

**SERGIO LESSA**

**LUKÁCS: ÉTICA E POLÍTICA**

**Observações acerca dos fundamentos  
ontológicos da ética e da política**



Creative Commons -

**Diagramação:** Ana Nascimento e Zilas Nogueira

**Revisão:** ----

**Capa:** Ana Nascimento

**SERGIO LESSA**

---

CATALOGAÇÃO NA FONTE

---

Comissão Editorial

---

Bibliotecária Responsável: -----

## **LUKÁCS: ÉTICA E POLÍTICA**

**Observações acerca dos fundamentos  
ontológicos da ética e da política**

---

Esta obra foi licenciada com licença Creative Commons ----

-----

1º Edição 2016  
Coletivo Veredas  
[www.coletivoveredas.com](http://www.coletivoveredas.com)

1º Edição  
Coletivo Veredas  
São Paulo 2016

## Sumário

<b>Prefácio .....</b>	<b>7</b>
<b>Prefácio Segunda Edição .....</b>	<b>9</b>
<b>- Capítulo 1 -</b>	
<b>Os fundamentos ontológicos mais gerais.....</b>	<b>11</b>
1.1. Os valores enquanto relações sociais .....	11
1.2. Nem sempre a ética é possível .....	18
1.3. Quando a ética foi possível? .....	22
<b>- Capítulo 2 -</b>	
<b>A política.....</b>	<b>27</b>
2.1. A gênese da política .....	31
<b>- Capítulo 3 -</b>	
<b>Ética, alienação e revolução.....</b>	<b>41</b>
3.1. Gênero humano e alienação ( <i>Entfremdung</i> ) .....	45
3.2. A alienação e a sociabilidade burguesa .....	47
3.2.1. <i>Citoyen e bourgeois</i> .....	51
<b>- Capítulo 4 -</b>	
<b>Generidade e superação das alienações.....</b>	<b>55</b>
4.1 Generidade e liberdade .....	56
4.2. Ética e generidade-para-si .....	62
<b>- Capítulo 5 -</b>	
<b>Ética e política.....</b>	<b>67</b>
5.1. Ética e política hoje .....	68
5.2. Ética e revolução .....	71

- Anexo -

<b>Materialismo, valores e ética em Lukács</b> .....	81
O materialismo de Lukács .....	85
A matéria social e os valores .....	92
Generidade e valores .....	102
As tendências histórico-universais .....	111
A gênese e o desenvolvimento da ética .....	118
Hegel e a ética .....	125
Lukács e a ética .....	129
<b>Bibliografia</b> .....	139

- Prefácio -

Quando, no início da década de 1960, Georg Lukács tomou a decisão de abandonar a redação das últimas partes da sua *Estética* em favor de uma investigação sobre a ética, lançou-se em uma trajetória teórica que o conduziria à redação dos volumosos manuscritos que compõem sua *Ontologia* deixando-nos, sobre a ética propriamente dita, pouco mais do que algumas anotações dispersas e algumas passagens bastante ricas, mas pouco numerosas.

A carência de material deixado pelo filósofo húngaro sobre a ética parecia indicar que qualquer estudo sistemático desta questão nos seus manuscritos póstumos não resultaria em ganhos expressivos. Esta avaliação parecia ainda mais acertada porque incorretamente avaliávamos que Lukács, na *Ontologia*, teria criado um vasto campo de tensões, se não de contradições, ao afirmar ser a política um complexo universal que se manteria no comunismo, enquanto complexos sociais como o Estado e o Direito seriam superados com o fim das classes sociais. Redigimos até mesmo um texto em que explorávamos o que seriam, a nosso ver, estas debilidades do último Lukács (Lessa, 2002a). Uma universalidade histórica da política a tornaria compatível com a ética: um terreno indefensável a partir dos pressupostos ontológicos mais gerais do próprio Lukács.

Este texto é uma primeira tentativa de explorar tais passagens e retirar das mesmas os seus pressupostos ontológicos bem como suas conseqüências teóricas. Não fazemos, contudo, nenhuma menção expressa ao debate contemporâneo tanto porque fugiria ao escopo desta primeira tentativa de exploração do texto lukácsiano, como também porque este é o objeto de uma investigação ainda em andamento.

Para diminuir as referências bibliográficas e, aproveitando o fato de que as observações de Lukács sobre a ética estão concentradas em algumas poucas passagens, as citações sem as devidas indicações ao longo do texto podem ser encontradas nas páginas 107-8, 207, 217, 328 e ss, 567-8, 653 e ss do volume II da edição italiana da *Ontologia* mencionada na bibliografia.

Maceió, maio de 2006.

## - Prefácio Segunda Edição -

Há quase 10 anos, quando da publicação deste ensaio, as investigações sobre o complexo da ética na *Ontologia* de Lukács indicavam que haveria poucas e esparças informações de como o filósofo húngaro conceberia a sua função social na reprodução do mundo dos homens. Que as informações são esparças, os anos parecem confirmar. Contudo, de modo algum elas são poucas. Pode-se esperar que, em poucos anos, novas publicações darão um quadro muito mais aproximado e exato do complexo da ética e sua função social para o Lukács da maturidade e, então, este ensaio tornar-se-á totalmente superado. A publicação pelo Instituto Lukács das *Notas para uma ética* (2015), que trazem as anotações deixadas por Lukács que serviriam de base para o texto sobre a ética que planejava redigir e que teria na *Ontologia* um seu texto introdutório, provavelmente auxiliará no avanço dessas investigações. Algumas pesquisas, em andamento, sobre o fundamento ontológico do caráter unitário dos valores, provavelmente serão também de grande valia. Enquanto essas pesquisas amadurecem e novas são iniciadas, julgamos que possa não ser de todo inútil ao leitor esta primeira tentativa de sistematização deste complexo de questões.

Decidimos manter as referências da *Ontologia* da edição italiana e, não, da tradução brasileira publicada recentemente pela Editora Boitempo. Duas são as razões principais dessa decisão. Primeiro, a tradução possui uma quantidade tão grande de erros e equívocos que, a correção das passagens, tomaria um tempo do qual, no momento, não disponho. Em segundo lugar, as notícias de que mesma editora estaria providenciando uma revisão cabal da mesma, se levada a cabo, tornaria inútil esse esforço.

Em relação à primeira edição, além da atualização das citações bibliográficas e duas pequenas notas, acrescentamos uma modificação digna de nota: adotamos, pois as pesquisas parecem confirmar ser o mais acertado, a tradução de *Gattungsmässigkeit* por generidade. Na primeira edição, optáramos por generalidade ou generalidade humana. Acrescentamos, ainda, como Anexo, a parte substancial da nossa “Apresentação” à *Notas para uma ética* (Lukács, 20015).

Maceió, 2016.

## - Capítulo 1 -

### Os fundamentos ontológicos mais gerais

#### 1.1. Os valores enquanto relações sociais

Devemos partir do fundamento último: Marx possui um único pressuposto, o de que os homens, para se reproduzirem, devem trabalhar. (Marx e Engels, 1987:39) Isto é, necessitam modificar a natureza através de ações teleologicamente postas. Mesmo nas sociedades mais primitivas, ao transformar a natureza os indivíduos também se transformam e produzem novas necessidades e possibilidades históricas. Como já exploramos em *Sociabilidade e Individuação* (Lessa, 1995) e, também, em *Mundo dos homens* (Lessa, 2014), a reprodução da totalidade social é um complexo processo de “afastamento das barreiras naturais” composto por tendências histórico-universais sintetizadas a partir dos atos singulares dos indivíduos, sempre historicamente determinados. Trataremos, agora, das conexões ontológicas que fundam os complexos valorativos, entre eles a ética.

Segundo Lukács, o fundamento ontológico último da síntese que funda a totalidade social é o processo de generalização desencadeado pelo trabalho<sup>1</sup>; o fato de cada ato de trabalho conduzir, nas suas conseqüências objetivas e subjetivas, sempre para além de sua finalidade imediata. Tornando curta uma longa história, para o filósofo húngaro, ao produzir novos conhecimentos

---

1 Sobre as generalizações, conferir Lessa, 2014, em especial o Capítulo III.

e novas habilidades, a reprodução social se desdobra de tal modo que tais conhecimentos e habilidades não apenas tendam a se generalizar por todos os membros da sociedade, como também se generalizam no sentido que podem ser empregados em situações muito diferentes daquelas em que surgiram. E, concomitantemente, ao produzir novos objetos, novos meios de produção ou de subsistência, ao alterar objetivamente a situação histórica, todo ato de trabalho promover conseqüências que se generalizam a todo o corpo social, que adentram à reprodução da totalidade social. Deste modo, o ato de trabalho, ao produzir generalizações, articula, pelo fluxo da práxis social, cada ato singular à processualidade social global. Essa articulação, por sua vez, faz do ato singular uma singularidade da totalidade social.

Tal síntese dos atos singulares em tendências histórico-universais não significa, evidentemente, o desaparecimento da contradição entre indivíduo e sociedade, entre a singularidade e a universalidade sociais. A contradição entre a singularidade e a universalidade é, rigorosamente, uma contradição sempre presente na vida social. Nesta medida e sentido, não há relação social, por mais primitiva ou por mais desenvolvida, que não articule contraditoriamente o ato singular com a história do gênero humano, por um lado e, por outro, que não contraponha, no interior de cada ato humano, os elementos singulares aos elementos genéricos. Nas sociedades mais desenvolvidas, esta esfera de contradição ganha uma expressão mais complexa pela mediação das classes e da luta entre elas. Em tais sociedades, a contradição entre o singular e o universal não raramente comparece como a contradição entre os interesses particulares de uma classe *versus* as necessidades da humanidade. Sempre segundo Lukács, esta tensão entre o gênero e o particular é um elemento sempre atuante nas relações sociais.

O fato de a contradição entre o genérico e o particular estar sempre presente no ser social (isto é, comparecer em todos os atos singulares e em todos os processos sociais, tenham eles um caráter mais centrado na universalidade ou mais na individuali-

dade) significa, imediatamente, que é uma contradição historicamente determinada.<sup>2</sup> E, pela mesma razão, que a universalidade (a totalidade social, o gênero humano, etc.) e a singularidade (os indivíduos, seus atos tomados isoladamente um dos outros, os momentos históricos mais específicos, etc.) são componentes distintos, porém igualmente reais da história. Em linguagem filosófica, dizemos que possuem o mesmo *quantum* de ser, o mesmo estatuto ontológico. São igualmente reais; um não concentra mais ser do que o outro. Eles se diferenciam, não por um ser mais real do que o outro, mas porque o universal concentra os elementos de continuidade e, o singular, os momentos efêmeros, apenas pontuais, dos processos históricos. (Cf. Lessa, 1998 e Lessa, 2005)

Do ponto de vista da reprodução social e da contradição entre o indivíduo e o gênero, isto significa que o indivíduo humano (no pólo da singularidade) e o gênero humano (no da universalidade) são efetivamente existentes, são determinações objetivas de toda processualidade social. É este fato que possibilita a Lukács afirmar que

“a consciência do ser-homem, enquanto generidade humana para-si, se apresenta já como um fato social não cancelável: o homem alienado<sup>3</sup> tem que conservar, também na alienação, a sua generidade humana para-si (...).”(Lukács, 1981:580)

A relação com a alienação, veremos mais adiante. Deter-

2 Temos aqui a discussão, já travada inúmeras vezes, do fundamento ontológico da relação entre o universal e o devir histórico: a universalidade e a singularidade são determinações ontológicas, portanto pertencem ao ser e participam, como categorias movidas e moventes, do movimento do próprio ser. Não há entre universalidade e processualidade, entre universal e processo, qualquer contradição. E a razão última deste fato está em que tudo o que existe (o ser) é necessariamente um processo. Tratamos disto, com mais vagar e profundidade, em *Mundo dos Homens* (Lessa, 2014).

3 Adotamos a tradução que nos parece mais adequada: alienação para *Enfremdung* e exteriorização para *Entäußerung*. Sobre as opções de tradução destes termos em Marx e Lukács, conferir Lessa, 2014, em especial o Prefácio e “Alienação e estranhamento” (Lessa, 2015).

mos-nos, agora, sobre a afirmação de que a “generidade humana para-si” é um “fato social não cancelável”: ela pertence ao ser-precisamente-assim da sociabilidade. E não é, portanto, apenas um fenômeno da subjetividade. O para-si está sempre presente e possui efeitos práticos perceptíveis em “toda a história humana”.<sup>4</sup>

O ser-para-si é, portanto, uma categoria objetiva, “não cancelável”, do mundo dos homens.

São dois os pressupostos desta afirmação de Lukács. O primeiro, que a totalidade é mais do que soma das partes. Como a totalidade inclui, além das partes, as múltiplas e variadas inter-relações das partes entre si e com a totalidade, esta contém uma qualidade que os singulares, enquanto tais, não possuem. Por isso, a totalidade é sempre mais do que a justaposição de suas partes, ela possui qualidades e características que nem sempre estão presentes em suas singularidades. O gênero humano é portador de qualidades, processos, categorias ontológicas que não apenas são distintos das qualidades, processos e categorias peculiares da individuação, como ainda, muitas vezes, sequer comparecem na reprodução de cada indivíduo considerado isoladamente. Do mesmo modo, o gênero humano é portador de possibilidades e necessidades histórico-sociais que não estão necessariamente presentes em cada um dos indivíduos que o compõem. Neste preciso sentido, o “ser-para-si” comparece em cada momento histórico enquanto possibilidades e necessidades históricas rigorosamente genéricas, universais – não sendo, por isso, um fato “cancelável” da reprodução social.

O segundo pressuposto é que tais possibilidades e necessidades rigorosamente genéricas são, também, rigorosamente objetivas. Ou seja, tenhamos ou não consciência delas, elas se fazem presentes e interferem no desenvolvimento histórico. É evidente que, caso delas tenhamos consciência, poderemos explorá-las e desenvolvê-las de modo qualitativamente diverso do caso de não

<sup>4</sup> Lembremos a passagem na qual Lukács afirma que, por meio das objetivações é impressa “de modo direto e material o ser-para-si na existência material das objetivações.” (Lukács, 1981:564)

termos delas qualquer conhecimento. Nossa relação com elas se altera com a presença ou ausência de nossa consciência – mas isso não as faz mais ou menos existentes. Novamente, elas não são fatos sociais canceláveis pelo fato de termos ou não delas consciência.

Os valores universais, assim como a própria universalidade humana, são relações sociais reais que atuam objetivamente sobre a reprodução social: este o primeiro aspecto decisivo para o nosso estudo dos fundamentos ontológico dos valores e, portanto, da ética.

O segundo aspecto fundamental é articulado ao primeiro: a contradição objetiva entre o singular e o universal é o fundamento ontológico mais geral para que, na reprodução social, os indivíduos possam elevar à consciência, em escala social, a contradição entre o que eles são enquanto indivíduos e o que é a sociedade à qual pertencem.

Aqui também o caráter de objetividade desta contradição deve ser sublinhado: tenhamos ou não consciência deste fato, jamais as necessidades e possibilidades de uma individualidade serão idênticas às necessidades e possibilidades históricas da sociedade à qual pertence. E esta desigualdade entre a esfera individual e a coletiva, consciente ou não, interferirá na relação indivíduo-sociedade e, por extensão, na própria história. A presença da consciência desta distância possibilitará que ela seja enfrentada de modo diverso do que em uma situação da qual pouca ou nenhuma consciência se tenha deste fato. Novamente, a consciência (ou sua ausência) é determinante na qualidade das respostas que serão dadas a esta contradição, mas em nada altera o caráter de sua objetividade.

É este peso objetivo na reprodução social da contradição entre o universal e o singular, entre o gênero humano e os indivíduos, o fundamento de esta contradição poder se elevar à consciência dos indivíduos em escala social. Como, por que mediações, por quais formas particulares, ocorrerá esta elevação, dependerá das circunstâncias históricas. A enorme variedade com que esta

elevação se apresenta ao longo da histórica, contudo, não diminui o fato de que é esta tensão objetivamente existente na vida cotidiana que constrange os indivíduos a optar entre alternativas que contemplam primordialmente as necessidades genéricas ou as particulares. Tal é a base social objetiva, o fundamento ontológico, para que a humanidade, ao longo da história, eleve a patamares superiores de consciência a contradição entre os momentos sócio-genéricos da reprodução e aqueles apenas particulares.

É desta base social objetiva que surgem valores como justiça, igualdade, liberdade, etc. São, sempre, expressões concretas, historicamente determinadas, das necessidades genérico-coletivas postas pelo desenvolvimento social e, por isso mesmo, seus conteúdos se alteram no tempo.

Um dos traços mais decisivos da reprodução social é o “afastamento das barreiras naturais”. Quanto mais puramente social se faz o mundo dos homens, menos os fenômenos naturais interferem em nossa história. Podemos, agora, acrescentar um outro momento decisivo deste processo: quanto menos a vida dos homens depender da natureza, quanto mais intensamente os destinos individuais e coletivos forem determinados pelas relações sociais, mais amplos e intensos são os conflitos entre os elementos genéricos e os particulares. E, também aqui, esta tendência histórica se faz presente tenhamos ou não dela consciência: objetiva e subjetivamente, saibamos disso ou não, o desenvolvimento histórico, ao ampliar e intensificar a contradição entre o indivíduo e o gênero, concomitantemente aumenta a necessidade por mediações que explicitem, tão nitidamente quanto possível, as necessidades genéricas e as particulares.

É esta necessidade social por mediações que tornem visíveis, a cada momento histórico, as necessidades humano-genéricas objetivas, segundo Lukács, o fundamento ontológico da gênese e desenvolvimento de complexos como a tradição, a moral, os costumes, o direito e a ética. Em cada momento da história, tais complexos têm por função social atuar no espaço aberto pela contradição entre o gênero e o individual, de modo a torná-la re-

conhecível socialmente. E, assim o fazendo, permitem aos homens optarem entre valores que expressam as necessidades humano-genéricas ou valores que exprimam os interesses apenas particulares de indivíduos ou grupos sociais.

Podemos dizer exatamente o mesmo, porém de outro ângulo: o da reprodução do indivíduo. Na singularidade de todo ato individual há sempre um momento de escolha. Entre as inúmeras necessidades e as muitas possibilidades, deve-se sempre escolher quais serão objetivadas. A escolha de qual necessidade a mais urgente, e de qual possibilidade a melhor, requer os processos valorativos que possibilitem a comparação entre as necessidades e entre as possibilidades: este é o fundamento da gênese dos valores, desde os mais simples, como útil/inútil, até os mais elevados, como ético e não-ético.

Como a contradição entre o universal e o singular, entre o indivíduo e a sociedade, está sempre objetivamente presente, cada ato singular é, também, uma escolha entre as possibilidades e as necessidades mais universais ou mais singulares. Cada ato humano pode incorporar as necessidades e possibilidades mais genéricas ou, então, as suas necessidades ou possibilidades mais singulares.

É esta presença objetiva, no interior de cada ato singular de cada indivíduo concreto, da contradição entre o universal e o singular que torna necessário que, com o desenvolvimento social, surjam complexos valorativos que explicitem todas estas contradições, suas possibilidades e necessidades históricas, coletivas e individuais. E é para atender a esta necessidade social que surgem os complexos como os costumes, o direito, a moral, a ética e a tradição.

A moral e a ética, complexos que nos interessam mais diretamente neste estudo, possuem, portanto, o mesmo solo genético, emergem da mesma necessidade da reprodução social: tanto do ponto de vista dos atos singulares, como do ponto de vista da reprodução da totalidade social, surgem e se desenvolvem para atender à necessidade de explicitação consciente da contradição

entre o indivíduo e a sociedade.

A ética, no conjunto dos complexos valorativos, se diferencia porque atende à necessidade social de explicitação do conflito entre o universal e o singular pela superação da relação dicotômica entre indivíduo e sociedade. A ética é aquele complexo valorativo objetivado em relações sociais que desdobram, cotidianamente, uma relação não antinômica entre o indivíduo e o gênero. Tal como a universalidade social, o gênero, não é apenas um “conceito”, mas uma substância social realmente existente; a ética também não é um conjunto de preceitos apenas “teóricos”, mas reflexo na consciência de relações sociais que possuem uma qualidade muito peculiar, a de superarem a antinomia indivíduo/gênero. Como esta relação dicotômica entre o indivíduo e o gênero se impõe historicamente pela ação da propriedade privada – e como a reprodução desta dicotomia requer, portanto, a superação desta sua base material, é algo que exploraremos ao longo deste texto.

## 1.2. Nem sempre a ética é possível

Se a ética não é um conjunto abstrato de valores, mas um complexo valorativo que expressa relações sociais que superam a antinomia entre o indivíduo e a sociedade, não é difícil percebermos que a ética nem sempre é possível.

Consideremos a gênese e o desenvolvimento da sociedade burguesa e a mudança qualitativa que promoveu na relação indivíduo/gênero humano. Por um lado, o desenvolvimento das forças produtivas afastou de tal modo as barreiras naturais que, pela primeira vez, os homens colocaram a si próprios a tarefa de, conscientemente, construir a história. Abre-se a era das revoluções modernas.

Este enorme avanço, contudo, foi contrabalançado pelo fato de ele apenas ter sido possível pela conversão da mercadoria em “forma elementar” (Marx, 1983:45) das relações sociais. Em poucas palavras, este reconhecimento de serem os homens os únicos

senhores de seu próprio destino foi contrabalançada pela crescente coisificação e fetichização das relações sociais, foi contrabalançada pelo fato de as relações sociais predominantes estabelecerem a mais ampla e pura antinomia entre o indivíduo e a sociedade: o individualismo burguês.

Lembremos que esta relação antinômica entre o indivíduo e a sociedade jogou, nos seus primórdios, um papel revolucionário. Possibilitou, algo inédito na história, que as pessoas participassem da sociedade enquanto indivíduos portadores de uma história própria, relativamente autônoma da história da sociedade da qual faziam parte. As necessidades e possibilidades, objetivas e subjetivas, da história de cada indivíduo (do processo de individuação de cada um) são reconhecidas como distintas da reprodução social. Na vida cotidiana das sociedades burguesas, isto é uma realidade inquestionável. Toda uma sociedade pode ir à bancarrota e, ainda assim, alguns poucos indivíduos fazerem desta tragédia coletiva uma inigualável fonte de lucro.

Shakespeare, em *Romeu e Julieta*, expressou pela primeira vez esta nova antinomia com todas as suas letras: o que é um nome frente à substância do indivíduo? Certamente não mais do que o nome para a flor; a rosa não perderia o seu perfume se fosse chamada de margarida. O que são as relações sociais, por analogia, frente ao indivíduo senão algo tão externo e superficial quanto o nome que pode ser alterado sem que em nada altere a essência do nomeado? O que é a sociedade frente ao indivíduo senão as amarras que impossibilitam Romeu amar Julieta? Para o individualismo burguês nascente, o indivíduo é tudo e, a totalidade social, apenas a possibilidade de lucros. A antinomia entre o indivíduo e a sociedade burguesa já estava se tornando socialmente reconhecida, um fato da vida cotidiana e, por isso pode receber sua expressão teórica nas obras dos grandes artistas e pensadores modernos.

Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Adam Smith, para ficarmos com os mais notórios, deram vida teórica à antinomia indivíduo/sociedade. O individualismo burguês só pôde se converter em

princípios e preceitos teóricos porque fazia parte da vida material, das relações mais fundamentais da reprodução do mundo burguês.<sup>5</sup>

Nesse preciso sentido, o individualismo é uma “determinação da existência” da sociedade burguesa. Corresponde à qualidade predominante nas relações sociais. A consciência pôde, ao refletir a realidade, elaborar os preceitos teóricos do individualismo porque este corresponde à vida social objetivamente existente. O mesmo ocorre com a ética: como complexo social, apenas pode existir como parte da reprodução social; enquanto reflexo teórico, apenas pode ser o reflexo da objetividade social.

Ou a ética é uma “determinação da existência” ou, rigorosamente, não é nada. Isto é, não exercerá qualquer peso social “não cancelável” na vida dos homens e permanecerá, apenas, um receituário carente de substância histórica.

Em outras palavras, a regência do capital é a expressão histórica máxima da antinomia indivíduo e sociedade, tal como Marx caracterizou em *A questão judaica*. *Citoyen* e *bourgeois* se contrapõem como pólos antinômicos que cindem a individualidade de cada um de nós em duas partes rigorosamente incompatíveis entre si. Tal como a substância social é cindida antinomicamente pela contradição entre as necessidades e possibilidades humano-genéricas e as necessidades e possibilidades da propriedade privada de cada um dos indivíduos que a compõem – a personalidade de cada indivíduo também é antinomicamente cindida entre sua porção genérica e sua porção singular. O *citoyen* (a porção genérica) e o *bourgeois* (a porção singular) se contrapõem em uma antinomia que permeia a personalidade de cada um de nós.

Continuando com a analogia, tal como a reprodução capitalista consegue articular em uma única totalidade as relações conflituosas entre os indivíduos “guardiões da mercadoria” pela

5 Também por causa disso a superação do individualismo burguês requer muito mais do que uma mudança de perspectiva teórica, ideológica; requer a transformação profunda e radical das relações sociais, entre elas as de propriedade.

mediação do mercado e da política, os processos de individualização também conseguem articular em personalidades por último unitárias os indivíduos cindidos em *citoyen* e *bourgeois*. Mas, tanto no caso da sociedade quanto dos indivíduos, são sínteses muito instáveis e unitariedades muito provisórias que apenas deslocam, momentaneamente, esta antinomia fundamental. Ela sempre volta a aparecer e não raramente de forma mais intensa e aguda. Tanto a totalidade social quanto as individualidades burguesas são, desta perspectiva, essencialmente conflituosas, contraditórias.

Esta determinação ontológica mais essencial da sociedade burguesa faz dela um solo social incompatível com o pleno desenvolvimento de relações sociais que superem a antinomia indivíduo/gênero. E é esta a razão fundamental de a sociedade burguesa não produzir nenhum sistema ético digno do nome. As teorizações ditas éticas não vão além de pregações morais, bem intencionadas ou não, que advogam mudanças sociais pela alteração dos valores abraçados por cada um de nós. Os valores, ou existem na realidade e, então, podem ser “abraçados” por cada um de nós; ou não existem. Se não existem, nem mesmo a mais resoluta e sincera decisão de cada um de nós pelos novos valores tem qualquer efeito prático sobre a vida da sociedade. Nem é preciso nos distanciar muito na história para termos um exemplo bastante rico do que nos referimos: a campanha contra fome, liderada pelo Betinho. A decisão coletiva de milhões (dizia-se que havia 3,6 milhões de pessoas participando dos comitês pelo país afora) pelos valores solidários não foi capaz de alterar sequer em 1% a distribuição de renda do país (Paniago, 1977).<sup>6</sup>

Capitalismo e ética são ontologicamente incompatíveis. Não há ética possível em uma sociabilidade que tenha na mer-

6 Não deixa de ser curioso notar como um fenômeno como a Campanha contra a fome, que teve enorme repercussão pública no primeiro governo de Fernando Henrique Cardoso, hoje é um fato difícil sequer de ser lembrado. Toda a esperança de que, com vontade política, a miséria seria combatida, reapareceria, com colorações ainda mais acentuadas, no programa Bolsa Família, dos petistas.

cadoria “sua forma elementar”, para adotarmos uma fórmula bastante precisa e sintética.<sup>7</sup>

### 1.3. Quando a ética foi possível?

No mundo grego; esta é uma das razões de a Grécia ser tão apaixonante aos nossos olhos.

Entre os gregos, antes da decadência, houve uma situação histórica muito peculiar, que nunca mais se repetiu. Lá, a propriedade privada de cada indivíduo da classe dominante, ao invés de impor uma relação de concorrência e valores individualistas, resultou justamente no seu inverso. A situação histórico-objetiva de passagem da sociedade primitiva à sociedade escravista na Península Grega fez com que a expansão comercial da pólis dependesse em larga medida da sua expansão militar. E, a expansão militar, pela situação peculiar do mundo grego nascente, apenas poderia ocorrer pela formação de um exército composto e financiado pelos “cidadãos” (isto é, membros da classe dominante ou camponeses donos de suas terras que, em alguma medida, também utilizam o trabalho escravo). A riqueza de cada proprietário privado dependia, portanto, em boa medida, do esforço conjunto e coletivo para a expansão militar.<sup>8</sup>

Nesta situação histórica muito peculiar – e, como veremos, também momentânea – é que, sobre a propriedade privada, surgiu uma classe dominante que foi forçada a superar em larga medida seus particularismos individuais. O destino individual de cada senhor de escravo estava imediatamente associado ao destino de Atenas já que a expansão militar da cidade era a condição indispensável para a expansão comercial de seus cidadãos. Naquelas circunstâncias, a coragem, a valentia, a honestidade, a

<sup>7</sup> Para a continuidade da nossa investigação da possibilidade da ética na história, esta afirmação é suficiente interromperemos aqui o raciocínio. Todavia, não basta para pensarmos a relação entre ética e revolução e, por isso, voltaremos a esta relação logo abaixo.

<sup>8</sup> Sobre isto, são muito elucidativos Vernant, 1984 e Adcock, 1957.

lealdade, o espírito de sacrifício dos indivíduos da classe dominante adquiriram importância central para o desenvolvimento econômico coletivo. Um exército formado por cidadãos corajosos e leais teria um melhor desempenho no campo de batalha que outro composto por covardes -- e nisto residia a possibilidade de enriquecimento individual. Este é o fundamento histórico para uma personalidade como Sócrates. Não há vida mais ética que a deste grego: seu compromisso com Atenas o levou a tomar cicuta. Sua relação pessoal com a sociedade nada tinha de antinômica. E, apesar disso – ou, melhor, justamente por causa disto -- nesta vida essencialmente ética nem uma palavra ou ato podemos encontrar que se contraponha à escravidão.

Este aparente paradoxo é explicado pelo fato de os escravos não serem considerados parte do gênero humano. Os escravos entravam na reprodução da pólis, não enquanto seres humanos, mas enquanto “instrumentos que falam”, na definição de Aristóteles. Isto pode parecer um enorme absurdo aos nossos ouvidos, mas não nos esqueçamos de que, *mutatis mutandis*, nós também entramos na produção apenas depois de coisificados em mera força de trabalho. Esta inserção peculiar dos escravos na estrutura produtiva os excluía do gênero humano: os homens, por sua essência, para continuarmos com Aristóteles, estão acima dos escravos e abaixo dos semideuses na hierarquia geral do cosmos.

Estas circunstâncias históricas tornaram compatíveis a ética e a exploração dos escravos. Ética e poder do homem sobre o homem são, no mundo grego, não apenas ontologicamente compatíveis, como ainda esta compatibilidade é uma rigorosa necessidade histórica: os membros da classe dominante ateniense só poderiam defender suas propriedades privadas individuais se fossem capazes de colocar seus interesses genéricos de classe acima dos interesses particulares de cada indivíduo. Em outras palavras, a comunidade ética dos cidadãos atenienses apenas poderia ter existido com base na exploração dos escravos. Ser a favor

da escravidão era, no mundo grego, algo que não se contradizia em nem um instante com a ética. Daí Sócrates não ter se oposto à escravidão.

A riqueza da *Ontologia* de Lukács pode ser aqui, novamente percebida. Permite-nos divisar precisamente qual seja o fundamento ontológico, material, dos valores éticos. Os valores predominantes na vida de Sócrates foram os valores éticos, não devido ao conteúdo específico destes valores (por exemplo, nosso herói era a favor da escravidão e nem por isso sua vida foi menos ética), mas devido à sua função social. A ética não é um conjunto pré-determinado de valores eternos e imutáveis, mas uma função social que, em algumas circunstâncias históricas, pode vir a ser atendida por um conjunto de valores que expressem, cotidianamente, uma já existente relação não antinômica do indivíduo com o gênero.

Todas as abordagens lógico-gnosiológicas, que procuraram determinar a ética ou pela sistematização teórica dos atos morais singulares (no fundo, Kant), ou pela determinação a-histórica de preceitos valorativos (uma sociedade justa, livre, etc.), não foram além da universalização para toda a história do patamar de desenvolvimento social já alcançado. Assim como Aristóteles identificou a essência humana com a essência do senhor de escravo ateniense, Tomás de Aquino identificou a essência humana com a essência do servo da igreja (a alma pecadora), também Kant elevou a preceito ético o individualismo característico da sociedade burguesa. “Não faça ao outro o que não queres que façam a ti” é o seu imperativo categórico: o indivíduo é o único referencial para os valores mais elevados. Todas as tentativas de elaborar uma ética, não a partir do solo sócio-histórico, mas a partir de elucubrações teóricas, se limitam a tornar paradigma para todo o desenvolvimento futuro os valores da classe dominante.

Repetimos: os complexos valorativos se distinguem, não pelo conteúdo formal de seus preceitos, mas pela função social que exercem em cada momento histórico: na época de Sócrates, a escravidão não se opunha materialmente ao desenvolvimento

de autênticas relações éticas entre os cidadãos atenienses e, por isso, naquele momento histórico, não havia incompatibilidade entre ética e escravidão. Hoje as coisas são, obviamente, objetiva e ideologicamente muito distintas. Antes, porém, vamos examinar a relação entre ética e política.

## - Capítulo 2 -

### A política

É muito freqüente, no debate ora em curso, iniciar-se a discussão da relação entre ética e política pela questão “o que é política?”, ou “o que seria a ética”?

Henrique Dussel, por exemplo, postula que a crítica à sociedade burguesa feita por Marx em *O Capital* seria “ética”, “se por ética, continua ele, se entende crítica transcendental de toda moral constituída, efetiva, como a ‘moral burguesa’ que Marx tanto criticou. ... Ou seja, Marx distingue a ‘ética’ do que chamarei ‘a moral’. A ‘moral’(e portanto a ‘moral burguesa’, bem como a ‘moral asteca’, a ‘moral feudal’ ou a ‘moral do socialismo real’) é uma totalidade de práxis, relações, ideologias justificadoras, etc. ‘efetivas’ concretas, históricas (o que Hegel chamaria de *Sittlichkeit* [costumes]). Enquanto denominarei ‘ética’ a práxis, relações, costumes, etc. e a teoria que critica ‘transcendentalmente’ as morais.”(Dussel, 1999:155) Desde que aceitemos a definição de ética proposta por Dussel, como duvidar que *O Capital* seja um texto ético? Todavia, o que autoriza o autor a definir ética como a “crítica transcendental de toda moral” e, a moral, pela “totalidade de práxis, ideologias justificadoras, etc., ‘efetivas’, concretas, históricas”?

Um segundo exemplo, de um autor distante teoricamente de Dussel. Cornelius Castoriadis inicia um artigo na Folha de São Paulo com a seguinte passagem:

“Eis o ponto central da questão: não houve até agora pensamento político verdadeiro... Essa afirmação pode parecer paradoxal. Ela o parecerá menos se se lembrar

que por política entendo uma atividade lúcida que visa à instituição da sociedade pela própria sociedade e que tal atividade só tem sentido, como atividade lúcida, no horizonte da questão: o que é a sociedade? O que é sua instituição? Qual a finalidade desta instituição?" (Castoriadis, 2204:15)

Tal como o caso de Dussel em relação à ética, quem poderá discordar da tese de Castoriadis de que nunca houve um "pensamento político verdadeiro" desde que concordemos com a definição que ele oferece da política? Contudo, novamente, o que autoriza Castoriadis a definir deste modo a política?

Este é o procedimento a ser evitado em nossa discussão. As categorias teóricas ou são reflexos na consciência do movimento do real, ou são "determinações da existência", ou são apenas manifestação dos desejos dos autores. A ética e a política não são relações sociais que passam a existir depois de serem definidas teoricamente; pelo contrário, são relações e complexos sociais que existem objetivamente, tenhamos ou não consciência delas. Claro, se há consciência da sua existência, a qualidade da relação que os homens manterão com estes complexos será qualitativamente distinta; todavia, não é a consciência que funda tais complexos sociais. Enquanto relações sociais objetivas, a ética e a política existem, ou não, na reprodução social segundo as determinações históricas de cada momento. E, ao definir tais complexos (como, aliás, deve ser para todo e qualquer outro complexo), o decisivo é retirar da objetividade as suas determinações imanentes e elevá-las à teoria, a conceito. A ética e a política devem ser definidas a partir da função social que exercem em cada momento histórico e não, como fazem Dussel e Castoriadis, a partir de uma preferência pessoal por uma ou outra definição. Do ponto de vista metodológico mais geral, trata-se de dar prioridade, no processo de conhecimento, ao objeto e não à subjetividade. Como já tratamos dessa questão em outros momentos (Lessa, 1997, 1999 e 2013), podemos ficar aqui apenas na menção deste aspecto, ainda que seja ele central.

Agindo-se como Castoriadis e Dussel que deduzem o real a partir de suas próprias definições, o caminho inevitável é uma investigação de cunho idealista: centra-se toda a discussão no que "entendemos" por política, e não pelo que a política, objetivamente, "é". A "ética" deixa de ser um complexo social objetivo para se converter em uma definição a priori de um conjunto de valores pretensamente universais. A questão passa a ser, então, qual a "melhor definição" de ética e, não, o que a ética, objetivamente, "é". Perguntar pelo "entendimento" é abandonar liminarmente a investigação ontológica por uma investigação idealista, com todas as suas conseqüências, inclusive o ecletismo metodológico (Tonet, 1997).

A primeira coisa a assinalar, portanto, é que a definição da política (assim como o foi a definição da ética), não é uma questão de opinião. O campo resolutivo é, como sempre, a história. E, na história, particular importância cabe à base produtiva da sociedade, às relações através das quais os homens transformam a natureza nos meios de produção e de subsistência indispensáveis à sua sobrevivência. Nesse terreno temos algo mais sólido e mais nítido do que meramente opiniões diferentes, temos a gênese e o desenvolvimento da função social que está na origem da política. Devemos partir deste ponto, e não do que "entendemos" ser a política, pois a relação entre ética e política não pode ser abordada de forma resolutiva a se prescindir do solo histórico.

Um retorno ao mundo grego pode ser útil. Para a aristocracia grega a complementaridade entre a atividade política e a relação não antinômica entre o indivíduo e a sociedade decorria da base material da sociedade. A constituição de um poder político que garanta a reprodução da exploração dos escravos (sem o que nenhum "bem comum" seria, então, possível) apenas era viável pelo esforço coletivo da classe dominante (a relação ética do indivíduo com a sociedade). Este é o solo histórico que tornou complementar, na via cotidiana de Atenas, a função social da política com a função social da ética. A qualidade predominantemente ética da conexão do indivíduo com a coletividade da autocracia

grega era condição indispensável para a exploração dos escravos. A eficiência do exercício do poder político sobre os escravos dependia de uma organização social que assegurasse o predomínio dos interesses coletivos sobre os particulares no interior da polis.

A concepção aristotélica do gênero humano enquanto composto apenas pela classe dos senhores de escravos não era uma questão meramente teórica, nem correspondia tão somente a uma opção, a uma sua preferência pessoal. Não era uma questão de “opinião”. Ela era verdadeira, correta, naquela quadra histórica, porque refletia o alcance das relações genéricas que objetivamente foram produzidas no mundo grego. Naquele momento histórico, os escravos adentravam ao processo produtivo, ao cerne da reprodução da sociedade, como meros instrumentos de produção. Diferente do que ocorre hoje, quando os indivíduos devem adentrar à produção enquanto “homens livres” para poderem ser fonte de mais-valia, na Grécia clássica aos escravos cabia apenas o papel de instrumentos de produção, de meio de produção. A definição aristotélica correspondia, portanto, à realidade daquele momento histórico – era, para o seu tempo, tão verdadeira quanto a nossa atual recusa em aceitar qualquer definição de gênero humano que exclua parte da humanidade (pensem, por exemplo, na recusa quase universal das ideologias racistas, etc.). Tanto lá, quanto hoje, a questão da definição do gênero humano não é algo meramente opinativo – tem suas raízes na vida cotidiana e, no interior desta, na estrutura produtiva. Como os escravos não passavam de instrumentos de produção pôde Aristóteles definir o gênero humano como sendo composto apenas pelos senhores de escravos; como hoje a extração da mais-valia pressupõe uma relação “livre” entre “proprietários privados” (o burguês e o proletário), como as relações sócio-genéricas abarcam a totalidade da humanidade, todos os indivíduos devem ser incluídos na concepção teórica de gênero humano.

Só com a limitadíssima realização do gênero humano na Antiguidade pôde Aristóteles definir a política como a busca do bem comum. É apenas e tão somente a partir desta sociedade e desta

concepção de mundo que a política pôde comparecer como a práxis pela qual a classe dominante promove o seu “bem comum” -- bem comum, lembremos, que dependia fundamentalmente da manutenção da exploração dos escravos. É isso que tornava possível, naquele momento, naquele mundo, pensar-se ética e política como duas coisas intimamente ligadas. O gênero humano era tão pouco desenvolvido que não seria aéctico afirmar ser o escravo um não-homem. Longe de ser um absurdo, tal concepção correspondia ao que de fato tinha lugar na história. Entre a concepção de mundo aristotélica e a sociedade ateniense há, portanto, uma conexão mais profunda: o exercício da política entre os senhores de escravos era, de fato, a busca do bem comum... dos senhores de escravos. O que incluía, claro, as decisões acerca da melhor forma de se manter a exploração dos escravos.

Lembremos que, mesmo nessas condições históricas tão especiais e adequadas a uma concepção como a de Aristóteles, mesmo lá a relação entre ética e política no interior da classe dominante não deixava de ter seus problemas. Para não nos alongarmos: Sócrates só era exemplar porque, mesmo para a classe dominante grega, seu ato possui uma qualidade ética que já era rara.

## 2.1. A gênese da política

Todas as sociedades conhecem alguma forma de organização. Toda sociedade, da mais primitiva à comunista, conhece contradições que brotam da necessária desigualdade entre a reprodução da sociedade e dos indivíduos que a compõe; dos descompassos inevitáveis entre a reprodução material, centrada no trabalho, com a produção de necessidades e possibilidades que requerem a gênese e o desenvolvimento de complexos sociais dele muito distintos; contradições que têm por fundamento a insuperável diferença entre as finalidades dos atos e seus resultados objetivos, sempre permeados por algum *quantum* de acaso; e, por fim, ainda que não menos importante, pela contradição entre o impulso do gênero humano ao seu para-si, fundado pelo trabalho, e os

processos alienantes que rebaixam o gênero a um em-si desumanizado. Há, além disso, contradições que advêm do crescimento do peso ontológico dos complexos ideológicos sobre a reprodução material (sem jamais com isso cancelar ou diluir o caráter fundante do trabalho ou o momento predominante exercido pela economia); dos descompassos causados pelo desenvolvimento desigual e contraditório das nações concomitantemente às suas crescentes articulações via mercado mundial --, e assim sucessivamente.

Todas as sociedades são, portanto, contraditórias. Conhecem conflitos e estes devem ser dirimidos de alguma forma. Uma sociedade incapaz de dirimir seus conflitos está em vias de extinção.

É necessário partir desta constatação ontológica para evitarmos, desde logo, a impressão incorreta de que uma sociedade emancipada, comunista, desconheceria conflitos, organização ou contradições. O que difere ontologicamente as formações sociais entre si, e as sociedades de classe de uma sem classes, não é a presença ou ausência de conflitos, contradições ou organização, mas sim a qualidade delas e o modo pelo qual os conflitos, contradições, etc. são dirimidos no processo de reprodução social.

As sociedades primitivas, como Engels assinalou e como as investigações antropológicas contemporâneas confirmam exaustivamente<sup>9</sup>, conheceram um tipo de autoridade e de organização que brotava do pequeno afastamento das “barreiras naturais”. A autoridade era a necessária para a tomada das decisões imprescindíveis e que envolviam o destino da sociedade. Quem dela era o depositário dependia, quase sempre, das qualidades pessoais. Assim, os mais velhos, por possuírem maior conhecimento acumulado, tendiam a concentrar maior autoridade que os jovens; os melhores caçadores, a serem os chefes nas caçadas, etc. É um tipo de autoridade que decorre do que o indivíduo é, de suas melhores ou piores qualidades para cumprir uma dada função social em

<sup>9</sup> “Engels e as raízes do ‘revisionismo’: uma reavaliação” de Paul Kellog (1995) é um belo texto que discute a atualidade do pensamento engelsiano e fornece ricas informações bibliográficas a este respeito.

um dado momento da vida da sociedade.

Este tipo de autoridade e, digamos, de seleção dos indivíduos para determinadas tarefas com base em suas qualidades pessoais é um processo que se mantém ativo também nas sociedades mais desenvolvidas. Pensemos, no papel tantas vezes citado por Lukács, de Lutero e sua tradução da Bíblia para o alemão. Ou, então, na também conhecida discussão de Plekanov do lugar do indivíduo na história<sup>10</sup>.

Há, contudo, outras formas de autoridade, de hierarquia e de conflitos que não decorrem do que os indivíduos *são* na relação com as tarefas do dia, mas sim do que eles *têm*. São relações sociais hierarquizadas a partir do que o indivíduo possui, e não do que ele é enquanto personalidade, de suas qualidades ou potencialidades. É aqui que temos propriamente dito o poder: o domínio de um indivíduo sobre o outro a partir da propriedade privada. Esta é uma forma de relação social ontologicamente distinta de todas as outras anteriores: trata-se não mais da reprodução da vida coletiva, mas da reprodução da propriedade privada dos indivíduos da classe dominante. Nesta nova situação, o que os indivíduos são não tem quase nenhuma importância e, nos raros casos em que estas qualidades pessoais entram em questão, o fazem de forma muito secundária – e tendem a diminuir ainda mais seu já pequeno peso na medida em que se afastam as barreiras naturais.

É um profundo erro histórico e metodológico desconsiderar esta diferença ontológica entre o poder que emana da propriedade privada e as formas de organização social precedentes, que não emanavam da propriedade privada. Erro histórico porque desconsidera o salto ontológico da passagem da sociedade primitiva para a sociedade de classes. E erro metodológico porque, como diz o chiste positivista, não devemos denominar o pinico e a xícara pelo mesmo conceito, sob pena de não nos entendermos nem na prática nem na teoria. Aqui temos uma das questões

<sup>10</sup> Plekhanov, 2004. Há problemas neste texto, sem endossar todas as conclusões deste autor, ainda é um texto instigante ao tratar da relação entre a história e os destinos individuais.

de fundo do debate em curso: todos aqueles que propõem que toda e qualquer forma de organização social seja denominada de política homogeneizam sob um mesmo conceito relações sociais que são em-si qualitativamente diversas. E, ao cancelarem o fundamento ontológico na propriedade privada do poder político, terminam fazendo da política uma categoria universal, presente em toda e qualquer formação social, tal como o trabalho, a linguagem, a socialidade. Isto é falso, primeiro porque não corresponde à história. Em segundo lugar – embora este seja um argumento de autoridade e que não tem, portanto, qualquer poder resolutivo – isto não corresponde nem às concepções de Marx e Engels, nem de Lukács da *Ontologia*.

Pois bem, o fundamento ontológico do poder do homem sobre o homem é a propriedade privada. Este poder se manifesta nas relações de produção (pela exploração do homem pelo homem) e também na esfera ideológica<sup>11</sup> (pelo poder político). Antes da propriedade privada, não havia nem a exploração do homem pelo homem nem a política.

A propriedade privada surge com a Revolução Neolítica e a produção de excedentes. Ela é uma relação social cuja essência está na transformação da riqueza produzida por um indivíduo em posse de outro indivíduo o qual, em virtude desta riqueza, é capaz de obrigar outros indivíduos a produzirem novas riquezas que serão por ele apropriadas. A propriedade privada é apenas um outro nome para a exploração do homem pelo homem.

Este poder, e a hierarquia que dele se origina, tem uma qualidade ontológica radicalmente distinta do “poder” e da organização das sociedades primitivas: é o poder da riqueza acumulada sobre a forma de propriedade privada, riqueza que só serve para a exploração do trabalho para a geração de ainda mais riqueza privada. Se esta relação ocorre sob o modo de produção asiático, do escravismo, do feudalismo ou do capitalismo, em nada altera

<sup>11</sup> Ideologia aqui na acepção lukácsiana de complexo social composto de idéias que auxiliam os indivíduos a se organizarem para os conflitos da vida cotidiana. Cf. sobre esta questão, Vaisman (1989) e Costa (1999).

a essência do que estamos tratando: temos agora um poder que, personificado pelo indivíduo não decorre dele, mas de sua propriedade; uma relação social coisificada que faz com que as coisas – a riqueza – e não os indivíduos enquanto tais participem das relações de poder.

Com este poder que é a propriedade privada, os conflitos sociais também se tornam ontologicamente distintos daqueles das sociedades primitivas. Eles se transformam em contradições antagônicas que apenas podem desaparecer com o desaparecimento da contradição de classe. Não há nenhuma meio pelo qual uma sociedade escravista possa existir sem a contradição entre o escravo e a classe dominante. O mesmo, mudando o que deve ser mudado, vale para todas as outras sociedades de classe. São conflitos que só podem ser dirimidos no fluxo da reprodução social por mecanismos de repressão militar direta ou por medidas de coação ideológica. Em qualquer um dos casos, tanto a repressão militar quanto a coação ideológica apenas deslocam a contradição, jamais a superam.

É impossível se exagerar o quanto isto significa de ruptura e de novidade com a sociabilidade primitiva, sem classes. Estamos diante de uma organização hierárquica fundada no que indivíduos têm, e não o que eles são. Surge o poder antes inexistente, que é a força da riqueza acumulada obrigar o trabalhador a produzir mais riqueza para a classe dominante. A reprodução divide os homens em classes sociais e contrapõe homens e mulheres pelo casamento monogâmico; os conflitos agora são antagônicos. A tudo isso se deve acrescentar, ainda, uma peculiar articulação ontológica entre a reprodução dos indivíduos e a reprodução da totalidade social agora permeada pela propriedade privada. Os indivíduos têm na sociedade a arena de disputa pela riqueza socialmente produzida, e não a mediação indispensável para a construção do destino coletivo. Uma socialidade, portanto, cuja reprodução terá a forma mais genérica do conflito cotidiano entre proprietários privados. A concorrência, e não mais a cooperação, passa a ser a marca da existência social.

É neste contexto, e para administrar os novos e antagônicos conflitos cotidianos que brotam incessantemente em todas as esferas da vida, que surge a necessidade de uma regulamentação social ontologicamente nova: o Estado.

A política é o poder que se exerce no e pelo Estado. Decorre da propriedade privada e da exploração do homem pelo homem. Tal como o Estado é a sociedade de classes organizada politicamente, a política é o poder de classe que se exerce no e através do Estado. É a disputa, direta ou indiretamente, pelo poder do Estado, pelo poder da propriedade privada organizado politicamente.

A gênese histórica da política revela a sua articulação ontológica essencial com a propriedade privada e com o Estado. É isto que possibilitou a Marx e Engels postularem o “fenecimento” do Estado, da política, do Direito junto com o desaparecimento da propriedade privada e da sociedade de classes. É este o ponto de partida para que István Mészáros e Ivo Tonet (Tonet, 1999, 2002, 2005) postulem a tese da negatividade da política: a política é tão imprestável para o comunismo quanto a propriedade privada e o Estado. É, pela sua própria essência, uma forma de poder do homem sobre o homem, de hierarquia social que ordena todas as relações sociais porque incide na estruturação das formas histórico-particulares do trabalho (escravismo, feudalismo, etc.) que brotam, não do que o indivíduo é, mas do que ele possui. É o poder do ter sobre o ser, no dizer do Marx dos *Manuscritos de 1844*<sup>12</sup>,

12 “A propriedade privada tornou-nos tão estúpidos e unilaterais que um objeto só é nosso quando o temos, quando existe para nós como capital ou quando é imediatamente possuído, comido, bebido, vestido, habitado, em resumo, utilizado por nós. Se bem que a propriedade privada concebe, por sua vez, todas essas efetivações imediatas da posse apenas como meios de subsistência, e a vida, à qual elas servem de meios, é a vida da propriedade privada, o trabalho e a capitalização.

Em lugar de todos os sentidos físicos e espirituais apareceu assim a simples alienação de todos esses sentidos, o sentido do ter. O ser humano teve que ser reduzido a esta absoluta pobreza, para que pudesse dar à luz a sua riqueza interior partindo de si. (Sobre a categoria do ter, veja-se Hess, nos *Einundzwanzig Bogen*.)

A superação da propriedade privada é por isso a emancipação total de todos os sentidos e qualidades humanos; mas é precisamente esta emancipação,

é o poder fetichizado da mercadoria sobre o humano, como dirá mais tarde em *O Capital*.

Sendo a política uma “determinação da existência”, ela deve comparecer na consciência como reflexo do real e, não, ao inverso, como uma dedução do real a partir da opinião ou preferência pessoal do autor. Devemos descobrir o que o real é, o que significa – metodologicamente -- o predomínio do objeto sobre a subjetividade no processo de conhecimento; e não, ao contrário, deduzir o real através de fórmulas abstratamente formuladas.<sup>13</sup> As inúmeras “definições” de política que ignoram o fato histórico de ser ela uma determinação reflexiva da propriedade privada, do Estado e do casamento monogâmico não conseguem ir muito além dos resultados já alcançados por Aristóteles há mais de dois mil anos.

Se suficiente para a sua época, para os nossos dias a insuficiência nas definições aristotélicas da política e da ética se concentram em dois aspectos principais. O primeiro deles é que pretende uma eternidade e uma naturalidade para a política e a ética que são rigorosamente insustentáveis, já que cancelam o solo histórico e, conseqüentemente, não podem se perguntar pela gênese dos complexos nem pelas suas funções sociais específicas.

Tendo os gregos como parte do nosso passado, as atuais necessidades e as possibilidades históricas fazem com que as relações do complexo da política com o complexo da ética sejam

---

porque todos estes sentidos e qualidades se fizeram humanos, tanto objetiva como subjetivamente. O olho fez-se um olho humano, assim como seu objeto se tornou um objeto social, humano, vindo do homem para o homem. Os sentidos fizeram-se assim imediatamente teóricos em sua prática. Relacionam-se com a coisa por amor da coisa, mas a coisa mesma é uma relação humana e objetiva para si e para o homem e inversamente. Carecimento e gozo perderam com isso sua natureza, egoísta e a natureza perdeu sua mera utilidade, ao converter-se a utilidade em utilidade humana. Igualmente, os sentidos e o gozo dos outros homens converteram-se em minha própria apropriação. Além destes órgãos imediatos constituem-se assim órgãos sociais, na forma da sociedade; assim, por exemplo, a atividade imediatamente na sociedade com outros, etc., converte-se em um órgão de minha exteriorização de vida e um modo de apropriação da vida humana.” (Marx, 2015:349-50)

13 Para um tratamento mais adequado, Coutinho, 1972; Lessa, 1999.

inteiramente distintas. A complementaridade entre ética e política que poderia existir no dia a dia de um aristocrata grego desapareceu completamente dando lugar, na sociedade burguesa, à cisão entre *citoyen/bourgeois*. Enquanto cidadão, todos queremos abstratamente o bem comum, enquanto burgueses, queremos nossa riqueza privada antes e acima de tudo; promoveremos o bem comum apenas e tão somente quando haja coincidência entre esta promoção e um bom negócio, entre a promoção do bem comum e o lucro privado. E a raiz destas diferentes conexões dos indivíduos com a sociedade está na reprodução das respectivas sociedades: o escravismo da polis e o capitalismo maduro.

O segundo problema está em que toma a forma mais aparente pelo conteúdo mais essencial<sup>14</sup>: o fato de, pela mediação da política, a humanidade que vive em sociedades de classe decidir de algum modo seu destino não significa que a única forma de os homens decidirem o seu destino venha a ser a política. Esses dois equívocos fundamentais (outros poderiam ser assinalados em uma análise mais detalhada) fazem com que as definições de Aristóteles acerca da ética e da política sejam fundamentalmente inadequadas para dar conta das possibilidades, e atender às necessidades, dos nossos dias. Necessidades e possibilidades, claro, que os gregos mais geniais não poderiam sequer imaginar e que são polarizadas pela questão da manutenção ou superação da exploração do homem pelo homem.

Portanto, adotar hoje a definição aristotélica de política como a práxis voltada à busca do bem comum significa a adoção de uma falsa concepção teórica. Serve, além disso, para velar que a política é um complexo que surge em um determinado momento histórico e que tem uma função social muito precisa: sua essência é a dominação de classe, necessariamente violenta, portanto é

14 A relação entre essência e aparência não é marcada pela antinomia. A aparência tem por fundamento uma dada relação da subjetividade com o mundo objetivo, a essência é a concentração dos elementos de continuidade histórica. Assim, a essência pode ser, em dados momentos, mais aparente que o fenomênico, ainda que não seja esta a situação mais freqüente.

necessariamente uma relação de dominação do homem pelo homem. Na história, a política nem sempre existiu – e, quando ela existe, sempre é o exercício do poder da classe dominante sobre os trabalhadores, é a afirmação pelo Estado da exploração do homem pelo homem. Não há na história nenhuma relação política que não seja o exercício do poder do homem sobre o homem e, também por isso, há na história uma relação “umbilical” – ontológica -- entre a política, o Estado, o Direito e a propriedade privada.

Se, para os gregos e para os que a eles retornam, há uma complementaridade universal entre a ética e a política, a investigação ontológica revela que esta complementaridade foi fruto, em um único e privilegiado momento histórico, de uma rara coincidência entre o acúmulo da propriedade privada dos cidadãos e a necessidade do predomínio do genérico<sup>15</sup> sobre o particular na vida cotidiana. E, tal investigação revela também como na Grécia Clássica, as funções sociais da ética e da política foram complementares porque já, mesmo naquele momento, eram ontologicamente distintas. A relação dos “cidadãos” com a pólis por necessidade histórica deveria ser marcadamente ética para promover aquele “bem comum” que incluía o exercício do poder político sobre os escravos. Também nesta sociedade em que a propriedade privada tinha uma forma ainda tão germinal, ética e política não se confundiam e, apenas por causa disso, podiam ser complementares<sup>16</sup>.

Hoje, superado o reino da carência e da necessidade histórica típicas da sociedade de classes, as coisas são inteiramente distintas.

15 Reforcemos: ainda que este genérico tenha sido apenas o genérico da classe e não do gênero humano enquanto totalidade, já que dele estavam excluídos os escravos e as mulheres.

16 Apenas o que é ontologicamente distinto pode ser complementar, a relação de identidade exclui qualquer complementaridade.

## - Capítulo 3 -

### **Ética, alienação e revolução**

Dizíamos, pouco acima, que ética e capital são ontologicamente incompatíveis, que nenhuma sociabilidade que tenha na mercadoria “sua forma elementar” pode tornar a ética possível. Isto é verdadeiro no sentido estrito de que não é possível uma relação ética entre “guardiões de mercadoria”, que a ética apenas poderá predominar na vida cotidiana com a superação do capital e passagem a uma socialidade comunista. Sem cancelar ou esmaecer este fato primário, é também verdadeiro que a exploração da relação entre ética, política e revolução requer a investigação de outro aspecto, qual seja, que as contradições geradas pela extremada alienação dos nossos dias geram em nossos dias necessidades por valores éticos em uma escala ponderável.

A situação ontológica de fundo se relaciona, uma vez mais, com o “afastamento das barreiras naturais”. Quanto mais puramente social for a socialidade, quanto menos os fenômenos naturais interferirem no desenvolvimento histórico, maior o peso ontológico dos valores na reprodução social. Este fato mais genérico se intensifica e se generaliza na proporção em que a sociabilidade burguesa potencializa a antinomia indivíduo e sociedade. Pois a potencialização desta antinomia, devido à própria essência da reprodução do capital, tem por mediação necessária o desenvolvimento tão acelerado das forças produtivas que efetua a passagem da humanidade do período da carência para o da abundância. E, com a entrada objetiva no reino da abundância, o próprio desenvolvimento da sociedade burguesa termina produzindo necessi-

dades e possibilidades que apenas podem adentrar à reprodução social de modo pleno pela superação do mundo regido pelo capital.

Abre-se, após a Revolução Industrial, o período histórico em que vivemos, que tem na contradição entre o desenvolvimento das forças produtivas e a propriedade privada burguesa uma de suas determinações mais essenciais. É esta contradição que faz com que o desenvolvimento das forças produtivas sob o capital termine sempre conduzindo, não à superação da miséria, mas a crises sucessivas de superprodução. A abundância objetiva se contrapõe imediatamente à carência historicamente imprescindível à mera existência da propriedade privada<sup>17</sup>. O que nos importa, para a discussão da ética, é que esta contradição estrutural entre a propriedade privada burguesa e o desenvolvimento das forças produtivas termina permeando toda a reprodução social, inclusive a antinomia indivíduo/sociedade característica do mundo burguês.

A escolha, pelos indivíduos, na vida cotidiana, entre os valores genéricos e os meramente particulares (aqueles polarizados pela propriedade privada), entre as necessidades e possibilidades históricas da humanidade e as necessidades e possibilidades da reprodução da propriedade privada, passa a ser uma escolha objetivamente mediada pela contradição ontológica entre a propriedade privada e o desenvolvimento pleno das forças produtivas. “Objetivamente mediada”, isto é, tenhamos ou não consciência disto, esta mediação estará lá presente.

A vida de cada um de nós passa, com o desenvolvimento desse processo até nossos dias, a conter um elevadíssimo *quantum* de substância social alienada. A angústia e a solidão, frequentemente potencializadas pela miséria material mais primária, passam a ser elementos ideológicos e afetivos das nossas vidas. Mas a tragédia não é apenas no plano individual. Na totalidade social, a tragédia da alienação também se faz marcadamente presente:

a desagregação dos grandes centros urbanos em zonas de guerra civil, o desemprego crescente, a concentração de renda e a miséria que se eleva a cada dia, a inviabilização de todas as alternativas reformistas, mesmo no prazo mais imediato, a destruição do planeta, etc., etc. É este enorme campo de contradições, que permeia toda a vida cotidiana -- mesmo nas suas dimensões mais pessoalmente íntimas -- que gera necessidades que apenas poderão ser plenamente atendidas com a exploração das possibilidades que se abrem com a superação do capital. Também na esfera dos valores, o desenvolvimento das forças produtivas capitalistas produz novas necessidades, e gera novas possibilidades, que apenas poderão ser plenamente atendidas (as necessidades) e exploradas (as possibilidades) com a transição para a sociedade emancipada, comunista.

É esta situação objetiva -- a concomitância entre a necessidade e a impossibilidade da ética -- que torna a afirmação da incompatibilidade entre ética e capitalismo insuficiente, ainda que não falsa, para examinarmos a situação dos valores éticos nos dias em que vivemos.

E a razão desta insuficiência reside no fato de que a ética é o complexo valorativo cuja função social é conectar as necessidades postas pela generidade em desenvolvimento com a superação do antagonismo gênero/particular. Ou seja, a ética é o complexo valorativo mais adequado para tornar, hoje, socialmente visível as necessidades e possibilidades da emancipação humana na esfera dos valores. Em um campo bem distinto se situam o direito, o costume, a tradição e a moral. Eles são complexos valorativos mais apropriados para expressarem as alternativas que surgem no interior da própria regência do capital tendo em vista a manutenção da socialidade burguesa. Eles são complexos valorativos mais apropriados à burguesia e à manutenção da sociedade capitalista porque possuem por função social atuar no interior da contradição generidade/particularidade de modo a possibilitar, no cotidiano, a reprodução das sociedades marcadas pela antino-

<sup>17</sup> Tratamos desta questão em Lessa, 2005b.

mia indivíduo/gênero.<sup>18</sup>

Sumariemos nosso percurso até aqui para podermos avançar com segurança. Vimos que todos os atos cotidianos envolvem, direta ou indiretamente, uma opção do indivíduo por valores que expressam as necessidades postas pelo desenvolvimento do gênero – os valores genéricos – ou que expressam sua individualidade centrada na propriedade privada. A particularidade de uma existência individual que se desdobra no interior da universalidade do desenvolvimento do gênero produz uma tensão que força o indivíduo a optar constantemente por um ou por outro valor. Isso possibilita a elevação à consciência da contradição real, posta pelo fluxo da práxis social, entre as reproduções da individualidade e a da totalidade social.

Com o surgimento das sociedades de classe, esta contradição entre individualidade e sociedade se transforma em uma antinomia entre o proprietário privado individual e a sociedade como um todo e, com o capitalismo industrial, esta antinomia se explicita plenamente na cisão da substância dos indivíduos e da socialidade entre o *citoyen* e o *bourgeois*.

Este mesmo desenvolvimento que potencializa ao máximo a antinomia entre o indivíduo e a sociedade resulta, todavia, em um outro campo de contradições não menos importante: o da contradição entre o desenvolvimento das forças produtivas e a propriedade privada, a contradição entre o caráter social da produção e o caráter privado de sua apropriação. Esta última contradição se agudiza de tal modo que intensifica as alienações ao extremo, conduzindo à humanidade próxima à sua extinção. É aqui que

---

18 Há aqui uma esfera de problemas que apenas aludiremos, pois não é central a este estudo. Por serem resoluções muito parciais e primitivas da contradição indivíduo/gênero, os costumes, a moral, a tradição, etc. tendem a ganhar um novo conteúdo ao transitar para uma sociedade comunista. Mas não desaparecem, pois continuam a ter o seu papel na explicitação valorativa das necessidades do indivíduo que, sabemos, não apenas não diminuem, como ainda se elevam à sua “omnilateralidade” na sociedade para além do capital. Com o Direito, contudo, o mesmo não ocorre. Por ser a codificação jurídica das relações de poder que emergem da propriedade privada, ele desaparecerá juntamente com esta última.

emerge um campo de possibilidades e necessidades humano-genéricas, objetivas, que apenas podem ser exploradas e atendidas plenamente com a superação do sistema do capital. E como cabe à ética, mais do que aos outros complexos valorativos<sup>19</sup> expressar as necessidades humano-genéricas no sentido da superação da antinomia indivíduo/sociedade. A presença deste campo de possibilidades e necessidades na vida cotidiana termina sendo um fato não desprezível da reprodução social contemporânea.

Teríamos, então, um aparente paradoxo: o capitalismo é ontologicamente incompatível com a plena realização ética e, contudo, a sociedade burguesa gera necessidades éticas que são componentes ideológicos significativos de sua reprodução. A aparência de paradoxo se dissolve, contudo, se prestarmos atenção que se trata da “plena realização da ética” e de “necessidades” que compõem na reprodução social como “elementos ideológicos”<sup>20</sup>.

São estas conexões ontológicas entre a ética e as necessidades e possibilidades históricas geradas pelo desenvolvimento do capital que iremos explorar a seguir.

### 3.1. Gênero humano e alienação (*Entfremdung*)

Já utilizamos a seguinte citação de Lukács:

“a consciência do ser-homem, enquanto generidade humana para-si, se apresenta já como um fato social não cancelável: o homem alienado tem que conservar, também na alienação, a sua generidade humana para-si/.../.” (Lukács, 1981:580, cf. tb 579)

Detivemos-nos, então, sobre o caráter “não cancelável” do

---

19 Pensamos, aqui também, na importantíssima função social da arte.

20 Lembremos que, por serem ideológicos, não significa que sejam meras idéias, isto é, que meras pulsões da subjetividade sem qualquer peso material na reprodução do mundo dos homens. Pelo contrário, enquanto complexos ideológicos possuem força material na determinação dos destinos humanos. Se esta força será ou não o momento predominante, dependerá da forma histórica particular que assume a reprodução a cada momento.

“para-si”. Interessar-nos-á, agora, a segunda parte desta frase, qual seja, “o homem alienado tem que conservar, também na alienação, a sua generidade humana para-si.”

Ao tratarmos dos nexos internos à categoria do trabalho, argumentamos que o desenvolvimento do mundo dos homens corresponde ao desenvolvimento da sua capacidade para construir um ambiente cada vez mais social. Esta capacidade se expressa no desenvolvimento das forças produtivas e, concomitante, no desenvolvimento das personalidades dos indivíduos (Lessa, 1995).

Seguindo Marx muito de perto, Lukács assinala em seguida que nem todas as objetivações<sup>21</sup> jogam papel positivo no desenvolvimento humano. Algumas das objetivações, em momentos historicamente determinados, podem se transformar em obstáculos ao desenvolvimento da humanidade. E, nesses momentos, tais objetivações se transmutam em desumanidades criadas pelos próprios homens. A esses obstáculos sócio-genéricos ao desenvolvimento humano Lukács denomina, após Marx, de alienação (*Entfremdung*).

É preciso, antes de tudo, salientar que essa negação da essência do ser humano, a alienação, nada tem de natural, é puramente social<sup>22</sup>. Não implica na negação do ser social pela afirmação de categorias naturais: não se constitui em um retorno às esferas inferiores do ser. Pelo contrário, é uma negação da essência humana socialmente posta, é uma negação do homem pelo próprio homem. Portanto, em-si, o fenômeno da alienação é puramente social e não deve nenhuma das suas determinações à natureza. A alienação é, no contexto da ontologia lukácsiana, uma negação

21 A categoria da objetivação é a mediação necessária entre a teleologia e causalidade, mediação esta que pela própria essência da teleologia e da causalidade requer sempre alguma transformação do já existente, seja ele natureza ou resultado de atos humanos anteriores. Sobre esta categoria, cf. Lukács, 1981, 113, 339, 401, 404-6 e ss., 413, 420, 472, 121, 450, 499-500, 527, 563-4, 564 e ss., 598-600, 600-1, 6001-2, 640-2, entre outras passagens; cf. tb. Lessa, 2002.

22 Lukács, 1981: 559, 561-2, 563-4, 566-7 entre várias outras passagens. A exploração mais abrangente que temos desta categoria em Lukács está em Alcântara, 2005.

socialmente construída do ser humano. A regência do capital em nossos dias é exemplo nítido deste processo: relações sociais, historicamente dadas, se transformam em obstáculos para que todos os indivíduos possam se desenvolver ao nível máximo da generidade humana já realizada. Hoje, se há fome, não é porque falta comida, mas porque relações sociais desumanas impedem que a necessidade de todos os indivíduos por comida seja igualmente satisfeita. Esta é a essência mais geral da alienação.<sup>23</sup>

### 3.2. A alienação e a sociabilidade burguesa

O devir-humano dos homens, o desenvolvimento da generalidade, atinge com o capitalismo um momento nodal de sua trajetória. O desenvolvimento das forças produtivas -- e o correspondente, contraditório e desigual desenvolvimento das capacidades humanas em geral (da subjetividade, da sensibilidade, da criatividade, do conhecimento científico, da capacidade estética, etc.) -- atingiu, com a passagem do feudalismo ao capitalismo, um patamar de desenvolvimento que possibilitou aos homens, pela primeira vez, a nítida e clara percepção de que a história é o resultado das ações dos próprios homens, que o homem é essencialmente social.

Que as potências desencadeadas pelo desenvolvimento do gênero humano houvessem sido, no passado, inúmeras vezes, transformadas em potências divinas, transcendentais, aos olhos da sociedade burguesa nascente nada mais era que decorrência de uma sociabilidade pouco desenvolvida que tinha no antropomorfismo a forma privilegiada de explicar a existência humana.

23 Não há razões, aqui, para avançarmos os resultados das investigações de Norma Alcântara acerca da alienação em Lukács. Todavia, é imprescindível ao menos indicar ao leitor que, matizando esta definição aqui exposta, o filósofo húngaro também considerou em suas investigações complexos alienantes que, como a magia dos povos primitivos, projetam na natureza as potências humanas de fazer a história. O que difere tais alienações das outras que decorrem da propriedade privada é que podem ser superadas pelo desenvolvimento das forças produtivas, não necessitando de nenhuma revolução.

O século XVIII é pródigo em tentativas de derrotar essa forma de conceber o humano, e a grande luta se dá contra a concepção de mundo feudal. Desde Bacon até o racionalismo francês, esse é o tom dos debates que se iniciam com o Renascimento e que culminam na Ilustração e com a afirmação – teórica, com Hegel e prática com os revolucionários franceses – de que o homem é capaz de fazer a sua história porque o homem é uma criação da própria natureza humana. Como etapas importantes desse processo, o universo é concebido como sendo regido pela lei newtoniana da gravitação universal e não mais pela interferência divina; as relações matemático-mecânicas deslocam a providência divina na explicação dos fenômenos naturais e, muitas vezes, sociais; o papel dos homens na história é cada vez mais central: Vico afirma com todas as letras que a diferença entre a sociedade e a natureza está no fato de que os homens fizeram a primeira e não a segunda.

Apesar das diferenças entre Hobbes, Locke e Rousseau, algo os aproxima: o mundo dos homens é, para os três pensadores, resultado das ações humanas e todos os três propõem ações coletivas para ordenar a sociedade segundo a natureza humana. Que diferenças as mais significativas se interpõem entre o Estado hobbesiano e a soberania popular em Rousseau, é uma obviedade que em nada altera o que afirmamos. Para nosso estudo da alienação é da máxima importância que tais pensadores estão entre os mais representativos do período moderno porque foram capazes de exprimir, de conferir uma forma socialmente adequada, à nascente consciência do fato de a história ser uma história da humanidade; que, no limite, o gênero humano é o único responsável pelo seu próprio destino.

O fato de as primeiras formas de manifestação da consciência do caráter social -- e, não, divino -- da história terem se apoiado em uma concepção a-histórica da natureza humana termina por introduzir importantes nuances. A natureza humana dos filósofos modernos era pouco mais que a generalização, para toda a eternidade, das características mais essenciais da humanidade alienada pelo capital. Essa limitação, todavia, não impediu que o

Iluminismo se convertesse na ideologia das revoluções burguesas – expressões práticas da potência humana para tomar a história em suas mãos.

É a esse complexo de questões que Lukács se refere quando afirma que a sociedade burguesa é a primeira “socialmente pura” (Lukács, 1981:412). É o primeiro momento em que a humanidade se propõe a assumir a história em suas próprias mãos, ao invés de recebê-la como fatalística imposição de potências que a transcendem. O destino dos homens passa a pertencer aos homens, não mais aos deuses – ainda que a forma primeira destas consciências, a ideologia revolucionária da burguesia, seja fortemente marcada por uma concepção a-histórica da essência humana<sup>24</sup>.

O quanto essa evolução é significativa para o desenvolvimento do gênero humano dificilmente poderia ser exagerado. Corresponde a um momento decisivo para a constituição de uma humanidade que tenha consciência do fato de ser essencialmente social. Por isso é um passo fundamental na elevação da humanidade ao seu ser-para-si. Todavia, possui seu limite histórico insuperável no fato de ter na propriedade privada burguesa um dos seus elementos fundantes.

Tal limite histórico se expressa no fato de que substância típica da individualidade que se constitui nesse momento histórico é aquela do avaro pequeno burguês, do *Pai Goriot* de Balzac. É uma individualidade que desdobra relações sociais cuja qualidade predominante é a de uma mônada qualitativamente distinta e oposta ao gênero humano, cujos horizontes são limitados aos seus interesses privados. A literatura está repleta de personagens que retratam esta típica substância social dos indivíduos sob a égide do capital.<sup>25</sup>

24 Tratamos disto mais em detalhes em Lessa, 2000 e 1998.

25 *Pai Goriot*, de Balzac, é exemplar; *O Cortiço*, de Aluísio Azevedo é muito interessante; a contradição entre Levine e seu mundo, em *Ana Karêninina* toca a mesma questão da perspectiva moral peculiar de Tolstoy – de uma lista que poderia ser mais longa.

A totalidade social que na prática é identificada ao mercado, e esta individualidade que na prática é reduzida ao seu capital, são os fundamentos da democracia burguesa. Como nas relações sociais os indivíduos seriam, “por natureza”, competitivos, ruins, egoístas, avarentos, não restaria à humanidade outro caminho senão buscar uma forma de sociedade que ordenasse a luta de todos contra todos: a democracia. Nesse sentido, para Marx e para Lukács, mercado e democracia burguesa estão indissoluvelmente articulados. O primeiro é o espaço da concorrência econômica, o segundo, o espaço da disputa política, na concepção liberal burguesa.<sup>26</sup>

Esta existência social também é a base material para a concepção burguesa da natureza humana enquanto mera generalização, a toda história, da natureza do homem burguês. O fato de o gênero humano ter se constituído socialmente enquanto uma regência planetária do capital tem aqui uma de suas conseqüências ideológicas mais duradouras: como o que unifica a todos os homens é o mercado, nada mais natural que os indivíduos que vivam nessa situação conceberem a si próprios como essencial e universalmente mercantis. A forma universal de ser dos indivíduos é a “mercadoria” – e a busca de uma sociabilidade que tenha na “mercadoria sua forma elementar” passa a ser, para a concepção de mundo burguesa, a finalidade e o limite último de toda história dos homens.

Desnecessário acrescentar que Lukács, tal como Marx, se opõe frontalmente às justificativas da ordem burguesa a partir da con-

<sup>26</sup> Há uma longa bibliografia a este respeito. Alguns pensadores, como Norberto Bobbio, argumentam que não há em Marx uma Teoria do Estado porque entendem, por este termo, a discussão acerca das possibilidades e dos meios para a democratização do Estado. Teoria do Estado é, para pensadores como Bobbio, sinônimo de investigação da possibilidade da democratização do mesmo, na maior parte das vezes buscando uma nova qualidade na relação entre Estado e Sociedade Civil. Marx, que demonstrou ser o Estado a sociedade de classes organizada politicamente, não poderia jamais conceber um Estado “democratizado” e, portanto, desenvolveu uma outra Teoria do Estado: não a da sua democratização, mas do seu “fenecimento”. Os estudos de Ivo Tonet, de Mészáros e de Lukács a este respeito são os mais significativos e conclusivos.

cepção de uma natureza humana a-histórica. Nenhuma natureza humana poderia, em nenhuma hipótese, se constituir em limites *a priori* para o desenvolvimento do ser social porque tal natureza, ela própria, é parte movente e movida da história humana. Enquanto resultado e enquanto fator do desenvolvimento humano, nenhuma pretensa natureza humana pode ser fixada para sempre até se converter no limite ao desenvolvimento do mundo dos homens.<sup>27</sup>

### 3.2.1. *Citoyen e bourgeois*

Para a discussão acerca da relação entre ética e vida cotidiana, o importante é que, na sociedade burguesa, mesmo ali onde a democracia liberal tenha se desenvolvido plenamente, o desenvolvimento da individualidade se desdobra em duas esferas, uma genérica, na qual o indivíduo se concebe enquanto cidadão e que corresponde ao momento público da sua existência, e outra privada, na qual o indivíduo submete as suas relações com o gênero aos interesses imediatos da acumulação privada que o realiza enquanto indivíduo burguês.

Argumenta Lukács que essa contraposição entre o público e o privado, na qual o público e o privado não apenas são distintos, mas opostos à medida que as relações genéricas são tomadas enquanto instrumentos e mediações para a acumulação privada de riqueza, constitui o nódulo mais essencial da postura tipicamente burguesa para com as leis, a moral, a ética, etc. O típico burguês, íntima e sinceramente deseja que as leis sociais sejam obedecidas e respeitadas por todos, pois compreende que sem estas leis seu “mundinho” não poderia existir. Todavia, ao mesmo tempo, age

<sup>27</sup> Não deixa de ser curioso que todas as vezes que se propôs a fixar eternamente a natureza humana em um dado patamar, este patamar tenha sempre correspondido àquele já alcançado pela classe dominante do momento. Foi assim com Aristóteles e a natureza escravocrata do homem, com Tomás de Aquino e a natureza pecadora do indivíduo que garantia a necessidade de sua subordinação incondicional à Igreja e, finalmente, com os modernos, que generalizam para a natureza universal de todos os homens a particular natureza egoísta, mesquinha, avarenta, concorrencial enfim, do homem burguês.

de forma a procurar uma maneira de transgredir estas mesmas leis sempre que possa obter alguma vantagem pessoal. É a hipocrisia típica do burguês médio, uma qualidade socialmente produzida das individualidades burguesas.

Que uma individualidade que se constrói nesses parâmetros é uma individualidade cindida, limitada no seu desenvolvimento aos horizontes postos pela reprodução do capital e, portanto, uma individualidade que está longe de efetivar todas as fantásticas potencialidades de desenvolvimento abertas pelo atual nível de desenvolvimento das forças produtivas, é algo que não requer uma longa demonstração. Pensemos, apenas, em como os indivíduos poderiam se desenvolver em todos os sentidos (omnilateralidade, no dizer de Marx) se, com o fim da exploração do homem pelos homens, a jornada de trabalho fosse significativamente reduzida e a burocracia viesse a desaparecer. O tempo livre que todos teríamos para amar, fruir obras de arte, filosofar, etc. lançaria os indivíduos num processo de auto-desenvolvimento sem paralelo na história humana. O que isto significaria para o livre desenvolvimento das forças produtivas, e o que isto redundaria em bem-estar material para todo o gênero, é algo que apenas pode ser limitadamente antevisto por mais generosa que seja nossa imaginação.

Este é um dos aspectos que faz mais evidente como o fenômeno da alienação corresponde à criação, pelos próprios homens, no fluxo da práxis social, de obstáculos à plena explicitação do gênero humano (e, portanto, das individualidades). A alienação se constitui num momento socialmente posto de negação do humano, uma negação social do ser humano. A fonte contemporaneamente predominante dos processos alienantes é a reprodução do capital que reifica as relações sociais e cinde os indivíduos em duas porções autônomas: *citoyen* e *bourgeois*.<sup>28</sup>

28 O fato de termos tomado o capital e a sociedade burguesa como exemplos para expormos a categoria da alienação em Lukács pode induzir o leitor ao erro de identificar capital e alienação. Se o capital é uma alienação, para Lukács disto não decorre que toda alienação tenha sua gênese no capital. Nem significa que as sociedades pré-capitalistas desconhecem fenômenos de alienação. Conseqüentemente, a superação das alienações oriundas da submissão dos

Fixemos este ponto, para passarmos à discussão da superação das alienações sob o capital: para as individualidades que se consubstanciam sob a égide burguesa, o capital é uma potência alienada e que molda o destino de cada uma delas. O capital é uma potência impossível de ser alterada na sua essência pela ação isolada dos indivíduos. Por isso as necessidades da reprodução do capital se impõem aos indivíduos, na cotidianidade, com uma (aparente) inexorabilidade que lembra a das forças da natureza. A força desumana que submete os homens ao capital é assumida, na cotidianidade, como uma imposição tão intocável quanto a lei da gravidade, isto é, como uma determinação não-humana. A criação humana se eleva a uma força social que submete os próprios indivíduos com tal potência que é capaz fazer predominar as suas necessidades contra as autênticas necessidades dos indivíduos – os quais, por sua vez, com seus atos cotidianos, são os responsáveis últimos pela reprodução desta mesma potência que os massacra. É o próprio trabalho do operário que “produz” o capital que o oprime; é o próprio ser humano que, tendo criado a mercadoria, se amolda à sua imagem e semelhança: essa é a essência da alienação sob o capital.

Sublinhemos que, se para Marx e Lukács o capital é a fonte mais nefasta de alienações da sociabilidade contemporânea, devemos evitar qualquer identificação entre o capital e alienação que implique na afirmação de que o desaparecimento de um levaria, necessariamente, ao desaparecimento da outra. Se o capital é uma fonte de alienação, certamente há alienações que não se originam do capital.

homens ao capital não significa o fim de todas as alienações. Outras alienações surgirão e se desenvolverão numa sociedade que tenha superado o capital, as quais, por sua vez, deverão ser também superadas. Em outras palavras, a superação do capital e das alienações a ele associados não significa o fim da história, mas sim a construção de uma formação social qualitativamente nova, onde as alienações serão, também, qualitativamente distintas das que surgem e se desenvolvem num tecido social que tem a exploração do homem pelo homem por seu fundamento. E, desnecessário acrescentar, também o modo pelo qual as alienações serão enfrentadas e superadas será qualitativamente outro já que não terá por mediação o poder do homem sobre o homem.

## - Capítulo 4 -

### **Generidade e superação das alienações**

Pelo exposto até aqui, deve estar claro que a construção de uma humanamente autêntica conexão dos indivíduos com o gênero humano está, nos dias de hoje, aos olhos de Lukács e de Marx, associada à superação do capital. Pleno desenvolvimento humano-genérico e capital são absolutamente excludentes.

Nem sempre, todavia, foi assim. A construção da sociabilidade burguesa se constituiu em salto fundamental no desenvolvimento do gênero humano; possibilitou que, em escala social, os indivíduos compreendessem que a história é a história humana e, indo além, que tomassem a tarefa prática de mudar o rumo da história. Nisto se constitui o significado mais profundo da revolução burguesa: inaugurou um período histórico onde prática e teoricamente os homens tomam a história em suas mãos. Essa intervenção humana, que afirma prática e teoricamente serem os homens senhores da sua própria história, é a principal obra da burguesia revolucionária.

Percebam que há uma diferença essencial, entre esta “era das revoluções” e, por exemplo, a crise do final do sistema escravista e sua transformação (lenta, penosa e confusa) em feudalismo.

A crise do escravismo constituiu um “beco sem saída”<sup>29</sup>. O escravismo, devido às contradições geradas pelo seu próprio desenvolvimento, simplesmente não conseguia mais se reproduzir.

---

<sup>29</sup> Sobre as transições que configuraram “becos sem saída”, cf. Lukács, 1981:731-2; informações históricas muito interessantes podem ser encontradas em Anderson, 1982.

Ao mesmo tempo, a inexistência de uma classe revolucionária fazia com que a crise se desdobrasse sem qualquer prévia-ideação: nisso se constitui o caráter de “beco sem saída” da derrocada do escravismo.

A crise do feudalismo, por sua vez, está intimamente articulada à gênese e desenvolvimento de uma classe social que, ao longo dos séculos XVI ao XVIII, construiu (teoricamente) um projeto próprio de uma nova formação social e constituiu (praticamente) uma nova sociabilidade. O que exigiu, com absoluta necessidade, não apenas o abandono da antiga e teocêntrica visão de mundo, mas a destruição da sociabilidade que era seu fundamento. Esta foi a obra histórica (teórica e prática) das revoluções burguesas.

Que o resultado desta ação da burguesia não corresponda exatamente ao idealizado, é uma verdade indiscutível. Que a sociabilidade que veio a ser com a Revolução Francesa não foi aquela da igualdade, liberdade e fraternidade como sonhada por Marat, Herbert e Robespierre -- é uma evidência inquestionável. Todavia, este fato em nada diminui a importância da ação consciente da burguesia na constituição da nova sociabilidade.

#### 4.1 Generidade e liberdade

Abordemos esse complexo de questões por outro ângulo, o da liberdade.

O ponto de partida da tradição marxiana no estudo da liberdade está no reconhecimento de que toda ação humana, inclui, necessariamente, um momento de escolha entre alternativas e necessidades posta pela relação do indivíduo (ou dos indivíduos, se for o caso) com a realidade objetivamente existente. Em outras palavras, como todo ato humano remete sempre para além de sua finalidade imediata ao produzir novas necessidades e possibilidades, a todo instante os indivíduos devem compor suas prévia-ideações a partir de uma avaliação do que é o mais necessário e das melhores possibilidades para atendê-lo. Esta necessidade de avaliação das necessidades e possibilidades é a gênese ontológi-

ca dos valores, como já mencionamos. O que nos importa, agora, para a análise do problema da liberdade, é que o horizonte para a resposta é dado pelas determinações objetivas da realidade, pelas possibilidades nela efetivamente inscritas. Nesse contexto, a liberdade seria a possibilidade de escolher, entre as alternativas possíveis inscritas no real, aquela mais apta a atender as necessidades postas pelo desenvolvimento do ser social.

Foi precisamente dessa angulação, lembra Lukács, que Engels abordou o problema da liberdade. “A liberdade”, afirmou ele,

“não consiste em sonhar a independência das leis da natureza, mas no conhecimento destas leis e na possibilidade, ligada a este conhecimento, de fazê-las atuar segundo um fim determinado. Isto vale tanto para as leis da natureza externa, como para as que regulam a existência física e espiritual do próprio homem /.../. Liberdade do querer não significa outra coisa, portanto, senão capacidade de poder decidir com conhecimento de causa.”<sup>30</sup>

Lukács não concorda *in totum* com Engels neste particular. Assinala ele que Engels estaria correto, em primeiro lugar, ao reconhecer que a liberdade é um fenômeno puramente social que opera na relação entre teleologia e causalidade. Em segundo lugar, ao reconhecer que a liberdade diz respeito à relação do homem com o mundo em que vive, que a liberdade tem seu momento fundante na transformação do real pelo trabalho. É no caráter de alternativa do trabalho “/.../ que se apresenta pela primeira vez em uma figura claramente delimitada o fenômeno da liberdade”. Em poucas palavras, “Em uma aproximação, a liberdade é aquele ato de consciência pelo qual surge, com seu resultado, um novo ser posto por ele.”

Num primeiro momento, e ainda acompanhando Engels, para Lukács a liberdade se consubstancia em decisões alternati-

30 Voltamos a lembrar que, para evitar citações em excesso, as citações sem as devidas indicações podem ser encontradas nas páginas 107-8, 207, 217, 328 e ss., 567-8, 653 e ss. do volume II da edição italiana da *Ontologia* mencionada na bibliografia.

vas que são respostas a situações sociais concretas, historicamente gestadas. Para o filósofo húngaro a liberdade é, “/.../ por sua essência ontológica (,) /.../ concreta: ela representa um determinado campo de ação das decisões alternativas no interior de um complexo social concreto no qual se fazem operantes, simultaneamente a ele, objetividade e forças sejam naturais ou sociais.” Os estados da consciência que não se relacionam com a transformação efetiva do realmente existente não configuram, para Lukács, qualquer instância da liberdade e esta é sempre historicamente determinada.

Lukács acompanha Engels, portanto, no reconhecimento de que a liberdade é sempre concreta e está sempre relacionada à decisão alternativa que está na base de todo ato de trabalho. Em outras palavras, que as determinações do real estão indissociavelmente articuladas à efetivação da liberdade a cada momento histórico e que, por isso, liberdade e necessidade não são antinômicas. Apenas no interior de uma malha de determinação causais pode a liberdade se efetivar. Repetimos: fora do ser social não há liberdade.

Todavia, a partir deste ponto, Lukács se distancia de Engels. Segundo ele, a liberdade, enquanto “ação com conhecimento de causa”, tem plena validade apenas na esfera do trabalho e, ainda que sirva de referência genérica às todas as manifestações da liberdade, não esgota o fenômeno na sua totalidade. Argumenta Lukács que a liberdade é um dos fenômenos “mais multiformes, variáveis e instáveis” do ser social. “Poder-se-ia dizer que todo setor singular tornado relativamente autônomo /.../ produz uma forma própria de liberdade.” A liberdade jurídica é distinta da econômica, etc.

Como já tivemos ocasião de expor, entre os atos de trabalho e aqueles outros que se voltam diretamente sobre as relações sociais<sup>31</sup>, há modificações importantes na própria teleologia. “Essa mudança assume uma qualidade ainda mais decisiva quando o

31 Para sermos mais precisos, entre as posições teleológicas primárias, aquelas que operam o “processo homem natureza” e as posições teleológicas secundárias, as que tem por finalidade de sua ação a alteração das relações sociais.

desenvolvimento faz com que para o indivíduo torna-se objeto da posição teleológica o seu próprio modo de portar-se, a sua própria interioridade.” Sem pretender senão levantar esse aspecto da questão, deixando sua exploração cabal para a Ética, conclui o pensador húngaro que “Não se pode /.../ derivar por dedução conceitual as novas formas [de liberdade] daquela originária, as formas complexas das formas simples /.../.”<sup>32</sup>

O reconhecimento por Lukács dessa enorme variedade nas formas particulares, concretas, da liberdade, está associado à sua afirmação da insuficiência (e, não, falsidade) das considerações de Engels sobre a liberdade para o mundo contemporâneo. Para o filósofo húngaro, Engels desconheceu uma problemática que o desenvolvimento do capitalismo no século XX evidenciou com muita força: o desenvolvimento das ciências e das forças produtivas pode, ao invés de fundar uma “autêntica” compreensão de mundo, dar origem a uma mera manipulação tecnológica do real articulada a uma concepção de mundo fundamentalmente falsa. Podemos conhecer cada vez mais a natureza, desenvolver cada vez mais a ciência e este fato apenas potencializar o fetichismo e a coisificação das relações sociais, como bem demonstram os dias em que vivemos. Engels, contudo, teria previsto justamente o contrário; ou seja, com base no enorme desenvolvimento da ciência no capitalismo moderno, ao contrário da sociabilidade intensamente alienada e com fortes necessidades religiosas dos dias atuais, evoluiríamos para uma *Weltanschauung* científica que desbancaria em definitivo as falsas ideologias decorrentes da regência do capital.

Do ponto de vista do problema da liberdade, a não realização dessa expectativa de Engels e, pelo contrário, o fato de o desenvolvimento da ciência nesse século ter se constituído, tam-

32 Mais uma vez, e aqui apenas faremos referência ao fato, nos encontramos com a identidade da identidade e da não-identidade como forma genérica do desenvolvimento da sociabilidade: um ato em si unitário, a efetivação da liberdade no trabalho, dá origem a fenômenos que são, concomitantemente, distintos e indissociáveis da processualidade originária. Mais uma vez, ao contrário do que imaginam alguns críticos de Marx e Lukács, para ambos o ser social não é redutível ao trabalho.

bém, em um dos fundamentos do desenvolvimento de uma *Weltanschauung* de tipo místico, religioso, nos coloca, nas palavras de Lukács, numa “situação paradoxal: enquanto nos estágios primitivos era o atraso do trabalho e do saber que impedia uma genuína investigação ontológica sobre o ser, hoje é exatamente o fato de o domínio sobre a natureza se dilatar ao infinito que cria obstáculos ao aprofundamento e a generalizações ontológicas do saber, de modo que este último deve lutar não contra as fantasias, mas contra a sua própria redução a fundamento da sua universalidade prática.” Em outras palavras, segundo Lukács, a manipulação dos conhecimentos científicos de forma a reduzi-los tão somente a uma dimensão prática de transformação do real e evitando as suas potencialidades para a constituição de uma visão de mundo não alienada,

“encontra suas raízes materiais no desenvolvimento das forças produtivas e as suas raízes ideais nas novas formas da necessidade religiosas que não se limitam simplesmente a refutar uma ontologia real, mas na prática agem contra o desenvolvimento científico.”

Essa situação, segundo Lukács, torna impossível que a avaliação das conseqüências dos atos humanos tenha por referencial e horizonte o desenvolvimento do gênero humano, o que faz impossível que as finalidades dos atos humanos tenham tipicamente por horizonte o processo de consubstanciação do gênero humano para-si. Com estas observações Lukács encerra o desenvolvimento destas suas instigantes formulações.

A insuficiência dessas colocações de Lukács é uma evidência que não desejamos, nem poderíamos, velar. Nem, tão pouco, o desejava Lukács. Não poucas vezes ele remeteu a investigação cabal dessas questões para a *Ética* que pretendia escrever. Contudo, mesmo inconclusas, nos parece não menos instigante a riqueza dessas colocações de Lukács acerca da liberdade. Fundamentalmente ao superar tanto o beco sem saída da insolúvel antinomia tipicamente idealista entre necessidade (determinismo) e liberda-

de, como também ao não ser colhido pelos limites ao estudo do fenômeno da liberdade inerentes à postura engelsiana.

A passagem ao capitalismo, se Lukács estiver correto, teria aberto, portanto, um novo horizonte para a efetivação da liberdade e, como veremos, colocado novas possibilidades e novas necessidades éticas. As crescentes relações sociais verdadeiramente genéricas, que articulam cotidianamente de forma cada vez mais intensa a vida de cada indivíduo sobre o planeta ao destino do gênero humano (pensemos apenas em quanto o destino de cada indivíduo hoje depende, cotidianamente, do mercado mundial), fazem com que as necessidades e possibilidades postas objetivamente pelo desenvolvimento genérico tenham um peso e uma presença cada vez mais marcante na reprodução do ser social.

As alienações que brotam do capital e o crescente fetichismo da vida cotidiana impõem aos indivíduos um horizonte de ação bastante estreito, se comparado com as possibilidades históricas. Todavia, ao lado deste fato indiscutível, o desenvolvimento das forças produtivas e das necessidades e possibilidades nele objetivamente inscritas, faz com que, numa contra-tendência aos processos alienantes predominantes, o problema da objetivação do ser-para-si do gênero se torne cada vez mais candente. A questão da revolução teima em não desaparecer, em que pese o momento contra-revolucionário em que vivemos. Cada vez mais intensamente cada ato singular de cada indivíduo concreto corresponde ao fato de ser a objetivação de uma generalidade (e de uma individualidade a ela reflexivamente articulada) que requer a consubstanciação do para-si do ser social – a sua essência<sup>33</sup>.

Ora, tal movimento superador das alienações contemporâneas requer a opção, em escala social, por valores que expressem o domínio do humano, das verdadeiras necessidades sócio-genéricas, nos processos de objetivação. Requer a opção por uma

33 “(...) a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo singular. Em sua realidade é o conjunto das relações sociais.” (Marx, 1987:13) Costa (2012) realizou a mais completa investigação até o presente acerca do lugar do indivíduo na *Ontologia* de Lukács.

vida cotidiana que se eleve ao patamar no qual, ao contrário dos dias atuais, as necessidades humano-genéricas predominem sobre as desumanidades socialmente postas. Isto coloca, para a humanidade, uma tarefa rigorosamente inédita na história: a objetivação da generidade para-si não é mais a construção de um objeto como um machado, mas da constituição de uma substância humana -- isto é, de um gênero e de individualidades -- que supere o capital. Trata-se, agora, pela primeira vez na história, de tomar a substância humana como finalidade da ação e, não mais, uma dada particularidade (mais ampla ou mais restrita) do ser social. O que está em jogo é nada mais nada menos que a totalidade da substância humana, a qualidade ontológica predominante do ser social.

Em se tratando dos valores -- portanto deixando de lado as mediações políticas e toda a questão da transição ao comunismo --, os valores que devem operar na síntese da generidade para-si são aqueles que superam a forma cindida entre o *bourgeois* e o *citoyen* do mundo sob o capital, e que constituam a crescente afirmação do gênero em patamares socialmente cada vez mais elevados. Tal afirmação em novo patamar do caráter genérico do ser humano requer, necessariamente, que as individualidades deixem de ser antinômicas para se elevarem a particularidades de um gênero cujo modo de ser apenas pode se desenvolver com o avanço de sua heterogeneidade interna.

A efetivação prática, material, das relações entre os homens que possibilitem esse pleno desenvolvimento do gênero humano é o que Lukács, após Marx, denominou de comunismo. E, nele, os valores predominantes que adentram às prévias-ideações são os valores éticos.

Com isto estamos tangenciando o que seria o nódulo da ética lukácsiana tal como indicado em sua *Ontologia*.

#### 4.2. Ética e generidade-para-si

A reprodução social requer mediações que tornem socialmente reconhecíveis, possibilitando a sua elevação à consciência

em escala social, as necessidades sócio-genéricas. Argumentamos, acima, que esta é a base ontológica para a gênese e desenvolvimento de complexos sociais como a moral, o direito, os costumes, a tradição, etc. e, também, da ética. Vimos, também, que a base de ser da ética, dos costumes, da tradição, do direito e da moral é mesma: a contradição entre a particularidade e generidade em todas as ações humanas. Também argumentamos que entre a ética e os outros complexos há uma diferença fundamental: apenas a ética faz a mediação da superação da dualidade dicotômica entre indivíduo e sociedade. “Apenas na ética”, afirma Lukács, “é eliminado /.../ (esse) dualismo”, nela “a superação da particularidade do singular alcança uma tendência unitária: a exigência ética se apodera do centro da individualidade do homem agente”. O que distingue, portanto, a ética do costume, da tradição, da moral e do direito é, segundo Lukács, a superação da individualidade que entende sua particularidade como antinômica à existência genérica. Ao se apoderar da individualidade, a “exigência ética” eleva à generalidade o horizonte das finalidades (sempre particulares por corresponderem à momentos históricos singulares e não por serem necessariamente polarizadas pela propriedade privada) operantes nas decisões alternativas de cada indivíduo; isto é, faz do indivíduo uma individualidade autêntica, genérica. Eleva qualitativamente os valores operantes em cada decisão alternativa conduzindo, de uma escala parametrada pelos interesses mais imediatos e particulares, a uma escala genérica, que tem como horizonte a elevação do patamar de generidade já efetivado pelos homens. Nas palavras de Lukács,

“é uma escolha-decisão ditada pelo preceito interior de reconhecer como dever próprio o quanto se conforme a própria personalidade, é isto que ata os fios entre o gênero humano e o indivíduo que supera a própria particularidade”.

Em outras palavras, a ética, ao se converter na qualidade predominante dos valores atuantes na conexão do indivíduo com

o gênero, ao ser investida como centro da individualidade, resulta em que ser indivíduo e ser membro do gênero humano não formam mais dois pólos antinômicos, mas dois momentos de um mesmo ser: a individualidade enquanto partícipe de um gênero elevado ao seu ser-para-si.

Certamente, a unicidade biológica e a particularidade de cada indivíduo são dados ontológicos inelimináveis. Contudo, como já vimos a individualidade só pode vir a ser em sociedade; a individualidade é uma categoria social e, por isso, sua explicitação não se contrapõe antinomicamente à sociabilidade, antes exige uma interação cada vez mais intensa entre a totalidade social e o indivíduo singular concreto. A figura dessa exigência no seu patamar mais elevado é, para Lukács, a ética: é ela que “ata os fios entre o gênero humano e o indivíduo que supera sua própria particularidade”.

Uma vez que o desenvolvimento sócio-global tenha construído a possibilidade objetiva de elevação do gênero ao seu para-si, -- isto é, com a superação da propriedade privada, do Estado e do casamento monogâmico -- a atualização dessa possibilidade depende de decisões alternativas que, pela sua qualidade e pela sua extensão, recebem impulsos decisivos dos valores éticos. Se nos lembrarmos que, para Lukács, a adoção ou rejeição de certos valores pode romper, em alguns momentos cruciais, a legalidade imperante na reprodução de uma dada formação social; se nos lembramos, também, que a frequência histórica desses momentos cruciais e o peso ontológico dessas decisões valorativas aumentam conforme se intensifica o processo de sociabilização, torna-se evidente como, para nosso autor, os valores têm na superação da particularidade alienada uma força material efetiva, “um peso ontológico notável”.

É fundamental que não percamos jamais de vista que a possibilidade objetiva de que o gênero humano “configure um ser social é criada pelo desenvolvimento social no seu desdobramento real”. Os valores e processos valorativos só podem ser ativos no plano do ser desde que o “desenvolvimento social no seu desdo-

bramento real” crie a “possibilidade objetiva” de isto vir a ocorrer. No entanto, a possibilidade objetiva de elevação à generidade não é ainda a sua objetivação real -- entre uma e outra medeia a decisão alternativa concreta de indivíduos concretos em circunstâncias concretas, ou seja, medeia o pôr teleológico, as ações humanas. Se, em Lukács, o campo real de possibilidades aberto às decisões alternativas é definido pela situação histórica, pelas circunstâncias, isto em nada diminui o papel dos valores no encaminhamento de uma alternativa dentre as diversas igualmente possíveis.

Portanto, para Lukács, o poder normatizador da ética não pode ser fundado por nenhuma dedução lógica ou gnosiológica, não há força que consiga operar o milagre de conferir peso ontológico a construtos valorativos não fundados na história, no ser, no desenvolvimento do gênero humano, enfim. No entanto, uma vez síntese das possibilidades e necessidades objetivas do ser humano num momento histórico determinado, os valores podem ter peso considerável -- às vezes determinante -- no desdobramento de uma dada situação. E, em alguns casos, mesmo que tenham sido deduzidos lógica ou gnosiologicamente. Mas, então, os valores influenciam o desenvolvimento social pelo fato de corresponderem às necessidades objetivas de uma dada situação e não por terem sido -- ou melhor, apesar de terem sido -- fundados em terreno ontologicamente falso. Em tais circunstâncias, a aplicação prática dos preceitos valorativa produz efeitos que, quase sempre, negam frontalmente seus pressupostos lógico-abstratos. Se o desenvolvimento da sociabilidade atingiu, com o capitalismo, potencialidades para a realização da liberdade qualitativamente distintas das formações sociais anteriores, a plena realização dessas potencialidades requer a superação das alienações que predominam na sociabilidade contemporânea já que, como vimos, com o capitalismo a não-humanidade socialmente construída passa a ser o momento predominante da reprodução social.

Como esta superação requer a objetivação da generidade para-si e não a mera transformação da natureza, ela apresenta peculiaridades frente às outras objetivações. Acima de tudo,

desdobra uma relação entre meio e fim qualitativamente nova se comparada com a relação típica dos atos de trabalho. Nessa nova relação, os critérios de julgamento do êxito ou fracasso, os critérios de valoração dos resultados da práxis, emanam diretamente do complexo processo de constituição e reprodução da genericidade para-si. Nessa nova relação entre meio e fim, os valores jogam um “peso ontológico notável” -- e é tarefa específica da ética plasmar em valores que sejam socialmente reconhecíveis, e que expressem o para-si da genericidade e da individualidade, as necessidades humano-genéricas que vêm a ser pelo desenvolvimento histórico.

Neste ponto interrompem-se, na *Ontologia*, as observações de Lukács acerca da ética. O quanto ele as considerava insuficientes é comprovado pela sua intenção de redigir a *Ética*; todavia, o fato de não tê-la redigido confere a estas poucas indicações uma importância singular.

## - Capítulo 5 -

### Ética e política

Ao perseguirmos Lukács nos delineamentos que ele nos deixou sobre a ética, marcante é o fundamento ontológico que ele lhe confere. Ele parte, lembremos, da determinação do solo genético dos valores: as objetivações singulares dos indivíduos concretos produzem necessariamente novas situações históricas. Estas novas situações históricas incorporam sempre, em algum grau, novidades na esfera da subjetividade (novos conhecimentos, habilidades, etc.) e na esfera objetiva (desenvolvimento das forças produtivas, novas necessidades, etc.) Frente a estas novidades, aos indivíduos não resta alternativa senão responderem ativamente não apenas na escolha de qual das necessidades a mais urgente para ser atendida, mas também qual das novas possibilidades é a mais favorável para atender à necessidade selecionada.

É nesta relação com as necessidades e possibilidades objetivas que se originam todos os complexos valorativos. Eles servem para que, na elaboração de uma posição teleológica, possamos comparar necessidades e possibilidades objetivamente existentes nas suas relações com a reprodução social (o que inclui, portanto, a reprodução do indivíduo e da totalidade social) e, assim o fazendo selecionemos, das necessidades a mais “necessária” e, das possibilidades, a melhor.

Os valores, portanto, nem são puramente objetivos nem puramente subjetivos. Eles não existem em-si na causalidade externa à consciência; todavia não são, também, meras criações da subjetividade. Os valores são, ontologicamente, uma relação entre a subjetividade (forçada a fazer escolhas no seu confronto ininter-

rupto e cotidiano com o novo socialmente produzido) e as determinações da situação concreta em que se encontra. Os complexos valorativos, portanto, cumprem uma função ontológica que os diferencia, por exemplo, da ciência, da arte, do trabalho, etc.: eles servem para valorar as possibilidades e necessidades existentes nas situações sociais concretas e postas pelo desenvolvimento humano.

Em seguida, volta-se à reprodução da sociabilidade burguesa para argumentar que ela produz crescentes necessidades e possibilidades para o domínio da ética na vida cotidiana (que se expressam, por exemplo, pela necessidade e possibilidade de passagem ao comunismo) e, ao mesmo tempo, inviabiliza, pelas suas alienações, que a ética compareça na reprodução social.

### 5.1. Ética e política hoje

Colocadas as coisas neste patamar estritamente ontológico, podemos passar à investigação da complexa e rica articulação entre política e ética nos dias em que vivemos. Para tanto, novamente, devemos nos voltar ao solo fundante da vida social: sua reprodução social.

Como argumenta Mészáros em *Para Além do Capital*, vivemos já um período de transição, pois a reprodução do capital não poderá continuar no patamar atual por muito mais tempo. A questão é qual a qualidade que predominará nesta transição: será uma passagem para a extinção da humanidade, para uma regressão das forças produtivas que nos conduza à barbárie ou uma transição ao comunismo?

Esta transição que já vivemos tem seu fundamento na incompatibilidade ontológica entre a abundância da produção, potencializada cotidianamente pela dinâmica reprodutiva imanente do capital, por um lado e, por outro, o seu caráter necessariamente “despótico” (Marx, 1983: 263) e concentrador da riqueza. No seio da reprodução social instalou-se uma antinomia que faz com que a sociedade burguesa tenha que produzir crescente riqueza

e crescentes carências e, como demonstra Mészáros, isto apenas é possível aumentando ao extremo o caráter destrutivo, desumano e perdulário do sistema como um todo. Vivemos, hoje, uma agudíssima contradição entre as relações sociais, acima de tudo a propriedade burguesa, e o desenvolvimento das forças produtivas: uma situação histórica que nos aproxima dos períodos de transições entre modos de produção.

A crise estrutural leva todo o corpo social a ter na crise a qualidade predominante da reprodução da vida cotidiana. Em todos os seus aspectos. Desde os mais coletivos, como a desagregação dos centros urbanos e a militarização dos conflitos sociais, até os mais individuais. Os elementos de continuidade deixam de ser a acumulação da riqueza, para ser a própria crise enquanto tal.

No contexto desta crise estrutural, o capital tenta absorver na sua autovalorização todas as relações sociais. Nas últimas décadas acelerou-se a conversão de profissões liberais e autônomas (médicos, professores, terceirização de serviços públicos, etc.) em elos da reprodução do capital. Com isto, as relações mercantis adentraram ao tecido social em uma escala historicamente inédita e, concomitantemente, os processos alienantes avançaram a tal ponto que reduziram praticamente todas as relações sociais a relações entre mercadorias. O que significa dizer que, ainda que não haja e não possa haver uma identidade ontológica entre gênero humano e capital, sem dúvida a mercadoria, em uma intensidade que Marx anteviu, mas não conheceu, se converteu na “forma elementar” das relações sociais.

Este processo alienante articula o intenso desenvolvimento das forças produtivas com o crescente poder destrutivo do humano pelas relações sociais vigentes: pela primeira vez na história os homens contam com a possibilidade, e a exploram a fundo, de construir os meios de sua auto-extinção do planeta: o arsenal nuclear. O contexto de crise em que vivemos possui, ainda, uma característica muito importante, senão decisiva: desdobra-se no período contrarrevolucionário mais intenso e extenso de toda a história.

São estas condicionantes históricas que compõem a essência dos dias em que vivemos o fundamento da complexa e rica articulação entre política e ética: por um lado, enquanto a mercadoria permanecer a “forma elementar” das relações sociais, não há qualquer possibilidade de a conexão dos indivíduos com o gênero humano ser ética. Na vida cotidiana alienada pelo capital não há qualquer possibilidade de a qualidade predominante da conexão ontológica entre os indivíduos e o gênero ser a ética; para que a cotidianidade seja predominantemente ética é necessária a superação histórica do modo de produção capitalista e a passagem à sociedade comunista.

Esta antinomia entre a ética e o capital decorre, lembremos, não das definições de ética e capital, mas porque as respectivas determinações ontológicas um são rigorosamente opostas. A conexão do indivíduo com o gênero possibilitada pelo capital é aquela centrada na propriedade privada, portanto uma relação que toma o indivíduo como medida de todas as coisas e, no indivíduo, não a totalidade do seu ser, mas apenas o seu caráter de proprietário privado. A relação com o gênero tipicamente ética é aquela que supera toda e qualquer antinomia com a elevação da particularidade do indivíduo à sua dimensão genérica. O capital fixa a substância do indivíduo na particularidade de proprietário privado; a ética eleva a substância do indivíduo à dimensão da individualidade para-si, o que Lukács denominou de “autêntica individualidade” (Costa, 2012).

Do mesmo modo, entre política e ética se desdobra uma antinomia em tudo análoga. Se o fundamento ontológico e a substância própria da política é o poder que emana do ter, a conexão entre o indivíduo e o gênero possibilitada pela política é mediada pela propriedade privada, pela exploração do homem pelo homem. Quando dizemos, tão tipicamente, que a liberdade de um vai até onde começa a liberdade do outro, estamos dizendo, na verdade, que o poder oriundo da riqueza de um vai até onde começa o poder oriundo da riqueza do outro. O indivíduo é, também neste caso, a medida de todas as coisas. E não o indivíduo

em sua plenitude, mas a sua propriedade privada, o indivíduo enquanto “guardião da mercadoria”. A política possibilita apenas e tão somente que os conflitos sociais sejam mediados pela força, pelo poder. O que significa, liminarmente, que a conexão do indivíduo com o gênero que tenha a qualidade ética exclui qualquer relação política. O poder do homem sobre o homem – aquela hierarquia social, como vimos, que decorre do ter, da propriedade privada – é na sua essência incompatível com a plena realização da ética.

Analogamente se dão as coisas quando se trata da relação entre ética e direito. Como argumentamos, o direito é um complexo social que surge e se desenvolve para atender as necessidades da sociedade de classes; é sempre, pela sua gênese e todo o seu desenvolvimento, a afirmação da propriedade da classe dominante contra os trabalhadores. Os direitos e deveres estabelecidos pelo direito são essencialmente promotores de uma conexão entre o indivíduo e o gênero que rebaixa a realização do para-si ao nível da particularidade alienada da propriedade privada.

Fixemos este ponto: para Lukács e para Marx (se o filósofo húngaro estiver correto), as essências do direito, da política e do capital são ontologicamente incompatíveis com uma sociabilidade que tenha na ética a qualidade predominante da conexão entre os indivíduos e o gênero.

## 5.2. Ética e revolução

O reconhecimento da rigorosa antinomia entre ética, política, Direito e capital é fundamental. Mas não esgota a questão. Se isto é rigorosamente correto, e estamos disto convictos, não é ainda toda a questão. Pois o predomínio na vida cotidiana das alienações capitalistas, na intensidade e extensão com que ocorrem hoje, abre um enorme campo de contradições que contrapõe de forma tão intensa, e tão evidente, a desumanidade da mercadoria com as necessidades humano-genéricas dos indivíduos que, nesta mesma vida cotidiana fortemente alienada, emerge uma intensa

necessidade pela ética.

Vejamos isto com cuidado.

O desenvolvimento das forças produtivas propiciado pelo capitalismo levou à superação do estado de carência por um estado de abundância. Passamos de uma situação histórica cujo problema central era a insuficiência da produção para uma outra, na qual o problema decisivo passa a ser a superprodução. A abundância objetivamente já existente significa, resumindo, que a miséria deixa de ser uma condição inevitável da vida para se converter no resultado deletério de uma ordem social desumana. A miséria, nas novas condições de abundância, é uma das possibilidades da vida – um novo modo de produção poderá retirar o homem desta “pré-história”, para repetirmos Marx.

Esta situação histórica objetiva tem forte incidência sobre os atos individuais, pois os coloca frente a uma alternativa que vai se fazendo cada dia mais urgente: continuaremos a reproduzir as condições em que vivemos ou daremos o passo decisivo para uma sociabilidade emancipada, a revolução? No dia a dia, esta alternativa – estejam as pessoas dela conscientes ou não – compõe o campo objetivo das necessidades e possibilidades e, por isso, se faz presente em todos os complexos sociais.

Se o desenvolvimento do mercado mundial tornou a humanidade um gênero não apenas biológico, mas social no preciso sentido de que a vida de cada indivíduo se articula com a vida de todos os outros pela mediação, principalmente, mas não apenas, das relações de mercado; se o desenvolvimento do capitalismo concentrou em regiões relativamente pequenas uma quantidade fenomenal de indivíduos, tornando a interdependência de cada um para com o todo ainda mais intensa e cotidianamente perceptível em escala social; se tudo isso é verdade, não é menos verdadeiro que tudo aconteceu sob a regência do capital. Em outras palavras, a forma básica da inter-relação entre os indivíduos é a concorrência capitalista, a relação fetichizada entre “guardiões de mercadorias”. Vivemos uma vida cada vez mais articulada ao gênero humano na medida e proporção em que as relações capitalis-

tas se estendem pelo planeta. A primeira forma verdadeiramente genérica do ser humano é, contraditoriamente, a elevação à universalidade do individualismo burguês. Somos crescentemente genéricos na mesma proporção que somos crescentemente “guardiões de mercadorias”.

Em outras palavras, quanto mais genérica é a sociedade capitalista, quanto mais ela se generaliza pelo planeta, mais intensamente a porção do ser humano que pode adentrar às relações sociais é a sua propriedade privada (como capitalista ou como vendedor da força de trabalho). O que significa que mais intensamente as relações sociais alienadas excluem a substância humana que é, necessariamente, a portadora da força de trabalho de cada um de nós. Abre-se, desta forma, um enorme e intenso campo de contradições entre, por um lado, a substância autenticamente humana de cada um de nós, com suas necessidades e possibilidades de desenvolvimento, e, por outro lado, as relações sociais coisificadas.

Este vasto campo de contradição entre a substância autenticamente humana e o fetichismo de uma sociedade cuja “forma elementar” é a mercadoria interfere intensamente nos processos de individuação típicos de nossos dias. Vejamos um único exemplo: o capitalismo tornou urbano o gênero humano. Os principais centros econômicos são, todos eles, urbanos. Na maior parte das vezes, grandes cidades. Estes enormes ajuntamentos de vários milhares de habitantes, por vezes alguns milhões, possuem um custo elevadíssimo de manutenção e requerem, com absoluta necessidade, que o mercado funcione em sua plenitude. Os indivíduos devem encontrar as condições de adquirir o que necessitam e, ao mesmo tempo, devem ter condições de vender sua força de trabalho. Somente como realização plena do mercado podem os grandes centros urbanos se reproduzirem enquanto tais.

O esgarçar das relações sociais pela crescente impossibilidade de os indivíduos venderem sua força de trabalho e/ou adquirirem no mercado o que necessitam aumenta o isolamento dos indivíduos. A sociedade burguesa que sempre foi intensamente

individualista passa, também, a impor aos indivíduos que a compõem uma inédita, profunda e existencialmente densa, solidão. Os indivíduos não apenas são egoístas, mesquinhos, concorrenciais – além disso são, também, cada vez mais solitários (Lessa, 2004). As conexões ontológicas que articulavam o individualismo de cada um com a reprodução do capital e, deste modo, conferiam algum conteúdo genérico à substância burguesa de cada um de nós, estão perdendo densidade na medida em que a crise se estende pelo corpo social e as “forças centrípetas” (Mészáros, 2002) do sistema do capital tendem a nos isolar uns dos outros. A intensidade das alienações, nestas circunstâncias, é tamanha, que a situação anterior em que os indivíduos eram partícipes de uma totalidade concorrencial parece quase um paraíso.

Esta solidão comparece de modo intenso nas escolhas, nos valores, nas perspectivas dos atos concretos dos indivíduos singulares, gerando uma crise existencial sem precedentes, com taxas de suicídio crescentes, novas epidemias de desarranjos afetivos como a depressão, alteração significativa do metabolismo, agora identificadamente “estressado”, crises de pânico, etc. O novo ser urbano é, predominantemente, uma mônada entre milhões.

As misérias acima, todavia, são ainda as mais “confortáveis”: ao lado delas encontramos a miséria material direta. Os sem-teto, os desempregados ou semi-empregados, as crianças nas ruas e a fome estampada nas faces de velhos e crianças, e assim sucessivamente.

Ao esgotamento dos recursos naturais (água, energia, etc.) soma-se a crescente perdularidade do sistema como um todo e o resultado são montanhas de lixo e dejetos literalmente impossíveis de serem absorvidos pela reprodução social – quanto mais pela natureza. Na mesma proporção em que as relações sociais que sustentam um centro urbano capitalista vão se esgarçando, o espaço urbano vai se militarizando. Os mais ricos cercam-se em fortalezas, a forma mais típica são os condomínios fechados. Os mais pobres se organizam em gangues. Cidades como São Paulo e Rio de Janeiro vivem processos bélicos que não são denominados

de guerra civil devido à complacência da ideologia dominante.

É neste contexto que emerge uma intensa necessidade pela reversão deste quadro: há, como nunca, uma necessidade objetiva, socialmente produzida, por uma vida “plena de sentido”, ética. E, não apenas necessidade, mas também sua possibilidade objetiva dada pela abundância. É neste contexto que, como diz Lukács, o valor do “não-ser-digno-do-homem” (Lukács, 1981:528,578) passa a exercer um papel social crescente nas escolhas cotidianas dos indivíduos. Somos freqüentemente confrontados com um conjunto socialmente significativo de objetivações que, se não conseguem superar as alienações do sistema do capital, oferecem resistência e, por vezes, conseguem pontualmente fazê-las retroceder.

Tais atos de resistência são distintos, em sua forma e em sua substância, dos atos predominantemente alienados. A teleologia que neles comparece tende a ter seu centro de gravidade nas necessidades humano-genéricas e, não, na particularidade da individualidade guardiã da mercadoria. A objetivação tende a desconsiderar a acumulação privada e o seu resultado objetivo tende a ser contestador das tendências históricas predominantes. As novas necessidades e possibilidades que resultam tendem a se confrontar com as necessidades e possibilidades da reprodução do capital. E assim sucessivamente.

O protótipo são os autênticos atos revolucionários, e a história do século XX está repleta de ações deste tipo. A força material destes exemplos na reprodução social está longe de ser desprezível; o movimento revolucionário deles retira parte ponderável de seu poder ideológico. Não raramente, eles “alargam as fronteiras do possível” – e isto não é pouca coisa na nossa situação de intensa alienação.

Tais atos -- “imprescindíveis”, como diz Brecht – não alteram, todavia, o predomínio ontológico da totalidade. E em duplo sentido. Por um lado, por si só não conseguem alterar a qualidade predominante da relação dos indivíduos com o gênero humano, aquela na qual a mercadoria é a sua forma elementar. Por outro lado, a sua qualidade específica não pode se converter na qualida-

de predominante da relação do revolucionário com a sua própria vida cotidiana.

De forma análoga se desdobra a relação com a política. Como a revolução é imprescindível para a superação do capital, esta superação ou será política ou não será nada. Ao mesmo tempo, a política revolucionária é marcada por finalidades essencialmente distintas da política burguesa. Seus objetivos e seus meios são diferentes na essência e no fenomênico, da política burguesa. Ao ter por objetivo a emancipação humana, gravita no gênero muito mais que na particularidade alienada dos indivíduos. Apesar de todas estas diferenças, trata-se ainda de política, ou seja, do exercício do poder que emerge não do ser, mas do ter; que emerge da propriedade privada. Serve aqui o famoso aforismo de Isaac Deutscher se referindo a Stálin: vivemos em tal miséria, que são necessárias ações bárbaras para nos retirar da barbárie em que nos encontramos. Sem a mediação da política não há qualquer chance de destruição do poder do capital. Mas, ainda que seja fundamental, não vai além disto: destruição do poder do capital.

Quando se passar à construção da sociedade emancipada, à etapa positiva da revolução, a política será um complexo social absolutamente imprestável (Tonet, 2005, 2002). Nenhum poder que emane do ter poderá ter qualquer papel na construção da sociabilidade comunista, sob pena de se “repor a velha merda”<sup>34</sup>, de se repor novamente o capital.

Certamente há, hoje, atos políticos que se distinguem da política burguesa e que, sendo revolucionários, podem encarnar um conteúdo distinto na medida em que gravitarem em direção ao gênero. Todavia, mesmo na melhor das hipóteses, tais atos, isoladamente, nas suas singularidades, não possuem nem o poder de alterar, em escala social, a relação dos indivíduos com o gênero humano, nem conseguem alterar a qualidade predominante da relação do próprio indivíduo revolucionário com a sociedade na qual vive. Tal como no caso anterior, são realizações moralmente

<sup>34</sup>Marx e Engels. *A ideologia Alemã* (2009).

mais elevadas, “imprescindíveis” ao momento histórico que atravessamos, ainda assim qualitativamente distintas da ética.

Se, mesmo nos atos revolucionários, – aqueles que alargam os horizontes do possível – a ética não pode se realizar, fora deles a situação é ainda pior. Qualquer proposta de justiça social compatível com a propriedade privada é, hoje, ontologicamente aética. Pois, sendo sumário, tenderá, como toda propriedade privada, a fixar a substância do indivíduo na particularidade alienada pelo capital.

A possibilidade histórica de uma ética na contemporaneidade depende da superação do capital. Só deste modo a sua peculiar qualidade, a relação não mais antinômica entre indivíduo e sociedade, poderá ser predominante na vida cotidiana. Apenas na sociedade emancipada a ética será não uma brutal necessidade, mas a condição normal de reprodução social. Só então ela poderá se explicitar categorialmente. Por esta razão a plena realização da ética -- e mesmo a possibilidade de pensá-la de modo qualitativamente distinto que a mera afirmação de sua insuperável necessidades – tem por nó górdio a solução do problema político da transição para além do capital. E, se Mészáros estiver correto, foi por não ter em conta esta dimensão da questão que Lukács jamais conseguiu redigir a sua Ética.<sup>35</sup>

O mesmo, com os devidos cuidados, pode ser dito da liberdade. Enquanto esta estiver constrangida pelas alienações tipicamente capitalistas, ela não poderá ir além de uma demanda, irrealizável sob o capital por todas as razões que já estudamos, pela igualdade de condições na concorrência entre os “guardiões de mercadorias”. A máxima “liberdade” compatível com o capital se restringe a que todos concorram em pé de igualdade: e isto parece ser a rigorosa antinomia com a ordem do capital, necessariamente

<sup>35</sup> As considerações de Mészáros acerca de seu mestre Lukács são as mais importantes desde a morte do filósofo húngaro. Propõe uma releitura tão radical e profundamente diferente de tudo o que conhecemos, que serão necessários vários anos para que se consiga investigar as conseqüências de suas postulações. Com *Para Além do Capital* abriu-se um novo campo de investigações sobre a obra de Lukács e, por isso, nosso cuidado nesta passagem.

desigual. Ledo engano! A demanda por igualdade entre os cidadãos é apenas a expressão ingênua da necessidade de se superar a desigualdade pela igualdade entre os “guardiões de mercadorias”. Ao colocar-se neste patamar, a propriedade privada, causa de todas as desigualdades sociais, se torna compatível com a “liberdade” e, concomitantemente, a “liberdade” torna-se limitada à liberdade da mercadoria. O que aparenta ser uma bandeira de luta radicalmente anti-capitalista termina sendo perfeitamente assimilável pela reprodução do capital.

É por esta mediação ideológica que os movimentos pela “cidadania” e pelo estímulo à caridade coletiva são facilmente assimilados pelo sistema do capital; o triste final do Betinho no governo FHC é plasticamente exemplar do que nos referimos<sup>36</sup>. O mesmo pode ser dito de todas as teorizações acerca do Terceiro Setor, com o demonstra cabalmente Carlos Montaña (Montaña, 2002).

Algo análogo ocorre com as demandas por ética na política, que no fundo são sempre demandas por ética na política burguesa. A ética apenas pode ser política se não for ética: o exercício do poder do homem sobre o homem é sempre uma relação de antinomia, portanto uma relação oposta à ética. Por isso a política é movida pela necessidade e não pela ética – como já descobriu Maquiavel no século XVII. Fazer uma política ética é fazer uma má política ou degradar a ética à moral. Em ambos os casos, as ações decorrentes nada têm de revolucionárias e são facilmente incorporadas à reprodução da sociedade burguesa.

Para uma revolução que supere o capital, temos que ter claro, em primeiro lugar, que a política é uma mediação imprescindível para se quebrar a ordem do capital. E isto significa uma contraposição do poder revolucionário do proletariado (com seus aliados) ao poder do capital. É uma luta de classes, com tudo de violência que ela implica. Esta aplicação do poder revolucionário

<sup>36</sup> E, daria para acrescentar: os míseros efeitos na distribuição de renda do Bolsa Família petista – e de todas as políticas sociais, mesmo aquelas imaginadas como ideais, as dos assim denominados Estados de Bem-estar (Lessa, 2013).

apenas será capaz de superar o capital se for, também, o processo de extinção da propriedade privada e, por conseqüência, das classes sociais, inclusive do operariado. Trata-se não da afirmação da particularidade de uma classe sobre o gênero humano como o foram as revoluções burguesas, mas da afirmação do gênero humano pela destruição da exploração do homem pelo homem.

Portanto, já no momento de destruição do poder da burguesia pelo poder proletário, encontra-se a intenção, a teleologia, de avançarmos para a emancipação humana. Mas tal como entre a teleologia e a objetivação há uma grande distância, também entre a intenção revolucionária e sua efetivação na vida cotidiana encontramos um enorme espaço. A realização plena da intenção ética do programa político revolucionário é, nesse sentido, tão impossível no período de destruição da ordem burguesa, no período destrutivo, negativo, da revolução, quanto o é hoje em dia. A vida cotidiana, nestes momentos revolucionários mais agudos, será permeada pela aplicação da força – com a violência muito mais explícita que na vida “normal” da sociedade burguesa – e pela luta. Mesmo a solidariedade e a camaradagem entre os revolucionários, por exemplo, decorrerão das necessidades práticas da luta e não dos valores mais ou menos elevados que possuam. Exemplos de camaradagem e solidariedade podem ser encontrados, também, no campo contra-revolucionário.

Nos dias em que vivemos, portanto, a ética comparece na vida cotidiana apenas e tão somente como uma brutal necessidade pela superação das alienações que brotam do capital. Enquanto isso não ocorrer, a ética não passará de uma “intenção” sem possibilidades de objetivação e limitada meramente ao componente volitivo no interior dos atos individuais. E, não é necessário que argumentemos, esta é a existência mais limitada possível em se tratando da reprodução do mundo dos homens. A esfera das escolhas dos indivíduos, isoladamente, passa a ser o escopo objetivo de suas possibilidades -- e não há horizonte mais limitado que este em toda a reprodução social. Por isso, hoje, o discurso que se pretende ético não pode ir para além do apelo moral, centrado

nos indivíduos, para que sejamos todos mais solidários. E o efeito histórico deste discurso é integralmente assimilável ao sistema do capital.

Compatibilizar ética com política, se foi historicamente viável em Atenas, é hoje rigorosamente impossível.

Se a solução grega não é mais hoje cabível – e, evidentemente, não o é mais – qualquer postulação da compatibilidade dos interesses privados expressos na propriedade privada com a vida coletiva ética é mero equívoco. Vivemos a mais radical antinomia entre a propriedade privada e o gênero humano. E, fazendo curta uma longa história, o que se alterou da Grécia aos nossos dias para que tal modificação ocorresse foi a superação, obra final do capitalismo, do período de carência pelo período da abundância objetiva (Lessa, 2005b). Foi esta alteração da base material da sociedade que tornou hoje impossível a outrora adequada solução grega: a exclusão liminar de parte da humanidade do gênero humano.

Aqueles que afirmam a compatibilidade da ética com a política estão ainda a dever à humanidade a demonstração das mediações ontológicas que tornariam compatível – nos nossos dias – a propriedade privada com uma relação indivíduo/sociedade não antinômica. Ou, se quiserem, a compatibilidade entre o poder do homem sobre o homem e a emancipação humana, e entre o Estado e a ética. Até que esta demonstração não seja oferecida, a postulação da compatibilidade entre a ética e a política não pode ser considerada uma tese teoricamente sustentável.

## - Anexo -

### **Materialismo, valores e ética em Lukács<sup>37</sup>**

Lukács veio a falecer em junho de 1971, de um câncer de pulmão que, nos últimos meses de sua vida, foi minando sua capacidade intelectual e de trabalho. As últimas páginas dos *Prolegômenos à ontologia do ser social* são um doloroso testemunho desse processo. A primeira edição completa dos seus manuscritos póstumos foi publicada na Itália, pela Editora Riuniti e pela Editora Guerrini & Associati, com a tradução, de muitos méritos, de Scarpone, entre 1976 e 1990. A primeira edição completa no idioma original, o alemão, pela antiga Luchterhand Verlag e sob os cuidados de Frank Benseller, terminou de ser publicada em 1986.

As quase duas décadas entre o ano de 1971 e o ano de 1990 foram muito significativas. Nesses anos, assistimos ao desaparecimento do que era tido, por muitos convictamente, como os dois possíveis futuros da humanidade. No seu início, a crise estrutural do capital deu os primeiros passos e o Estado de Bem-Estar entrou em seu ocaso. Ao final, tivemos o desaparecimento da União Soviética, em um processo ainda mais impressionante pelo fato de ter ruído, não por uma invasão, mas pelas suas próprias contradições internas. Em lugar de ilusões em um futuro melhor – fosse ele sovieticamente moldado ou regulamentado pelos valores do Bem-Estar –, a humanidade passou a ter a vida cotidiana determinada por uma crise estrutural infundável. Era o início do período histórico de transição em que nos encontramos. Transição no preciso sentido de que o presente não tem futuro: desaparecerá, de

<sup>37</sup> Este texto é a primeira e mais substancial parte da “Apresentação” ao texto de Lukács, *Notas para uma ética*, publicado pelo Instituto Lukács em 2015.

algum modo, pelas suas contradições – se não pelas suas virtudes. Se a humanidade colherá dessa transição a barbárie, a sua extinção ou o comunismo, o tempo dirá. Hoje, no momento em que a crise destrói o velho, mas ainda não anuncia as tendências futuras de sua superação, não é possível muito mais do que o reconhecimento de que o presente não tem futuro pela fundamental – e sensata – razão de que a abundância tornou inviável a reprodução do capital sem a destruição da humanidade (Mészáros, 2002; Paniago, 2012).

Uma reprodução social que funda um presente que não possui futuro demanda, espontânea e necessariamente, ideologias que tratem o futuro como algo não apenas desimportante, mas como inexistente. O futuro tem de desaparecer da concepção de mundo para que, no dia a dia, sejam possíveis opções e escolhas que desconsiderem o futuro. Os esforços nesse sentido não têm medida: todos os complexos ideológicos que têm seu fundamento no capital mobilizam suas forças e coordenam suas iniciativas, por vezes, espontaneamente, outras vezes, com conhecimento de causa. Da mídia às universidades, da imprensa às igrejas, da especialização ainda mais intensa das ciências isoladas ao esvaziamento do pensamento filosófico etc. o futuro vai sendo, quando possível, cancelado – quando impossível, colocado na penumbra. Autores fantasiosos e teorias não menos descompromissadas com a realidade vão se sucedendo como frutas nos supermercados a cada estação do ano. Lipovetsky (alguém ainda se lembra dele?!) fez o elogio do presente sem futuro em seu *Império do efêmero* (1997); Daniel Bell anunciou a sociedade pós-industrial (ainda se emprega essa expressão, no passado não muito distante, um *must?*); Adam Schaff (1990) afirmava que no ano 2000 não teríamos mais trabalhadores manuais e que o principal problema da humanidade seria encontrar *hobbies* para não se enlouquecer com tanto tempo disponível; Lojkine, membro do Comitê Central do Partido Comunista francês, anunciou que não viveríamos em uma sociedade mercantil, pois teríamos entrado na sociedade da informação (Lojkine, 1995); Negri (1991, 1994, 1997), Lazzarato (1991,

1992, 1993), Hardt (e, entre nós, Giuseppe Cocco) anunciaram a atual constituição do comunismo nos “interstícios do capital” graças ao “amor pelo tempo por se constituir” (Lessa, 2005)... É de se duvidar que a maioria das pessoas que adquiriram tais livros quando estavam na moda voltaria a pagar um décimo dos seus preços hoje, poucos anos depois – se é que ainda os comprariam. Quantos, entre nós, ainda levam a sério teses que eram tidas por supassumo da verdade nos anos de 1980-90, como a postulação por Habermas (1981) de que estaríamos transitando de uma razão instrumental para a comunicativa, que seria o ápice do desenvolvimento da sociedade democrática (enquanto, no mundo real, as democracias eram regidas por Reagan e Thatcher, por Tony Blair e Bush)? Ou as teses de Esping-Andersen (1990-1999) de que as políticas públicas dos Estados imperialistas significariam a desmercantilização das relações sociais? Ou as teses de Ferran Coll (2008) de que uma “normativa pós-materialista” estaria imperando cada vez mais intensamente no ordenamento social pelo Estado? Ou as teses de que o proletariado – ou, mesmo, o trabalho – estariam desaparecendo, dando origem a novas classes sociais ou, nos delírios mais intensos, superando as sociedades de classe? De Piore e Sabel (1994) (que enxergavam na “reestruturação produtiva” a passagem para um capitalismo mais democrático, porque fundado nas pequenas empresas que substituiriam os monopólios) a Clauss Offe (1984), (que se colocava o problema de uma sociedade sem empregos), de Gorz (1980) (que em *Adeus ao proletariado* anunciou a classe revolucionária como sendo a “não classe dos não trabalhadores”) ao “ócio criativo” de Domenico De Masi (1992) –, quantas páginas, recursos, energias humanas e forças produtivas não foram despendidas no supremo esforço de convencer a todos de que o presente seria portador de um futuro fantasioso ou – ainda melhor! – de que viver um presente sem futuro, esse, sim, seria o futuro desejável? O conjunto do complexo ideológico a serviço do capital se articula para anunciar o que poderia ser seu, nunca dito, mas sempre implícito, *slogan* fundamental: “uma humanidade sem futuro, essa a verdadeiramente

livre”. Fukuyama (1992), a personificação não apenas do capital, mas também da mediocridade, é elevado a pensador com audiência mundial ao anunciar o fim da história. O presente, enfim, se identificava, por obra e graça de sua pena, ao futuro!<sup>38</sup>

O oposto a essa espontânea e geral necessidade ideológica era tomar, tal como Lukács, o ameaçador futuro do atual presente como o autêntico futuro do presente alienado pelo capital – e, acrescentaria Mészáros, não por “qualquer” capital, mas por aquele da crise estrutural. Toda e qualquer concepção ontológica que reconheça, na teoria, a vivência básica e cotidiana de que não há presente que não venha de um passado e que, correspondentemente, não há presente que não conduza a um futuro, tem de ser descartada: Lyotard não anunciou, com grande estardalhaço, precisamente isso com *A condição pós-moderna* (1979)? O fim das “grandes narrativas”, que seria o alvorecer de uma era para além dos “totalitarismos”, não era exatamente a negação da conexão ontológica passado-presente-futuro? O alvorecer da liberdade, por ele anunciado, não se revelou o mundo de horrores de Guantánamo e de um controle nunca igualado do Estado sobre os cidadãos?

Cancelar ideologicamente o futuro tem, no presente, exatamente esse significado prático: entrega o futuro às forças cegas do capital e às suas personificações. E é nesse contexto ideológico – gerado por necessidades profundamente enraizadas no capital em crise estrutural – que a reflexão de Lukács acerca do ser social e do papel que nele cumpre o complexo da ética (e, alterando muito pouca coisa, a obra de Mészáros e sua reflexão sobre a incontabilidade do capital) não tem lugar. O futuro é a grande questão do presente: é nessa dimensão (e apenas nessa) que a crítica re-

38 Mészáros (2002), em *Para além do capital*, assinala como a temporalidade do capital se alterou com a crise estrutural do capital: não apenas não mais pode tratar as causas como causas, como ainda o presente necessita, ideológica e praticamente, ser a única dimensão temporal. José Paulo Netto, em “Georg Lukács: um exílio na pós-modernidade” (2002), traçou um amplo e preciso quadro do cerco ideológico que os manuscritos póstumos de Lukács enfrentaram, já no seu nascimento.

volucionária pode se alicerçar e é apenas e tão somente para essa crítica que serve a obra de Lukács (e a de Mészáros).

Como a história tem suas ironias, não é mero acaso que Lukács e Mészáros tenham sobrevivido ideologicamente ainda que em meio a essa neblina ideológica conservadora que a tudo penetra. Tal como as ideologias conservadoras, suas elaborações também estão alicerçadas em profundas necessidades sociais, precisamente aquelas em que se condensam as gigantescas possibilidades, trazidas pelo desenvolvimento das forças produtivas do capital, para a emancipação da humanidade desse próprio capital. Em poucas palavras: ao lado das necessidades ideológicas pelo cancelamento do futuro, há necessidades que a elas se contrapõem e que têm suas raízes também na matéria social atravessada pela crise estrutural. São necessidades que brotam das desumanidades postas pelo capital e, por outro lado, pela possibilidade de as superarmos pela constituição de uma sociabilidade comunista, no sentido originário desse termo, o de Marx e Engels. São tais necessidades que fornecem o solo social para a sobrevivência e o desenvolvimento da abordagem ontológica do mundo em que vivemos – Lukács (e, novamente, Mészáros) à frente.

É nesse terreno – e nesse contexto – que a elaboração do último Lukács acerca da ética lança suas raízes e se levanta desafiadoramente: “nenhuma ética sem ontologia” (“*keine Ethik ohne Ontologie*”) –, quase um *slogan* a expressar que a recusa de se viver o presente sem futuro é a questão prática central, decisiva, das lutas ideológicas dos nossos dias. Portanto, a questão decisiva da ética.

## O materialismo de Lukács

É sabido que nem sequer nos aproximamos de uma investigação completa do conjunto dos textos de *Para uma ontologia do ser social* e dos *Prolegômenos a uma ontologia do ser social*<sup>39</sup>. O já acumu-

39 Esses escritos possuem, até hoje, três edições integrais. A italiana, a alemã e a brasileira. Serão, daqui para frente, mencionados por *Ontologia*, para facilitar. As citações indicam o número das páginas da edição italiana, seguida da alemã,

lado, todavia, possibilita algumas afirmações com uma elevada margem de segurança. Uma delas é acerca da concepção materialista de mundo do filósofo húngaro.

O pressuposto de Lukács é que o desenvolvimento do ser inorgânico é a história do universo. Essa história tem como características ontológicas decisivas o fato de ser composta apenas por processos físicos e químicos; e, ainda, pelo fato de esses processos inorgânicos terem dado origem a elementos e compostos químicos que evoluem, de um estágio primeiro em que eram muito mais homogêneos e, suas interações, mais simples, para outro em que todos os elementos da tabela periódica estão formados, em que a matéria inorgânica se estabilizou (relativamente) no patamar em que hoje a conhecemos e em que se estabeleceu a atual distinção entre a matéria e a energia. Desse processo evolutivo do inorgânico resultam interações muito mais complexas, tanto entre os átomos e moléculas, quanto entre as diferentes formas de energia e de matéria, do que as que havia no passado. Do simples ao complexo – mas, ainda, mantendo sua determinação ontológica essencial: apenas processos químicos e físicos<sup>40</sup>.

Já nesse estágio mais inicial, o desenvolvimento da matéria revela uma das suas qualidades ontológicas mais universais: a totalidade é mais do que a soma das partes. Porque a totalidade é composta de todos os seus elementos, mais as interações entre esses elementos e, ainda, pelas interações entre eles e a totalidade, a totalidade contém muito mais do que apenas suas partes constituintes. Essa descoberta – na sua peculiar forma lógico-ontológica (Lukács, 1978) – foi de Hegel: a totalidade possui uma qualidade que é distinta da qualidade de seus elementos componentes<sup>41</sup>.

---

sempre entre parênteses, para evitarmos um número excessivo de notas. Ainda que a edição brasileira dos manuscritos póstumos de Lukács tenha méritos, optamos por não citá-la para evitar seguidas correções imprescindíveis.

40 Um texto de divulgação científica muito interessante, ainda que não exatamente *up to date*, é, de Stephen Wimberg (1987), *Os três primeiros minutos do universo*.

41 Nesse particular, Hegel efetua uma superação radical das concepções

Essa descoberta de Hegel foi incorporada – através de sua crítica radical – por Marx e, o que agora nos interessa, por Lukács. Que a totalidade é a síntese (não o somatório) dos seus elementos é a formulação que expressa essa concepção: a totalidade é portadora de qualidades e determinações que não estão necessariamente presentes em seus elementos. Na matéria inorgânica essa propriedade se manifesta já nas formas mais simples e iniciais. Um elétron circulando um próton possui qualidades – as propriedades de um átomo de hidrogênio – que as mesmas partículas isoladamente não possuem. Dois gases, hidrogênio e oxigênio, ordenados em uma dada forma e proporção, formam a água – cujas propriedades são em tudo distintas das dos gases que a compõem. De onde vem a qualidade da totalidade que é tão distante das qualidades de suas partes constituintes? Do fato de que a totalidade contém mais do que tais elementos: são esses elementos ordenados em uma dada forma, em uma dada proporção. Essa forma e essa proporção – tão materiais quanto os próprios átomos<sup>42</sup> – dão origem às propriedades químicas e físicas da água que não estão presentes, sequer em forma germinal, nos gases que a compõem.

Sabemos hoje como a história da matéria inorgânica deu origem ao universo tal como o conhecemos: a ciência é capaz de explicar não apenas esse processo em suas linhas mais gerais, mas até mesmo em detalhes bastante pontuais. A descoberta do bóson de Higgs, há pouco, foi um passo importante na confirmação de muito do nosso conhecimento acerca da historicidade do inorgâ-

---

da totalidade típicas do período moderno, de Descartes a Kant, que, *mutatis mutandis*, concebiam a totalidade como mero somatório das partes e que, portanto, a essência das partes seria a essência da totalidade. É nessa concepção mecanicista e reducionista do todo às partes que se alicerça porção ponderável do liberalismo clássico que deduz, da essência burguesa dos indivíduos, a necessária essência burguesa da sociedade; da eternidade da primeira essência, correspondentemente, seguir-se-ia a eternidade da essência burguesa da sociedade. (Laski, 1953, Labastida, 1990; Macpherson, 1967)

42 Subjacente a essa afirmação do caráter material da forma e das proporções objetivas está toda uma longa discussão, já presente entre os gregos, acerca da relação entre forma e conteúdo que, aqui, não podemos mais que mencionar.

nico, o Modelo Padrão.

Foi essa propriedade da matéria que primeiro se expressou no inorgânico, qual seja, que a totalidade é mais do que a soma – é a síntese – de suas partes, o fundamento para o próximo estágio importante na evolução ontológica: o surgimento da vida.

O que, para as concepções religiosas e místicas – as do passado e as dos nossos dias – assume o estatuto de um milagre divino (pois, como poderia surgir uma qualidade, uma propriedade nova, antes inexistente, da matéria sem uma intervenção de uma supermente criadora de tudo?), não passa de um processo muito simples e básico, decorrente das propriedades da matéria já em sua forma mais simples, a inorgânica. O que era um milagre, no passado alicerçado na ignorância, hoje é um milagre alicerçado nas necessidades ideológicas fundadas no capital, para sermos mais do que breves. Sabemos, indubitavelmente, não se tratar de milagre. É apenas um processo a que já assistimos incontáveis vezes nos bilhões de anos da história da matéria inorgânica: totalidades, ainda quando compostas por elementos antigos, podem dar, sinteticamente, origem a novas qualidades ontológicas. Esse é o processo básico da origem da vida.

O mais provável é que a vida seja um fenômeno muito mais generalizado no universo do que hoje conhecemos. Enquanto essa hipótese não é confirmada pela descoberta da vida – ou de fósseis – em Marte e em outros corpos celestes, o que temos certeza é que no planeta Terra, há cerca de 3 bilhões de anos, os processos químicos e físicos deram origem aos aminoácidos, um composto capaz de, em determinadas circunstâncias, se reproduzir gerando outro composto em tudo idêntico à matriz. Essa propriedade de duplicar o já existente não existia antes. Os processos químicos e físicos resultam em um estado da matéria distinto, diferente, do ponto de partida. Uma reação química entre o ferro e o ácido sulfúrico dá sulfato de ferro, e assim por diante. Já os processos biológicos possuem a qualidade de se reproduzir: a reprodução biológica é a essência da nova forma de organização da matéria. Goiaba vai dar goiabeira – que vai dar goiaba, que, por sua vez,

dará goiabeiras, e assim por diante.

A decomposição de qualquer ser vivo em seus elementos químicos e físicos, contudo, vai encontrar sempre o mesmo resultado: no limite, prótons, elétrons e nêutrons; moléculas formadas por átomos que faziam parte, originalmente, da matéria inorgânica. Nada há na vida que não esteja antes e preliminarmente presente no inorgânico – a não ser a forma e a proporção de sua organização, de sua totalidade. Nessa totalidade é produzida a essência da nova forma de organização da matéria que é a vida – e que é gerada devido ao fato de que uma qualidade ontológica básica da matéria é a totalidade ser a síntese, não a mera justaposição, de seus elementos.

O que era milagre a “comprovar” a existência de um deus se revelou nada mais que a continuidade de uma propriedade básica da matéria. Não é, apenas, que não temos mais necessidade de deus para explicar a vida – as ideologias criacionistas, hoje, são um empecilho para o conhecimento do mundo em que vivemos. Antes, deus já era desnecessário. Hoje, é um forte obstáculo ao avanço da humanidade.

Com a vida, repetimos, temos o surgimento de uma nova categoria ontológica: a reprodução. Se, antes, tínhamos os processos químicos e físicos, passamos a ter, ao lado deles, processos biológicos que dão origem às novas reações químicas e a fenômenos físicos (pensemos nos processos biológicos como o Ciclo de Krebs, responsável por converter e armazenar energia em ligações químicas, ou nas interações entre o RNA e o DNA, por mediações de enzimas e proteínas, processos muito mais complexos e mediados do que os processos da matéria inorgânica). Com a vida temos propriedades e qualidades que não mais se identificam, nem podem ser reduzidas, às da matéria inorgânica. A começar pelo nascimento e pela morte, fenômenos conhecidos apenas na esfera da vida.

A generalização da vida pelo planeta fez explicitar outra propriedade da matéria orgânica. Como esta requer, imperativamente, que os seres vivos absorvam energia e matéria – sim-

plesmente: que se alimentem –, muito cedo aquelas formas de vida com maior capacidade de atender a essa exigência básica tenderam a se reproduzir em uma maior escala que aquelas com menor capacidade. A matéria viva, por essa mediação, inicia seu processo de desenvolvimento. O processo básico dessa evolução foi descoberto por Darwin, ainda no século 19, a seleção natural. Mas o mecanismo mediador decisivo da seleção natural foi compreendido apenas nos anos de 1950, com a descoberta do DNA e dos meios pelos quais, na sua duplicação, ocorrem as mutações. Sendo mais do que breve: erros na duplicação do DNA inserem novidades na constituição do ser vivo. Caso essas novidades sejam vantajosas do ponto de vista da reprodução biológica, esse exemplar da espécie tende a sobreviver e a passar para as novas gerações a novidade que se revelou positiva. Caso contrário, tende a não sobreviver e a novidade danosa tende a não ser passada às próximas gerações.

Com a matéria viva, temos o surgimento de novas determinações ontológicas: a reprodução biológica, a vida e a morte, dizíamos e, agora, podemos acrescentar a seleção natural e a história da evolução da vida dos seres monocelulares às formas que hoje cobrem o planeta Terra. Tal como na matéria inorgânica, a tendência de base é a evolução das formas mais simples às mais complexas. Mas, diferentemente da esfera inorgânica que existe por si própria, a matéria viva só pode viver com base na matéria inorgânica, com a sua constante nos processos orgânicos. Surge, assim, outra nova qualidade ontológica, que não existia na matéria inorgânica: uma relação de dependência. A vida não pode se reproduzir – nem sequer existir – sem a matéria inorgânica. Essa dependência é, também, uma relativa autonomia. Autonomia, porque a vida não é redutível ao inorgânico, sua evolução será predominantemente determinada por seus próprios processos e por suas próprias leis; mas, relativa, porque, sem a base inorgânica, a vida não pode existir e, por isso, os eventos na matéria inorgânica, em certas circunstâncias, podem ter um forte impacto, até mesmo decisivo, no desenvolvimento da vida (pensemos na

própria evolução geológica da Terra, no meteoro que, tudo indica, eliminou os dinossauros etc.).

Tal como os milagres divinos, que do vinho faz sangue sem qualquer etapa intermediária, a passagem da matéria inorgânica à matéria viva não conhece, também, etapas intermediárias (pelo menos a ciência não nos mostrou nada semelhante). Esse processo de surgimento de novas propriedades, características, determinações, enfim, no ser orgânico, com base na evolução da matéria inorgânica, é o que Lukács denomina de salto ontológico. O que caracteriza o salto ontológico é o surgimento de uma nova – portanto, antes inexistente, nem mesmo em formas germinais – essência. A essência, como já tratamos em outros momentos, é, em Lukács (e em Marx), o conjunto de elementos de continuidade presentes em todo processo; enquanto os fenômenos são formados por seus elementos singulares ou particulares – sem nenhuma relação mecânica ou fixamente estabelecida entre os elementos de continuidade e aqueles apenas pontuais, que tendem a surgir e a desaparecer com o desdobramento do processo. Essência e fenômenos são igualmente históricos – são determinações reflexivas de toda processualidade, portanto, de todo o existente (Lukács, 1981:366-7, entre outras passagens; Lessa, 1996, 1998, 1999, 2012). Com o salto ontológico que é a origem da vida, surge a nova essência, a reprodução biológica e, com ela, um processo evolutivo da matéria que exhibe novas propriedades, novas qualidades: a seleção natural, a reprodução biológica, os processos químicos e físicos peculiares dos processos orgânicos (estudados pela química orgânica), as leis mais gerais de reprodução das “populações” de micro-organismos, de plantas, de animais etc., as relações dos seres vivos entre si e com o ambiente inorgânico estudadas pela ecologia, o nascimento e a morte etc. etc.

Novamente, deus não é apenas desnecessário para compreendermos esse processo: é, de fato, um empecilho. Se a vida é um milagre de deus, o conhecimento está completamente desencaminhado quando se trata de refletir na consciência o mundo em que vivemos – com todas as consequências práticas – e, entre elas, a

que nos interessa: o cancelamento do futuro como o problema decisivo da práxis presente.

O desenvolvimento da vida, do simples ao complexo, o surgimento de compostos biológicos cada vez mais complexos (as proteínas, o RNA, o DNA etc.), as formas de vida com uma capacidade de reprodução cada vez mais ampla (dos micro-organismos às plantas, aos peixes, aos anfíbios, aos mamíferos e aves e, por fim, aos hominídeos e, entre eles, ao *Homo floresiensis* e ao *Homo sapiens*) é a história do desenvolvimento da matéria viva. O universo passou a contar, a partir dos últimos 3 bilhões de anos, no planeta Terra, com uma nova forma de organização da matéria que só poderia ter surgido do desenvolvimento da matéria inorgânica e que, contudo, não pode ser reduzida às processualidades físicas e químicas do inorgânico: a matéria viva. O universo passou, ao menos em um único ponto, a ter como parte de sua história a seleção natural, a reprodução biológica, a vida e a morte. É provável que descubramos vida em outros corpos celestes, e então essa afirmação terá de ser refeita. Até o momento, contudo, é do que podemos ter certeza. A história do universo, nessa medida e sentido, ganha em complexidade e passa a contar com mediações que antes não existiam. A matéria, em seu desenvolvimento do simples ao complexo, deu origem à matéria viva, ao orgânico. A vida nada tem de, como hoje está em voga se dizer, imaterial: é tão somente a matéria inorgânica organizada em uma forma superior.

A vida, portanto, é apenas e tão somente uma forma superior de organização da matéria que surge e se desenvolve pelo próprio movimento inerente à matéria: os processos químicos, físicos e, com o salto ontológico, biológicos.

### **A matéria social e os valores**

O surgimento dos seres humanos é um processo que possui fortes analogias com o surgimento da vida. Em primeiro lugar, apenas é possível a partir do desenvolvimento das formas de vida, das mais simples até o *Homo floresiensis* e o *Homo sapiens*. Tal como

a vida necessita da base do inorgânico, o ser humano necessita, do mesmo modo imperativo, do desenvolvimento e da existência da natureza: sem a evolução da vida não haveria matéria social, sem converter a natureza nos meios de produção e de subsistência, nenhum humano é capaz de se reproduzir. Em segundo lugar, a transição da natureza ao ser humano também não conhece intermediários: há um salto ontológico que dá origem a uma nova essência, que dá origem a novas relações, categorias, determinações, propriedades, características etc. da matéria que, antes, eram absolutamente inexistentes. Em terceiro lugar, essas novas qualidades, determinações, características, categorias etc. apenas têm existência como partes da totalidade da matéria social. Pensemos na fala, nas ideologias ou, para se referir a categorias da esfera econômica, no valor de troca, na distinção e articulação entre valor e preço etc. –, categorias que apenas existem como universais, *i.e.*, mantêm-se, também aqui, que a totalidade é mais do que o somatório – é a síntese – dos seus elementos.

Nessa nova forma de organização da matéria, uma de suas qualidades básicas, radicada em sua essência, é a presença dos valores – inclusive os valores éticos.

A transição da matéria natural para a matéria social, na *Ontologia*, foi já investigada seguidas vezes e há produção suficiente, nessa área, para que não seja necessária, neste texto de apresentação às *Notas para uma ética*, uma detalhada exposição de suas mediações. O que nos interessa, agora, é o fato de que, enquanto o salto da matéria inorgânica à matéria viva teve por base um rearranjo superior dos átomos e moléculas, dando origem às substâncias orgânicas e aos processos biológicos (a divisão celular etc.), o salto para a matéria social se deu por um arranjo superior das relações dos indivíduos entre si e, concomitantemente, dos indivíduos com o seu mundo ambiente. Não foi uma alteração dos processos naturais (químicos, físicos ou biológicos) o desencadeador do salto, mas uma transformação da essência da relação dos indivíduos, em seu conjunto, com o seu ambiente. Essa transformação foi o surgimento do trabalho.

Para Lukács, tal como para Marx, o trabalho é o intercâmbio material do homem com a natureza. Por esse intercâmbio, não apenas transforma-se a matéria natural em meios de produção e de subsistência como, ainda, transforma-se a própria matéria social pela transformação dos indivíduos e pela transformação de suas relações. Ao transformar a natureza, o ser humano transforma sua própria natureza social. Isso se tornou possível porquanto a reação às necessidades e possibilidades para a reprodução biológica impostas pelo meio ambiente passaram agora a ser confrontadas, não por reações marcadas por um automatismo biológico, pelo instinto ou pelas determinações naturais (abelhas, formigas, cupins etc.), mas pela mediação da consciência. Essa mediação, ontologicamente nova, em tudo distinta do que ocorre entre os animais, faz com que se construa na mente antes de se construir na “cera” (Marx, 1983:149-50). Um grupo de indivíduos passa a ser capaz de uma nova relação com o mundo ambiente e entre si: primariamente, essa relação se expressa no trabalho pela sensata razão de que, sem a transformação da matéria natural, não é possível qualquer reprodução biológica, mesmo a dos seres humanos (Marx, 1983: 149 e ss.).

Como, exatamente, em que circunstâncias concretas, em que lugar e época, tivemos o surgimento do trabalho é algo que apenas a arqueologia e a antropologia poderão indicar. Essa é uma questão que não pode ter solução filosófica, apenas científica. Estamos nos aproximando da identificação desse momento (há pouco mais de uma década, parecia ser há 35 mil anos, na Garganta de Olduvai; hoje a data mais provável é há 100 mil anos, no sul do continente africano – e novas investigações podem trazer dados que alterem esse quadro), mas ainda não se pode dizer, seguramente, algo mais concreto. O que podemos ter certeza é que o surgimento do trabalho ocorreu entre humanoides; os dois casos conhecidos são o do *Homo floresiensis* e o do *Homo sapiens*. O que podemos ter menos certeza, mas hoje parece o mais provável, é que tenha surgido no continente africano e, depois, os humanos tenham migrado para o resto do planeta. Carecemos ainda de in-

formações precisas sobre o patamar de desenvolvimento no momento do salto, tanto no caso do *Homo floresiensis* quanto no caso do *Homo sapiens*. Seja como tenha sido a circunstância concreta desse salto para além da natureza, o certo é que foi desencadeado pelo trabalho, na exata acepção de Marx, adotada sem reservas por Lukács.

O fato de o trabalho transformar a natureza implica que todo o trabalho é trabalho manual. Isso decorre do fato básico de que a matéria natural apenas pode ser transformada por processos naturais, isto é, por processos químicos, físicos e biológicos. E apenas é possível que a consciência dirija a transformação da matéria natural pela mediação da única materialidade natural sob seu controle imediato (claro, não incondicional): o corpo que é portador da consciência. Por isso – e para a discussão da ética isso possui importância decisiva – apenas é possível o trabalho pela consciente (não necessariamente voluntária, não necessariamente livre de alienações) submissão da totalidade do indivíduo – sua “corporalidade”, sua atenção, seu conhecimento, sua habilidade, sua sensibilidade, sua personalidade etc. – à transformação que se almeja (Marx, 1983:149; Lessa, 2015:463 e ss., Lessa, 2011: 131 e ss.). Nessa nova relação de um ser vivo com o mundo que é o trabalho, ao transformar o seu entorno naquilo que necessita para se reproduzir, transforma, concomitantemente, a totalidade de seu ser (com todas as mediações cabíveis em cada caso, com todas as desigualdades inevitáveis desse processo).

Um dos mais importantes momentos da transformação dos indivíduos é a acumulação de conhecimentos pelo desenvolvimento dos processos cognoscitivos. Para que seja possível construir “o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera”, e que, desse modo, “no fim do processo de trabalho” se obtenha “um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador e, portanto, idealmente” (Marx, 1983:149-150), é imprescindível uma operação subjetiva complexa – ainda que espontânea e elementar em sua origem. Sobretudo, é necessária a avaliação de como, naquela circunstância concreta, o mundo irá se comportar

no futuro se optarmos por agir em uma direção ou em outra. Se o projeto ideal, “na imaginação”, for o de um machado, apenas podemos decidir pela escolha desta ou daquela pedra, deste ou daquele pedaço de madeira, projetando idealmente a consequência de cada escolha. Com esta pedra, o resultado futuro será este, com aquela outra, o resultado será aquele outro – e assim sucessivamente. Para que tais antecipações ideais do futuro correspondam – com maior ou menor proximidade – ao que de fato irá acontecer, é imprescindível um conhecimento que reflita na consciência o decisivo para a transformação que se almeja (o que inclui o conhecimento da capacidade e habilidade do indivíduo ou indivíduos envolvidos).

Ao passarmos à transformação prática do mundo a partir da escolha feita (à objetivação da teleologia, em termos exatos), o nosso conhecimento acerca do mundo e acerca de nós próprios é imediatamente confrontado com aquilo que o mundo de fato é e, ainda, do que nós, de fato, somos. As reais propriedades do mundo que transformamos, e as reais potencialidades do(s) indivíduo(os) envolvido(s), servem, por essa mediação, de critério para a reelaboração do conhecimento que temos do mundo e de nós próprios. Ao transformar o mundo pela objetivação de uma teleologia, os que participaram dessa transformação também tiveram sua individualidade transformada – até aqui, porque, agora, são portadores de um conhecimento acerca do mundo e de si próprios mais aproximado ao real, mais exato, do que antes.

Mas não apenas isso. Ao transformar o mundo e, concomitantemente, o conhecimento e as habilidades se desenvolverem, também a sensibilidade se desenvolve.

A conexão ontológica básica desse processo é bastante simples, ainda que dê origem a processos sociais muito ricos e complexos, como a arte. Ao conhecermos melhor o mundo, somos capazes de perceber – portanto, de sentir – mais coisas desse mundo e de nós próprios. Quanto melhor sentirmos o mundo, mais informações podemos trazer para nosso conhecimento. Sem que tenha havido qualquer desenvolvimento significativo dos órgãos

dos sentidos, herdados biologicamente, com o tempo os humanos são capazes de sentir coisas que não sentiam antes, de ter emoções que não conheciam antes, de buscar prazeres e emoções que antes não existiam. A arte é a expressão condensada e mais pura desse processo de desenvolvimento da sensibilidade humana: somos capazes de músicas que antes não existiam, de obras de arte que não poderiam surgir antes porque não existiam ainda os sentimentos que elas expressam. Mesmo o “amor sexuado individual” (Engels, 2010) – essa poderosa força que atua em nossas vidas no nosso atual patamar de desenvolvimento histórico – não existia antes do século 12 e, desde então, não deixou de se desenvolver (Lessa, 2012a).

É nesse contexto ontológico que temos a origem e o desenvolvimento dos valores. Os valores são, ao mesmo tempo, possíveis e imprescindíveis, para a reprodução da matéria social; são uma conexão da reprodução da matéria social: nada têm de imaterial ou de não material.

Vejamos isso mais de perto.

A relação do animal com o resultado de sua ação sobre a natureza é imediato e direto: atende, ou não, à necessidade biológica que está em sua origem. Beber esta água mata a sede, aquela areia não serve para matar a sede. Essas “informações” são codificadas, mesmo nos animais superiores (chimpanzés, golfinhos etc.) em um patamar meramente biológico. Um chimpanzé é capaz tirar as folhas de um galhinho, enfiar em um cupinzeiro para retirar cupins, mas é incapaz de fazer uma criação de cupinzeiros para ter uma fonte quase inesgotável de alimentação. Os animais, nos casos mais evoluídos, são capazes de combinar o que já existe, mas não podem criar algo inexistente, como uma “plantação” de cupins.

A relação dos seres humanos com os resultados de suas ações – primária e tipicamente, no trabalho – é em tudo diversa. Nada dessa imediatez. O resultado será avaliado, espontânea e necessariamente, em pelo menos dois momentos, não necessariamente consecutivos. Por um lado, se o objeto resultante

atende ou não, e em que medida ou proporção, às necessidades que estão na sua origem (para se cozinhar, essa fogueira é boa ou ruim, funciona bem ou mal, etc.); por outro lado, se o resultado corresponde mais ou menos proximamente ao que foi planejado (ao conteúdo da teleologia). No primeiro momento, trata-se da maior ou menor eficiência do produto do trabalho para atender às necessidades para as quais foi criado. No segundo momento, avalia-se se os meios, as ferramentas, as matérias-primas, os procedimentos, o comportamento do(s) indivíduo(os) etc. foram mais ou menos adequados para a finalidade proposta. E, evidentemente, nessa avaliação está presente não apenas o presente imediato, mas também o que se almeja para o futuro. Pense-se na prática de tribos caçadoras não matarem fêmeas prenhes ou em período de acasalamento etc.

Apenas é possível incorporar à consciência os resultados dos processos de objetivação (sob a forma de conhecimentos, sensibilidades e habilidades) pela mediação de valores: isto é bom, dá certo, é útil, funciona, e aquele outro é inútil, não funciona, é ruim etc. Os processos de valoração são mediações imprescindíveis para que a transformação do mundo ambiente transforme também o(s) indivíduo(os) envolvido(s), quer pelo desenvolvimento do conhecimento, da habilidade ou da sensibilidade. Os complexos valorativos surgem também para cumprir essa função social: mediar a transformação do mundo e a transformação, a ela articulada, dos indivíduos pelo desenvolvimento do conhecimento, das habilidades e da sensibilidade.

Esse processo de avaliação dos resultados da objetivação das teleologias – nos dois aspectos acima descritos, ou seja, sua eficiência em atender às necessidades e sua maior ou menor proximidade com a teleologia – não é, todavia, o único em que operam valores.

O outro momento em que os processos valorativos são uma mediação imprescindível à reprodução da matéria social relaciona-se ao fato de que a objetivação de teleologias insere, no mundo objetivo, novos objetos e novas relações antes inexistentes. Há

várias conexões ontológicas aqui operantes. Para essa apresentação, o importante é que os processos de objetivação conduzem a novas necessidades e possibilidades objetivas (ou seja, cuja existência não depende de serem ou não conscientes aos indivíduos a elas contemporâneos). Se, por exemplo, a descoberta do machado cria a necessidade consciente, antes inexistente, por pedras e por madeiras de determinadas qualidades, o desenvolvimento do comércio e das cidades ao final da Idade Média gerou as possibilidades objetivas da Peste Negra – e, diferentemente do exemplo do machado, os humanos da Idade Média não tinham nenhuma consciência da ameaça que pairava sobre eles. Além disso, as transformações provocadas nos indivíduos pelos processos de objetivação, produzindo novos conhecimentos, uma sensibilidade superior e habilidades mais desenvolvidas, também geram nas pessoas novas necessidades e possibilidades. Numa expressão que se tornou famosa, Lukács sintetizou essa situação dizendo que o “ato de trabalho remete sempre para além de si próprio”. Além de produzir sua finalidade imediata (digamos, um machado), toda objetivação produz também novas necessidades e possibilidades objetivas e subjetivas (isto é, dos indivíduos); geram, portanto, consequências que se estendem muito além do próprio ato que lhes deu origem.

Há várias consequências ontológicas dessa situação basilar. O que agora nos interessa é que aqui, também, encontramos a mediação dos valores. O fato de, na reprodução social, necessária e constantemente se produzir novas necessidades e possibilidades faz com que novas teleologias tenham de ser constantemente elaboradas. O projeto de um machado – ou de uma fogueira – para atender às necessidades e possibilidades de ontem já não é mais o melhor projeto para uma situação futura. Novos conhecimentos e habilidades possibilitam fazer um machado – ou fogueira – melhor que o anterior; uma sensibilidade mais acurada possibilita distinguir novas características das pedras e das madeiras, o que permite uma escolha mais adequada da matéria-prima, dos meios que serão empregados, e assim sucessivamente. Além disso, as

circunstâncias objetivas também se alteram, o que possibilita e requer “novas” fogueiras. Machados, digamos, “genéricos” vão sendo substituídos por machados especializados (para cortar árvores, para caçar, para quebrar pedras etc.) à medida que as possibilidades e necessidades objetivas trazidas pelo machado e pela relação mais desenvolvida que ele possibilita com o mundo vão sendo incorporadas à consciência e à prática das sociedades, num processo que conduziu do machado à chegada da humanidade à Lua – e, também, à bomba atômica.

Em poucas palavras, se a reprodução biológica se caracteriza pela reprodução do mesmo (goiaba dá goiabeiras, que dão goiabas, que darão goiabeiras etc.), a reprodução social se caracteriza pela produção incessante do novo – novas necessidades e possibilidades, tanto subjetivas quanto objetivas. Essa situação ontológica faz com que se torne imprescindível a constante elaboração de novas teleologias que incorporem as novas possibilidades e que atendam às novas necessidades que incessantemente vão surgindo. E, nesse processo, é imprescindível que tenha lugar uma escolha: qual a necessidade mais necessária e, a seguir, qual a melhor possibilidade para atender à necessidade escolhida. Isso apenas é possível por uma comparação das necessidades e possibilidades entre si e, para essa comparação, os valores são imprescindíveis.

Ainda que rapidamente, é importante chamar a atenção para duas peculiaridades dos valores dentre as muitas categorias ontológicas que surgem espontaneamente da reprodução social (a linguagem, a individualidade, etc.). A primeira delas é que os valores são sempre uma relação consciente entre o ser humano e as circunstâncias objetivas em que vive, a causalidade. O quanto essa consciência é mais ou menos correta, no sentido de sua aproximação ao ser-precisamente-assim do valorado, o quanto ou se é alienada, são questões com importantes repercussões tanto práticas quanto teóricas, mas que não alteram o fundamental dessa caracterização. Por um lado, os valores (e complexos valorativos) devem ser capazes de incorporar a essência do setor da realidade

a ser valorada; por outro lado, o processo de valoração, sempre e necessariamente, se refere às finalidades atuantes naquela relação específica. Conhecidas as qualidades básicas da água e da pedra, por exemplo, a primeira será inútil para um machado, e a segunda, útil. Para matar a sede, é o oposto. O que se alterou não foram as qualidades ontológicas da água ou da pedra, ou o conceito de útil ou de inútil, mas a finalidade em relação à qual as propriedades dos objetos são úteis ou inúteis. Os valores são sempre uma relação consciente entre a finalidade e o mundo em que se vive, a causalidade.

A segunda peculiaridade é que os complexos valorativos – por determinação ontológica fundamental e inexorável – são sempre conectados ao futuro. Mesmo quando avaliamos o passado, o fazemos tendo em vista um futuro que se expressa, imediatamente, pela finalidade em questão. Nenhum processo valorativo pode ter lugar se dele não fizer parte uma intenção, ainda que irrefletida e espontânea, outras vezes ideologicamente muito elaborada, acerca do futuro.

Essas duas peculiaridades, se levarmos em consideração as diferentes mediações em cada caso, se aplicam tanto aos valores mais simples (aqueles que brotam da vida cotidiana, como os valores de uso, os costumes das sociedades mais primitivas etc.), como também para as questões morais e éticas mais complexas, que exigem um desenvolvimento superior dos valores para que possam cumprir os diversos papéis de mediação que mencionamos há pouco. Essas duas peculiaridades se aplicam, *mutatis mutandis*, tanto às relações dos seres humanos com a natureza quanto, também, naquelas questões que são puramente sociais – no preciso sentido de que não envolvem diretamente qualquer matéria natural. (Pense-se, por exemplo, na questão ética: é aceitável que um ser humano viva do trabalho de outro ser humano?)

Os valores, portanto, são mediações indispensáveis à reprodução dessa nova forma de organização da matéria que é o ser social. A matéria social apenas existe reproduzindo-se socialmente – e, dessa reprodução, os valores são um produto espontâneo

justamente porque são uma mediação imprescindível. São, por isso, uma conexão material da organização superior da matéria: o ser social. Nada possuem de imaterial pelo fato de terem por *locus* a forma superior de organização da matéria que é a subjetividade humana. Dos valores mais próximos à economia (como o valor de uso, de troca etc.) aos valores mais distantes da transformação da natureza e que a ela se articulam por mediações por vezes muito numerosas e complexas, o caráter material decorre do fato de que são apenas e tão somente partes da matéria social que, por sua vez, nada mais é que uma forma superior de organização da matéria.

Tanto para Marx quanto para Lukács, ser e matéria são sinônimos. Evidentemente, sem reproduzir o equívoco de reduzir a matéria à natureza, típico do materialismo do século 18 ou dos materialistas vulgares de nossos dias. A concepção materialista de Marx e Lukács supera as concepções ontológicas dualistas que, desde Aristóteles até Hegel, operaram com um espírito humano que não é material e com uma materialidade humana limitada à matéria natural. Esse dualismo não vai além, bem pesadas as coisas, de uma concepção religiosa laicizada. Os valores, tal como os atos mais espirituais dos humanos, são resultados que impulsionam e são impulsionados pelo desenvolvimento da matéria enquanto tal. O fato de surgirem muito tardiamente, apenas no patamar superior de organização da matéria, e de terem por *locus* a subjetividade humana, não cancela, apenas reafirma, o seu caráter material. Também no caso dos valores, tem validade a afirmação de que, por ser um ser social, é um ser material.

### Generidade e valores

Mencionamos acima como os valores expressam uma relação, por vezes plena de mediações, entre a finalidade e as determinações objetivas do setor da realidade a que se referem. É preciso, agora, examinar mais de perto os dois polos dessa relação: o mundo objetivo (a causalidade, como se referia Lukács) com a qual se

relaciona a finalidade e, em seguida, a finalidade que se relaciona a esse mundo objetivo.

Vimos como o desenvolvimento da matéria inorgânica à matéria orgânica e, posteriormente, à matéria social gera, sempre, novas categorias, novas determinações, novas conexões etc., porque pelo salto ontológico temos o surgimento de uma nova essência – isto é, de uma nova qualidade ontológica que se expressa condensadamente nos traços de continuidade da nova forma de organização da matéria: a vida, a seleção natural, o desenvolvimento das espécies pela seleção natural, as mutações etc.

Mencionamos, ainda, que algo análogo ocorre com o salto ontológico da matéria orgânica à matéria social. Surge o trabalho, a consciência passa a ser mediação indispensável na sua reprodução social, lutas de classe, propriedade privada, valor de uso e valor de troca, emoções e obras de arte etc. são uma novidade tão radical em relação à matéria orgânica quanto a seleção natural, as mutações, os novos compostos orgânicos (DNA, RNA etc.) são novidade ante a matéria inorgânica.

Para nossa apresentação de *Notas para uma ética*, o que agora importa desse complexo de questões é que, com a matéria social, surge uma nova (porque antes inexistente, mesmo em germe) qualidade ontológica na relação entre a singularidade e a universalidade. A relação basilar entre essas categorias é a de que universalidade é sempre a síntese de suas singularidades, e estas são sempre a singularização da universalidade da qual são partícipes. Isso se mantém nas três formas de organização da matéria: na inorgânica, na orgânica e na social.

Além dessa determinação reflexiva básica, novas mediações são inseridas à medida que a matéria vai se desenvolvendo do inorgânico ao social. Uma nova mediação passa a operar entre o universal e o singular humanos. Na matéria orgânica, o elemento decisivo da evolução é o surgimento das mutações e sua seleção natural. Entre o desenvolvimento das espécies e os exemplares singulares há, por isso, uma enorme proximidade pela qual o novo, que surge no singular, pode – pelo mecanismo da seleção

natural – se generalizar para toda espécie, mas o oposto é impossível. Isto é, não é possível surgir uma nova determinação biológica na universalidade da espécie sem que tenha ocorrido, antes, em ao menos um exemplar. Nesse preciso sentido e nessa dimensão, o desenvolvimento da espécie é dependente do que ocorre nos seus exemplares singulares – sem com isso, claro, cancelar os inúmeros efeitos da seleção natural sobre os singulares e suas mutações.

No salto ontológico que dá origem à matéria social, nada disso pode ser verificado. Pelo contrário, é uma nova forma de organização da relação do conjunto dos seres humanos (bando, tribo etc.) com o ambiente que funda a sociabilidade: a transformação se dá do gênero para o indivíduo; as determinações ontológicas predominantes da matéria social se expressam no universal e, também por isso, possibilitam e requerem a gênese e o desenvolvimento de todas as categorias sociais (sexualidade, educação, Direito, economia, Estado, emancipação política e humana, modos de produção, fala etc.). É a nova qualidade da universalidade que exerce o momento predominante no desenvolvimento da matéria social: o gênero humano ganha um papel no desenvolvimento da sociabilidade que é ontologicamente muito mais importante que a relação entre espécie e exemplar singular na matéria orgânica (sem que isso, evidentemente, cancele a determinação básica da relação universal/singular que mencionamos acima). Plasticamente, esse fato ontológico se expressa em que a gênese da matéria social é a gênese de um complexo de complexos formado, pelo menos, pelo conjunto das relações sociais (a sociabilidade), a fala e o trabalho (Lukács, 1981:11-15, 1986:7-10).

Essa nova qualidade ontológica na relação do gênero com o indivíduo tem amplas repercussões na matéria social. Com as devidas mediações, é o fundamento para que a totalidade social seja o momento predominante na relação com os complexos singulares (o que não cancela, de modo algum, o trabalho como momento fundante e a economia como momento predominante da história), para que o desenvolvimento das forças produtivas tenha uma dimensão genérica incancelável, para que as individualida-

des tenham por essência a qualidade da relação que estabelecem com o gênero etc. etc.

Em se tratando da objetividade com a qual se relacionam os valores, o importante é que nela comparece inexoravelmente a sua dimensão genérica e, na enorme maioria das vezes, como o fundamental da circunstância concreta à qual a finalidade se refere. Os homens “fazem a história, mas não em circunstâncias que escolheram...” (Marx, 2008). Essas circunstâncias, na sua imediaticidade, possuem uma dimensão universal, genérica, não apenas impossível de ser objetivamente cancelada, como ainda plena de imediatas repercussões na práxis – e, portanto, sempre com reflexos na consciência: pois, na reprodução da matéria social, a qualidade gerada pelo caráter sintético da universalidade humana possui um papel ontologicamente superior ao papel das singularidades (dos indivíduos). Apenas por isso é possível que uma relação universal como o capital exerça uma determinação de tal qualidade sobre a vida cotidiana que tenha de ser incorporado em todos os atos singulares dos indivíduos, sobretudo – para o que agora nos interessa – tem de ser incorporado à finalidade que se direciona ao mundo dominado pelo capital, sob pena de a objetivação não obter êxito.

A qualidade dessa incorporação, com que grau de consciência, com qual conhecimento do ser-precisamente assim da objetividade à qual se dirige, se alienada ou não etc., são aspectos importantes. Mas não cancelam ou esmaecem o fato de que, no mundo objetivo ao qual as finalidades dos atos humanos se referem, a sua dimensão genérica, universal, não é apenas uma das dimensões, mas a relação mais importante e de maior peso ontológico. Não é possível qualquer relação dos indivíduos humanos – e com as devidas mediações, de grupos, classes ou mesmo sociedades inteiras – com o mundo objetivo que não incorpore, decisivamente, as determinações da universalidade do estágio do desenvolvimento da matéria social em que essa relação tem lugar. Júlio César é fruto do escravismo tanto quanto Bill Gates do capitalismo, etc. Mesmo a relação mais íntima e pessoal do indivíduo consigo próprio

incorpora a universalidade humana, da qual é partícipe de forma determinante. (Apenas no capitalismo a variação do montante da conta bancária pode ser medida para autoestima do indivíduo, apenas sob o capital a cisão das personalidades em *citoyen/bourgeois* pode ser universal, e assim por diante.)

A peculiaridade ontológica dessa relação entre o universal e o singular se expressa, imediata e cotidianamente, pela mediação das necessidades e possibilidades postas para a práxis. A vida cotidiana é a totalidade social com a qual imediatamente nos relacionamos e para a qual se dirige a maioria dos nossos atos. Entre outras determinações, ela é portadora dessa síntese das necessidades e possibilidades genéricas – fundadas, por último, pelas tendências universais do desenvolvimento humano – com as possibilidades e necessidades apenas singulares, peculiares a cada momento da vida. Fundamentalmente por isso, por mais primitiva que seja a sociedade, por mais simples e direto que seja o ato singular, a dimensão genérica é rigorosamente incancelável do setor da realidade a que se refere a finalidade pela qual o indivíduo – ou grupos, classes ou, mesmo, sociedade – dirige sua atividade.

A ilusão positivista ou neopositivista, de que o singular é “mais cognoscível” do que o universal filia-se à concepção moderna de que o singular é o real, o universal, mera artimanha da subjetividade para ordenar o existente – isso é, as singularidades – em uma ordem possível de ser concebida intelectualmente. Tal ilusão é uma distorção da experiência cotidiana de que, ao conhecer uma árvore, conhecemos ao mesmo tempo e pelo mesmo processo várias determinações ontológicas de todas as árvores, isto é, da universalidade das árvores. Só pelo universal, repetimos, é possível dar nome ao singular. Como escreveu Chasin (1982), o “singular é indizível” por si só. As repercussões metodológicas daqui já foram tratadas por Ivo Tonet (Tonet, 2014) no que se refere ao conhecimento científico e, por isso, podemos encerrar esse pequeno parêntese.

Lukács, para expressar o conteúdo mais universal, genérico, das necessidades e possibilidades presentes na vida cotidiana a

cada momento da história – portanto, para expressar a atuação das tendências históricas as mais universais a cada momento do desenvolvimento da matéria social – emprega uma expressão em alemão, *Gattungsmässigkeit*, que é de difícil tradução. A melhor opção, pelo menos até o momento, tem sido um neologismo: generidade. A generidade se distingue da totalidade da matéria social porque esta contém, além das determinações universais, também as particulares e singulares. A generidade expressa apenas e tão somente essa dimensão universal da matéria social, suas tendências de desenvolvimento as mais gerais<sup>43</sup>.

Portanto, o mundo objetivo (a causalidade, como diria Lukács) a que se referem as finalidades de cada ato singular, de cada indivíduo concreto, é permeado por necessidades e possibilidades genéricas, além das possibilidades e necessidades pontuais, particulares ao momento. As “circunstâncias” sob as quais fazemos a história possuem uma dimensão genérica tão real, tão atuante na vida cotidiana, com tantas repercussões práticas, quanto as dimensões particulares e singulares – com todas as variações e desigualdades peculiares à historicidade da matéria social. Os valores, portanto, ao se referirem ao mundo naqueles momentos da práxis que acima delineamos, têm de incorporar – sob pena de não cumprirem sua função social e, assim, desaparecerem – a dimensão genérica do setor da realidade a que se relacionam. É essa generidade objetivamente existente na matéria social que funda a necessidade e a possibilidade de um complexo valorativo específico, que torne socialmente visíveis – portanto apreensíveis – as possibilidades e necessidades as mais universais postas pela humanidade no curso de seu desenvolvimento histórico. Evidentemente, o conteúdo de tais valores irá variar de acordo com o conteúdo da generidade a cada estágio da história, como veremos na última parte desta apresentação. Esse complexo é a ética.

Isto no que se refere à objetividade para a qual as finalidades dos atos humanos se dirigem. Devemos, agora, passar ao outro as-

<sup>43</sup> Agradecemos a Mariana Andrade por ter chamado nossa atenção para esse aspecto da questão.

pecto: o das finalidades que se dirigem ao mundo objetivo. Aqui, essa relação entre o universal e o singular, entre a generidade e os atos singulares, exhibe outras mediações.

Ao tratarmos, acima, dos momentos da práxis em que os valores são mediações imprescindíveis, tocamos em algumas características do processo de elaboração da teleologia – sempre, desnecessário assinalar, um processo que ocorre no interior da consciência, uma atividade da subjetividade. A consciência, sendo a consciência de um mundo em constante transformação – não apenas pelo contínuo desenvolvimento da natureza, mas, principalmente, devido às novas necessidades e possibilidades, objetivas e subjetivas, incessantemente postas pela práxis humana – apenas pode existir como processo igualmente incessante de incorporação das novas necessidades e possibilidades. Como não é, na prática, possível atender a todas as necessidades e explorar todas as necessidades da vida cotidiana, é necessário um processo de escolha da necessidade mais necessária e da melhor possibilidade para atender a essa necessidade. Nesse processo de escolha, como já vimos, os valores, os processos valorativos, são imprescindíveis.

Desse processo, o aspecto ao qual agora devemos chamar a atenção é que, embora um processo que ocorre na consciência, no interior da subjetividade, a elaboração das teleologias – isto é, dos projetos ideais que irão orientar as objetivações – apenas pode cumprir sua função social caso seja capaz de incorporar as determinações imprescindíveis do setor da realidade que pretende transformar. Sem um conhecimento adequado – e sem que esse conhecimento faça parte da teleologia – nenhuma objetivação pode ter sucesso. Adequado, no sentido de que corresponda às necessidades e às possibilidades que se pretenda atender e explorar. A função social fundante da ciência e da filosofia é atender a essa necessidade pelo reflexo na consciência, através de uma constante aproximação, do ser-precisamente-assim existente do mundo em que se age. E, novamente aqui, o peso das categorias universais nos processos objetivos se reflete no peso das categorias univer-

sais tanto da ciência quanto da filosofia.

Em comparação com a relação entre o singular e o universal na natureza, o peso ontológico da generidade na relação com os indivíduos humanos é tão mais intensa e preponderante que, por exemplo, o fundamento último das diferenças entre Ícaro e Santos Dumont – e os respectivos projetos de “dar asas aos seres humanos” – não se situa essencialmente nas diferentes concepções de mundo ou nas distintas concepções de ciência de cada um, ou, ainda, nas diferenças entre eles. Ícaro e Santos Dumont possuem distintas concepções de mundo e diferentes concepções de ciência – e são individualidades também distintas, uma real, outra mitológica – fundante e fundamentalmente porque vivem em sociedades nas quais o conjunto de necessidades e possibilidades são tão distantes entre si quanto o escravismo grego e o capitalismo monopolista. Apenas é possível a elaboração de teleologias que sirvam, de fato, à reprodução da matéria social, tanto dos indivíduos quanto das sociedades como um todo, na medida em que as teleologias incorporarem o que o mundo é, com as necessidades e possibilidades das quais ele é portador a cada momento. Nesse preciso sentido, ainda que uma atividade da consciência, as teleologias tendem a incorporar as determinações do mundo a que se dirigem e, como vimos, nesse mundo a dimensão genérica está sempre presente, é incancelável.

Por isso, com as devidas mediações em cada caso, toda teleologia, *i.e.*, toda finalidade objetivada, é sempre portadora da generidade. Pode ser portadora de modo mais ou menos alienado, com um melhor ou pior “conhecimento de causa” (Engels), com uma maior ou menor proximidade ao ser-precisamente-assim existente, mas é sempre portadora da generidade.

Contudo, com uma mediação decisiva: toda finalidade é, necessária e insuperavelmente, particular. Isto é, pela sua própria determinação ontológica (a impossibilidade de atender a todas as necessidades e explorar todas as possibilidades), na elaboração da teleologia deve-se selecionar qual setor do mundo que será transformado, que será alvo da objetivação. Por outro lado, como toda

objetivação possibilita o desenvolvimento das individualidades (a exteriorização), as necessidades e possibilidades subjetivas que estão surgindo também adentram o processo de resposta ao mundo objetivo, interferindo sobre a escolha de qual setor da realidade a ser transformado e em que sentido se dará a transformação. Toda posição teleológica, portanto, é particular – mas apenas pode ser particular porque portadora, em alguma dimensão importante, da generidade.

Como resultado dessa inexorável coexistência dos elementos universais e singulares em todas as posições teleológicas (em tudo distinto do que ocorre na relação universal/singular da matéria natural), emerge uma contradição entre as necessidades que imediatamente brotam das circunstâncias objetivas e as necessidades que brotam do desenvolvimento das individualidades. A qualidade desse confronto varia enormemente. Desde a mais crua antinomia à quase concordância perfeita, com todas as variações intermediárias. A vontade, o desejo, as perspectivas de futuro, o que se almeja pessoalmente da vida, etc. são impulsos que brotam da subjetividade que, muitas vezes, se expressam pela mediação de valores, e que refletem, no momento de constituição das teleologias, a distância entre a história dos indivíduos e a história do gênero humano (sobre esse aspecto, voltaremos ao final desta apresentação).

Em suma: toda teleologia é voltada a um setor da realidade e a atender a uma necessidade (ou a um conjunto restrito de necessidades), lançando mão de uma possibilidade (ou de um conjunto delas restrito) e, por isso, é sempre particular. Essa particularidade, todavia, não cancela a presença e a operação, no seu interior, dos momentos genéricos – sendo preciso, a finalidade apenas pode ser particular porque é uma síntese das determinações genéricas com as determinações singulares das “circunstâncias” em que deverá ser objetivada.

Portanto, as dimensões genéricas, mais universais, da história da humanidade (a generidade) – repetimos – se fazem sempre presentes nas posições teleológicas e, também, nos processos de

objetivação – e, por conseguinte, também nos resultados de tais objetivações. Como diz Lukács nos *Prolegômenos*, a diferença ontológica entre a objetividade e a subjetividade na matéria social é real e insuperável, mas não existe nenhuma “muralha da China” entre elas: as determinações objetivas adentram a subjetividade e são, pela mediação das objetivações de teleologias, transformadas pelos efeitos dos atos conscientes dos seres humanos. O momento predominante cabe à objetividade; a consciência é sempre a consciência de um mundo em que se vive: a “existência determina a consciência”.

### As tendências histórico-universais

Assinalamos, até agora, que a matéria social, diferentemente da matéria natural, apenas pode se reproduzir pela mediação dos valores (o que não significa, claro está, que seja por eles fundada); que esses valores, com todas as variações e mediações cabíveis em cada caso – inclusive as alienações – sintetizam, sempre, as determinações mais universais com aquelas mais singulares de cada “circunstância”. O que determina a evolução dos complexos valorativos e, o que nos interessa mais diretamente, o complexo da ética, é a evolução histórica do conteúdo da universalidade e da singularidade da matéria social.

A evolução do conteúdo da universalidade social (a generidade) e da singularidade social (nesse caso, os indivíduos) é determinada por três tendências histórico-ontológicas que, com desigualdades, avanços e recuos, contradições etc., se afirmam no curso do desenvolvimento da matéria social. Novamente, aqui, temos uma analogia com o desenvolvimento das formas precedentes da matéria: tanto nas matérias orgânica e inorgânica, quanto na social, evolui-se do simples ao complexo, de formas mais diretas para aquelas mais mediadas, mais heterogêneas. Essa evolução, na matéria orgânica, como vimos, é impulsionada pela reprodução biológica (pela seleção natural, pelas mutações etc.); na matéria inorgânica, é impulsionada pelos processos físicos e químicos.

No ser social, essa evolução – repetimos – é impulsionada por três tendências históricas de fundo.

A primeira delas é o desenvolvimento das forças produtivas, que conduz ao afastamento das barreiras naturais. À medida que os processos de objetivação vão se sucedendo, em um longo, desigual e contraditório processo, amplia-se a capacidade de os seres humanos tirarem da natureza os meios de subsistência e de produção de que necessitam. Esse “de que necessitam” já é, em si, uma categoria histórica: toda objetivação produz novas necessidades e possibilidades objetivas e subjetivas, na sociedade e nos indivíduos, o que impulsiona sempre a objetivações socialmente mais desenvolvidas e, portanto, à produção de necessidades e possibilidades também socialmente mais avançadas. Objetivamente, com o passar do tempo, tendencialmente necessita-se cada vez de menos tempo de trabalho (lembramos, o intercâmbio material do homem com a natureza) para produzir o imprescindível à reprodução das sociedades e, subjetivamente, conhecemos e sentimos cada vez melhor o mundo em que vivemos. As determinações naturais, sem jamais desaparecerem, vão perdendo força na determinação dos destinos humanos. Nunca é demais repetir que são ontologicamente integrantes dessa evolução as desigualdades e contradições, os avanços e recuos; não há, nessa evolução, qualquer linearidade. Todavia, enquanto tendência, ela é universal: o desenvolvimento das capacidades humanas em transformar a natureza estabelece – novamente, com todas as mediações peculiares a cada caso, sem qualquer mecânica linearidade – as determinações essenciais de cada formação social e de sua própria evolução. O trabalho de coleta determinou as tendências históricas mais universais das sociedades primitivas, o trabalho escravo e o trabalho servil cumpriram a mesma função social nas sociedades escravista e feudal, respectivamente, e por fim, o trabalho proletário determina o essencial do modo de produção capitalista. Em poucas palavras, porque o trabalho é a categoria fundante da matéria social, o desenvolvimento das forças produtivas (e, portanto, das formas particulares do trabalho) é o momento predominante

da história da humanidade.

A segunda tendência histórica de fundo é o desenvolvimento das individualidades. Vimos como foi fundante da matéria social o salto qualitativo na relação do conjunto dos singulares com o mundo ambiente: o surgimento do trabalho. Foi uma transformação de caráter genérico (e não uma transformação que, dos exemplares singulares se generalizou pela espécie, como na matéria orgânica) que fundou a sociabilidade. A gênese da matéria social é a gênese de uma totalidade, de um complexo de complexos. Todavia, o trabalho apenas pode existir se os indivíduos forem portadores de uma consciência social, isto é, se forem individualidades capazes de operar, na vida cotidiana, as complexas mediações entre teleologia, objetivação, exteriorização, novos objetos socialmente postos, novas necessidades e possibilidades objetivas e subjetivas, os processos valorativos envolvidos, a fala etc. etc. Ou seja, um gênero fundado pelo trabalho requer, imperativamente, indivíduos que desenvolvam em si próprios patamares de individualidades que correspondam às necessidades e possibilidades cada vez mais socialmente desenvolvidas e incessantemente geradas pelo desenvolvimento da matéria social. A matéria social individual (as individualidades) e a matéria social genérica (a universalidade social) apenas podem existir, respectivamente, como a universalidade e as singularidades sociais – mas não são redutíveis uma à outra. Em ambos os polos da matéria social, o predominante é o desenvolvimento das forças produtivas – mas as mediações não são as mesmas, nos dois casos.

Desde o primeiro momento da história da matéria social, o processo de síntese em universalidade dos singulares possui uma mediação ontologicamente inédita se comparado com a natureza: as interações entre os indivíduos entre si, e entre cada indivíduo e a totalidade social, têm sempre a mediação de atos teleologicamente postos. Esse é o fundamento ontológico da autonomia relativa que a história da matéria de cada indivíduo possui em relação à matéria social geral da qual é partícipe. As relações sociais dos indivíduos para com a sociedade são sempre mediadas pelas

reações e respostas dos indivíduos às “circunstâncias” – e essas respostas e mediações são, sempre, atos teleologicamente postos.

Uma sociedade crescentemente mediada abre alternativas, possibilidades, às ações dos indivíduos muito mais variadas, quantitativa e qualitativamente, que uma sociedade mais simples, mais primitiva – em uma palavra, aumenta o espaço de manobra de cada indivíduo ante a generidade sem, com esse aumento, revogar o caráter sempre relativo de sua autonomia em face da totalidade social. A autonomia é relativa precisamente porque é predominantemente determinada pelas tendências históricas genéricas. Mesmo relativamente limitado, contudo, o aumento dessa autonomia é real: esse o fundamento objetivo da necessidade e possibilidade de os indivíduos, com o tempo, desdobrarem personalidades cada vez mais ricas, complexas, que geram e são capazes de operar com necessidades e possibilidades subjetivas, individuais, afetivas e racionais, crescentemente matizadas, mediadas, complexas. Se a essência da matéria social é o “conjunto (*ensemble*) das relações sociais” (Marx, 2009), a essência da matéria individual, da individualidade, é o conjunto das relações que o indivíduo mantém com a generidade da qual é parte. O desenvolvimento das relações dos indivíduos com a sociedade é, também e com as devidas mediações, o desenvolvimento das relações internas à personalidade, que vai se tornando crescentemente complexa e mais desenvolvida. De um singular meramente biológico, na matéria social evolui-se para as singularidades sociais que desdobram personalidades cada vez mais complexas, mais ricas em mediações. Com isso, sem nenhuma linearidade, as singularidades sociais dos indivíduos se tornam crescentemente diferenciadas. Cada vez mais, a personalidade de cada um de nós se diferencia das de outras pessoas – não porque isso se contraponha ao momento predominante da totalidade, mas justamente porque o desenvolvimento da totalidade social assim requer e possibilita.

Se, no desenvolvimento da totalidade social, dos modos de produção, os dois saltos ontológicos mais importantes foram a Revolução Neolítica (o trabalho excedente, o surgimento das so-

iedades de classe etc.) e a Revolução Industrial (a superação da carência pela abundância e a instauração do antagonismo entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações de produção capitalistas), na história da evolução da matéria individual o salto ontológico mais importante é o surgimento do individualismo burguês, obra e graça da nova forma de propriedade privada, o capital.

Antes do capital, a existência de cada indivíduo dependia direta e imediatamente da sua participação em sua comunidade mais imediata. Na sociedade primitiva, fora da tribo ou do bando, até mesmo a sobrevivência biológica de um indivíduo era impossível. O destino de cada um era tão fortemente determinado pelo destino coletivo que, na relação do indivíduo com a totalidade social (a tribo, o bando etc.), era muito limitada a possibilidade de as necessidades e possibilidades individuais, subjetivas, se explicitarem e ganharem expressão social. Mesmo nas primeiras sociedades de classe, esse predomínio tão intenso da generidade ante a individualidade, com algumas alterações, se manteve. Pensemos na opção de Sócrates de “voluntariamente” morrer em Atenas em vez de aceitar o degredo. Fora de Atenas, uma individualidade como a de Sócrates (um senhor de escravos etc.) não tinha possibilidade alguma de sobreviver, pela simples razão de que, se não fosse parte de sua classe social na sua comunidade, sua identidade social desapareceria. *Mutatis mutandis*, o mesmo vale para um indivíduo na Idade Média. Um nobre era um nobre, e o servo, um servo, porque partícipes de uma comunidade no interior da qual, e apenas no interior dela, poderiam ser servos ou nobres.

Isso se altera com o início do capitalismo. A nova forma de propriedade privada, o capital, possui mais ou menos o mesmo valor em qualquer lugar do mercado mundial. A relação imediata, de dependência do indivíduo para com sua comunidade, é substituída pela relação planetária da propriedade privada individual com o mercado que vai se tornando mundial. Agora, pode ser um bom negócio para o indivíduo conduzir sua cidade, Estado ou nação a uma crise sem par. Não passaria de um burguês idiota se

não aproveitasse essa oportunidade. Pelas relações mercantis, os indivíduos ficam livres das amarras locais, comunitárias, ao seu desenvolvimento e, correspondentemente, as individualidades explodem em um processo de desenvolvimento muito acelerado. É impossível de ser descrito em poucas palavras o quanto o individualismo burguês foi revolucionário, não apenas ao romper os velhos laços de produção e as velhas relações políticas, mas também ao evidenciar, em um modo socialmente reconhecível, as necessidades e possibilidades de desenvolvimento da matéria social de cada indivíduo ante a generidade. Não houve aspecto da reprodução da matéria social que não tenha sido afetado por essa evolução. Da economia à política, da arte à moda, da música à arquitetura: o Renascimento que, de italiano, se esparramou pela Europa; o século de ouro da Holanda, a Reforma, o liberalismo e o Iluminismo são apenas alguns de seus momentos mais significativos.

Esse rompimento das amarras milenares ao desenvolvimento das individualidades, contudo, em alguns séculos passaria a exibir os seus primeiros limites. Em poucas palavras, com o desenvolvimento das relações de produção capitalistas, as alienações oriundas do capital vão impondo cada vez mais, a esse individualismo em sua origem revolucionário, um caráter alienado, desumano, contrarrevolucionário. Os interesses (necessidades e possibilidades) da propriedade privada de cada indivíduo são elevados, não apenas acima das necessidades e possibilidades genéricas, mas são mesmo convertidos em fundantes da sociabilidade. Inverte-se por completo, na ideologia e na concepção de mundo, portanto nos valores e nos processos de objetivação/exteriorização, a relação ontológica entre gênero e indivíduo. Age-se como se este, e não o gênero, fosse o predominante na história: em linhas muito gerais, esse o fundamento material para o individualismo burguês, revolucionário no passado, decadente em nossos dias.

A segunda tendência universal da história é, portanto, o desenvolvimento das individualidades em personalidades cada vez mais socialmente mediadas – processo esse fundado e impulsio-

nado pela primeira tendência universal, o desenvolvimento das forças produtivas, o afastamento das barreiras naturais.

A terceira tendência histórica de fundo no desenvolvimento da matéria social é o desenvolvimento do caráter universal, genérico, da matéria social. De pequenos bandos e tribos, das sociedades primitivas – cuja generidade não ia além da relação coletiva com o ambiente local – evoluiu-se para as primeiras sociedades de classe (os impérios da Antiguidade). Nestas, as relações genéricas já abrangiam uma quantidade muito maior da humanidade e unificavam em uma mesma história uma quantidade muito maior de pessoas. As necessidades genéricas ganham em dimensão, em extensão, em profundidade e em complexidade. A transição da sociedade feudal ao modo de produção capitalista, por fim, possibilitou o surgimento e o desenvolvimento de uma relação social capaz de abarcar a totalidade da humanidade em uma única história: o capital, com o mercado mundial que lhe é peculiar.

A terceira tendência, portanto, é a de unificação de todo o gênero humano em uma única história socialmente posta, movida exclusivamente pelas forças desencadeadas pela reprodução da matéria social: a síntese, em tendências histórico-universais, dos atos singulares dos indivíduos historicamente determinados. Essa unificação apenas é possível pela – e concomitantemente requer a – mediação de sociedades crescentemente mediadas, internamente heterogêneas, compostas por indivíduos portadores de personalidades também mais complexas e crescentemente diferenciadas entre si. É apenas um aparente paradoxo o de que, quanto mais socialmente unificado o gênero humano, mais heterogêneas são suas partes componentes (as sociedades, os complexos parciais, os indivíduos etc.), já que a unificação social superior do gênero humano apenas pode vir a se dar por relações cada vez mais complexas e mediadas entre suas partes.

O desenvolvimento da generidade, que passa de uma dimensão meramente local, englobando alguns poucos indivíduos em seu início, para o atual estágio em que objetivamente – independentemente de como isso se reflita na consciência, portanto –

inclui a totalidade de todos os indivíduos humanos no planeta, é a terceira tendência de fundo da história da matéria social.

É no contexto ontológico, até aqui esboçado, que ocorre a gênese e o desenvolvimento da ética.

### A gênese e o desenvolvimento da ética

Investigações ainda em andamento indicam que há bem mais acerca da ética, de sua função social e de sua evolução, na *Ontologia*, do que inicialmente avaliávamos. Há várias razões para esse equívoco, entre as mais importantes, que, no estudo da *Ontologia*, têm chamado mais atenção – não sem alguma razão – os aspectos ontológicos da matéria social (como o trabalho ser sua categoria fundante, sua relação e autonomia ante a matéria natural, etc.) do que o fato – anunciado por Lukács – de que o manuscrito por ele deixado era o estudo preparatório para o texto sobre a ética que pretendia escrever.

Nas *Notas para uma ética*, o fundamental do delineado sobre o complexo da ética por Lukács na *Ontologia* não apenas é confirmado, como ainda traz uma série de detalhamentos e considerações que, nos dias em que escrevemos esta apresentação, parecem suportar a hipótese de que uma cuidadosa investigação conjunta, tanto das *Notas* quando da *Ontologia*, poderá fornecer um quadro mais preciso e amplo da tese de Lukács acerca do complexo social da ética do que jamais imaginamos.

O ponto de partida da tese lukacsiana acerca da ética é, como seria de se esperar, o trabalho. Como argumentamos, do trabalho nascem os impulsos ontológicos que conduzem a matéria social a um patamar de desenvolvimento cada vez mais avançado. Os valores e os complexos valorativos também vão se desenvolvendo na medida em que as escolhas que são imprescindíveis às práticas cotidianas envolvem alternativas cada vez mais complexas – com necessidades e possibilidades que brotam tanto do desenvolvimento objetivo das forças produtivas, dos complexos sociais, dos modos de produção etc., quanto do desenvolvimento das indivi-

dualidades.

Em sendo assim, os complexos valorativos, desde o primeiro momento da história, precisam cumprir um complexo papel. Por um lado, estão voltados direta e imediatamente à solução de problemas práticos, cotidianos, imediatos: o que fazer nessa situação concreta, agora? Estão voltados ao *hic et nunc* da vida coletiva. Por outro lado, as situações concretas são predominantemente determinadas pelas categorias genéricas, pelas tendências histórico-universais. Dado o fato de que tais tendências universais são sempre a síntese em generidade de atos humanos singulares concretos (isto é, pleno de mediações), os valores, para além das determinações mais imediatas, singulares, precisam expressar também as necessidades e possibilidades genéricas, universais, caso contrário não poderão cumprir seu papel de orientar com êxito as posições teleológicas e, também, de avaliar corretamente os resultados dessas mesmas posições. Isso faz com que apenas um único complexo de valores não seja capaz de atender a todas as mutáveis e variadas condições em que as escolhas entre alternativas devem ocorrer. Há os valores mais imediatos da vida cotidiana que surgem espontaneamente, ou seja, que não necessitam de uma sistematização consciente para operar com sucesso na reprodução da matéria social (p. ex., isto é útil ou inútil, isso serve ou não serve, isso presta ou não presta; isto é mais duro que aquilo, mais resistente que aquilo outro; esta pessoa é mais rápida que aquela outra, esta é mais habilidosa com as mãos ou com os pés). Há, também, valores mais complexos e que expressam as necessidades e possibilidades mais genéricas de cada situação concreta. Estes, com frequência, se desenvolvem com uma reflexão específica e apenas podem operar na reprodução social com um elevado grau de consciência. Entre esses dois extremos, uma série de complexos valorativos se desenvolve no decorrer da história. Os mais importantes, para Lukács, são a tradição, os costumes, o Direito (quando tem a função social de valor, como ocorre na Roma republicana e no apogeu de Atenas), a moral e a ética. Certamente outros complexos sociais, pontual e parcialmente, podem e devem

ter contribuído nos processos valorativos e no desenvolvimento dos seus complexos. A arte e a religião, a ciência e a filosofia, entre eles. Mas não é função primordial desses complexos atender às necessidades de valoração da matéria social em movimento.

O Direito, enquanto cumpre a função valorativa (ou seja, enquanto serve como mediação naqueles momentos da práxis social em que os valores são imprescindíveis, como vimos acima), os costumes, a tradição e a moral tornam socialmente visíveis, para que conscientemente possam entrar na práxis em escala social, tanto as necessidades e possibilidades individuais quanto aquelas genéricas, coletivas – articulando-as, tendo como centro de gravidade os interesses individuais em face dos coletivos. Apenas na ética essa contraposição individual/coletivo é superada por uma relação superior do indivíduo com o gênero. E essas duas soluções, Lukács estando certo (e minha compreensão de seu texto não sendo equivocada), estão presentes em todos os momentos da história da humanidade, ainda que com conteúdos e formas bastante distintos.

Até chegarmos à Grécia clássica, a reprodução da matéria social não necessitou de qualquer elaboração específica de valores éticos que expressassem o genérico ante o singular: os complexos valorativos que vinham se desenvolvendo deste o período primitivo até as primeiras sociedades de classe antes dos gregos (Babilônia, Egito, Pérsia e Fenícia) atenderam às necessidades de valoração sem necessitar de uma ética. Reconhece Lukács, evidentemente, que entre as sociedades primitivas e aquelas de classe, há uma enorme diferença em se tratando dos valores da vida cotidiana, dos valores da moral, dos costumes da tradição. As contradições e diferenças individuais, as diferentes escolhas das alternativas pelos indivíduos, são agora permeadas pela propriedade privada, pela violência na vida cotidiana, pela submissão da mulher ao homem através do casamento monogâmico e pelo Estado. Os interesses genéricos, agora, são em larga medida reduzidos aos interesses genéricos das distintas classes sociais. Surge uma nova esfera valorativa, uma nova base material para o

desenvolvimento dos valores, que Lukács denomina de *Partikularität*<sup>44</sup>, a particularidade que expressa o máximo de generidade da propriedade privada. As necessidades e possibilidades, objetivas e subjetivas, passam a ser valoradas a partir do metro da propriedade privada, com tudo o que isso significa (no longo período que se estende da Revolução Neolítica à Revolução Industrial) para o desenvolvimento das forças produtivas e, concomitantemente, das alienações. Ainda assim, os costumes, a tradição, a moral – agora, nas sociedades de classes, auxiliados pelo Direito – davam conta de dirimir os problemas valorativos.

É importante lembrarmos, aqui, que as sociedades de classe, até chegarmos à Revolução Industrial do século 18, eram as formações que conseguiram promover o desenvolvimento mais acelerado das forças produtivas e que o fizeram pela mediação da propriedade privada. Até chegarmos ao final do século 18, as sociedades de classe foram uma necessidade histórica para o mais rápido desenvolvimento das forças produtivas – e, por isso, se generalizaram, tomando o lugar das sociedades igualitárias, primitivas.

Foi nesse contexto histórico em que as classes sociais ainda não podiam ser superadas no desenvolvimento da matéria social, que a Grécia clássica, por não mais de umas poucas décadas, e os trinta anos de ouro no século 17 holandês, materializaram interessantíssimas exceções. Foram os únicos momentos em que, em uma sociedade de classe, relações éticas puderam predominar – ainda que, como veremos, limitadamente. Exercem tanto fascínio sobre os pensadores burgueses dos últimos séculos porque, alegadamente, comprovariam a possibilidade de compatibilizar propriedade privada e ética.

Na Grécia e na Holanda, tivemos sociedades de proprietários privados que apenas podem se enriquecer se juntarem seus esforços, coletivamente, para enfrentar tanto seus inimigos quanto as difíceis circunstâncias históricas em que se encontravam. As

<sup>44</sup> Em contraposição à particularidade – *Besonderheit* – que é o campo de mediações entre o universal e o singular.

idades-estado gregas, e as cidades comerciais holandesas, ou se uniam e faziam com que, sempre que entrassem em contradição, os interesses genéricos da propriedade privada se impusessem sobre os interesses dos proprietários privados individuais – ou, então, a acumulação da riqueza privada, nos dois casos, seria inviabilizada. Na Grécia, essa necessidade foi tematizada por vários filósofos, os mais importantes, Platão e Aristóteles. Coube a este último a elaboração do que seria a versão mais desenvolvida da reflexão dos gregos sobre a ética. Assim como a Grécia teve Aristóteles, a Holanda teve Espinosa; assim como os gregos tiveram Leônidas e os trezentos das Termópilas, os holandeses tiveram Michiel de Ruyter e a batalha de Chathan.

Já mencionamos acima que, no período primitivo, as relações genéricas não abarcavam mais do que a comunidade mais imediata. Aos poucos, com o desenvolvimento das forças produtivas e o afastamento correspondente das barreiras naturais, esse círculo vai se alargando. Com a passagem à sociedade escravista, esse alargamento se intensifica e, ao mesmo tempo, passa a ter um limite impossível de ser ultrapassado sem superar o trabalho escravo. Intensifica-se, porque a formação de impérios como o Egípcio, a Pérsia etc. faz surgir relações sociais cada vez mais amplas e que englobam, como membros da humanidade, uma porção cada vez maior de indivíduos de origens, costumes e tradições muito distintas. A grande limitação decorre do fato de que, nas relações de produção escravista, o escravo participa como instrumento de produção, não como ser humano. É essa base econômica, nas relações de produção, que faz com que tanto na ética aristotélica quanto, séculos depois, no Direito Romano, ao escravo seja negada sua humanidade. A generidade objetivamente então existente era a *Partikularität* da classe dominante ateniense. O fato de ser uma generidade alienada não a torna nem falsa, nem menos existente. Significa apenas que, naquelas relações de produção, a maior parte dos seres humanos tinha de ter seu estatuto ontológico de seres humanos negado pela teoria porque sua função na estrutura produtiva era a de meio de produção, nada mais.

Os interesses comuns, genéricos, éticos da classe dominante ateniense tinham suas raízes mais profundas na necessidade de manter os escravos como escravos: todas as mediações sociais que servissem a tal propósito eram consideradas meios para se atender ao bem comum, qual seja, ampliar a propriedade privada pela exploração dos escravos. Por serem mediações indispensáveis para a promoção desse bem comum, a política e o Estado eram instituições éticas.

Os valores éticos ideais do cidadão ateniense tinham também seu fundamento nessa mesma base econômica: servir ao Estado era servir ao bem comum. Ser um cidadão que submetesse seus interesses pessoais aos interesses genéricos da cidade, interesses que até mesmo poderiam exigir sua morte em combate, fazia parte dos valores éticos pregados por Aristóteles (nesse particular, também por Platão e Sócrates). Daí os valores morais de coragem, sabedoria, valentia, honestidade etc., que deveriam reger o comportamento dos cidadãos, serem momentos do seu comportamento ético.

A exclusão dos escravos – e das mulheres, em Atenas – do gênero humano, essa generidade que não ia além da máxima *Partikularität* daquela classe dominante, é o fundamento teórico que possibilita, em Aristóteles, a afirmação do caráter ético do Estado e da política, das classes sociais e da família monogâmica. Um gênero humano ainda limitado pelas relações de produção escravistas corresponde, na ideologia, na concepção de mundo, a um gênero humano limitado aos indivíduos masculinos da classe dominante. A exploração do homem pelo homem – com tudo que a acompanha – era o fundamento de toda ética possível naquele momento histórico porque era o fundamento do máximo de generidade que poderia operar na reprodução das sociedades escravistas. O conteúdo dos valores éticos, portanto, era a expressão da máxima generidade fundada no trabalho escravo: em Aristóteles, a *Partikularität* da classe dominante ateniense.

O desenvolvimento das forças produtivas na Grécia, em comparação com os impérios escravistas anteriores, já era de tal

ordem que possibilitou uma maior autonomia relativa dos indivíduos para com a totalidade social. Essa autonomia tenderia a crescer, a partir dos anos de Péricles, porque o aumento da riqueza pessoal foi tornando os indivíduos cada vez menos dependentes da coletividade para reproduzirem suas propriedades. Isso se refletiu nos complexos valorativos pela clara diferenciação, entre eles, da moral e da ética. A explicitação teórica e prática do complexo da ética teve um efeito importante: evidenciou, como nunca antes, a contradição entre as necessidades e possibilidade particulares dos indivíduos diante dos interesses e necessidades genéricas. Entre os “sofistas” e os “filósofos” – como passou para a tradição filosófica – se expressou a polarização dos valores nos indivíduos ou na generidade. As “circunstâncias” deveriam servir ao indivíduo na busca de sua riqueza e interesses privados ou, ao contrário, as necessidades genéricas deveriam dirigir as ações dos indivíduos na promoção do bem comum? De um lado, a moral que brotava da *doxa*; de outro, a ética alicerçada na *episteme*. A decadência de Atenas, tanto para Platão quanto para Aristóteles, teria tido na decadência dos valores adotados pelos seus cidadãos sua causa principal. A moral sobrepujou a ética, os interesses privados se serviram dos interesses coletivos, a generidade foi colocada a serviço dos indivíduos: a coletividade se dissolveu e foi derrotada no campo de batalha por Felipe – depois de ter, com sucesso, derrotado as duas expedições persas.

Espinoza, com seu *Deus sive natura*, cumpre um papel similar na Holanda da acumulação primitiva. Com uma importantíssima diferença, contudo: as relações de produção capitalistas daquele momento já requeriam que todos os indivíduos (pelo menos os europeus, os negros e os índios da África e da América eram outra questão) fossem reconhecidos como humanos. Dois séculos depois, na entrada do século 19, o mercado mundial, a Revolução Industrial e a enorme fonte de riqueza que se revelou a força de trabalho transformada em mercadoria, o trabalho abstrato, já haviam removido na prática, se não ainda na teoria, a limitação da generidade a apenas uma parte da humanidade. Foi Hegel quem

colheu as consequências dessa extensão da generidade a todos os seres humanos.

### Hegel e a ética

Contra as teses que derivavam da natureza a história da matéria social, Hegel argumentou que a história social era obra exclusiva dos humanos. Essa história seria feita, segundo ele, pelas sucessivas alterações na concepção de mundo que elevariam o *Geist*, do seu momento primeiro, em-si, ao seu para-si. O que se alteraria em cada momento da história não seria a humanidade ou o *Geist*, mas o seu conteúdo gnosiológico. A síntese na vida cotidiana das consciências de cada cidadão em uma concepção de mundo que é superior ao conteúdo das consciências individuais (porque, lembremos, Hegel já descobrira que a totalidade é mais do que a soma das partes) seria o fundamento último da história – e a concepção de mundo que assim evolui consubstancia o Espírito do Tempo, o *Zeitgeist*, de cada época. A passagem do Espírito, de patamares de conhecimento mais simples aos mais complexos, de conceitos mais simples aos mais ricos e mediados, teria a forma abstrata da transição lógica entre tais conceitos; a história da humanidade seria a passagem lógica do Espírito de cada época ao Espírito das épocas subsequentes, a transição lógica de patamares de conhecimentos mais simples a conceitos mais ricos, complexos e mediados. O *Geist* não se alteraria: o que evoluiria seria o seu conteúdo gnosiológico, o seu conhecimento do mundo. Do Espírito em-si a humanidade transitaria para o Espírito para-si pela evolução do conteúdo gnosiológico do *Geist* (Lukács, 1978 e 1970).

De etapa em etapa, por uma transição rigorosamente lógica de uma concepção de mundo a outra, mais evoluída no sentido do para-si, a história da humanidade teria evoluído até os dias de Hegel em que, pela Revolução Francesa e pela obra napoleônica, finalmente a humanidade alcançaria o seu para-si.

O essencial desse processo talvez possa ser exposto em poucas palavras. Sendo a história o processo de elevação do *Geist*

ao para-si, uma vez reconhecida pela humanidade a essência do mundo e de si própria, realizar-se-ia uma nova e superior relação da humanidade com o mundo. Da contradição entre um sujeito que desconhece a essência do mundo passamos a uma identidade entre o conteúdo da consciência e a essência do mundo. Da contradição, passamos à identidade sujeito-objeto. A humanidade, ao final, descobre que o mundo é o que ela fez de si própria; o mundo revela-se como a humanidade que se fez mundo social.

Da Revolução Francesa e da Revolução Industrial, segundo Hegel, emergiria uma humanidade cujos indivíduos teriam plena consciência de, enquanto indivíduos, ser burgueses, proprietários privados, *locus* do individualismo e do egoísmo. Concomitantemente, tanto a humanidade quanto os indivíduos também teriam consciência que não há indivíduos sem sociedade e que, portanto, não há propriedade privada sem uma ordem que lhe dê respaldo. O egoísmo essencial do burguês apenas pode se efetivar na vida cotidiana como partícipe de uma totalidade social que garanta a ordem imprescindível à propriedade privada sob sua nova forma, o capital. O Estado é o *locus* dessa necessidade coletiva e universal, é o *locus* do bem comum, o contraponto dialético do egoísmo do burguês individual.

O Estado seria, portanto, a consubstanciação da ética. Entre indivíduo e sociedade, entre o egoísmo essencial ao indivíduo e a ética essencial ao Estado, desdobrar-se-ia uma complementaridade da mesma ordem pela qual, ao desenvolver seus negócios privados e se enriquecer, o burguês individual também promoveria a prosperidade coletiva ao aumentar a riqueza social, gerar empregos etc. Sendo a história o desenvolvimento da contradição sujeito-objeto que articula o mundo e o Espírito de cada época, quando essa contradição for superada pela identidade, a história não mais será impulsionada a novos desenvolvimentos; a humanidade continuará a desenvolver as forças produtivas, o conhecimento etc., mas sempre no patamar dessa identidade. Em poucas palavras, a história estaria destinada a terminar na sociedade burguesa.

A realização plena dos valores éticos coincidiria em Hegel

com o fim da história. Fim tornado possível porque a contradição entre Estado e indivíduo, Estado e propriedade privada, teria sido superada pela complementaridade do Estado (a eticidade) com a essência egoísta de proprietário privado dos indivíduos. Se, para Adam Smith, a mão invisível do mercado faria com que, da busca dos interesses egoístas por cada proprietário privado, emergisse a prosperidade coletiva, em Hegel a astúcia da razão converteria, pela mediação do Estado e do mercado por ele regulamentado, o egoísmo de cada singular em uma universalidade social cuja essência seria a igualdade, a liberdade e a fraternidade dos revolucionários franceses.

Tal como em Aristóteles, também em Hegel encontramos que os valores éticos requerem a mediação do Estado e da propriedade privada (o que vale dizer, da exploração do homem pelo homem) para se realizar. Como com o estagirita, também com Hegel ética e política seriam complementares, já que a política e o Estado seriam mediações indispensáveis à realização do bem comum.

A diferença decisiva entre eles é que Aristóteles parte do pressuposto, fundado pelas relações de produção escravistas, de que os escravos e as mulheres não pertenceriam à humanidade. O bem comum se restringia aos interesses coletivos dos humanos, isto é, da classe dominante de seu tempo. Hegel, por sua vez, parte da reprodução do capital que requer, imperativamente, que, na esfera econômica, todos os indivíduos sejam igualados como proprietários privados e que a força de trabalho seja reduzida a uma mercadoria que, como qualquer mercadoria, o seu proprietário, o trabalhador, poderia dispor “livremente” de acordo com as leis do mercado. Todos, portanto, na esfera da ideologia, devem ser igualados como cidadãos e proprietários privados para que, no mercado e nas relações econômicas, o proprietário do capital possa dispor, ao seu bel-prazer, da propriedade da força de trabalho dos trabalhadores. Hegel, refletindo essa necessidade do capital, afirmou a humanidade de todos os cidadãos – mas uma igualdade entre cidadãos, não entre as pessoas reais em sua inte-

gridade. Uma igualdade meramente formal que, por mais que seja um avanço ante a ordem e a ideologia do *Ancien Régime*, possui a enorme limitação de não poder conter em seu interior os seres humanos em sua integridade, com todas as determinações ontológicas de cada individualidade.

A igualdade meramente formal da cidadania e a desigualdade real no mercado são os pressupostos ideológicos e econômicos fundamentais da concepção ética hegeliana. Se em Aristóteles uma parte dos seres humanos está excluída do gênero, em Hegel é a totalidade da singularidade dos indivíduos que está excluída do gênero: apenas adentra os valores éticos a igualdade formal da esfera da política e a redução, na esfera econômica, dos indivíduos à propriedade privada. Em ambos os grandes pensadores, além disso, a história não tem futuro para além da propriedade privada: para Aristóteles, da propriedade privada escravista; para Hegel, da ordem do capital. Em ambos os pensadores, a essência da classe dominante a eles contemporânea é elevada a essência universal, imutável, de toda a humanidade. Por isso, para eles, a história não tem futuro para além da sociedade de classes que conheceram. E, também por causa disso, a generidade que podem elevar à categoria ética é a da *Partikularität* da classe dominante de suas respectivas sociedades.

Das sociedades primitivas à Grécia, portanto, tivemos a passagem de sociedades que não necessitavam de valores conscientemente elaborados enquanto ética, para a explicitação do complexo da ética em sua relação e contradição com os outros complexos valorativos. Da Grécia a Hegel, tivemos a evolução do conteúdo dos valores éticos, pois o conteúdo objetivo da generidade também evoluía – isto é, como, por quais relações, com qual conteúdo, as relações mais universais da matéria social foram se generalizando até abarcarem, com o mercado mundial, a totalidade dos indivíduos no planeta. Essa generalidade que, finalmente, abarca todos os indivíduos humanos, contudo, foi possível apenas pela mediação da generalização das relações de produção capitalista a todo o planeta – sendo muito breve, pela generalização, até o univer-

sal humano, da igualdade formal da cidadania e da redução econômica dos indivíduos a proprietários privados do capital ou da força de trabalho. O fato de ser uma generalidade alienada pelo capital não significa que deixe de ser um avanço em face da generidade, digamos, alienada pelas relações de produção escravistas. Mas significa que compartilha com essa última um traço comum decisivo: não pode incorporar o futuro como a grande questão do presente; necessita, tanto do ponto de vista teórico quanto do ponto de vista ideológico, congelar a evolução da matéria social à essência da classe dominante de seu tempo. O futuro é excluído pela sensata razão de que não pode incorporar todas as determinações de cada individualidade na generidade realmente existente, seja na Grécia, seja no início do século 19, com as devidas diferenças entre elas.

### Lukács e a ética

O capitalismo desenvolvido, a generalização a todo o planeta das relações de produção capitalistas, a abundância cada vez mais intensa gerada pelo movimento incontrolável da reprodução ampliada do capital, finalmente conduziram a matéria social a um antagonismo entre a propriedade privada e o desenvolvimento das forças produtivas. (Aqui, um breve parêntese: sendo o capital a desumanidade socialmente posta, o desenvolvimento da capacidade produtiva do capital não é idêntico ao desenvolvimento das forças produtivas humanas. A relação é de alienação, o capital é a negação do humano etc. Identificar, imediata e diretamente, o aumento da produção dos nossos dias como o desenvolvimento das forças produtivas não passa de um sofisma, que tem lá seu papel ideológico conservador a cumprir.) Desse antagonismo propriedade privada/desenvolvimento das forças produtivas emergiu o processo histórico que, das crises cíclicas, conduziu à crise estrutural. Essa qualidade essencial e geral do patamar contemporâneo de desenvolvimento da matéria social é o fundamento para o surgimento de necessidades e possibilidades – objetivas e

subjetivas – que apenas podem ser atendidas e exploradas pela superação da propriedade privada. Pela superação, portanto, das classes sociais, da família monogâmica, do Estado e da exploração do homem pelo homem: por um futuro comunista.

Em poucas palavras, as possibilidades e necessidades humano-genéricas do presente são a base social da necessidade de uma ética que incorpore valores que reflitam as necessidades e possibilidades presentes da humanidade; que expressem a necessidade de superação da redução do humano à cidadania e à propriedade privada, da superação da dicotomia *citoyen/bourgeois* (Marx, 2009a) das individualidades burguesas e, portanto, uma ética em que os valores assumam a futura superação da propriedade privada como a questão essencial e decisiva, prática e teórica, do presente.

Há uma única passagem na *Ontologia* em que Lukács, sinteticamente, discorre sobre a essência da ética. Por isso a citação um pouco longa. Comentava ele que as “formas de ação ordenadoras essenciais da sociedade” – ele cita o costume, a tradição, o Direito e a moral – “mostram” que o desenvolvimento da singularidade à individualidade desde o início “necessita de um órgão social” que estabeleça a relação, em escala geral, dos “preceitos sociais” com as individualidades “de modo real e prático”. Apenas por uma mediação social desta ordem – o que vale dizer, geral, prática e consciente (ainda que a qualidade e o conteúdo dessa consciência variem muito com o desenvolvimento das forças produtivas e dos processos de alienação) é possível um impulso das individualidades em direção ao gênero a partir da “regulação moral da vida em sociedade”. E, então, acrescenta:

Está claro que isso se refere à ética: as também está igualmente claro que o seu conteúdo concreto não pode ser exposto aqui. Neste ponto, devemos deter-nos no terreno da ontologia pura, geral, podendo, por isso, apenas indicar brevemente a relação que surge na ética em sua qualidade ontológica simples, elementar. Todos os princípios ordenadores da sociedade anteriormente enumerados têm a função de, diante das iniciativas (*Bestre-*

*bungen*) particulares (*partikularen*) dos seres humanos singulares ante a sua generidade, conferir validade ao seu pertencimento ao gênero humano que emerge no curso do desenvolvimento social. É só na ética que essa dualidade, posta desse modo socialmente necessário, é superada (*aufgehoben*): nela, a superação (*Überwindung*) da particularidade do homem singular adquire uma tendência unitária (*einheitliche*): a incidência da exigência ética no centro da individualidade do homem atuante, sua escolha entre os preceitos que, na sociedade, forçosamente vão se tornando antagônico-antinômicos; uma decisão eletiva (*Wahlentscheidung*) ditada pelo preceito interior de reconhecer como seu dever o que está em conformidade com a sua própria personalidade amarra o fio que liga o gênero humano ao indivíduo que está superando a sua própria particularidade (*Partikularität*). O desenvolvimento social em seu decurso real cria a possibilidade objetiva para o ser social do gênero humano. As contradições internas do caminho para lá chegar, que se objetivam como formas antinômicas da ordem social, assentam, por seu turno, a base para que a evolução do simplesmente singular rumo à individualidade possa converter-se, ao mesmo tempo, em portadora consciente do gênero humano no plano da consciência. O ser-para-si do gênero humano é, portanto, o resultado de um processo, que se desenrola tanto na produção econômico-objetiva global como na reprodução dos homens singulares. (Lukács, 1986:293; 1981:243)

A essência do complexo social da ética, portanto, se diferencia da essência de todos os outros complexos valorativos: “amarra o fio que liga o gênero humano ao indivíduo que está superando sua própria particularidade (*Partikularität*)”. Todos os outros complexos referem ao indivíduo os “preceitos sociais”, inevitavelmente, fazendo da *Partikularität* da individualidade o centro de gravidade dessa referência, o valor predominante na conexão do indivíduo com o gênero.

A moral, os costumes, a tradição, o Direito etc. cumprem, evidentemente, uma função generalizadora que articula o indiví-

duo à generidade que lhe é contemporânea. Contudo, na melhor das hipóteses, é a máxima generalização possível da *Partikularität*. No milenar período (Aristóteles no início, Hegel ao seu final) em que, devido às formas primitivas de trabalho e às relações de produção por elas fundadas, a generidade não ia além da *Partikularität* da classe dominante, a ética não podia “superar” tal *Partikularität* na esfera dos valores. A relação, portanto, entre ética, moral, costumes, Direito etc. e a ética era “apenas” contraditória; em nossos dias é antagônica. A plena realização ética requeria um ordenamento da moral que era compatível também com a plena realização da moral. A moral dos sofistas, para ficarmos com a tradição filosófica, teria de ser superada pela moral “correta” – mas a moral não teria de ser superada pela ética. Lembremo-nos dos deveres e qualidades morais dos cidadãos em Platão e Aristóteles e o bem comum, o meio termo etc. na ética de Aristóteles; ou da complementaridade em Hegel entre a esfera privada, individual (a moral) e a eticidade do Estado.

A história avançou e a generidade, objetivamente, passou a ser uma relação genérica, universal, da matéria social, não mais excluindo dela qualquer indivíduo. Passamos à era do capital, da cidadania e da redução de todos à propriedade privada (da maioria, à desconfortável alienação de ser “guardiã” de força de trabalho; à minoria, à confortável alienação de ser “guardiã” do capital – Marx, 1983:1979). Esse desenvolvimento milenar lançou as bases para que, nessa “evolução do simplesmente singular rumo à individualidade” esta última “possa converter-se (...) em portadora consciente do gênero humano no plano da consciência”. (Em *Notas para uma ética*, lemos: “Ética Indivíduo como momento consciente do gênero” [K/63].) Nesse preciso sentido, para Lukács, “O ser-para-si do gênero humano é (...) o resultado de um processo, que se desenrola tanto na produção econômico-objetiva global quanto na reprodução dos homens singulares”. Tanto no universal quanto no singular, os práticos, cotidianos, contatos da ética com a moral, os costumes, o Direito, a tradição e – nas *Notas para uma ética*, é acrescida a política [K/112] – “forçosamente vão

se tornando antagônico-antinômicos”. A antinomia entre as escolhas orientadas pelos valores dos complexos da moral, do Direito, da tradição (e da política, se seguirmos as Notas...) vai se tornando socialmente visível na práxis, forçando os indivíduos a escolhas, necessariamente conscientes, entre valores que não são mais complementares ou compatíveis. Nessa evolução, a filosofia e a arte possuem “seu papel” [K/63], mas apenas a “ética” é portadora, “direta e intencionada”, da “totalidade do humano” [K/63].

Que “o fio que liga o gênero humano ao indivíduo que está superando a sua própria particularidade (*Partikularität*)”, a ética, requer e possibilita a completa superação da cisão dos indivíduos em *citoyen/bourgeois*, na clássica formulação de Marx e Engels da juventude, não é sequer necessário que seja argumentado. O exato oposto dessa cisão é a “tendência unitária (*einheitliche*)” (Band 14/Vol. II:293/243) da ética, pois promove uma conexão da totalidade da matéria individual com a totalidade da matéria social não mais mediada pela cidadania e pelo mercado, mas, sim, pela “totalidade do humano” [K/63]. Daqui que o “desenvolvimento de cada um é condição para o desenvolvimento de todos” (Marx, 1974).

Por todas essas razões, do ponto vista do conteúdo dos valores éticos, estes apenas podem expressar a generidade hoje existente se forem expressão da totalidade do ser humano, de suas necessidades e possibilidades como um todo. Toda, de qualquer ordem, redução do ser humano a uma sua particularidade significa, *in limine*, a incapacitação do valor para expressar o humano-genérico dos nossos dias. A *Partikularität* da generidade, como em Aristóteles e Hegel, deve ser resolutamente superada. O antagonismo entre os valores éticos, por um lado, e o Estado e a política, a moral e os costumes, do mesmo modo, deve ser expresso abertamente. Como lemos nas *Notas para uma ética*, “Política, Direito, Moral: pressupostos e sustentam a função (o conservar) do respectivo Zoon politikon (Nunca totalidade dos humanos)” ([K/112]). O Estado, a política, o Direito, a moral – assim como a propriedade privada – não são capazes senão da generidade que

já realizaram na história: elevar à genericidade a *Partikularität* da classe dominante do momento. Se, no passado, isso pôde cumprir uma função revolucionária (Hegel), hoje não passa de uma operação ideológica conservadora do *status quo*. Não, claro, porque tenha se alterado do ponto de vista lógico ou epistemológico o procedimento teórico em si, mas porque a genericidade alcançou um novo patamar de desenvolvimento que requer, para seu reflexo nos valores, a recusa de toda *Partikularität* na teoria.

Essa impossibilidade de coadunar propriedade privada e ética, hoje, não deixa alternativa aos defensores do capital senão reduzir a ética à moral. Daí as sucessivas tentativas de reduzir a ética à moral que predominam nas ditas “reflexões éticas”, tão numerosas em nossos dias. Nessas tentativas, as possibilidades históricas do presente e do futuro, assim como as necessidades mais prementes da matéria social em nossos dias, são tratadas a partir do individualismo burguês mais cru. O genérico é reduzido ao indivíduo, e este é concebido como eterna e essencialmente um proprietário privado. Nessa redução da ética à moral, não se pode ir nem um milímetro além do imperativo categórico kantiano: “não faças ao outro o que não deseja que façam a ti”. O indivíduo é o centro de gravidade, a medida, o critério dos interesses pretensamente coletivos: tais valores – e tais reflexões acerca dos valores e da ética – fixam o indivíduo e o gênero na esfera da *Partikularität* burguesa.

Isso pode parecer uma questão distante da nossa prática cotidiana. Mera (falsa) aparência. A cada vez que, na vida cotidiana, tenta-se dar uma resposta revolucionária às alienações em curso, ainda que se pretenda a resistência mais modesta e insignificante, a toda vez que nos propomos uma atividade que incorpore valores e que estabeleça uma relação menos alienada com o gênero, essa atitude entra, mais cedo do que mais tarde, em contradição aguda com a totalidade das nossas vidas dominadas pela *Partikularität*. Os indivíduos, quase sempre, são tomados por, perdoem a expressão, uma “crise existencial”: o fundamento de suas vidas está colocado em xeque. A solução desse conflito não tem meio

termo. Avança-se para além da *Partikularität* ou se é por ela batido. A expressão cotidiana, imediata, espontânea é a constatação de que a nova atividade não deixa tempo para o que sempre foi prioritário no passado. A “crise” vai se reproduzindo enquanto perdura a ilusão de que seria possível manter a vida na esfera da *Partikularität* e, ao mesmo tempo, resistir ao capital. Um dado momento, isso se esgota.

Há, então, que se escolher (e, aqui, os valores têm um enorme peso) pelas prioridades da *Partikularität* ou pelas prioridades genéricas. Com isso, na vida dos indivíduos, adquire uma presença plasticamente visível a antinomia entre a ética, por um lado, e por outro, a moral, os costumes, o Direito, a tradição (e, ainda que não com as mesmas mediações, a religião). Essa antinomia torna-se, por esse meio, consciente. A qualidade dessa consciência pode ser mais genérica ou mais particular, mas a antinomia precisa ser conscientemente elaborada pelos indivíduos, já que uma decisão prática precisa ser tomada. Inumeráveis conflitos dessa ordem ocorrem no cotidiano da crise estrutural do capital e, infelizmente, nem sempre são encaminhados e solucionados com a consciência adequada de que se trata de um fenômeno social bastante generalizado e que, ontologicamente, em parte decisiva ao menos é a contraposição entre um presente sem futuro e um presente que tem no futuro seu nódulo valorativo decisivo. Outros exemplos da vida cotidiana poderiam ser citados. Em um artigo (Lessa, 2006) discutimos algumas das mediações que operam no isolamento dos indivíduos para com o gênero, e em *O estudo e o revolucionário* (2014), analisamos alguns dos aspectos desse problema relacionados à questão do estudo da teoria revolucionária. O conflito valorativo entre a *Partikularität* predominante em nossas vidas e a conexão mais genérica com a história não é, absolutamente, uma questão distante da vida cotidiana. Muito pelo contrário.

A concepção materialista – a matéria social nada mais é que a matéria em seu máximo estágio de desenvolvimento – é, aqui, decisiva. Como o gênero humano é o resultado do desenvolvi-

mento da matéria inorgânica até a orgânica, e desta à matéria social – como na natureza, as leis imanentes da matéria são as únicas forças responsáveis por esse desenvolvimento, e como o movimento da matéria social é fundado pelo trabalho e pelas relações e complexos sociais que ele funda –, a compreensão do ser-precisamente-assim do gênero humano hoje existente não apenas não carece, mas ainda é impossibilitada, pela visão de mundo religiosa. O máximo que a religião hoje pode fazer, tal como no passado, é cancelar o futuro como um problema, pois ele já estaria estabelecido por deus. Não pode hoje, como ontem, ir além da *Partikularität* da classe dominante.

A religião é o “ópio do povo” (Marx, 2010). Com o patamar de desenvolvimento da generidade já alcançado, é impossível que qualquer concepção que deposite a capacidade de se fazer a história em uma potência transcendente sirva de base para uma concepção de mundo que incorpore o futuro como a tarefa presente. Se deus fez a humanidade, nosso futuro já está por ele determinado e não há compatibilidade possível entre essa concepção ideológica e as concepções revolucionárias, principalmente as de base marxista. Lukács, nas *Notas para uma ética*, é contundente:

Antinomia da religião e ética a) magia b) o além  $\alpha$ ) vida terrena nenhum desenvolvimento pleno (pecado original)  $\beta$ ) o além: elevar da práxis (consequente: budismo) c) utilitarismo na intenção do além (oposição aos gregos).  
Relação da “obra” com fato no sentido ético (nota especial) ([K/102-K/78])

Pela a religião e pela magia, sem mais, nega-se a possibilidade do reconhecimento teórico e prático de qualquer “desenvolvimento pleno” do humano, já que o pecado original tem precisamente a função ideológica de negar, no plano ontológico, até mesmo a possibilidade de tal desenvolvimento. Daí a antinomia entre ética e religião. A primeira é terrena, do “aqui” em contraposição ao “do além”. Não há, hoje, possibilidade alguma de uma ética de fundo religioso ou, mesmo, a possibilidade de uma

religião ética.

Esperamos que esteja claro, agora, que a ética de base marxista que Lukács pretendia redigir não possui o cunho idealista das éticas precedentes. Em primeiro lugar, concebe os valores éticos – portanto, o complexo da ética – como um dos resultados do longo desenvolvimento da matéria (do inorgânico ao orgânico, deste à matéria social). A necessidade por valores, mesmo a necessidade pelos valores éticos, não tem sua origem, não se desenvolve nem se explicita senão como uma mediação da matéria social, como uma relação material entre as determinações objetivas envolvidas na práxis com as atividades de valoração que ocorrem na esfera subjetiva da matéria social. A consciência e os valores nada mais são que uma forma superior de organização da matéria. Isso é ser materialista, na acepção marxiana: nada existe que não seja matéria; ser e matéria são sinônimos. Tudo que existe é matéria em movimento, o que inclui os produtos mais elevados da subjetividade, como os valores éticos. O fato de que, muitas vezes, Marx, Engels, Lukács e Mészáros empregam o binômio material/subjetivo ou espiritual para distinguir entre as atividades, categorias, conexões etc. da esfera econômica das de outros complexos sociais (entre, por exemplo, as posições teleológicas primárias e secundárias, em Lukács), em nada afeta o que aqui foi dito. Nessa segunda acepção, o subjetivo ou o espiritual não são materiais; são, também, formas superiores de organização da matéria.

Em segundo lugar, a ética de base materialista que Lukács pretendia desenvolver também se distingue das éticas idealistas porque não pretende que serão os valores que irão moldar as relações sociais. Pelo contrário, a objetivação cotidiana dos valores éticos apenas ocorrerá quando, superada a exploração do homem pelo homem, os seres humanos puderem se encontrar diretamente, não mais pela mediação da propriedade privada; somente ocorrerá quando, superada a sociedade de classes, os indivíduos puderem se amar sem constrangimentos alheios ao amor; apenas quando a humanidade encontrar a si própria, em cada rincão do planeta, como a matéria social que autenticamente se exprime tan-

to nas individualidades quanto na generidade – jamais poderá ter lugar antes. Até a superação da propriedade privada, da “pré-história da humanidade”, expressão de Marx que Lukács citava seguidamente, a ética apenas poderá comparecer como necessidade presente e possibilidade de realização futura, como arma crítica poderosa das desumanidades geradas pelo capital, como expressão das aspirações humanas mais generosas, gigantescas e de mais longo alcance futuro que a matéria social, em toda a sua evolução, jamais pôde contemplar. Se a humanidade será ou não capaz de explorar essas possibilidades e atender suas necessidades atuais mais prementes, a luta de classes em curso dirá. Contudo, depois de toda a evolução do período primitivo aos nossos dias, após todas essas tão generosas possibilidades e tão abrangentes necessidades terem sido produzidas por obra e graça da própria humanidade, após a história nos haver conduzido para tão próximo da superação da sociedade de classes – há de se reconhecer que seria um enorme desperdício de história a nossa autodestruição!

Esse, tanto quanto eu consigo entender, o delineamento geral da Ética que Lukács pretendia escrever: o desvelamento do desenvolvimento histórico dos valores éticos até o patamar de generidade possibilitado pelo atual estágio de desenvolvimento da matéria social. Talvez essa obra não tenha sido escrita porque a doença ceifou prematuramente – apesar de ser um octogenário – o mestre de toda a minha vida; talvez porque as convicções políticas de Lukács o impossibilitassem de desvelar as mediações políticas imprescindíveis à superação do capital, como argumenta Mészáros. Esperamos que investigações futuras possam lançar luz sobre essas e outras questões.

## - Bibliografia -

- ADCOCK, F.E. (1957) *The Greek and the Macedonian art of war*. Univ. Of California Press, Los Angeles.
- ALCÂNTARA, N.(2005) “A categoria da alienação na Ontologia de G. Lukács”. (mimeo) Pós-graduação em Serviço Social, UFRJ, Rio de Janeiro. Uma versão reduzida e mais compacta da tese foi publicada pelo Instituto Lukács: Lukács, *Ontologia e Alienação* (2015).
- ANDERSON, P. (1982). *Passagens da antiguidade ao feudalismo*. Ed. Afrontamento, Porto, Portugal.
- CHASIN, J. (1982) “Lukács, vivência e reflexão da particularidade”. *Revista Ensaio*, n. 9, Ed. Ensaio, São Paulo.
- COLL, F. R. (2008) *Las democracias*. Editorial Ariel, Barcelona.
- COSTA, G. (1999) “Trabalho e Serviço Social: debate sobre as concepções de Serviço Social como processo de trabalho com base na Ontologia de G. Lukács”. *Mestrado em Serviço Social*, UFPE.
- COSTA, G. (2005) “Trabalho, individualidade e pessoa humana”. *Doutoramento em Serviço Social*, UFPE, Recife.
- COSTA, G. (2012) *Indivíduo e sociedade – sobre a teoria da personalidade em Georg Lukács*. Instituto Lukács, São Paulo.
- COUTINHO, C. N. (1972) *O estruturalismo e a miséria da razão*. Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- DI MASI, D. (1992). *Economia dell’ozio*. Edizioni Olivares, Milão, Itália.
- DUSSEL, H. (1999) “As quatro redações de O Capital”. *Rev AdHominem*, n.1, Ed. AdHominem, Santo André, São Paulo.

- ENGELS, F. (2010) A origem da família, da propriedade privada e do Estado. Ed. Expressão Popular, São Paulo.
- ESPING-ANDERSEN, G. (1990) The three worlds of Welfare Capitalism. Polity, Press, Oxford, Grã-Bretanha.
- ESPING-ANDERSEN, G. (1999). Social foundations of postindustrial economies. Oxford University Press, Nova Iorque.
- FUKUYAMA, F. (1992) The end of history and the last man. Harper Perennial, Nova Iorque, Londres.
- GORZ, A. (1987) Adeus ao proletariado – para além do socialismo, Rio de Janeiro, Forense-Universitária. (Primeira edição em 1980)
- HABERMAS, J. (1981) Theorie des kommunikativen Handelns. Suhrkamp Verlag, Frankfurt.
- KELLOG, P. (1995). “Engels e as raízes do ‘revisionismo’: uma reavaliação”. Rev. Praxis, nº4, Ed. Projeto, B. Horizonte.
- LABASTIDA, J. (1990) Producción, Ciencia y Sociedad – de Descartes a Marx. Siglo XXI editores, México.
- LASKI, H. (1953) El liberalismo europeo. Fondo de Cultura Economico, México.
- LAZZARATO, M. (1992) “Le concept de travail immatériel: la grand entreprise”. Future Antérieur, Paris, n. 10.
- LAZZARATO, M. (1993) “Le ‘cycle’ de la production immatérielle”. Future Antérieur, Paris, n. 16.
- LAZZARATO, M.; Negri, A. (1991) “Travail imatériel et subjectivité”. Future Antérieur, Paris, n. 6.
- LESSA, S (1997). “O reflexo como não-ser na ontologia de Lukács: uma polêmica de décadas”. Crítica Marxista, n. 4, E. Xamã, S. Paulo.
- LESSA, S. ( 2013) “Lukács: o método e seu fundamento ontológico;” in Montañó, C. e Lustos, R. (orgs.) Conhecimento e sociedade: ensaios marxistas. Ed. Outras Expressões, São Paulo.
- LESSA, S. (1995a) Sociabilidade e Individuação, Adufal, Maceió.
- LESSA, S. (1996) “Lukács: ontologia e historicidade”. Revista

- Transformação, v. 19, Unesp, São Paulo.
- LESSA, S. (1998) “Lukács: um retorno à ontologia medieval?”, in Antunes, R. e Rego, W. (orgs.). Lukács: um Galileu no século XX, Boitempo, São Paulo.
- LESSA, S. (1998). “Lukács: um retorno à ontologia medieval?”, in Antunes, R. e Rego, W.(orgs) Lukács: um Galileu no século XX, Boitempo, São Paulo.
- LESSA, S. (1999) “Em busca de um. (a) pesquisador. (a) interessado. (a) : ontologia e método em Lukács”. Rev. Praia Vermelha, n. 2, Escola de Serviço Social, UFRJ.
- LESSA, S. (1999) “Notas sobre a historicidade da essência em Lukács”. Revista Novos Rumos, v. 30, São Paulo.
- LESSA, S. (2002a) “Ontologia e Política”, in Pinassi, M. O., Lessa, S. (orgs.) Lukács: a atualidade do marxismo. Boitempo, São Paulo.
- LESSA, S. (2004) “Identidade e Individuação”. Rev. Katálisis, vol 7, n. 2, Pos-Graduação em Serviço Social, UFSC, Florianópolis.
- LESSA, S. (2005) “História e ontologia: a questão do trabalho”. Crítica Marxista, n. 20, editora Revan, R. de Janeiro.
- LESSA, S. (2005) Para além de Marx? Crítica às teses do trabalho imaterial. Ed. Xamã, São Paulo.
- LESSA, S. (2005b) “Comunismo, do que se trata?” in Galvão, A. et alli. (orgs) , Marxismo e o socialismo no século XXI, CEMARX, XAMÃ, Campinas – São Paulo.
- LESSA, S. (2006) “Trabalho, sociabilidade e individuação”. Revista Trabalho, Educação e Saúde. V. 4. Ed. Fiocruz.
- LESSA, S. (2012) Mundo dos Homens. Instituto Lukács, São Paulo.
- LESSA, S. (2012a) Abaixo a família monogâmica! Instituto Lukács, São Paulo.
- LESSA, S. (2013) Capital e Estado de Bem-Estar – o caráter de classe das políticas públicas. Instituto Lukács, São Paulo.
- LESSA, S. (2014) Mundo dos Homens. Instituto Lukács, Maceió.
- LESSA, S. (2014) O estudo e o revolucionário. Por que não es-

- tudamos? Instituto Lukács, São Paulo.
- LESSA, S. (2015) "Alienação e estranhamento". Posfácio in Marx, K. Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844. (Trad. José Paulo Netto e Maria Antónia Pacheco) Expressão Popular, São Paulo.
- LESSA, S. (2015). "Alienação e estranhamento". In Marx, K. (2015) Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Ed. Expressão Popular, São Paulo.
- LIPOVETSKY, G. (1997) O império do efêmero – a moda e seus destinos nas sociedades modernas. Cia das Letras.
- LOJKINE, J. (1995) A revolução informacional. Ed. Cortez.
- LUKÁCS, G. (1970) El joven Hegel y los problemas de la sociedade capitalista. Grijalbo Editores, Madrid.
- LUKÁCS, G. (1978) A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel. Ed. Ciências Humanas, S. Paulo.
- LUKÁCS, G. (1984) Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Prinzipienfragen einer heute möglich gewordenen Ontologie. Georg Lukács Werke, vol. 13, Luchterhand Verlag, Frankfurt.
- LUKÁCS, G. (1990) Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale. Ed. Guerini e Associati, Milão.
- LUKÁCS, G. (1990) Prolegomini all' Ontologia dell' Essere Sociale. Ed. Guerini e Associati, Milão.
- LUKÁCS, G. (Vol I, 1976, Vol II, 1981) Per una Ontologia dell'Essere Sociale. Ed. Rinuti, Roma.
- LUKÁCS, G. (Vol. I, 1976, Vol. II, 1981) Per una Ontologia dell'Essere Sociale. Ed. Rinuti, Roma.
- LUKÁCS, G. (Vol. I, 1984, Vol. II, 1986) Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Georg Lukács Werke, Band 13 e 14, Luchterhand Verlag, Frankfurt.
- MACPHERSON, C. B. (1967) The political theory of possessive individualism: from Hobbes to Locke. Oxford University Press, Londres.
- MARX, K. (1974) "Crítica do programa de Gotha" in Marx, K. e Engels, F. Critica dos programas socialistas de Gotha e

- Effurt. Porto, Portugal, s/ editora.
- MARX, K. (1983, Tomo I, 1985, Tomo II) O Capital. Vol I, Ed. Abril Cultural, São Paulo.
- MARX, K. (1983, Tomo I, 1985, Tomo II) O Capital. Vol. I, Ed. Abril Cultural, São Paulo.
- MARX, K. (2008) O 18 brumário de Louis Bonaparte. In A revolução antes da revolução, vol. II. Ed. Expressão Popular, São Paulo.
- MARX, K. (2009) Teses sobre Feuerbach. In A ideologia alemã. Ed. Expressão Popular, São Paulo.
- MARX, K. (2009a) Para a questão judaica. Ed. Expressão Popular, São Paulo.
- MARX, K. (2010b) "Introdução à Crítica do Direito de Hegel" in Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. Boitempo, São Paulo.
- MARX, K. (2015) Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844. Trad. José Paulo Netto e Maria Antónia Pacheco. Expressão Popular, São Paulo.
- MARX, K. e Engels, F. (2009) A ideologia alemã. Ed. Expressão Popular, São Paulo.
- MÉSZÁROS, I. (2002) Para além do capital. Boitempo, São Paulo.
- MONTAÑO, C. (2002) Terceiro Setor e a questão social - Crítica ao padrão emergente de intervenção social. Cortez Editores, São Paulo.
- NEGRI, A. (1991) Marx Beyond Marx. EUA/Inglaterra, Autonomia/Pluto Press.
- NEGRI, A. (1994) El Poder Constituyente. Ed. Libertarias/Produhfi, S.A., Madrid.
- NEGRI, A. (1997) "20 theses sur Marx" in Marx après les marxismes. Tomo II, L'Hartmartan.
- NETTO, J. P. (2002) "Georg Lukács: um exílio na pós-modernidade", in Pinassi, Lessa. (orgs.). Lukács e a atualidade do marxismo. Boitempo.
- OFFE, C. (1984) "Trabalho como categoria sociológica funda-

- mental?" in Offe, C. Trabalho & Sociedade. Vol. 1, Ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- PANIAGO, C. (1977) "Ação da cidadania – uma análise de seus fundamentos teóricos." Pós-graduação Serviço Social, UFPE.
- PANIAGO, C. (2012) Mészáros e a incontrollabilidade do capital. Instituto Lukács, São Paulo.
- PIORE, M e Sabel, C. (1984) The second industrial divide. Basic Books, Nova Iorque.
- PLEKANOV, G. (2004) O papel do indivíduo na história. Ed. Expressão Popular, São Paulo.
- SCHAFF, A. (1990) A sociedade informática. Ed. Unesp, São Paulo.
- TONET, I. (1997) "O ecletismo metodológico". Revista. Práxis n.3, Belo Horizonte.
- TONET, I. (1999) Liberdade ou democracia?. Edufal, Maceió.
- TONET, I. (2002) A questão do socialismo. HDD Livros, Curitiba.
- TONET, I. (2005) Educação, cidadania e emancipação humana. Ed. Unijuí, Ijuí.
- TONET, I. (2014) O método científico. Instituto Lukács, São Paulo, 2014.
- VAISMAN, E. (1989) "A ideologia e sua determinação ontológica". Rev. Ensaio 17/18, Ed. Ensaio, S. Paulo.
- VERNANT, J.P (1984). As origens do pensamento entre os gregos. Ed.Difel, S. Paulo.
- WINBERG, S. (1987) Os três primeiros minutos do universo. Ed. Gradiva, Portugal.