o movimento integralista. Com efeito, não há como negar a criatividade de sua leitura sobre o que ele denomina a “ontonegatividade da politicidade” em Marx. Contudo, nem sempre o que é visto como criativo pode impedir de ser classificado como equivocado. E isso, com efeito, condiz com a análise de Chasin sobre a obra política de Marx. Se de um lado ele percebe essa posição de uma possível rejeição da política em Marx no seu período de juventude, por outro equivoca-se ao inserir o texto *A guerra civil na França* e equipará-lo a maioria dos textos listados por ele durante a fase juvenil de Marx.

Chasin percebe uma mudança na obra de Marx, o que ele denomina uma “virada ontológica” em 1843 na qual Marx romperia com os textos precedentes da fase da *Gazeta Renana* (sua fase pré-marxiana como afirma Chasin 2000, p. 135), e a partir daí com essa nova posição ontológica, Marx começaria a dar um sentido negativo da política em sua teoria. Chasin sustenta esse argumento basicamente em três livros da fase de juventude de Marx: *A questão judaica*, *Para a crítica da filosofia do direito de Hegel: Introdução* e *Glosas críticas de 44* (idem, p. 137).

Para ele, esses três textos de Marx representam a principal fonte de suas posições humanistas em sua juventude, somadas as outras questões não diretamente políticas tratadas nos *Manuscritos de 44*. O elo que articula essas três obras diz respeito a dois aspectos: o primeiro seria que com a virada ontológica radical de Marx, este estaria rompendo com o pensamento moderno, haja vista que até o período da *Gazeta Renana* Marx ainda estaria sob a influência desse pensamento, pois teria uma perspectiva positiva da política. A partir de virada ontológica Marx teria incorporado

<sup>4</sup> Posso citar como representantes dessa escola, e muitos deles próximos pessoalmente a Chasin, os nomes de Antônio Mazzeo, Ricardo Antunes, Sergio Lessa, Ivo Tonet, Paulo Barsotti, Ester Vaisman, Angélica Lovatto, Anderson Déo, entre outros.

uma posição negativa da política, e isso o diferenciaria do pensamento burguês que confere uma centralidade (positiva) da política (Idem p. 141). O segundo aspecto que une essas obras é a defesa intransigente da emancipação humana em detrimento da emancipação política, esta limitada e sem alcance social, e já não estaria mais presente nas obras posteriores de Marx. Esses textos ganham em Chasin uma estatura na obra de Marx quase igual a de obras como *O capital*, *O 18 Brumário* e *O manifesto comunista*.

Para Chasin, a emancipação humana do jovem Marx seria o *telos* enquanto a emancipação política seria o meio para se alcançar esse fim como ele afirma nessa passagem: “a revolução política por ter caráter apenas mediador, pode ser substituída, enquanto a ‘revolução radical – a emancipação humana geral’ – guarda sempre a condição invariável de grande e verdadeiro objetivo – de *telos* último e inarredável” (Idem, p. 142).

De fato, o jovem Marx demarca essa distinção entre a “emancipação humana” e a revolução política como ele mesmo expressa na *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*: “O sonho utópico, para a Alemanha, não é precisamente a revolução radical, não é a emancipação humana geral, senão, pelo contrário, a revolução parcial, a revolução meramente política, uma revolução que deixa em pé os pilares do edifício” (MARX, 1982, p. 499)<sup>5</sup>.

Nas *Glosas de 44* Marx retoma a sua crítica ao Estado já esboçada na *Questão judaica* e aprofunda a sua crítica à revolução política, não obstante reconheça que esta seja o primeiro passo para aquilo que ele denomina nesse contexto de “emancipação humana”:

Quanto mais poderoso é o Estado e, portanto, quanto mais político é um país, tanto menos está disposto a procurar no princípio do Estado, portanto no atual ordenamento da sociedade, do qual o Estado é a expressão ativa, autoconsciente e oficial, o fundamento dos males sociais e a compreender-lhes o princípio geral. O intelecto político é político exatamente na medida em que pensa dentro dos limites da política. [...] A revolução em geral – a derrocada do poder existente e a dissolução das velhas relações – é um ato político. Por isso, o socialismo não pode efetivar-se sem revolução. Ele tem necessidade desse ato político na medida em que tem necessidade da destruição e da dissolução. No entanto, logo que tenha início a sua atividade organizativa, logo que

<sup>5</sup> Indo de encontro a essa afirmação, Marx na *Questão judaica* escreveu que “a emancipação política é, sem dúvida, um grande progresso; ela não é, decerto, a última forma de emancipação política no interior da ordem mundial até aqui. Entende-se: nós falamos aqui de emancipação real, de [emancipação] prática” (2010, p. 52).

apareça o seu próprio objetivo, a sua alma, então o socialismo se desembaraça do seu revestimento político (MARX, 2010, p. 62-78).

É importante frisar que a política está sempre associada à figura do Estado, ou seja, a política é redutível ao Estado, como entende Chasin na sua interpretação do jovem Marx.

Em síntese, esses são os principais elementos teóricos (e políticos) contidos no argumento de Chasin sobre a “ontonegatividade da politicidade” em Marx. Contudo, algumas observações se fazem necessárias: primeiramente é um equívoco a afirmação de que o pensamento ocidental possui uma centralidade política. Se isso é verdadeiro em Maquiavel, em Hobbes, em Hegel ou no Federalista, o mesmo não se dá em Locke, Adam Smith e David Ricardo para os quais a vida fora do Estado é mais importante e significativa (indivíduo, família, mercado), e o Estado (e a política) ocupa um papel secundário (sobretudo para os dois últimos). Monstesquieu, por exemplo, ainda que dê uma forte ênfase às instituições políticas, também observa e destaca outros importantes condicionantes na formação de uma sociedade como o clima e a cultura. Isso sem falar do neoliberalismo (Hayek, Friedmann, Nozick) que tem verdadeira repulsa pelas ações do Estado e da política que não sejam apenas limitadas à manutenção da ordem econômica, haja vista que quem é protagonista para essa perspectiva são os apetites individuais em ação no mercado. Não há consenso para estes autores listados de que visariam o “aperfeiçoamento da máquina estatal”; se para uns isso é verdade, para outros o ajuste do Estado melhor é a sua interferência mínima no mundo social e econômico.

Outro aspecto problemático na afirmação de Chasin é a sua ênfase na noção de “emancipação humana” presente no jovem Marx, mas completamente ausente na sua obra de maturidade. O que se faz presente a partir de 1845 não é mais a noção de “emancipação humana”, mas a de revolução proletária ou revolução comunista. E não se trata apenas de uma mera mudança de nome: a ruptura efetiva que se dá em Marx não é em 1843 como quer Chasin, mas sim em 1845 com a emergência de novos conceitos inexistentes na fase pretérita a exemplo da topologia marxiana de superestrutura e infraestrutura, determinações, luta de classes, ditadura do proletariado, mais-valia, trabalho assalariado, relações de produção e

forças produtivas, etc. Não se trata mais de uma recuperação da “essência humana” (bem presente no texto dos *Manuscritos de 1844*), mas sim como resultado da luta de classes que não está precisamente clara na sua obra de juventude, haja vista que o Estado *político* é analisado pelo jovem Marx como resultado de um estamento burocrático/autoritário, e não determinado pela divisão social do trabalho da luta de classes<sup>6</sup>.

Não é casual que Chasin não inclua em seus textos referenciais da obra de Marx os textos de maturidade, a exemplo do *Manifesto Comunista*<sup>7</sup>. A despeito de Marx reconhecer que haveria um fim da política na sociedade comunista<sup>8</sup>, há uma ênfase na revolução política, uma ausência total de sua posição humanista da juventude. Se há um aspecto decisivo em Marx romper com o pensamento burguês moderno foi a sua ruptura com a noção do humanismo que se fez presente a partir da modernidade burguesa, e na qual ocupa um papel central na construção dos discursos teóricos (sejam filosóficos ou científicos). Como afirma Marx (e Engels):

[...] em vez de necessidades verdadeiras, a necessidade da verdade, em vez dos interesses dos proletários, os interesses da essência humana, do homem em geral, do homem que não pertence a nenhuma classe, que nem sequer pertence à realidade, que pertence apenas ao céu nebuloso da fantasia filosófica (MARX; ENGELS, 1982, p.129)<sup>9</sup>.

Há também no *Manifesto comunista* um elemento central inexistente nas obras precedentes de sua juventude: o primado das relações sociais de produção, ou seja, a mudança de todo o conjunto das práticas sociais (políticas, econômicas e ideológicas) como fica claro nessa passagem:

<sup>6</sup> Sobre essa questão veja Boito Jr.(2013).

<sup>7</sup> A exceção é o texto *A guerra civil na França* (2011b) que abordarei na seção seguinte.

<sup>8</sup> “Desaparecidas no curso de desenvolvimento as diferenças de classes e concentrada toda a produção nas mãos dos indivíduos associados, o poder público perde o caráter político. Em sentido próprio, o poder político é o poder organizado de uma classe para a opressão de uma outra. Se o proletariado na luta contra a burguesia necessariamente se unifica em classe, por uma revolução se faz classe dominante e como classe dominante suprime violentamente as velhas relações de produção, então suprime juntamente com estas relações de produção as condições de existência da oposição de classes, as classes em geral, e, com isto, a sua própria dominação como classe” (MARX; ENGELS, 1982b, p. 125).

<sup>9</sup> Em seu texto *Glosas marginais ao “Tratado de economia política” de Adolfo Wagner* Marx também demarca a sua posição não centrada no homem como objeto de análise quando afirma: “Só assim se explica que nosso *vir obscurus*, que nem sequer percebeu que meu método *analítico*, que não parte do homem [em geral], senão de um período social concreto” (MARX, 2011a, p. 176).

O proletariado usará a sua dominação política para arrancar a pouco e pouco todo o capital à burguesia, para centralizar todos os instrumentos de produção na mão do Estado, i.e, do proletariado organizado como classe dominante, e para multiplicar o mais rapidamente possível a massa das forças de produção (idem, p. 124).

Essa noção da “emancipação humana”, com efeito, dissipa-se no decorrer dos textos marxianos com a emergência, e também como centro de análise teórica para a construção de um programa político radical comunista, a constituição do conceito de luta de classes. O que se torna central no pensamento de Marx é que a história é construída a partir da luta de classes e das contradições antagônicas que movimentam, e que são o motor da transformação. Não é mais o “homem e a recuperação da sua essência perdida” o eixo da análise de Marx, mas sim os antagonismos de classes e o entendimento de que a política também pode ser revolucionária e transformadora. E para isso foi fundamental na formação da ciência da história o conceito de ditadura do proletariado, o qual possibilita o conhecimento dos aparatos estatais burgueses e a formação do “não-Estado” em que se constituem novas práticas políticas de caráter transformador. Ao se falar de “emancipação humana” evoca um universalismo englobador, sem diferenciações. Já no *Manifesto* Marx e Engels advogam por outro prisma bem distinto: para o proletariado se anular e desaparecer é necessário também o fim da burguesia haja vista que esta (em suas diversas frações) não irá aderir ao processo revolucionário. Não se trata de uma superação, mas sim de uma ruptura. Não é uma dialética de conciliação, mas sim uma dialética destruidora.<sup>10</sup> Como dizem Marx e Engels sobre o proletariado “a sua luta contra a burguesia começa com a sua existência” (idem, p. 114). Ou seja, para o proletariado acabar com a burguesia, tem que destruir-se a si mesmo.

Então, não é fortuito que Marx a partir de 1845, com o crescimento do movimento proletário europeu, deu à política uma acepção positiva no tocante à revolução proletária. Como escrevem Marx e Engels “todas as lutas de classe são lutas políticas” (idem, p. 115). E a partir da formação de uma política revolucionária, de novas práticas políticas de participação, é que Marx, no dizer de Balibar, retifica o *Manifesto comunista*

<sup>10</sup> Sobre a distinção da dialética destruidora e da dialética conciliadora, veja Naves (2008).



com a constituição do conceito de ditadura do proletariado em 1852, mas que obtém maior substância a partir da experiência da Comuna de Paris. Em *Crítica ao programa de Gotha* Marx ao questionar se haveria funções estatais no processo de transição escreve:

Essa pergunta só pode ser respondida de modo científico. [...] Entre a sociedade capitalista e a comunista, situa-se o período da transformação revolucionária de uma na outra. A ele corresponde também um período político de transição, cujo Estado não pode ser senão a *ditadura revolucionária do proletariado* (MARX, 2012, p. 43).

Essa concepção idealista da leitura de Marx sobre a política também se encontra em outro lukacsiano de peso como Mészáros em sua monumental obra « Para além do capital », especialmente no capítulo intitulado “Como poderia o Estado fenecer?”, no qual reproduz amplamente os argumentos de Chasin (do qual conhecia a obra apesar de não citá-la uma vez sequer), embora sistematize mais do que o autor brasileiro a tese do fim da política no comunismo. Mészáros reproduz os mesmos argumentos de Chasin da sobreposição da revolução social e da emancipação humana sobre a revolução política/emancipação política. E tal qual Chasin, o foco encontra-se na obra de juventude de Marx, mas há uma inovação ao incluir um texto de 1873 *Political Indifferentism*, e que paradoxalmente não se trata de um manifesto contra a política (pelo menos não no todo<sup>11</sup>, mas o enfoque se remete à coerção estatal) e uma crítica aos limites de Proudhon. E tal como Chasin, Mészáros recorre ao texto *A guerra civil na França*, mas também não é convincente em tomar essa obra como um modelo crítico à prática política a exemplo dos textos de juventude.

Numa passagem em que se apoia nessa obra, Mészáros afirma que Marx, mesmo nas suas referências mais positivas à estrutura política da Comuna de Paris, a teria definido negativamente pois apesar dela atuar como uma alavanca para arrancar pela raiz os fundamentos econômicos da dominação de classe, vê como tarefa positiva a emancipação econômica do trabalho. Ademais, pelo Estado exercer uma função repressora, torna-se

<sup>11</sup> O texto encontra-se na página marxists.org no seguinte link: <<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1873/01/indifferentism.htm>>. Acesso em: 17 jun. 2016.

claro que o objetivo fundamental da transformação socialista é o fenecimento do Estado (MESZAROS, 2002, p. 576).

Os equívocos de Mészáros são os mesmos de Chasin, pois se é verdadeiro que Marx defende o fim do Estado definido como aparato repressor isso não significa que a prática política seja reduzida ao próprio Estado, haja vista que a política ultrapassa as suas fronteiras. Há no fundo uma inspiração liberal nessa negação da política e da exaltação do trabalho. Se observarmos a obra de Locke *O segundo tratado de governo* (1998) veremos que a exaltação ao trabalho (a prática econômica) é sobrevalorizada diante da política e do Estado. Se de fato Marx tinha uma concepção negativa sobre o Estado (o que era comum não somente aos liberais, mas também aos socialistas do século XIX), a posição dele durante a Comuna de Paris muda em relação à sua fase de juventude ao reconhecer que a política pode ser transformadora a exemplo da ditadura do proletariado. Como o próprio Marx observa, e numa definição distinta da que nos apresenta Mészáros: “Eis o verdadeiro segredo da Comuna: era essencialmente um governo da classe operária, o produto da classe operária, o produto da luta da classe produtora contra a classe apropriadora, a forma política enfim descoberta para se levar a efeito a emancipação econômica do trabalho” (MARX, 2011, p. 59). Portanto, é por uma nova prática política que alavanca as transformações da economia, em especial o mundo da produção/trabalho, prática política esta que não se reduz ao Estado e que tem como escopo – juntamente com a emergência de novas práticas políticas – o fim do Estado.

E para encerrar faço uma pergunta para ser respondida na próxima seção: como pensar enquanto marxista no todo (ou “totalidade, como diz Chasin) sem incluir a política?

### **3 A FORMAÇÃO DA PRÁTICA REVOLUCIONÁRIA NO PERÍODO DE TRANSIÇÃO.**

A contribuição que a escola althusseriana dá a essa problemática da prática política é, a meu ver, uma das mais significativas à teoria marxista e, conseqüentemente, às organizações políticas revolucionárias no tocante ao processo de transição ao comunismo. Se Chasin apreende no jovem Marx uma adversidade da política, Althusser e seus seguidores buscam resgatar em Marx uma acepção positiva da política pelo viés revolu-

cionário/transformador, além da incorporação das análises de Lênin sobre a prática política revolucionária presente em diversas obras, a exemplo do *O que fazer?* e de seus estudos sobre o Estado. Não é surpreendente o fato de Chasin não citar Lênin uma vez sequer no seu texto<sup>12</sup>.

Desde a sua primeira grande obra *Pour Marx*, Althusser já destacava o papel da prática política em seu aspecto transformador (e não meramente repressivo e reproduzidor) nos modos de produção e nas formações sociais, entendendo que a prática atua tanto em termos estruturais como conjunturais. Por prática em geral, Althusser entende como todo processo de transformação de uma determinada matéria-prima dada em um produto determinado, transformação efetuada por um determinado trabalho humano, utilizando meios (“de produção”) determinados. Por prática social entende-se a unidade complexa das práticas existentes numa sociedade determinada, as articula enquanto uma unidade diferenciada na qual uma prática predomina sobre as outras de acordo com a conjuntura, ou com a instância nas quais atuam, já que as instâncias não são “puras” e são compostas pelo conjunto das práticas, mas há predominância da prática que lhe seja correspondente. A prática social, portanto, comporta a prática econômica, a prática política, a prática ideológica e a prática teórica. Para Althusser, a prática política é quem produz transformações (revoluções) nas relações sociais, pois o escopo dessa prática é a tomada do Estado e a sua destruição no processo de transição (ALTHUSSER, 1986, p.167).

Althusser, de fato, insurge contra essa concepção utópica e idealista que se fazia (e ainda se faz) presente no marxismo, e que está em completa dissintonia com a realidade e com as suas práticas. Exemplar disso é o fato de Althusser, já em *Pour Marx*, criticar as concepções humanistas idealistas em relação ao conceito de ideologia. Como afirma Althusser,

o materialismo histórico não pode conceber que uma sociedade possa jamais prescindir de ideologia, quer se trate de moral, de arte, ou da ‘representação do mundo’. Pode-se, certamente, prever modificações importantes nas formas ideológicas e nas suas relações, ou seja, o desaparecimento de certas formas existentes, ou a transferência de sua função para as formas vizinhas. [...] mas, no estado atual da teoria marxista, tomada no seu rigor, não é concebível que o comunismo, novo

<sup>12</sup> Gramsci, antes de Althusser, também percebia o viés transformador da política como podemos observar ao longo da sua obra, em especial “Os cadernos do cárcere”.

modo de produção, que implica forças produtivas e relações de produção determinadas, possa dispensar uma organização social da produção e as correspondentes formas ideológicas (Idem, p. 239).

Althusser mantém coerentemente essa afirmação num dos seus últimos artigos escritos nos anos 1970, *Marxismo como teoria finita*<sup>13</sup>, em que ele critica essa concepção utópica do “fim da política” numa formação social comunista, já que a política ultrapassa a esfera estatal: a política não é reduzida pura e simples ao Estado como é na definição de Chasin:

se uma sociedade comunista chegar a existir, ela terá as suas relações de produção – única denominação possível para esta ‘livre associação dos homens’ – e, portanto, as suas relações sociais e as suas relações ideológicas. E se esta sociedade estará finalmente livre do Estado, isso não significa que a política também será extinta: ela conhecerá certamente o fim das últimas formas burguesas da política, mas esta política (a única que Marx pôde ver no limite mesmo de seu ‘ponto cego’) será substituída por uma política diferente, uma política sem Estado, o que não é tão difícil de conceber se levarmos em conta que mesmo em nossa sociedade o Estado e a política não se confundem (ALTHUSSER, 1998, p. 292)<sup>14</sup>.

Negri, que desde o início da sua produção intelectual sempre teve afinidade com várias teses de Althusser, em sua obra *O poder constituinte* também demarca que a política é transformada no período de transição ao comunismo. Negri também concorda com a afirmação de que a política não está desconectada com o social, como defendem os liberais, mas o “fim da política” significa sim uma transformação (ou ruptura) da política moderna ao reconduzi-la a um poder constituinte (um poder revolucionário e

<sup>13</sup> Complementado a sua assertiva crítica sobre o fim da ideologia numa formação comunista, nesse texto de Althusser ele diz “admito que o comunismo seja o advento do *indivíduo* finalmente libertado da carga ideológica e ética que faz dele ‘uma pessoa’. Mas não estou tão seguro de que Marx entendesse assim essa questão, como o atesta a constante vinculação que ele estabelece entre o livre desenvolvimento do indivíduo e a ‘transparência’ das relações sociais finalmente livres da opacidade do fetichismo. Não é por acaso que o comunismo aparece como o contrário do fetichismo, o contrário de todas as formas reais nas quais aparece o fetichismo: na figura do comunismo como o inverso do fetichismo, o que aparece é a livre atividade do indivíduo, o fim da sua ‘alienação’, de todas as formas da sua alienação: o fim do Estado, o fim da ideologia, o fim da própria política. No limite, uma sociedade de indivíduos *sem relações sociais*” (ALTHUSSER, 1998, p. 291).

<sup>14</sup> Carlos Henrique Escobar converge com essa posição de Althusser quando afirma que “erram aqueles que leem Marx como o fim da política e a vigência em si por si mesmo do social. Em Marx a política não é a política burguesa – o Estado e a luta de classes na estreiteza da divisão social do trabalho. O *político* (a estrutura burguesa e seus valores) termina, porém não a política que é essencialmente acontecimental” (ESCOBAR, 1996: p. 140).

criativo). Como diz Negri “o poder constituinte não eliminina a política, mas a faz viver como categoria de interação social na qual ela deve viver na integralidade das relações sociais entre os homens, na densidade de sua cooperação” (2002, p. 375).

Poulantzas avança ainda mais essa definição sobre o conceito de prática política ao defini-la como o ponto nodal das múltiplas contradições numa conjuntura revolucionária. Isso significa dizer que a prática política tem um papel determinante no período de transição ao construir um novo conjunto de práticas políticas durante a ditadura do proletariado. Conforme diz Poulantzas:

esta prática [política] tem por *objeto específico* o ‘momento atual’, como dizia Lenin, isto é, *o ponto nodal onde se condensam as contradições* dos diversos níveis de uma formação nas relações complexas regidas pela *sobre-determinação*, pelas suas defasagens e desenvolvimento desigual. [...] A prática política é o ‘motor da história’ na medida em que o seu produto constitui afinal a transformação da unidade de uma formação social nos seus diversos estágios e fases. *Isto, porém, não em um sentido historicista*: a prática política é quem transforma a unidade, na medida em que o seu *objeto* constitui o ponto nodal de condensação das contradições entre os diversos níveis, com historicidades próprias e desenvolvimento desigual. (POULANTZAS, 1977, p.39 – Grifos do texto original).

Poulantzas também se opõe à concepção negativa e reducionista da política, visto que como qualquer prática ela pode tanto reproduzir como também transformar a exemplo dos contextos revolucionários. Segundo Poulantzas, a prática política “tem por objeto o momento atual, produz as transformações – ou, por outro lado, a manutenção – da unidade de uma formação, na única medida, contudo exata, em que tem como ponto de impacto, como ‘objetivo’ estratégico específico, as estruturas políticas do Estado” (Idem, p. 41). O Estado, no período da transição pela ditadura do proletariado, é o ponto nodal de ruptura nas formações sociais ao condensar dentro de si as práticas políticas transformadoras. Assim sendo, o Estado por meio de seus aparelhos poderá ser visto como fator de produção de uma nova unidade, de novas relações de produção. Obviamente que essa novas práticas políticas não se reduzem dentro aos aparatos estatais em estrito senso, mas também fora do Estado por meio das massas nos seus espaços de atuação. Contudo, essas práticas políticas

transformadoras agem articuladas embora possam ter temporalidades distintas devido à autonomia relativa que possuem umas das outras.

Pierre Clastres a despeito de estar fora do campo marxista, sem dúvida tem uma contribuição a esse debate sobre a prática política. Clastres também faz severas críticas a essa concepção reducionista da política ao poder de Estado. Em sua obra máxima *A sociedade contra o Estado*, Clastres faz uma crítica à cultura e ao pensamento ocidental. Ele observa que desde o nascedouro do pensamento político do Ocidente, o poder político é tratado de forma hierárquica e autoritária de comando-obediência. É a própria essência do poder político (CLASTRES, 1982, p. 13). Contudo, Clastres percebe em seus estudos sobre as sociedades tribais da América do Sul a existência de relações de poder, ou de práticas políticas, sem hierarquia ou coerção. Em suma, sociedades nas quais há formas de exercício político, mas sem a presença do Estado. Segundo Clastres há:

um enorme conjunto de sociedades nas quais os detentores do que alhures se chamaria poder, são de fato destituídos de poder, onde o político se determina como campo fora de toda a coerção e de toda a violência, fora de toda a subordinação hierárquica, onde, em uma palavra, não se dá uma relação comando-obediência (CLASTRES, 1982, p.10).

A Comuna de Paris foi de fato a primeira experiência que trouxe à tona a emergência de novas práticas políticas, opostas àquelas que ascenderam durante a modernidade burguesa. E é Balibar quem traz uma excelente análise sobre a experiência da Comuna num texto hoje infelizmente pouco conhecido. Trata-se do artigo *A retificação do Manifesto Comunista*. Nesse artigo, Balibar aponta as mudanças ocorridas na obra de Marx sobre o conceito de ditadura do proletariado que se encontra ausente no *Manifesto*. Se nas primeiras análises de Marx sobre esse conceito há um sentido negativo sobre o Estado (a exemplo do *18 Brumário* em que a máxima é “destruir a máquina estatal”), no texto *A guerra civil na França* Marx confere um sentido positivo ao “não-Estado”, à ditadura do proletariado com a construção de novas práticas políticas. Para Balibar “entre a ação ‘econômica’ da Comuna, a sua prática de transformação das relações de produção e a sua forma política de ditadura do proletariado, há uma relação necessária. Não somente este novo tipo de ‘política econômica’ pressupõe o conjunto

da nova política de um ‘governo da classe operária’, mas esta tem como condição material uma nova forma política de exercício e de realização do poder, e a destruição radical das antigas” (BALIBAR, 1975, p. 133).

Balibar denota que há duas condições necessárias para as transformações das relações de produção, elemento central para a transformação do conjunto da sociedade: a primeira diz respeito à existência ao lado do aparelho de Estado, de organizações políticas de um novo tipo, das *organizações políticas* de trabalhadores, que controlem o aparelho de Estado e o submetam, inclusive sob a sua nova forma. A segunda (que condiciona a precedente) é a penetração da prática política na esfera do trabalho, da produção. Em suma, o fim da separação absoluta desenvolvida pelo próprio capitalismo, entre a política e a economia (BALIBAR, 1975, p. 149-150).

#### De acordo com Balibar

a burguesia “se organiza em classe dominante” apenas desenvolvendo o aparelho de Estado. E que o proletariado “se organiza em classe dominante” *apenas* fazendo surgir ao lado do aparelho de Estado e contra ele formas de prática e de organização política totalmente diferentes: portanto, de fato, destruindo o aparelho de Estado existente, e substituindo-o não simplesmente por um outro aparelho, mas pelo *conjunto doutro aparelho de Estado e mais outra coisa diferente de um aparelho de Estado* (Idem, p. 152. Grifos do texto original).

É na ditadura do proletariado que as bases de uma sociedade comunista vão ser criadas. Exemplar disso é o fim das forças armadas do aparato estatal burguês, e do fim do funcionalismo público como aconteceu na Comuna, além da participação direta das massas na política com a mobilização constante e do controle direto da produção.

Assim, se em 1847/48, Marx e Engels explicam que o fim do Estado (a sua extinção) implica no fim da política, no caso da Comuna, o fim do Estado começa imediatamente, e se este “fim” não é uma diferença de grau, mas a combinação contraditória de duas tendências em luta, então o “fim da política” deve também “começar” imediatamente. No entanto, a tendência real que se esboçava já na Comuna é totalmente diferente: é a constituição, de início hesitante de outra forma de “política” (BALIBAR, 1975, p. 154). Portanto, a Comuna mostraria que a prática política não se

reduziria ao funcionamento do Estado. Assim sendo, o proletariado, cuja ação histórica conduz a uma nova prática política, não tem outra via para aí chegar que não seja penetrar no terreno do Estado e do aparelho de Estado.

Como bem observa Balibar:

a tendência real observada por Marx não é também uma simples tendência, mas uma tendência complexa; dum lado, é a tendência para a destruição do Estado, portanto a tendência para o desaparecimento da política tanto quanto ela se identifica com a luta de classes por e no Estado; mas é também a tendência para a continuação duma nova forma de “política” ou, melhor, duma *nova prática da política*, se bem que esta seja necessariamente comandada primeiramente pelos imperativos duma luta de classe, portanto constituída contra o Estado, e em relação a ele. E esta segunda tendência é a própria condição de *realização da primeira*, visto que só ela representa a originalidade histórica do proletariado de forma positiva, e lhe dá os meios da sua luta (Idem, p. 156 – Grifos do texto original).

Não é paradoxal, portanto, que J. Chasin recorra pouco ao texto de Marx da maturidade, e o uso do texto *A guerra civil na França* seja tratado de modo *en passant* se comparado aos textos de 1843. Há, com efeito, um desconforto por parte de Chasin ao tratar desse texto que trata a política como positividade (e não exclusivamente como repressão) na ditadura do proletariado<sup>15</sup>. E como é bem mencionado no título do artigo de Balibar, trata-se de uma retificação do *Manifesto Comunista*, que estranhamente está ausente dos textos analisados por Chasin. Afinal, se o marxismo trata de uma totalidade complexa, como pensá-la sem a prática política, em toda a sua diversidade? Creio que a corrente althusseriana, nesse aspecto, tenha dado uma contribuição mais substancial a essa problemática do que as correntes humanistas que ainda carregam uma forte influência idealista e utópica que pouco responde à fase de transição e ao modo de produção comunista.

<sup>15</sup> Veja também sobre essa questão Lessa (2013, p. 115-120).



## 4 CONCLUSÃO

Vimos nesse artigo uma nítida demarcação de posições distintas sobre o significado do conceito de política em Marx. De um lado, a posição humanista idealista de J. Chasin, a qual define que a política tem a partir de 1843 um caráter completamente negativo, reduzindo o poder político ao Estado e às práticas coercitivas, diluindo por completo a complexidade desse conceito e dessa prática, o que acaba por convergir com parte do pensamento burguês moderno que trata da política em aspectos meramente institucionais e repressivos. Por outro, a corrente althusseriana trata de modo mais complexo o conceito e a prática política tanto em seus aspectos transformadores como reprodutores, e percebe que Marx aponta saídas positivas da política a partir da fase de transição na ditadura do proletariado, em que emergem novas práticas políticas distintas e opostas às práticas políticas características do modo de produção capitalista. E se a política é tanto uma estrutura como prática, significa dizer que no comunismo a política terá outra acepção, iniciada durante a fase de transição.

## BIBLIOGRAFIA

- ALTHUSSER, L. *Pour Marx*. Paris: Editions La Découverte, 1986.
- \_\_\_\_\_. Le marxisme comme théorie ‘finie’. In: SINTOMER, Y. (Org.) *In Solitude de Machiavel*. Paris, PUF, 1998.
- BALIBAR, É. *Cinco estudos sobre o materialismo histórico*, v. 1. Lisboa: Presença/Martins Fontes, 1975.
- BADIOU, A. The communist idea and the question of terror. In: ZIZEK, S. (Org.) *The idea of communism 2*. London/New York: Verso, 2013.
- BOITO JR., A. Emancipação e revolução: crítica à leitura lukacsiana do jovem Marx. In: *Crítica Marxista* n. 36. São Paulo: UNESP, 2013.
- CHASIN, J. Marx: a determinação ontonegatividade da politicidade. In: *Ensaio*, Ad Hominem 1, Tomo III. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2000.
- CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.
- ESCOBAR, C. H. *Marx: filósofo da potência*. Rio de Janeiro: Taurus, 1996.
- LESSA, G. A concepção negativa da política de J. Chasin. In: *Novos Temas*. n. 8. São Paulo Instituto Caio Prado Jr., 2013.

- LOCKE, J. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- MARX, K. En torno a la crítica de La filosofía del derecho de Hegel. In: *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Para a questão judaica*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- \_\_\_\_\_. Glosas críticas marginais ao artigo “o rei da Prússia” e a reforma “social”. De um prussiano. São Paulo: Expressão Popular, 2011.
- \_\_\_\_\_. Glosas marginais ao ‘Tratado de economia política’ de Adolfo Wagner. In: Serviço social em revista. v. 13, n. 2. Londrina: Universidade estadual de Londrina, 2011a.
- \_\_\_\_\_. *A guerra civil na França*. São Paulo: Boitempo, 2011b.
- \_\_\_\_\_. *Political Indifferentism*, 2016. Disponível em: <<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1873/01/indifferentism.htm>>. Acesso em: 13 abr. 2015.
- MARX, K. ; ENGELS, F. Manifesto comunista. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Obras escolhidas*, vol I. Lisboa: Avante, 1982.
- MÉSZÁROS, I. *Para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2002.
- NAVES, M. B. *Marx, ciência e revolução*. São Paulo: Quatier Latin, 2008.
- NEGRI, A. *O poder constituinte: ensaios sobre as alternativas da modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2002.
- POULANTZAS, N. *Poder político e classes sociais*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1977.



*Sobre a Dialética  
Materialista*

