

A natureza e a posição da política no quadro das atividades histórico-sociais: ontonegatividade da política e a ontologia do ser social

The nature and position of politics in the in the framework of social-historical activities: ontonegativity of politics and the ontology of social being

Ronaldo Vielmi Fortes*

Resumo: O presente artigo tem por objetivo demonstrar a fundamentação da tese da ontonegatividade da política, desvelada pelo filósofo brasileiro J. Chasin, no pensamento de Marx, a partir da análise da ontologia do ser social. Com base na determinação do ser do homem, demonstra-se que a política não é um atributo inerente a essa forma do ser.

Palavras-chave: Chasin; Marx; crítica da política; determinação ontonegativa da politicidade; ontologia do ser social.

Abstract: This article aims to demonstrate the foundation of the thesis of the ontonegativity of politics, unveiled by the Brazilian philosopher J. Chasin, in Marx's thought, based on the analysis of the ontology of social being. Based on the determination of the being of man, it is shown that politics is not an attribute inherent to this form of being.

Keywords: Chasin; Marx; critique of politics; ontonegative determination of politicity; ontology of social being.

Ontonegatividade da política: motivações para a não receptividade da tese

Este texto não poderia iniciar sem uma constatação decisiva: o mal-estar e desassossego provocado tão logo anunciada a tese da ontonegatividade da política no pensamento de Marx, por parte do filósofo brasileiro J. Chasin. Seja por incompreensão, má vontade, ou um simples “dar de ombros” como expressão de desprezo e desconsideração pela tese, grande parte da reação que se assistiu pode ser atribuída à própria relevância e centralidade – para utilizar um termo da moda – da política como dimensão essencial da sociabilidade, concepção essa muito comum em nossos dias seja no âmbito do pensamento filosófico, sociológico e das ciências políticas. Em termos gerais, o universo dessa incompreensão prima por considerar equivocadamente a tese da ontonegatividade da política como uma refutação dessa instância social, como negação que rechaça sua importância e decisibilidade no âmbito da dinâmica da sociedade. Para ser mais claro, julgam a tese da ontonegatividade

* Doutor em filosofia. Docente da Faculdade de Serviço Social - UFJF. *E-mail:* vielmi.ronaldo@ufjf.br.

como negação da atividade política, como refutação ingênua e pueril dos confrontos sociais mediados pela ação política entre as classes.

A dificuldade em reconhecer e compreender considerações tão diretas e claras não é motivada por incapacidade cognitiva ou simples teimosia pessoal, condiz muito mais com a atmosfera dos tempos, em que a política é elevada à condição de atributo fundamental da dinâmica humano-societária. Em suma, a rejeição consiste precisamente no fato de que a política é tomada como atributo central do homem e da sociabilidade humana. Chama a atenção o fato de tal desaprovação ser quase um consenso entre as assim chamadas posições de esquerda e direita. Ambas mesmo em suas divergências teóricas e em seus antagonismos programáticos possuem como denominador comum o centro argumentativo cujo fundamento encontra na política um atributo central do homem.

Em termos comparativos a posição de Marx em suas elaborações ainda juvenis – em que ainda se encontrava vinculado a uma concepção positiva da politicidade – não destoa das proposições comuns em torno da política prevalente em nossos dias. Elas nos auxiliam a identificar as bases da fundamentação politicista atual no que diz respeito ao papel da política como dimensão preponderante da prática social. Ao analisar a posição do Marx pré-marxiano¹, J. Chasin demonstra que se tratava de uma

vertente que identifica[va] na política e no estado a própria realização do humano e de sua racionalidade. Vertente para a qual *estado* e *liberdade* ou *universalidade*, *civilização* ou *hominização* se manifestam em determinações recíprocas, de tal forma que a politicidade é tomada como predicado intrínseco ao ser social e, nessa condição – enquanto atributo eterno da sociabilidade - reiterada sob modos diversos que, de uma ou de outra maneira, a conduziram a plenitude da estatização verdadeira na modernidade. Politicidade como qualidade perene, positivamente indissociável da autêntica entificação humana, portanto, constitutiva do gênero de sorte que orgânica e essencial em todas as suas atualizações (CHASIN, 1995, p. 354).

Aqui o elemento principal que explicita as bases do pensamento político hoje predominante é anunciado de maneira direta: a política é determinada como “predicado intrínseco ao ser social”, atributo inerente e eterno, “indissociável da autêntica edificação humana”. Os exemplos de autores que atestam tal constatação,

¹ Valemo-nos aqui da tese do próprio Chasin, que localiza a ruptura de Marx com a concepção positiva da politicidade nos anos de 1843. Anteriormente a esse período, Marx nutria uma posição que poderia ser descrita como a de um pensador afiliado a uma concepção do democratismo radical. Para os argumentos demonstrativos, remetemos os leitores para as reflexões do autor brasileiro, presentes em seu *Marx*: estatuto ontológico e resolução metodológica.

comporiam um rol enorme e extenso, dos mais diversos matizes; em contrapartida, raros seriam aqueles que ousariam afirmar o inverso².

O fundamento da positividade da política, em particular da política da modernidade e de parte do pensamento contemporâneo, assenta-se em grande medida sobre a ideia do indivíduo como centro da compreensão dos processos sociais, definida a partir da determinação burguesa da individualidade, que se assenta sobre a afirmação da irreduzibilidade da vontade do indivíduo isolado como átomo decisivo da dinâmica societária. Mesmo sem desconhecer o caráter factual do indivíduo imerso na sociedade tais proposições terminam por considerar a ação propriamente política como a liberdade da vontade que se constitui em sua autenticidade quando age sem as imposições da necessidade. Desse modo, legam a segundo plano os aspectos das determinações concretas da própria vida, na medida em que tomam a liberdade como algo que se põe de maneira autêntica para além das condicionantes postas pela necessidade da vida material. Em suma, a política é entendida como ação que visa assegurar a existência de um espaço para o aparecimento da liberdade inerente à ação humana isenta das condicionantes postas pelas necessidades sociais e naturais – tese que pode ser identificada, por exemplo no pensamento de Hannah Arendt.

A contrapartida, posição também em grande medida prevalente em nossos dias, pode ser vislumbrada nas concepções pós-modernas, em que a individualidade é compreendida como apartada da sociabilidade. É sempre o indivíduo em face da sociedade, em constante busca pela autenticidade da vida, pela plena afirmação da liberdade como contraposição aos processos de subjetivação impetrados pelas estruturas de poder e assujeitamento das individualidades. Não é o caso aqui de se debruçar sobre a diversidade das posições acerca da política, cabe apenas destacar linhas gerais para enfatizar a especificidade do pensamento marxiano em face da politicidade.

A crítica da politicidade: a política não é um atributo inerente ao ser social

Tais formulações aparecem como o exato oposto às determinações do pensamento do Marx “maduro”, segundo a qual só há individualidade dentro do campo social, ou em termos similares, trata-se sempre da individuação em sociedade. Em

² O artigo de Vitor Sartori, *O futuro ausente no presente*, que compõe este volume, traz apontamentos críticos a diversos autores da contemporaneidade que assumem tal posicionamento em relação à política. Indicamos aos leitores interessados no tema a leitura do texto.

defesa dessa tese, bastaria lembrar as palavras do próprio pensador alemão em *A sagrada família*, em que se volta contra a concepção dos modernos acerca do estado e das formas da individualidade correspondentes à sociabilidade civil-burguesa – refutada na ocasião em menção direta ao círculo de intelectuais ligados a Bruno Bauer.

O indivíduo egoísta da sociedade burguesa pode, em sua representação insensível e em sua abstração sem vida, enfunar-se até converter-se em *átomo*, quer dizer, em um ente bem-aventurado, carente de relações e de necessidades, que se basta a si mesmo e é dotado de *plenitude absoluta*. Mas a desditada *realidade sensível* faz pouco caso de sua representação; cada um de seus sentidos o obriga a acreditar no sentido do mundo e dos indivíduos fora dele, e inclusive seu estômago *profano* faz com que ele recorde diariamente que o mundo *fora* dele não é um mundo *vazio*, mas sim aquilo que ele na verdade *preenche*. Cada uma de suas atividades essenciais se converte em *necessidade*, em *imperativo*, que incita o seu *egoísmo* a buscar outras coisas e outros homens, fora de si mesmo. Todavia, como a necessidade de um determinado indivíduo não tem, para um outro indivíduo egoísta que possui os meios de satisfazer essa necessidade, um sentido que possa ser compreendido por si mesmo, como a necessidade não tem, portanto, relação imediata com sua satisfação, cada indivíduo tem de criar necessariamente essa relação, convertendo-se também em mediador entre a necessidade alheia e os objetos dessa necessidade. Por conseguinte, a *necessidade natural*, as *qualidades essencialmente humanas*, por estranhas que possam parecer umas às outras, e o *interesse* mantêm a coesão entre os membros da sociedade burguesa; e a vida *burguesa* e não a vida *política* é o seu vínculo *real*. Não é, pois, o *estado* que mantém coesos os *átomos* da sociedade burguesa, mas eles são *átomos* apenas na *representação*, no *céu* de sua própria imaginação... na *realidade*, no entanto, eles são seres completa e enormemente diferentes dos átomos, ou seja, nenhuns *egoístas divinos*, mas apenas *homens egoístas*. Somente a *superstição política* ainda pode ser capaz de imaginar que nos dias de hoje a vida burguesa deve ser mantida em coesão pelo estado, quando na realidade o que ocorre é o contrário, ou seja, é o estado quem se acha mantido em coesão pela vida burguesa. (MARX; ENGELS, 2011, p. 139)

Para Marx, não é o estado que une os indivíduos, mas o laço de sua vida civil. Se eles aparecem como átomos isolados, isso se deve às próprias condições postas pela sociabilidade vigente. Não há em Marx uma dedução do mundo e das relações sociais que põem como ponto de partida a individualidade isolada das formações sociais, pelo contrário, trata-se da determinação da individualidade social a partir do complexo da mundanidade. Nesse sentido, J. Chasin adverte:

Na medida que a individualidade é intrinsecamente social, para ser entendida exige a compreensão do mundo em seus complexos, isto é, o indivíduo é um complexo de complexos, a expressão mais intensiva dos complexos de que é produzida e só se explica pelo conjunto dos complexos que lhe dão origem. (CHASIN. *Glosas inéditas intituladas "Ontologia: afloramento introdutório"*)

Deve-se compreender os indivíduos como processos de individuação formados historicamente, como constituições subjetivas forjadas por contextos sociais que fornecem o campo das possibilidades para a formação das personalidades. Essas são sempre processos de individuações em sociedade, só há indivíduos enquanto existência social determinada. A determinação histórica não é um condicionamento mecânico, mas a existência de condicionantes que oferecem as alternativas sociais concretas, perante as quais os indivíduos se posicionam negando ou afirmando os elementos da malha social. Enfim, em última instância, os indivíduos ao decidirem sobre as contradições e possibilidades, dão curso à suas próprias ações e comportamentos. O indivíduo é ativo em face às determinações sociais. Não se pode, portanto, negligenciar o caráter social dos processos de individuação humana. Pensar a individualidade humana sobre essas bases é propugnar a necessidade de pensar o conjunto das atividades humanas a partir de uma análise que remeta à consideração do sistema de mediações categorias próprias ao ser social.

No interior do pensamento moderno e das filosofias tributárias a ele, a política é a mediania do enlaçamento social das individualidades, expressa pela necessidade do estado, sempre compreendido como meio necessário cuja função consiste na regulação das relações sociais. O engendramento do estado aparece como expressão da vontade e da razão dos átomos isolados que instauram a ordem social como maneira de gerir a vida em sociedade. O ponto de partida tem, nesse caso, por base a separação rígida entre o indivíduo e a sociedade. A generalização dessa compreensão faz com que política apareça determinada como a forma genérica e universal das relações sociais, em qualquer formação social até então existente. Desse modo, a compreensão da relação do indivíduo com o campo social, é do mesmo modo definida como condição natural do homem.

Essa visão política, bem caracterizada por Marx na citação acima como mera *superstição*, atribui ao estado o papel central de manter coesa a sociedade. O estado é definido como o cerne das representações e ações políticas, é tomado como a construção que estabelece os laços sociais estabelecidos pelos indivíduos, seja sob a forma do contrato social, seja como realização racional do espírito absoluto – como em Hegel. A crítica incisiva presente nos escritos de *A sagrada família* condiz com as palavras da famosa “Introdução” de 1859, na qual Marx afirma ter chegado em seus estudos juvenis à compreensão de que

na produção social de sua existência, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias, independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais. O conjunto destas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base concreta sobre a qual *se eleva uma superestrutura jurídica e política* e a qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, é o seu ser social que, inversamente, determina sua consciência. (MARX, 1983, p. 24, grifos nossos)

O campo da política é a esfera da sociedade civil, de onde ela emerge em função das contradições próprias da sociabilidade e tem o estado como expressão e instância institucional de mediação reguladora de conflitos. O estado não é o *locus* de resolubilidade racional da interação dos indivíduos, uma vez que é determinado pela dinâmica contraditória da sociedade civil. Nas palavras do filósofo alemão: “não é estado que determina a sociedade civil, mas a sociedade civil que determina o estado” (MARX). Nessa medida, a política é o *modus operandi* social oriundo das contradições sociais, ela é a expressão da necessidade de equalização de conflitos e não atributo racional intrínseco ao ser social, cuja função seria mediar de maneira racional a forma da organização societária. A afirmação de Marx, como exata expressão do rompimento com suas concepções juvenis referida no início deste artigo, nega à política e ao estado a condição de “realização [efetivada] do humano” e de “racionalidade” intrínseca a seus processos interativos.

A tese desenvolvida pelo filósofo brasileiro J. Chasin desdobra, a partir de elementos presentes na obra de Karl Marx, os traços mais evidentes da consideração crítica do pensador alemão em relação à política. Chasin traz para o debate do problema as formulações de Marx presentes em um artigo de 1844³³, em que o pensador alemão ao tecer considerações acerca das políticas de ação social inglesa e francesa de seu século demarca tanto a ineficácia prática da política quanto a incapacidade de compreensão do fenômeno do pauperismo característico da sociabilidade do capital:

O entendimento *político* é entendimento *político* justamente porque pensa *dentro* dos limites da política. Quanto mais aguçado, quanto mais ativo ele for, tanto *menos capaz* será de compreender mazelas sociais. (...) O princípio da política é a *vontade*. Quanto mais unilateral, ou seja, quando mais bem-acabado for o entendimento *político*, tanto

³³ Trata-se das Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social, por um prussiano”.

mais ele acredita na *onipotência* da vontade, tanto mais cego ele é para as *limitações naturais* e intelectuais da vontade, tornando-se, portanto, tanto menos capaz de desvendar a fonte das mazelas sociais. (MARX, 2010, p. 41)

Como pretensa racionalidade autossustentada fundada sobre o princípio da vontade, a política, circunscrita a esses limites, é incapaz de compreender as origens concretas das mazelas e conflitos sociais, cujas bases se assentam sobre irresolubilidades intrínsecas à sociabilidade do capital. As palavras diretas e incisivas de Marx – quase sempre relativizadas pelos apologistas da politicidade – revelam os limites da política no que tange às ações transformadoras da realidade social, assim como aos desvios a que a classe trabalhadora pode se ver submetida ao pautar suas ações com base no entendimento político:

Quanto mais culto e universal for o entendimento *político* de um povo, tanto mais o proletariado – ao menos no início do movimento – desperdiça suas forças em rebeliões insensatas, inúteis e sufocadas em sangue. Por pensar na forma da política, ele vislumbra a causa de todas as mazelas na *vontade* e todos os meios para solucioná-las na *violência* e na *derrubada* de uma determinada forma de estado. (MARX, 2010, p. 48)

Tais elaborações e críticas de Marx são analisadas de maneira pormenorizada por J. Chasin, de forma que, para os nossos propósitos, é suficiente aludir às suas conclusões (cf. CHASIN, 2000, pp. 129-165). Ao se debruçar sobre diversas etapas da obra de Marx – que vão desde *A crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843), passando por *Sobre a questão judaica* (1844), *A guerra civil na França* até os textos mais tardia de sua carreira intelectual –, Chasin destaca:

Tratando-se de uma configuração de natureza ontológica, o propósito essencial dessa teoria é identificar o caráter da política, esclarecer sua origem e configurar sua peculiaridade na constelação dos predicados do *ser social*. Donde, é *ontonegativa*, precisamente, porque exclui o atributo da política da essência do *ser social*, só o admitindo como extrínseco e contingente ao mesmo, isto é, na condição de historicamente circunstancial; numa expressão mais enfática, enquanto predicado épico do ser social, apenas e justamente, na particularidade do longo curso de sua *pré-história*. (CHASIN, 2010, p. 64)

Afirma-se assim, a ruptura com a ideia da politicidade como atributo essencial da malha humano-societária. A ênfase recai – como veremos logo à frente – na determinação da política como a resultante de insubsistências sociais postas por condições históricas específicas de dadas formas de sociabilidade. No caso das sociedades modernas e contemporâneas, sua gênese pode ser rastreada na composição contraditória da sociabilidade capitalista, que lega à política o caráter de

regulador social necessário para o equilíbrio de irresolubilidades congêntas a essa forma de organização societária. Nada mais oportuno para a entendimento dessas determinações a crítica de Marx endereçada a Bruno Bauer, presentes em *Sobre a questão judaica*, na qual o desvelamento da característica da política – e do estado como manifestação das contradições da sociedade civil – aparece mediante a explicitação do fundamento sobre a qual são erigidos os artigos da *Declaração universal dos direitos do homem*. O campo das possibilidades de formação dos indivíduos está dado pela cisão entre o homem egoísta, concretamente existente na sociedade civil, e a cidadania representada pela igualdade abstrata no estado. O fenômeno do individualismo, fruto da cisão entre o homem concretamente desigual e o cidadão abstratamente igual posta pela relação formal da lei do estado moderno (cf. MARX, 2010), é a expressão mais candente da irresolubilidade das mediações políticas dos conflitos inerentes a essa formação social. A forma da produção material é universalizada e alçada ao patamar de *condition humaine*, definida como traços essenciais do homem, cuja conclusão subsequente é a definição da sociabilidade do capital como decorrência natural e necessária da evolução humana.

A análise da historicidade do ser social é, portanto, decisiva para a compreensão e para a crítica da política no quadro das atividades do homem. O caráter histórico ganha relevância na medida em que elimina qualquer ideia de definição de atributos perenes e imutáveis ao ser social. Nesse sentido, a política, também ela historicamente posta, não pode prescindir da investigação das formas particulares de suas efetivações, destacando a *diferença específica* de suas concreções históricas. As realizações humanas são acima de tudo formas de dinamismo social diversos e historicamente específicos, resultados da malha particular concernente ao meio societário do qual emergem.

A forma das realizações da política deve ser considerada como processualidade dinâmica, de modo nenhum como formação abstrata, estática e perene. Ela é sempre uma força social ordenadora da formação econômico-social particular, terreno do qual ela emerge, atua, torna-se problemática e fenece, dando lugar a modos distintos de realização. As formas assumidas pelo estado na modernidade e na contemporaneidade, por exemplo, são obviamente distintas da antiguidade clássica. A longa trajetória histórica que culminou no estado moderno não é uma linha de evolução necessária, ou decorrência de um *télos* universal cuja linha evolutiva é dada pelas figuras particulares das formações políticas que decorrem nos períodos da

história da humanidade. Como bem adverte Marx, diferentemente da era moderna, na “Grécia a *res publica* é assunto privado real, o conteúdo real dos cidadãos, e onde o homem privado é escravo; o estado político como tal é o único e verdadeiro conteúdo de sua vida e de sua vontade” (MARX, 2005, p. 51).

A apreensão desse desvelamento de fundo da politicidade exige ir além da constatação das formas historicamente entificadas. A análise deve necessariamente suplantar a mera esfera da determinação das diferenças empíricas para dirigir a reflexão à investigação da gênese das dinâmicas societárias. Vislumbrar tal determinação na trajetória humana do desdobramento e engendramento do ser social e de suas condições históricas torna-se, desse modo, fundamental para destacar as formas de suas concreções, suas realizações, limites ou mesmo irresolubilidades. No que tange, portanto, às formas da efetivação histórica das relações políticas, “sua caracterização concreta é necessária, isto é, tem de ser feita em relação a cada modo de produção em geral e em relação às formas particulares das formações sociais” (CHASIN, *Glosas inéditas acerca da ontonegatividade da política*). Porém, não como mera descrição das diferenças, mas como análise das determinidades sociais que fazem emergir a ação política como necessidade de equacionar as insubsistências intrínsecas da sociabilidade em questão.

A esse propósito, as considerações de Lukács, em sua obra tardia *Democracia ontem e hoje*, ao tratar da “multiplicidade das formas da democracia” são bastante instrutivas. Ao diferenciar a democracia na antiguidade clássica em relação à sua forma na modernidade o autor destaca que o indivíduo na Grécia antiga, torna-se cidadão da *pólis* por “possuir um lote de terra”, por “pertencer a uma tribo”. Essas são as “condições socioeconômicas de sua existência, que convergem numa identidade etc.”, que conferem os princípios básicos de seu pertencimento a *pólis*, no entanto, não assume a forma da individualidade e da cidadania como a constituição do “único” no sentido moderno. Em termos sucintos, os laços do pertencimento à *pólis* eram ditados pela posse da terra, expressão de uma relação civil que se assenta sobre a base da propriedade da terra e por ser membro de uma tribo, igualmente possuidora. Citando diretamente Marx, Lukács demonstra como na feudalidade “os elementos da vida civil (como por exemplo, a posse ou a família, ou o modo de trabalho), estavam elevados a elementos da vida do estado, na forma da senhoralidade fundiária, do estado (*Stand*, estamento) e da corporação” (Marx *apud* LUKÁCS, 2008, p. 89). Em contrapartida, assevera Lukács “a Revolução Francesa eliminou pela raiz toda esta estrutura social;

com isso, pela primeira vez na história do mundo, estabeleceu a relação entre estado e sociedade civil em termos puramente sociais” (LUKÁCS, 2008, p. 89).

Não é por simples formalidade que nos valem aqui da menção ao pensador magiar. Embora Lukács seja o primeiro a destacar o caráter ontológico do pensamento de Marx, em relação ao tema da política ele esteve bem longe de estabelecer seu caráter ontonegativo. Apesar da importante contribuição no que tange ao problema das diferenças históricas da política – nele tematizadas a partir das formas múltiplas da democracia – Lukács não aprofundou seus estudos sobre os desdobramentos do problema em Marx, de maneira a analisar os elementos que o levassem a perceber a crítica da política no pensamento marxiano. Pelo contrário, a política, apesar de sua historicidade, aparece no pensamento de Lukács determinada como complexo ideal inerente ao ser do homem (cf. FORTES; VAISMAN, 2015).

A política assume, portanto, características específicas em conformidade ao contexto histórico-social do qual constitui uma parte. Não obstante, esse argumento não é suficiente para negar à política a condição de tributo do ser social. Por mais que se reenfatize o argumento das diferenças das formas de realização da política, sempre se poderá contrapor afirmando sua essência independente dos modos distintos de suas configurações históricas. Estaríamos diante do argumento da afirmação da política em geral, da instância política como forma abstrata que se efetiva nas diferenciações históricas da trajetória humana – tese de Lukács. Assim, a política sempre estaria presente, como predicado inerente ao *corpus* social, apesar das formas distintas de sua realização.

O exemplo da antiguidade clássica, recolhido por Chasin nos mesmos rascunhos de Marx (*Grundrisse*) referidos por Lukács, destacam as formas concretas da incipiência e fragilidade da malha social que põem a necessidade da forma de regulação social caracteristicamente política. Diferentemente de Lukács, o autor brasileiro efetua uma análise mais pormenorizada, tomando em consideração não apenas a dimensão política da organização da *pólis* grega; ele recolhe também em Marx as considerações sobre os limites materiais da produção da vida que caracteriza esse período da história clássica. Não se trata de dizer que Lukács negligencia tais elementos, mas a ênfase conferida a determinados aspectos – a democracia, a política – mostra as bases de suas preocupações que o levam a apontamentos de ordem fundamentalmente distinta: os limites são enfatizados pelo modo como o pertencimento se efetiva nessas

sociedades, e não sobre a prevalência do estreito campo de possibilidades da reprodução econômica sobre os quais se assentavam essas sociedades.

Obviamente o aspecto do enlace entre indivíduos e comunidade nesse período não passa despercebido para Chasin, que a respeito dessa questão observa:

nas equações societárias de tipo comunal, a existência objetiva do indivíduo como proprietário das condições materiais de trabalho é um *pressuposto real*, antecede e não deriva do trabalho, do mesmo modo que ele é *proprietário* sob condições que o vinculam ao agregado social, que fazem dele um elo da cadeia comunitária, sendo que esta mesma, por sua vez, aparece igualmente como *pressuposto efetivo*, como condição da produção de cada um dos indivíduos que existem sob forma subjetiva determinada. Portanto, em semelhantes conglomerados humanos, indivíduo e gênero são imediata e transparentemente inseparáveis e suas relações traduzem essa unidade fundamental, tornando desconhecida e impensável qualquer tipo de cisura que contraponha ou, menos ainda, torne excludentes entre si as figuras de sua polaridade. (CHASIN, 2023, p. 30)

Precisamente nesse ponto transparece a dimensão negativa dessas formações sociais. Pois:

em todas as suas modalidades, o fundamento do evoluir é a reprodução inalterada das relações entre indivíduo e gênero, compreendidas e aceitas como dadas e fixas na tradição, o que perfaz os contornos de uma existência objetiva que é definitiva e predeterminada, tanto no relacionamento com as condições de trabalho, quanto no relacionamento do homem com seus parceiros de atividade em todas as formas da práxis social. (CHASIN, 2023, p. 31)

Em outros termos, a perpetuação da sociabilidade nessas comunidades pressupõe à manutenção das relações entre os indivíduos e entre esses e a comunidade. O que requer modos de regulação social que contenham as individualidades e as alterações na base da reprodução material da vida. Ambas aparecem desse modo como desestabilizadoras da formação social em questão.

Esse foi o caso da organização política ateniense. No esteio de Marx, Chasin demonstra que o berço da tão enaltecida democracia política na Grécia Antiga, foi a realização plena das individualidades em um tempo caracterizado ainda pelo baixo desenvolvimento das capacidades humanas. A questão levantada por Marx em notas de estudo destaca virtudes das realizações pregressas: “por que a infância da humanidade, ali onde revela-se de modo mais belo, não deveria exercer um eterno encanto como um estágio que não volta jamais?” (MARX, 2011, pp. 63-4). No entanto, apesar do fascínio,

Vista no conjunto real de sua entificação e reiteração, a comunidade

antiga não manifesta apenas a dimensão fascinante das atividades individuais e gerais exercidas em cooperação no quadro de uma vida solidária, mas exibe no mesmo envoltório, e com a mesma ênfase, os contornos intrínsecos de sua fraqueza constitutiva. Trata-se, em verdade, de cooperação e solidariedade feitas de incipiência e debilidade, incapazes, eis o ponto crucial, de subsistirem exclusivamente por si próprias. (CHASIN, 2023, p. 34)

A “infância da humanidade” grega é a constatação da máxima realização das individualidades em meio às tacanhas possibilidades materiais da existência características do mundo antigo. Na antiguidade grega

a potência evolutiva é, pois, restrita e limitada desde o princípio, embora certas instituições e os indivíduos, como é o caso da polis grega, possam parecer grandes ou notáveis. Mas, é inconcebível o livre desenvolvimento do indivíduo ou da sociedade, porque tal evolução é contraditória com a matriz do relacionamento original. De sorte que a ultrapassagem dos *limites* gera transtornos, implica a decomposição do quadro, engendra sua decadência e a formação acaba por se desintegrar (CHASIN, 2023, p. 31).

Os limites dessa forma da organização social, as bases sobre as quais ela ergue sua regulação societária, “ainda muito próximas e dependentes da natureza” pode fazer com que o “desenvolvimento das forças produtivas” dissolva “essas formas de sociabilidade”, ou seja, “sua própria dissolução” surge como o resultado do “progresso das forças produtivas humanas”.

As condições materiais e sociais dessa organização social,

pelos seus próprios limites ou insuficiências necessita de algo “externo”, para além dela, ou melhor – uma força externa – que a confirme e complete e com isso a viabilize enquanto aparato dinâmico de sustentação do ordenamento social. *Força extra* que, obviamente, não tem de onde provir a não ser do próprio tecido comunitário (CHASIN, 2023, p. 34).

Esse tecido comunitário emerge sob a forma transubstanciada da política, como consequência dos “limites, debilidades e incipiências intrínsecas”. A esfera da política surge, portanto, não como a expressão de virtude da organização societária, mas é a regulação social necessária que precisa conter as individualidades, bem como o desenvolvimento das forças sociais de produção, a fim de manter coesa a estrutura social em questão. E isso porque a comunidade antiga “é incapaz de sustentar a regular exclusivamente a partir e em função de suas *puras e específicas energias sociais*” (CHASIN, 2023, p. 34).

De maneira conclusiva, Chasin, descreve a função que a política assume mediante as formas irresolúveis da contradição da sociedade grega:

por seus limites, debilidades e incipiências intrínsecas, a comunidade antiga (o exemplo grego é a melhor iluminura) não é *socialmente* autoestável, é incapaz de se sustentar e regular exclusivamente a partir e em função de suas *puras e específicas energias sociais*. Essa incapacidade ou limite social engendra, a partir de si mesmo, em proveito e em vista da estabilidade comunitária, uma dessubstanciação social como força extra social, – uma desnaturação e metamorfose de potência social em *força política*. Ou seja, esta é uma força social que se entifica pelo desgarramento do tecido societário, dilaceração naturalmente determinada pela impotência deste, e que, enquanto poder, se desenvolve tomando distância (variável de acordo com os modos de produção) da planta humano-societária que o engendra (mesmo na democracia direta) e a ela se sobrepõe, como condição mesmo para o exercício de sua função própria – regular e sustentar a regulação. Força social usurpada e presentificada como figura político-jurídica que forma com a sociedade *stricto sensu* um indissolúvel cinturão de ferro, cujos segmentos ou elos não subsistem em separado (CHASIN, 2023, p. 34).

Portanto, a contingência histórica no que diz respeito ao âmbito da política no interior da esfera societária é outra ordem, isto é, não é a simples mudança histórica da forma. Se por um lado, a política atravessa vários momentos da história humana sob formas diversas – aspectos que reforçaria a tese da política como atributo da essência do ser social – é preciso, por outro lado, destacar que ela tem seu caráter contingencial vinculado às formas da insustentabilidade intrínseca à malha social. A política é histórica, tem feições cujas marcas do tempo imprimem suas características particulares, porém no que tange ao ser social, ela perdura enquanto perdurar as inviabilidades das forças sociais capazes de resolução própria de seus conflitos. Nessa medida, a política existe enquanto fenômeno específico de dadas condições, não como essência de uma forma do ser. Em suma, a política é uma categoria histórico-social em dois sentidos: na forma de sua realização peculiar aos contextos históricos específicos em que aparece, e enquanto, dinâmica mediadora das relações sociais, como expressão da insustentabilidade intrínseca das formas sociais. Esse último caso, dado a inviabilidades frequentes das formações sociais, confere a impressão da durabilidade da política como atributo próprio ao ser social, uma vez que na história das civilizações ela sempre apareceu como instância necessária das mediações e das regulações sociais⁴.

⁴ O texto *O futuro ausente* é parte fundamental da demonstração das formas efetivas do fenômeno da política erguida sob a base das irresolubilidades societárias de diversas épocas. As análises de Chasin se estendem até o período exemplar do renascimento italiano. A obra de Maquiavel é o reflexo de seu tempo, e é a exata expressão das inviabilidades sociais do período. Infelizmente, o texto permaneceu

O trabalho analítico mais conclusivo não pode prescindir da análise das particularidades históricas – da investigação da gênese das categorias –, uma vez que as manifestações das contradições sociais, das quais a dimensão política é o resultado mais direto, não podem deixar de se apresentar por meio das configurações distintas. Oriunda das formações históricas, a prática política é mutável, pois responde às condições das resolubilidades específicas do momento histórico social em questão. A *política em geral* é, nesse sentido, uma *abstração*, pois para se pôr como atributo universal precisa negar as diferenças específicas de suas efetivações históricas; nesse sentido, a forma universal da prática política é fruto de abstrações fundadas na ação de negligenciar as formações concretas de suas realizações, bem como os processos societários que a põe como dimensão regulatória necessária de determinado contexto. A política, conforme os argumentos aludidos, é o efeito do desequilíbrio inerente a dadas formações sociais. É o sintoma da crise, o fenômeno oriundo das contradições, e não a forma própria das relações sociais. Nesse sentido sua historicidade não é a expressão de uma evolução intrínseca dos processos sociais, mas é sempre o *modus operandi* concreto que visa dirimir os dilemas sociais concretos de dado tempo. Conforme assevera Marx em *A ideologia alemã*, “não se pode esquecer que o direito, tal como a religião, não tem uma história própria” (MARX, 2007, p 76) e na página subsequente acrescenta, “não há história da política, do direito, da ciência etc., da arte, da religião etc.” (MARX, 2007, p 77)⁵. O que de fato pode ser estabelecido como geral é a ação social que busca equilibrar e regular as insuficiências congênitas da sociabilidade.

A ontologia do ser social: crítica da política como crítica do mundo

De modo algum a questão levantada por J. Chasin é um problema menor ou simples aspecto de talhe secundário sobre as reflexões acerca da política no pensamento de Marx; trata-se na realidade, de estabelecer como o pensador alemão determina os traços essenciais do ser social, como apreende o seu movimento de auto

inacabado, porém apesar de sua inconclusão suas elaborações deixam um legado de tarefas necessárias de análise sobre os desdobramentos posteriores das formas da política nas sociedades modernas e contemporâneas.

⁵ “A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, são privadas, aqui, da aparência de autonomia que até então possuíam. Não têm história, nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção e seu intercâmbio materiais, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (MARX, 2007, p. 94).

engendramento, desvelando as categorias que de fato perfazem sua essência e os elementos que se colocam como contingências históricas. Para dizer com outras palavras, cabe discernir o que é próprio dessa forma do ser das consequências postas pela natureza contraditória dos desdobramentos sociais particulares historicamente existentes. Nesse sentido, vale ressaltar, a crítica da política não é o cerne estruturador ou chave única da reflexão de Marx, mas a decorrência de considerações mais amplas acerca dos atributos do ser social. O centro da problemática marxiana é o homem, o ser social nas determinações gerais de sua efetivação histórica. Pensar o decurso histórico da trajetória humana de autoprodução permite estabelecer distinguir os elementos contingentes dos elementos essenciais desta forma do ser.

A elucidação da trajetória da constituição da autenticidade do pensamento de Marx, realizada por Chasin, destaca o enlace orgânico da crítica da política com a – quase simultânea – crítica da especulação. O enfrentamento dos problemas concretos da realidade social de seu tempo, o levam percepção os limites dos aparatos conceituais e teóricos para enfrentar as questões mais prementes que apareciam diante dele. Marx, movido pela necessidade de “examinar problemas sociais concretos” não se deu por “satisfeito com os resultados” obtidos, uma vez que “tentou resolver questões relativas aos ‘chamados interesses materiais’, recorrendo ao aparato conceitual do estado racional” (CHASIN, 1995, p. 358). O problema apareceu para o pensador alemão como uma questão prática, o tempo gasto em seu gabinete estudo foi motivado pela insatisfação em relação aos limites do arcabouço teórico para a compreensão das relações e conflitos concretos da prática, e não como consequência de uma simples querela “escolástica” acerca dos fundamentos.

O problema é levantado nas elaborações que o filósofo brasileiro estabelece em torno da formação da originalidade do pensamento marxiano, na qual se volta contra a tese de grande aceitação no marxismo, segundo a qual o primórdio do pensamento de Marx estaria no tríplice amálgama herdado da fusão multiforme entre o que haveria de melhor na filosofia clássica alemã, na economia-política inglesa e no pensamento político francês. É desnecessário percorrer aqui todas as vias argumentativas traçadas por Chasin na demonstração da inadequação da tese – originariamente formulada por Kautsky, e seguida quase pelas mesmas letras por Lênin – e na determinação decisiva, segundo a qual Marx estabelece as vias exatas de suas reflexões, não da herança dessas três instâncias do pensamento, mas mais precisamente da crítica a elas. Para isso, o leitor tem o próprio texto de Chasin, para avaliar o teor da análise realizada.

Para nossas considerações, o importante é destacar que a tríade crítica – à política, à economia, e à especulação filosófica – é fruto da uma unidade reflexiva, ou seja, são o resultado da inflexão relativa ao modo como Marx passa a determinar o homem e a sociabilidade humana, em seu decurso histórico de *gênese* e explicitação de sua peculiaridade ontológica.

A crítica feuerbachiana à especulação – em particular voltada à crítica do pensamento de Hegel – teve papel decisivo nas elaborações iniciais de Marx. Em seus estudos dirigidos ao pensamento político de Hegel, *Crítica à filosofia do direito de Hegel*, fica evidente o duplo movimento *crítico*, à política e à especulação. Não se trata apenas da crítica que constata em Hegel que o “cerne racional” de sua filosofia encontra-se assentado sobre a cabeça⁶. A crítica da política, assim como a crítica da especulação, é acima de tudo resultado da inflexão ontológica realizada por Marx. Ao tomar posse da crítica feuerbachiana à especulação de Hegel, fica claro ao jovem filósofo a inversão entre sujeito e predicado, advindo desta determinação a percepção de que não é o “estado que determinada a sociedade civil, mas a sociedade civil que determina o estado” – conforme já referido. Sobre a questão, conforme destaca Chasin, em Marx:

Inverte-se, portanto, a relação determinativa: os complexos reais envolvidos aparecem diametralmente reposicionados um face ao outro. Mostram-se invertidos na ordem da determinação pela força e pesa da lógica imanente a seus próprios nexos, não em consequência formal e linear de algum pretencioso volteio especial nos arranjos metodológicos, isto é, não como resultante de uma simples e mera reorganização da subjetividade do pesquisador, mas por efeito de uma trama reflexiva muito mais complexa, que refunde o próprio caráter da análise, elevando o procedimento cognitivo à analítica do reconhecimento do *ser-precisamente-assim*”. (CHASIN, 1995, p. 362)

A crítica da inversão que se dá no campo da determinidade da política não é apenas fruto da crítica à especulação, mas é a percepção da inversão da ordem de determinação da realidade, segundo a qual se compreende que não é a “consciência

⁶ “A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede em absoluto que ele tenha sido o primeiro a expor, de modo amplo e consciente, suas formas gerais de movimento. Nele, ela se encontra de cabeça para baixo. E preciso desvirá-la, a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico.” [MARX, 2013, p. 91]. Passagem frequentemente mal lida, tende a afirmação do método de Marx como a inversão da dialética hegeliana. Se lida sem os preconceitos imputados pelo gnosiologismo marxista pode-se perceber que Marx apenas afirma que o cerne racional do pensamento de Hegel encontra-se invertido e que para apreender o “cerne racional”, as leis gerais de movimento, de seu pensamento é preciso desvirar sua filosofia que contém determinações reais da realidade, e não proceder à inversão de sua dialética para obter assim o método científico correto.

dos homens que determina o seu ser; é o seu ser social que, inversamente, determina a sua consciência” (MARX, 1983, p. 24). Tal ruptura com o pensamento filosófico tradicional, conforme testemunha o próprio pensador alemão, é uma conquista de seus estudos juvenis, voltados à crítica da filosofia do direito de Hegel. Já em 1843, vê-se com clareza, a crítica especulação é a preocupação que se volta à analítica da própria coisa, não qual se refuta tomar a “condição” pelo “condicionado”, o “determinante” pelo “determinado”. Donde a conclusão arrebatadora na qual acusa em Hegel, “o momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica”, pois “a lógica não serve à demonstração do estado, mas o estado serve à demonstração da lógica” (MARX, 2005, p. 38).

Uma vez que a compreensão exige partir não da ideia, mas da realidade social, da sociedade civil, chega-se por análise à percepção de que “a anatomia da sociedade civil deve ser procurada na economia política” (MARX, 1983, p. 24), ou seja, no modo da produção da vida. A produção material da vida não é reduzida assim à condição de reles submundo da existência, como ocorre com frequência na história da filosofia, mas entendida como base concreta sobre a qual se erguem as construções efetivas das atividades sociais do homem, em seus mais diversificados matizes, desse as mais práticas até as mais espiritualizadas. Donde a terceira crítica, a crítica à economia política⁷, que conclui o movimento de inflexão que caracteriza de maneira efetiva a autenticidade do pensamento de Marx.

A partir dessa inflexão de natureza fundamentalmente ontológica – conforme J. Chasin – Marx é remetido à análise da sociedade civil; nos Manuscritos econômico-filosóficas de 1844, por exemplo, a produção humana figura como o centro organizador do discurso. Suas investigações revelam as condições dos homens submetidos aos processos de alienação e estranhamento típicas da sociabilidade do capital, mas igualmente destacam o evoluir humano, a trajetória dos desdobramentos humanos em sua dinâmica autoconstitutiva, tendo a relação com a natureza como ineliminável. A história humana é a história da relação humana com a natureza, sobre ela se assentam as relações sociais propriamente ditas. O desenvolvimento das capacidades humanas é sempre um processo que ocorre em determinação de

⁷ Cumpre advertir: a crítica da economia política, precisamente por seu caráter ontológico, não é a crítica aos livros, embora essa dimensão também se apresente, é a crítica as bases sociais que enformam o modo de produção da vida, ou seja, à sociabilidade do capital.

reciprocidade com a natureza. Vale aqui dar voz ao próprio pensador alemão:

A universalidade do homem aparece, na prática, precisamente na universalidade que faz da natureza seu corpo inorgânico inteiro, tanto na medida em que é 1) um meio de vida imediato, quanto na medida em que [2.] é a matéria, o objeto e a ferramenta de sua atividade vital. A natureza é o *corpo inorgânico* do homem, ou seja, a natureza na medida em que ela mesma não é o corpo humano. O homem *vive* da natureza; isto significa que a natureza é seu *corpo*, com o qual ele deve permanecer em um processo contínuo, a fim de poder viver na natureza. num processo contínuo, a fim de não perecer. O fato de a vida física e espiritual do homem ser dependente da natureza não significa que nada mais do que a natureza está relacionada a si mesmo, uma vez que o homem é uma parte da natureza. (MARX, 1983, p. 368)

A indústria aparece como a expressão mais evidente dessa relação do homem com o seu “corpo inorgânico”, daí a relevância das investigações e da crítica da economia política como instância decisiva para a determinação do modo da produção da vida do ser social.

A *indústria* é a relação histórica *real* da natureza e, portanto, da ciência natural com o homem; Se, portanto, ela for concebida como uma revelação *exotérica* das *capacidades essenciais* do homem, a essência *humana* da natureza ou a essência *natural* do homem também será assim compreendida, portanto a ciência natural perderá sua orientação material abstrata ou antes idealista e se tornará a base da ciência humana, como já se tornou - embora de forma alienada - a base da vida humana real; qualquer outra base para a vida, qualquer outra base para a *ciência*, é uma mentira desde o início. A natureza que se torna na história humana - no ato do surgimento da sociedade humana - é a natureza *real* do homem, portanto a natureza como ela se torna através da indústria, mesmo que de forma *alienada*, é a verdadeira natureza antropológica. (MARX, 1982, p. 396)

Conforme Marx reenfatiza alguns anos mais tarde em seus estudos sobre a *Ideologia alemã*, o ato da ruptura com o pensamento especulativo vem acompanhado da percepção segundo a qual “o mundo sensível”,

não é uma coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma, mas o produto da indústria e do estado de coisas da sociedade, e isso precisamente no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, que, cada uma delas sobre os ombros da precedente, desenvolveram sua indústria e seu comércio, modificaram sua ordem social de acordo com as necessidades alteradas (MARX, 2007, p. 30).

O homem faz a sua própria história. No decurso histórico por meio de sua própria atividade social frente ao mundo – natural e social – ele cria e desdobra as condições de sua própria existência, desenvolvendo suas capacidades e estabelecendo as leis tendenciais sobre as quais se erguem as bases da sociabilidade de determinadas

épocas. Nessa exata medida, logo adiante no mesmo texto, Marx estabelece a relação da ordem econômica com as chamadas formas “ideais” da prática social, que para ele são de fato um complexo:

a importante questão sobre a relação do homem com a natureza (...), da qual surgiram todas as “obras de insondável grandeza” sobre a “substância” e a “autoconsciência”, desfaz-se em si mesma na concepção de que a célebre “unidade do homem com a natureza” sempre se deu na indústria e apresenta-se de modo diferente em cada época de acordo com o menor ou maior desenvolvimento da indústria; o mesmo vale no que diz respeito à “luta” do homem com a natureza, até o desenvolvimento de suas forças produtivas sobre uma base correspondente. A indústria e o comércio, a produção e o intercâmbio das necessidades vitais condicionam, por seu lado, a distribuição, a estrutura das diferentes classes sociais e são, por sua vez, condicionadas por elas no modo de seu funcionamento (MARX, 2007, p. 31).

As críticas da política, da especulação, vêm acompanhadas da crítica da economia política. Apesar de ser possível traçar a cronologia dos caminhos percorridos por Marx até a constituição acabada da originalidade de seu pensamento, verifica-se que o tripé analítico das três críticas que vinha sendo constituído conduz por derivação e decorrência a investigações que se potencializam, são o resultado de uma inflexão frente às formas anteriores de consideração desses problemas. As três críticas – demonstra Chasin em *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica* – constituem em seu conjunto a inflexão no campo da ontologia do ser social. Pela primeira vez, assiste-se à construção da ontologia do ser social que não refuta a categoria da história na análise dessa forma do ser. Aspecto este, ausente no pensamento de Feuerbach. O que nos permite traçar diferenças importantes entre o pensamento de ambos os filósofos. Marx é taxativo a esse respeito: “na medida em que Feuerbach é materialista, nele não se encontra a história, e na medida em que toma em consideração a história ele não é materialista” (MARX, 2007. p. 32).

A esse respeito a percepção de Lukács quanto às bases inovadoras instauradas pelo pensamento marxiano são bastante elucidativas:

Marx elaborou principalmente (...) a tese segundo a qual a categoria fundamental do ser social, e isto vale para todo ser, é que ele é histórico. Nos manuscritos parisienses, Marx diz que só há uma única ciência, isto é, a história, e até acrescenta: “um ser não objetivo é um não ser”. Ou seja, não pode existir uma coisa que não tenha qualidades categoriais. Existir, portanto, significa que algo existe numa objetividade de determinada forma, isto é, a objetividade de forma determinada constitui aquela categoria à qual o ser em questão pertence. Aqui a ontologia distingue-se nitidamente da velha filosofia.

A velha filosofia esboçava um sistema de categorias, no interior da qual apareciam também as categorias históricas. No sistema de categorias do marxismo, cada coisa é, primariamente, algo dotado de uma qualidade, uma coisidade e um ser categorial. “Um ser não objetivo é um não-ser”. E dentro desse algo, a história é a história da transformação das categorias. As categorias são, portanto, partes integrantes da efetividade. Não pode existir absolutamente nada que não seja, de alguma forma, uma categoria. A esse respeito, o marxismo distingue-se em termos extremamente nítidos das visões de mundo precedentes: no marxismo o ser categorial da coisa constitui o ser da coisa, enquanto nas velhas filosofias o ser categorial era a categoria fundamental, no interior da qual se desenvolviam as categorias da realidade. Não é que a história se passe no interior do sistema das categorias, mas sim que a história é a transformação do sistema das categorias. (LUKÁCS, 1999, pp. 145-6)

Os *Manuscritos econômico-filosóficos*, conforme atesta Lukács, são exemplares nesse sentido. Ao mesmo tempo em que Marx analisa o modo de produção capitalista em todas as suas consequências e determinações – da máxima produção da riqueza material à alienação e estranhamento do homem –, destaca simultaneamente o homem como um ser que se autoproduz. A história do ser social é a história da formação de seus atributos, de suas capacidades, e, é claro, das formas instituídas das sociabilidades erguidas ao longo do decurso histórico de seus desdobramentos. O ponto de partida de Marx são as individualidades humano-societárias vivas e ativas, cujo processo de constituição sempre ocorre em meio ao caráter relacional de toda objetividade.

A este respeito a passagem a seguir é bastante ilustrativa, na medida em que destaca a formação do homem tanto em sua dimensão subjetiva quanto objetiva:

não apenas os cinco sentidos, mas também os assim chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor etc.), em uma palavra a sensibilidade humana, a humanidade dos sentidos só surge através da existência de seu objeto, através de natureza humanizada. A formação dos cinco sentidos é uma obra de toda a história universal precedente (MARX, 1983, p. 394).

Os desvelamentos do tema apresentados por J. Chasin permitem elucidar de maneira precisa o movimento de determinação de reflexão entre subjetividade e objetividade no processo formativo do ser social. Aqui cabem as próprias palavras do autor, uma vez que é ele que traz à luz os aspectos decisivos das determinações de Marx:

O destaque enérgico deve recair, pois, sobre a determinação de que a objetividade e subjetividade humanas são produtos da autoconstitutividade do homem, a partir e pela superação da sua naturalidade. O homem e seu mundo são produções de seu gênero –

a interatividade universal e mutante dos indivíduos em processualidade infinita, que tem por protoforma o trabalho – a atividade especificamente humana, porque consciente e volta a um fim. Único ser que trabalho, através da sucessão e multiplicidade de seus fins básicos e imediatos, constitui igualmente a si mesmo, não importa quão radicalmente contraditória e, de fato, cruel, perversa e mutiladora seja a maior parte dessa trajetória sem fim. (CHASIN, 1995, p. 392)

Indivíduo e gênero perfazem a bipolaridade do ser social, sempre em determinação de reciprocidade. O desenvolvimento das capacidades humanas é o resultado de toda a história, as forças essenciais engendradas – expressão usada por Marx na obra em questão – aparecem como potências do gênero, por meio delas os indivíduos formam a si mesmos. A contrapartida se dá pelo fato de uma vez se constituindo por meio das potências sociais – obviamente em condições socialmente favoráveis – as individualidades podem desenvolvê-las e elevá-las a patamares superiores, potencializando o próprio gênero. Desse modo, “por sua essência ativa as individualidades humano-societárias, autoras de sua afirmação e a de seu gênero, são como tais as efetivadoras de suas esferas próprias de objetividade e subjetividade (CHASIN, 1995, p. 393). Indivíduo e gênero constituem uma unidade em determinação reflexiva no interior de um complexo.

Precisamente em função dessa unidade no interior do complexo, as condições sociais inibidoras da constituição das individualidades a partir das potências constituídas pelo gênero, podem se fazer presentes historicamente. Como é o caso da sociabilidade capitalista analisada por Marx, em que o processo de alienação e estranhamento aparece como determinantes decisivas da vida humana.

Quanto a isso cabe acrescentar:

A ind[ividualidade] hum[umana] não só aparece em contexto social, mas só pode aparecer nesse contexto, e sua essência é dada pelas formas da sociabilidade (Cf. Introd. 57). É a interatividade dos exemplares humanos que plasma o humano e a ind[ividualidade] hum[umana]. Em outros termos a potência do ser aberto só se realiza em sociedade. (CHASIN, *Glosas inéditas intituladas “Ontologia: afloramento introdutório”*)

Aberto nesse contexto, significa que “para o bem, ou para o mal”, o chão das possibilidades da individuação humana é dado sempre pelas condições sociais objetivas historicamente constituídas. Não há uma bondade natural do homem, assim como não há uma maldade constitutiva de sua natureza. As individuações são formações históricas que reagem ao mundo concreto, às condições efetivas de seu

mundo. Valem aqui as análises do próprio Marx no diagnóstico que traça sobre as individuações em meio a sociabilidade do capital. Nela o homem encontra-se apartado, alienado, do objeto de seu trabalho, de sua própria atividade, e nessa medida da natureza sobre a qual ele executa seu trabalho. Por via de consequências estranha seu próprio gênero (as potências humanas engendradoras de suas condições de vida e de sua sociabilidade), assim como estranha os outros indivíduos, uma vez que a interação entre eles sempre se dá por fatores extrínsecos à sua própria vontade e escolha, ou seja, ocorrem pelas condicionantes do mercado.

É preciso ter clareza dessa dimensão do *ser aberto*, determinação que impede qualquer intenção de se restringir à ideia de uma antropologia filosófica como base fundante do pensamento de Marx. Fica-se longe, portanto, de pretender estabelecer os traços gerais do ser social, como atributos essenciais perenes, como propriedades imutáveis que estabelecem a essência desta forma do ser. Dizer “ser aberto” significa que a essência humana é histórica, fundada nos processos sociais que formam a base do modo de produção da vida. Nesse sentido o homem é um ser que edifica a si mesmo, construindo seu mundo e por meio dessa produção, cria tanto as categorias do complexo de sua subjetividade tanto quanto aqueles pertinentes aos complexos da objetividade social e natural. Quanto a isso, Chasin adverte:

Em decorrência, a determinação da individualidade social (e não da individualidade "pura" - (Id. Alemã, 119.1) se dá no interior da determinação dos complexos da mundanidade. Para saber da realização ou atualização do ser aberto é preciso saber da infinitude do mundo, ou seja, da usina produtora do humano, pela mediação de suas formações concretas e específicas. (CHASIN, *Glosas inéditas intituladas "Ontologia: afloramento introdutório"*)

Vêm assim estabelecidas de maneira clara a incompatibilidade entre proposições de cunho ontológico e as concepções tradicionais da assim chamada antropologia filosófica. Aqui convém insistir sobre esse ponto, uma vez que sobre a base da fundamentação de uma antropologia filosófica, vêm em grande medida assentadas a ideia da condição essencial do homem como fundamento primeiro da determinação do atributo da política – e mesmo da necessidade do estado – como categoria própria do ser social.

Contra tais proposituras, desdobrando as determinações postas pela primeira vez por Marx, é preciso salientar:

O ser não é, simplesmente, essência, porém existência que contém essência, e de forma recíproca: existência que se move por sua

essência, existência que cria essência; na entificação concreta os dois modos, em graus diversos e formas específicas, estão sempre entrelaçados.

Ser não é uma essência que pode vir ou não a existir. Só é ser o que tem existência.

A essência do ser social é o vir-a-ser, a possibilidade de existir diferentemente. (CHASIN, *Glosas inéditas intituladas "Ontologia: afloramento introdutório"*)

Contra as proposições ontológicas tradicionais, em que a história é refutada em virtude da necessidade argumentativa da perenidade do ser e da substância, em Marx há o desvelamento da historicidade do ser social, trata-se de pensar e explicitar a trajetória de seus desdobramentos no curso da dinâmica processual de sua autoconstrução.

Dizer que o homem faz a própria história⁸ implica afirmar que na trajetória de seu autoengendramento, são constituídas as potências genéricas de seu ser, mas também os traços de prevalência histórica circunstanciada a determinados processos sociais. Motivo pelo qual, historicamente, em sociedades determinadas podem aparecer formas da dinâmica social que são consequências de aspectos contraditórios oriundos da própria realidade social. Nesse sentido, são contingências historicamente postas, de modo nenhum traços inerentes do ser social. Se assim o fosse estaríamos no interior da seara das formulações de uma suposta antropologia filosófica, que afirmaria a dimensão política como traço essencial do homem, independente do contexto histórico que se queira analisar.

Desse modo, ainda que se possa afirmar a importância de Feuerbach na virada frente à especulatividade da filosofia clássica alemã, tal constatação não implica a adesão às teses de um suposto feuerbachianismo em seu pensamento de juventude, teses essas que tendem a atribuir às obras juvenis de Marx bases que ditam diretrizes que levam à construção de uma antropologia filosófica. De fato, o inverso a essa tendência – presente sem dúvida na filosofia de Ludwig Feuerbach – marca o pensamento marxiano, já nos primórdios de suas reflexões. A advertência de Chasin a esse respeito é bastante elucidativa:

é impossível ao pensamento marxiano ser uma antropologia, pois a determinação da individualidade humana depende radicalmente da

⁸ “Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita”, diz Marx em *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* (2011a, p.25).

determinação do complexo da sociabilidade, não é à toa que Marx afirma na VI Tese Ad Feuerbach que a essência humana é "o conjunto das relações sociais". Nestes parâmetros é própria e corretamente uma antiantropologia, enquanto disciplina filosófica, de orientação metafísica ou mítico-naturalista. (CHASIN, *Glosas inéditas intituladas "Ontologia: afloramento introdutório"*)

Tomar as obras de juventude como base para a elaboração de uma antropologia filosófica serve de alento para os defensores da politicidade, uma vez conduz a outras incompreensões acerca da natureza do pensamento de Marx, particularmente em relação à crítica da política já presentes em seus escritos da década de 1840 (1843-48). Como adverte Chasin:

É preciso recusar o diagnóstico de que as obras marxianas da primeira fase estão centradas numa antropologia porque isso faz com que a crítica à política nelas desenvolvida tenda a ser considerada como uma crítica humanista à política e não como a determinação ontológica de sua natureza. (CHASIN, *Glosas inéditas intituladas "Ontologia: afloramento introdutório"*)

O argumento de Chasin é contundente. Para tanto, o autor brasileiro demonstra a natureza fundamentalmente distinta das posições de Feuerbach concernentes à política. Nele a política aparece como chave da organização social humana, "Feuerbach é um defensor intransigente e absoluto da máxima relevância da política e do estado" (CHASIN, 1995, p. 372). A ontopositividade da política se encontra em grande medida assentada sobre as bases de uma antropologia filosófica.

No ponto em que chegamos, já temos argumentos suficientes para refutarmos os elementos apontados no início deste artigo como o ponto de partida do pensamento moderno e nos irracionalismos contemporâneos característicos da pós-modernidade. As considerações de Chasin nos auxiliam no desvelamento dessas bases, ao mesmo tempo em que apontam para o caráter resolutivo do pensamento marxiano:

Donde o indivíduo isolado, ao qual é conferido a dimensão humana por uma essência metafísica ou uma dimensão mítico-natural não é centro, nem ponto de partida para a dedução do mundo, como se dá na antropologia filosófica ou nas teorias da desconstrução. O que pode confundir é que os homens concretos em seu processo infinito de realização é que constitui o objetivo final crítico-prático do pensamento marxiano. (CHASIN, *Glosas inéditas intituladas "Ontologia: afloramento introdutório"*)

Em temos mais sucintos, em Marx "não deduz o mundo pela determinação da individualidade isolada, o que seria uma operação antropológica, mas determina a individualidade social pelo complexo da mundanidade". Donde a conclusão enfática: "na filosofia marxiana, pois, a individualidade é estudada nos lineamentos ontológicos,

não podendo consistir, no pensamento marxiano, uma disciplina autônoma como a antropologia tradicional” (CHASIN, *Glosas inéditas intituladas “Ontologia: afluoramento introdutório”*)

A necessária crítica da política mediante a perspectivação do futuro humano

Os argumentos arrolados por Chasin, que conduzem à percepção da natureza ontológica mais profunda característica do pensamento de Marx, buscam estabelecer que “a política não é um atributo necessário do ser social, mas contingente no seu processo de autoidentificação” (CHASIN, *Glosas inéditas intituladas “Ontologia: afluoramento introdutório”*). Contudo, não se trata de negar a política como elemento de fato existente nos complexos humano-societários, mas destacar que apenas sob a modalidade da contingência ela assume o caráter de base das condições concretas da existência social, de forma que “não pertence à essência do humano-societário”. Por via de consequências, a política deve ser compreendida como “predicado contingente das sociabilidades contraditórias e não desenvolvidas” (CHASIN, *Glosas inéditas intituladas “Ontologia: afluoramento introdutório”*).

A questão ora levantada remete ao problema das categorias da modalidade tão persistentes nos temas mais tradicionais do pensamento filosófico. Trata-se de não tomar a contingência, a possibilidade e a necessidade como categorias excludentes. Nesse caso, a contingência não implica mera aparência ou simples acaso irrelevante nas tendências diretivas dos processos. Mesmo na condição de contingência a política aparece como elemento determinativo das efetivações e desdobramentos da malha entitativa histórica da forma do ser. Esta é, no entanto, consequência das contradições e inviabilidades societárias, não a causa ou atributo determinativo ineliminável do ser social. Em resumo, a política não tem em si mesma uma essência, não é um atributo, mas o resultado dos processos contraditórios da própria sociedade. Assume papel decisivo na medida em que aparece como expressão mais imediata da necessidade de equacionar e dirimir as contradições sociais, é o âmbito em que os conflitos e antagonismos sociais se expressam e são conduzidos a termo.

A percepção da ontonegatividade não é a recusa da prática política, mas a afirmação da necessidade da ação política contra as condições sociais e históricas que tornam a política prática necessária. Aspecto muito evidente nas próprias elaborações marxianas de 1844, anteriormente referidas:

A revolução como tal – a derrubada do poder constituído e a

dissolução das relações antigas – é um *ato político*. No entanto, sem revolução o *socialismo* não poderá se concretizar. Ele necessita desse ato *político*, já que necessita recorrer à *destruição* e à *dissolução*. Porém, quando tem início a sua *atividade organizadora*, quando se manifesta o seu *próprio fim*, quando se manifesta a sua *alma*, o socialismo se desfaz do seu invólucro *político*. (MARX, 2009, p. 52)

Sobre tal passagem de Marx, Chasin se debruça para determinar o papel da política necessário para a transformação da sociabilidade – que a põe como necessária:

quando a contestação visa consciente e deliberadamente a emancipação, necessita transmigrar para outra esfera, tem de praticar uma política orientada para a superação da política, fazer uma política que desfaça a política, pois seu escopo é a reconversão e o resgate das energias sociais desnaturadas em vetores políticos (CHASIN, 2009, p. 65).

A crítica da política não é, vale insistir, simples insatisfação, desassossego, e mesmo desesperança, com o âmbito da política nos meandros sociais da cotidianidade. De fato, resulta da percepção prática de sua impotência como meio efetivo de resolubilidade de conflitos e contradições características da dinâmica social vigente historicamente. Para colocar a questão de maneira mais clara: não é mera crítica teórica unilateral constituída de maneira abstrata a partir de concepções conceituais, mas constatação proveniente da própria prática social, na qual o movimento analítico da dinâmica prática demarca com forte nitidez a ineficácia da vontade – tomada como base unívoco das decisões postas – no enfrentamento das malhas concretas postas pelas tendências objetivas prevalentes na sociabilidade.

Através dos caminhos abertos pelo próprio Marx, que o projeto de Chasin da crítica da política se circunscreve em investigações programáticas de maior envergadura. Dizer que a política é atributo contingente, historicamente determinado, remete ao problema de fundo, cujo elemento decisivo é a indagação acerca do ser do homem. A crítica da política constitui nessa medida um capítulo necessário na determinação da ontologia do ser social. Conforme estabelece Chasin, “a questão decisiva é que essa problemática não é simplesmente 'técnica', pois envolve ou tem por centro o homem” (CHASIN, *Glosas inéditas intituladas “Ontologia: afloramento introdutório”*).

Uma vez que a natureza do problema é mal compreendida, como advertimos no início deste artigo, repetir as determinações acima é mais do que necessário: a questão da ontologia do ser social não é mera abstração filosófica, é a questão do ser e do destino do homem, o “de onde?” como prospectiva das construções futuras, ou seja

o seu “para onde?”. E no interior desse quadro de análise mais ampla, o problema da ontonegatividade da política é a advertência para os equívocos comuns no pensamento contemporâneo, cujas bases teóricas tomam a politicidade como o fator preponderante das diretrizes, tendências e meios de eficácia para a compreensão e ação sobre os conflitos e contradições da realidade social.

A crítica da política significa de fato a demarcação de seus limites práticos de intervenção social. O próprio curso da construção da crítica marxiana à politicidade destaca não ser mera proposição filosófica, ou seja, simples refutações oriundas puramente do plano teórico. Conforme, já referimos, a insatisfação advém da própria preocupação com a prática social de seu tempo, com as “questões materiais” com que ele se deparou no curso de suas atividades jornalísticas. Nesse aspecto, a linha crítica deriva do enfrentamento das questões práticas, não é mera elocubração que se funda sobre bases de argumentações meramente teóricas.

Se nos for permitido traçar linhas comparativas, a percepção da ontonegatividade por parte de Chasin, não é mera decorrência da exegese dos textos marxianos. Sua atividade política, toda a análise realizada ao longo de vários textos no qual trata vários detalhes da realidade brasileira, o levam às mesmas conclusões sobre os limites da vontade política, como elemento resolutivo das contradições da sociedade do país ou das condições de transformação da sociabilidade do capital globalmente existentes. Ao longo de sua carreira intelectual foram produzidos vários textos em que se analisa desde o surgimento do PT, a insurgência de Lula como líder sindical, as condições do país antes e durante a ditadura militar, culminando no artigo *Ad hominem: rota e prospectiva e um projeto marxista*. A percepção da insuficiência da compreensão política da realidade social, assim como de seus limites como princípio fundamental da prática revolucionária, é uma conquista não somente teórica, mas essencialmente prática. Não caberia aqui discorrer sobre essas questões, uma vez que estenderia nossa discussão para além dos propósitos estabelecidos em nosso artigo. Sobre a percepção prática e teórica da natureza ontonegativa da política, o artigo: *Da crítica ao politicismo à determinação ontonegativa da politicidade*, de Ester Vaisman e Vânia Noeli Ferreira de Assunção, constante deste volume, trata de forma pormenorizada a trajetória percorrida por J. Chasin.

As determinações sobre os atributos próprios do ser social permitem a Chasin estabelecer a crítica do pensamento político e da prática política comuns na atualidade:

Por isso, não por acaso, mas contraditoriamente, o pensamento político tradicional – ontopositivo – é das formas mais abstratas da reflexão filosófica, pois, na ontopositividade a politicidade aparece, no seu equívoco fundamental, como predicado essencial. Isso explica a fragilidade do pensamento político em geral em sua longa história. (CHASIN, *Manuscritos inéditos*).

O mais adequado para nossas considerações é apontar a dimensão programática do projeto crítico arquitetado por J. Chasin, no intuito de destacar que não se tratava de mera formalidade teórica ou acadêmica, mas pretendia enfrentar no plano prático e teórico, tendências que se punham na ordem do dia. A crítica da política condiz com a necessidade do estabelecimento de uma crítica radical à forma da sociabilidade capitalista – e mesmo, à particularidade da realidade da sociedade brasileira. A esse propósito, a crítica endereçada à analítica paulista e às concepções de Fernando Henrique Cardoso – então presidente – são ilustrativas.

FHC, no repúdio incisivo ao economicismo, não dispendo no entanto de critérios ontológicos, acaba substituindo a falaciosa ordem determinativa daquele por outra igualmente arbitrária. Ao primado unilateral e mecânico da economia reduzida a fator, própria do economicismo, que mutila a integridade e a dinâmica do todo, FHC não contrapõe de modo corretivo o reconhecimento do complexo da produção e reprodução da base material da existência humana, tal como marxianamente concebido, mas, conservando a noção de economia como fator, até mesmo por seu peso estrutural, postula uma nova ordem das determinações entre as instâncias do social, da política e da economia. Já pelo viés sociológico é induzido à cortante distinção entre o plano social e o econômico, sem precisar o que possa ser entendido por cada um deles na pretendida desconsideração metódica do outro, mas é esta separação de faces ontológicas indissociáveis que permite, operativamente, o encadeamento de uma ordenação aleatória ou de suficiente indeterminabilidade para que o político possa, na armação discursiva, aparecer como determinação de última instância, ou seja, decisiva em qualquer ordem explicativa, do que redundando o politicismo. De modo que o válido propósito de combater o economicismo acaba por ser um ato de desontologização dos ecos marxianos e a imediata adoção acrítica de uma nova "ontologia" social, dado que toda desontologização implica, sem alternativa, processo correlato de sentido inverso, ou seja, de ontologização, ainda que total e meramente subjacente e precária, involuntária e falsa, como só pode ocorrer nessas condições; é, de fato, uma efetuação desse gênero mesmo sob o argumento de que a elaboração não tenha qualquer propósito ontológico e até mesmo o recuse e exerce, pois a intencionalidade do investigador não tem o poder de mudar a natureza de sua própria argumentação ou de seus resultados, pode no máximo desprezar ou não reconhecer dimensões indesejadas de seu trabalho, o que é muito diferente, por vezes talvez esperto, mas não correto ou inteligente.

E na sequência, destacando ser esta tendência predominante no pensamento sociológico da analítica paulista, arremata conclusivamente contrapondo Marx ao

politicismo brasileiro:

De modo direto e explícito, a analítica paulista transita do economicismo para o politicismo, desconhecendo ou enfeitando a formulação marxiana. Esta reconhece e sustenta a unidade indissolúvel da esfera socioeconômica, ou seja, a efetividade da produção material como atividade vital dos indivíduos sociais, ou seja, a inseparável interatividade dos produtores, a determinação recíproca entre homem, atividade e sociabilidade; o agente, sua capacidade ou predicado e o exercício real deste são formas e modos da atualização social. De sua parte FHC dissocia, ao separar o social do econômico, o agente ativo e sensível (o social) da própria atividade sensível (o econômico), o sujeito de seu próprio predicado, e só os religa pela mediação, tornada decisiva, da atividade extrassensível (a política). Em Marx as determinações vão do complexo unitário e fundante do socioeconômico, ou seja, da interatividade multilateral e contraditória da sociedade civil para a arena política, enquanto FHC postula uma vaga e arbitrária articulação sócio-política, de certo sabor contratualista, como vetor determinativo da economia. É uma desvinculação ontológica da atividade sensível dos homens, reenfatizando a atividade suprassensível, ou seja, há uma desobjetivação que proporciona uma reenfatização teórica da subjetividade e de um suposto caráter arbitrário ou aleatório da lógica dos processos reais (cerne e natureza do politicismo, que em FHC é circunscrito e limitado pela relevância da correlação de forças em sua prática política). (CHASIN, *Glosas inéditas intituladas "Ontologia: afloramento introdutório"*)

A longa citação possui a vantagem de destacar em termos bem claros a inversão da ordem de determinidade, ao enfatizar como as concepções tributárias politicidade como atributo essencial do humano advogam pela preponderância do estado, da política, sobre o “complexo unitário e fundamento do socioeconômico”. Se foi possível traçar esse diagnóstico sobre o governo FHC, do mesmo modo é possível, por que não dizer mais do que necessária, estender a análise para os governos posteriores, particularmente na dita gestão de “esquerda”, ao longo dos governos petistas.

Chasin não assistiu aos desdobramentos posteriores a FHC, porém em artigos que analisam a ascensão de Lula à condição de líder sindical e de liderança política, os traços do politicismo são claramente identificados. A título de exemplo, bastaria citar o artigo *A sucessão na crise e a crise na esquerda* em que o diagnóstico – talvez fosse o caso de dizer o prognóstico – quanto a prática política do então ainda jovem Partido dos Trabalhadores, é claro e incisivo, quanto aos limites das proposições politicistas que ancoravam o discurso e as ações orquestradas pelo partido.

O PT é o encontro da combatividade sindical dos últimos da década de 70, que preencheu de maneira notável o vácuo escandaloso a que fora reduzido até mesmo o movimento corporativo dos assalariados (...) o renascimento firme e pujante da movimentação dos

trabalhadores, veio, assim, a submergir na atmosfera politicista, quando buscou os caminhos da organização e das definições políticas. Por consequência, ao inverso do que se daria num rumo de *esquerda*, com seu desenvolvimento o PT simplesmente politicizou a prática sindical, não extraiu da lógica do trabalho a política que supera a política, isto é, ficou nos limites do *entendimento político*, não se alçou à política norteada pela *razão social*. (CHASIN, 1989, p. 89)

A remissão a essas considerações críticas cumpre um papel meramente ilustrativo. Não se trata de avançar nos argumentos do autor, mas tão somente destacar a dimensão da análise das práticas politicistas comuns ao movimento da chamada esquerda brasileira.

A crítica da política tem, portanto, o caráter programático cuja intenção é eliminar os desvios e deformações de um projeto emancipatório,

Portanto, a revolução radical, isto é, social, desentranhada por Marx na inteligência da sociedade contemporânea, bem compreendido o fundamento de sua reflexão política - a determinação ontonegativa da politicidade - não demanda ou propõe a mera prática política, nem a reconhece como sua atividade característica e decisiva, mas exige uma prática metapolítica: conjunto de atos de efetivação que não apenas se desembarace de formas particularmente ilegítimas e comprometidas de dominação política, para substituí-las por outras supostas como melhores, mas que vá se desfazendo, desde o princípio, de toda e qualquer politicidade, a medida que se eleva da aparência política a essência social das lutas históricas concretas, a proporção que promove a afloração e realiza seus objetivos humano-societários, os quais, em sua, têm naquela ultrapassagem, indissociável da simultânea superação da propriedade privada dos bens de produção, a condição de possibilidade de sua realização. (CHASIN, 2009, pp. 65-6)

E logo à frente, conclui:

A crítica marxiana da política, decifração da natureza da politicidade e de seus limites, e por consequência o desvendamento da estreiteza e insuficiência da prática *política* enquanto atividade humana racional e universal, donde o salto metapolítico ao encontro resolutivo da *sociabilidade*, essência do homem e de todas as formas da prática humana. (CHASIN, 2009, p. 66)

Os rascunhos por nós aqui insistentemente referidos, permitem o arremate mais conclusivo sobre os limites da politicidade como prática social viável diante da questão decisiva das possibilidades efetivas da emancipação humana:

Não há política radical, pois todo ato político é um meio, que não contém finalidade intrínseca, mas é o instrumento de um conteúdo, ou seja, de um objetivo externo. Exceção feita aos processos e atos políticos que, ao se realizarem, visam inclusive sua autodissolução, isto é, só é radical o ato metapolítico. Donde, a radicalidade é a identidade da metapolítica. (CHASIN, *Manuscritos inéditos*).

O problema da política é o problema humano, lidar com a questão da gênese da politicidade implica a investigação da ontologia do ser social, a análise da determinação do ser e do destino do homem, nesse sentido, caberia retomar a tão mencionada afirmação segundo a qual “os filósofos se limitaram a interpretar o mundo, cabe transformá-lo”, e acrescentar: para transformá-lo é preciso compreendê-lo. A análise da gênese da politicidade, sua decifração, sua percepção no quadro das atividades sociais do homem, torna-se decisiva para evitar desvios, inibir descaminhos e deformações acerca do que pode de fato se colocar como uma perspectiva de futuro, como possibilidade autêntica da emancipação humana.

*
* *

Após tudo o que foi tratado nas páginas precedentes, que me seja permitido finalizar com certo tom de desabafo: a ironia, as refutações fáceis, os argumentos *ad hominem* – no mau sentido do termo – são tão somente a expressão da covardia, ou da incapacidade, para enfrentar questões de natureza bastante complexa. Manter-se na zona de conforto dos preceitos e preconceitos do lugar comum, significa a recusa cínica do necessário caráter de toda análise filosófica de rigor. A refutação de uma tese deve ser feita com argumentos que analisem os argumentos perfilados. O campo dos partidos e da militância são, por vezes, um dos mais significativos obstáculos para tanto. Por vezes, funcionam como obnubilações da consciência uma vez que seus princípios de compreensão da realidade encontram-se sucumbidos à métrica fácil e corriqueira das fraseologias eivadas de jargões e do pragmatismo político. A reprodução prática das bases politicistas próprias das insuficiências inerentes às contradições de nossa sociedade, só pode significar a perpetuação dessas mesmas práticas baseadas no princípio do voluntarismo como critério de resolução de conflitos sociais. Contra tais práticas as palavras de Lukács servem de alerta:

Mas é que diante do inimigo [...] tudo parece permitido; cessa, nesse momento, toda a moralidade científica. Até mesmo pesquisadores que, em outros domínios, de modo escrupuloso arriscam-se a tomar uma

⁹ Tomamos a liberdade de retirar o termo “inimigo de classe”, para deixar tão somente “inimigo”. O ponto a que chegaram as disputas no sectarismo típico das esquerdas de nossos dias permitem – acreditamos – a adaptação da referência que Lukács faz à luta entre a classe trabalhadora e os representantes da apologia direta e indireta do capital. Tornou-se uma prática comum nas disputas políticas das mais diversas ordens, assim como assume uma constância lamentável também no âmbito acadêmico e das ciências sociais em geral.

posição só depois de se apropriarem a fundo da matéria estudada, permitem-se aqui as afirmações mais levianas baseadas em outras tomadas de posição – igualmente infundadas – e sequer pensam em recorrer às fontes reais, nem mesmo para a comprovação dos fatos. (LUKÁCS, 2020; p. 273)

A superação da sociabilidade do capital, implica a crítica radical. Com Marx, portanto, convém encerrar nossas considerações: “A teoria é capaz de se apoderar das massas tão logo demonstra *ad hominem*, e demonstra *ad hominem* tão logo se torna radical. Ser radical é agarrar a coisa pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem” (MARX, 2005, p. 151). Por fim, só nos resta afirmar: a esfera da política deve ser considerada à luz da determinação da ontologia do ser social, somente assim se pode demonstrar sua gênese como instância social contingente da “pré-história da humanidade”.

Referências bibliográficas

- CHASIN, J. A sucessão na crise e a crise na esquerda. *Revista Ensaio*, n. 17/18. São Paulo: Editora Ensaio, 1989.
- _____. “Posfácio – Marx: *estatuto ontológico e resolução metodológica*”. In: TEIXEIRA, F. J. S. *Pensando com Marx*. São Paulo: Editora Ensaio, 1995.
- _____. Especial J. Chasin: A determinação ontonegativa da politicidade. *Revista Ensaio Ad Hominem*, n. 1, t. III – Política. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2000.
- _____. *Glosas inéditas intituladas “Ontologia: afloramento introdutório”, mimeo.*
- _____. *Manuscritos inéditos: Política – a determinação ontopositiva e ontonegativa da politicidade, mimeo.*
- FORTES, Ronaldo; VAISMAN, Ester. A politicidade no pensamento tardio de György Lukács. *Revista Estudos Políticos*, v. 5, n. 1, pp. 118-132, 2015.
- LUKÁCS, György. *Gelebtes Denken: eine Autobiographie im Dialog*. Frankfurt am Main: Ausgabe Suhkamp Verlag, 1981.
- _____. *Pensamento vivido: autobiografia em diálogo*. São Paulo/Viçosa: Estudos e Edições Ad Hominem/Editora da UFV, 1999.
- _____. *Socialismo e democratização: ensaios políticos 1956-1971*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.
- _____. *Para uma ontologia do ser social* v. 2. Trad. Nélio Schneider, Ivo Tonet e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.
- MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. Maria Helena Barreiro Alves. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.
- _____. *Sobre a questão judaica*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.
- _____. *O capital: crítica da economia política Livro I: o processo de produção do capital*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e

Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *Luta de classes na Alemanha*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *A sagrada família, ou A crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. Trad., org. e notas Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *O 18 brumário de Luís Bonaparte*; trad. Nélio Schneider; São Paulo: Boitempo, 2011a.

Como citar:

FORTES, Ronaldo Vielmi. A natureza e a posição da política no quadro das atividades histórico-sociais: ontonegatividade da política e a ontologia do ser social. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 28, n. 1, pp. 300-331, Edição Especial, 2022/2023.