

LUKÁCS: MATERIALISMO E ÉTICA

Sérgio Lessa¹

RESUMO: Neste artigo, com base nos manuscritos póstumos de Lukács, *Para uma ontologia do ser social* e *Prolegômenos a uma ontologia do ser social hoje tornada possível*, são tratados os fundamentos ontológicos dos valores éticos. Estes textos foram concebidos como preliminares a um texto do autor sobre o complexo social da ética que pretendia escrever. O artigo trata também da função social da ética em três textos de Sérgio Lessa, bem como a gênese e o desenvolvimento dos valores éticos.

PALAVRAS-CHAVE: Lukács; Ontologia do ser social; ética.

ABSTRACT: In this article, based on Lukács' posthumous manuscripts, *Towards an ontology of social being* and *Prolegomena to an ontology of social being now made possible*, the ontological foundations of ethical values are treated. These texts were conceived as preliminary to a text by the author on the social complex of ethics that he intended to write. The article also deals with the social function of ethics in three texts by Sérgio Lessa, as well as the genesis and development of ethical values.

KEYWORDS: Lukács; Ontology of the social being; ethic.

Um dos mais mencionados aspectos dos manuscritos póstumos de Lukács, *Para uma ontologia do ser social* e *Prolegômenos a uma ontologia do ser social hoje tornada possível*, é o de que foram concebidos como preliminares a um texto sobre o complexo social da ética que pretendia escrever. Com base nestes manuscritos, pretendemos delinear o que seria para Lukács os fundamentos ontológicos dos valores éticos². Tratamos da função social da ética em três textos (Lessa, 2016, 2017 e 2021). Neles, evidentemente, abordamos também a gênese e desenvolvimento dos valores éticos. cremos, contudo, que um texto mais circunstanciado sobre os fundamentos ontológicos dos valores éticos possa complementar o exposto nestes textos. Desde já, contudo, é preciso chamar atenção para um limite, hoje insuperável: a ausência de uma exposição assentada pelo menos das conexões nos

¹ Professor aposentado da UFAL e membro do Coletivo Veredas.

² Como aqui todas as afirmações, salvo raríssimas ocasiões sempre assinaladas, são uma tentativa de expressar o pensamento de Lukács, decidimos poupar o leitor de infinitos “segundo Lukács”, “para o nosso pensador”, “para o filósofo magiar” etc. etc. Por outro lado, por esta mesma razão, foi impossível reduzir a quantidade de referências aos manuscritos. Para tornar o texto mais legível, substituímos o que seria (LUKÁCS, 2018a: número da página) por (13: número da página) e (LUKÁCS, 2018b: número da página) por (14: número da página), correspondendo respectivamente ao Volume 13 e 14 das *Obras completas de G. Lukács*, publicados pelo Coletivo Veredas com o texto da edição *standard* alemã e a tradução tanto dos *Prolegômenos* quanto de: *Para uma ontologia do ser social*.

manuscritos entre as categorias trabalho, reprodução, ideologia e alienação. Sem ela, este texto só pode ter um caráter aproximativo, provisório a ser superado pelas investigações.

Lukács: só existe matéria

Lukács é, com frequência, tido por idealista. Contudo, está entre os que mais defendem que tudo que existe é matéria. O que demarca a concepção materialista de Lukács no debate contemporâneo é, antes de tudo, que assume com absoluta radicalidade uma das descobertas decisivas de Marx e de Engels: tudo que existe é histórico, a historicidade é uma categoria ontológica universal (13:36-7, 86, 227-9, 315, 612 e ss.). Tal pressuposto é apenas a generalização filosófica do que a ciência nos tem mostrado: nada há no universo que não esteja em evolução, que não esteja em movimento³.

Não é aqui o lugar para uma exposição, por mais breve, de como a matéria evoluiu do inorgânico à matéria social. Mesmo porque eu não teria competência para tanto. É suficiente mencionar que o desenvolvimento da matéria inorgânica deu origem aos elementos químicos, às diferentes formas de energia (luz, eletromagnetismo etc.) (Winberg, s/d) imprescindíveis à vida e evidenciou uma das propriedades decisivas da matéria. Referimo-nos à que a totalidade é mais do que a soma de suas partes. Como a totalidade é composta não apenas pelas suas partes, mas também pelas interações entre elas e, ainda, entre cada uma delas e a própria totalidade, esta última termina sendo portadora de determinações ontológicas distintas das de suas partes. O elétron ao circundar um próton forma uma totalidade, o hidrogênio, com propriedades químicas e físicas que nem o elétron, nem o próton, isoladamente possuem – e os exemplos poderiam seguir infinitamente.

Esta evolução da matéria inorgânica e o fato de a síntese da totalidade gerar qualidades distintas das de suas partes possibilitaram o surgimento da vida. Uma síntese de elementos e processos químicos e físicos originou uma totalidade portadora de uma nova qualidade: a capacidade do ser vivo em reproduzir a si mesmo. A história desta forma superior de organização da matéria possui leis próprias, a ela peculiares e inexistentes no mundo inorgânico: a genética, a seleção natural, a evolução das espécies e o surgimento, bilhões de anos depois, neste cantinho do universo que chamamos Terra, dos primatas que serão a base biológica do ser humano.

Desdobra-se, portanto, uma dupla relação entre as esferas ontológicas inorgânica e biológica. A primeira: apenas tendo como base o inorgânico a reprodução biológica é possível. Algo similar ocorre na relação da esfera social com a totalidade da natureza: sem ter esta por base, nenhuma

³ Sobre a relação entre ciência e filosofia na *Ontologia*, consultar Gianna, 2021; Henriques, 1978; Vaisman, 1989 e Tertulian, 2012.

reprodução social poderia ocorrer (14:89-91). Esta dependência das esferas ontológicas superiores para com as inferiores, contudo, não cancela o fato de que nem a vida é redutível ao inorgânico, nem o ser humano é redutível à natureza. Nada de semelhante à seleção natural, por exemplo, ocorre na matéria inorgânica; nada sequer aproximado à ideologia ocorre na natureza. As esferas ontológicas superiores (a vida e o ser humano) dependem das inferiores para se reproduzir, mas não são redutíveis a elas (13:327; 14:89-92, 146, 147-155). A segunda: é a vida que transforma o inorgânico em matéria orgânica e é o ser humano que converte a natureza em meios de produção e de subsistência. Na relação entre as esferas, portanto, a superior é o momento predominante⁴ – sem que isso cancele que sem as esferas mais simples por base, as esferas mais complexas não possam existir (14:204-5).

Assim, a primeira conclusão: a matéria é unitária e sua história deu origem a formas distintas de organização da própria matéria (a inorgânica, a vida e a social). A totalidade da história da matéria é composta por três histórias específicas (a história do universo, da vida e dos seres humanos), histórias estas que não são entre si redutíveis, mas que se articulam, como distintas partes de um todo, como a totalidade da matéria (14:90-2, 146, 479). A primeira forma de matéria foi a inorgânica, dela se desenvolveu a vida e, desta, o ser humano. Nós, os humanos, nada mais somos que a forma superior de organização da matéria (14:256). Nossos amores, nossas ideologias, nossa música e nossos valores etc. nada mais são que formas superiores de organização da matéria que a vida em sociedade tornou imprescindíveis (Lessa, 2021b: 89-114).

Lukács não poderia ser mais materialista!

Os saltos ontológicos e o trabalho

Como se deu a passagem do ser inorgânico à vida e, desta, ao ser social, apenas a ciência pode esclarecer (13:136). O que a ontologia pode dizer acerca desses processos é que eles configuram um salto, no preciso sentido que 1) marcam o surgimento de uma nova essência, a qual passa a ser o momento predominante no desenvolvimento da esfera que está surgindo (14:340-4) e que, 2) não há nada intermediário entre o que já existia e a nova essência. Ou se é vida ou se é matéria inorgânica; tem-se matéria humana ou matéria natural (13:42-4, 46-7, 564; 14:8-9, 340-4).

Para o nosso tema, como e quando ocorreram os saltos⁵ não é central. O importante é que o surgimento do trabalho é o salto que funda o ser social, neste preciso sentido é esta categoria a

⁴ Sobre o momento predominante, cf. Andrade,

⁵ As descobertas acerca da origem do ser social se aceleraram nas últimas décadas. Hoje é certo que já existiram humanos que possuíam outras bases biológicas que não o *Homo sapiens*. Foi, em 2018, publicada a segunda edição de uma

fundante da matéria social. Que o trabalho é uma categoria exclusivamente social, que é o metabolismo do ser social com a natureza, que é a objetivação de uma teleologia, que é necessariamente trabalho manual, são aspectos já explorados da *Ontologia* e, por isso, não precisamos aqui neles nos deter (14:45, 128-9, 110-11; Lessa, 2016b). Para a discussão dos fundamentos dos valores éticos, contudo, é central a demonstração, por Lukács, da tese de Marx de que, ao o ser humano modificar a natureza, modifica ao mesmo tempo a “sua própria natureza” (Marx, 1983:149) de ser humano, tornando-se crescentemente genérico (14:90-1, 513-6).

Argui Lukács, colado em Marx (cf. Marx, 1983: 149-50; Lessa, 2015), que todo ato de trabalho singular se inicia por uma teleologia (13:14). Algo corriqueiro: avaliamos a situação, planejamos algo e executamos. Contudo, bem pesadas as coisas, trata-se de um intrincado conjunto de operações e conexões.

Em primeiro lugar, há a avaliação da situação concreta. A escolha da necessidade mais premente e, correspondentemente, do melhor meio para atendê-la. Estas escolhas, por sua vez, requerem um conhecimento do mundo que seja minimamente adequado (14:62) à almejada transformação do real. Tal conhecimento, por sua vez, tem de ser um reflexo do mundo objetivo na consciência, reflexo este que é uma complexa operação da subjetividade a qual, nas suas conexões básicas para o reflexo filosófico e científico, Lukács, após Marx, denominou de “método das duas vias”⁶ (14:7-9, 580). Além disso, todas as escolhas se articulam com a antecipação, na consciência, das consequências futuras decorrentes da opção por esta ou aquela necessidade, por este ou aquele meio. Ao final deste complexo processo, as escolhas estão realizadas e tem-se uma teleologia. (14:309-10)

A teleologia é o projeto elaborado nesta complexa operação da consciência na sua relação com o mundo, projeto que tem por função dirigir uma objetivação (13:14-6; 14:13, 343). Nem toda ideia é uma teleologia, apenas é teleologia a que dirige uma objetivação. Claro está, a objetivação é rigorosamente necessária, pois a teleologia por si só é incapaz de atender à necessidade em pauta (a ideia de uma fogueira não produz nem luz nem calor, etc.).

A objetivação (portanto: sempre de uma teleologia) resulta, imediatamente, em um objeto. (14:12) Se o ato humano for trabalho, tratar-se-á sempre de matéria natural transformada em meios de produção e de subsistência (14:9-10). Caso seja qualquer outro ato humano, o objeto será uma

excelente coletânea sobre a evolução humana na pré-história: *Assim caminhou a humanidade*, de Neves W., Junior, M. e Murrieta, R. (orgs) (2018).

⁶ Este processo de aproximação ao mundo objetivo, “o caminho de ida e de volta”, a *intentio recta* (14:91) é típico da ciência e da filosofia. O processo de conhecimento da objetividade peculiar à arte, segue um procedimento distinto. Esta diferença, na sua essência, é o que Lukács vai denominar de desantropomorfização da ciência e da filosofia e de antropomorfização no complexo da arte (14:468-72)

nova relação pertencente à objetividade da matéria social (14:55-6, 66, 464). Em qualquer um dos casos, será sempre a inserção, nas relações de causa e efeito que determinam a objetividade, de uma nova relação de causa e efeito, agora não mais resultante do desenvolvimento da matéria natural, mas resultante da objetivação de uma teleologia. A teleologia objetivada converte-se em uma nova relação de causa e efeito puramente objetiva (14:60-61, 464). Isto pode parecer complexo, e é. Mas não é difícil de ser compreendido.

A matéria é um “princípio de automovimento posto a partir de si próprio” (14:13). Pelas suas próprias qualidades, características (suas leis), a matéria inorgânica se desenvolveu até a sua forma atual no universo e, a vida, até as suas formas atualmente presentes em nosso planeta. Do mesmo modo, no mundo dos seres humanos operam leis, determinações, tendências que são resultantes de seu próprio movimento histórico (já veremos algumas dessas tendências) -- tendo ou não os seres humanos consciência das mesmas (14:645-6). Esta determinação ontológica da matéria desenvolver-se por puras relações de causa e efeito fez com que fosse, na história da filosofia, denominada de causalidade (em parte para se contrapor à casualidade, ao acaso⁷). Lukács incorpora esta denominação e argumenta que, enquanto a causalidade natural é resultante do próprio desenvolvimento da natureza e, para os seres humanos, é “dada”, digamos, já pronta, há uma porção da causalidade que é criação dos humanos, que é uma porção “posta” pela objetivação de teleologias (14:35, 52). Lukács, desde modo, distingue a causalidade “dada” pela natureza daquela causalidade “posta” pelos humanos. Cita ele o exemplo de uma cidade: nela tudo o que existe é causalidade posta, ainda que muito dela seja a matéria natural transformada em matéria social.

Já temos aqui, portanto, um dos traços fundamentais do materialismo de Lukács (e de Marx). A contrário de Aristóteles e Hegel, que concebiam a teleologia como uma categoria universal, postula ele que a teleologia atua apenas nos atos humanos singulares (13:615). As consequências das objetivações são sempre novas relações de causa e efeito inseridas na causalidade. Os processos objetivos são todos eles, sempre, puramente causais – não possuem nenhum grão de teleologia, ainda que alguns possam ter sua origem na objetivação de uma teleologia. São as consequências de nossos atos, os “períodos de consequências” que seguem às objetivações, que provocam alterações causais no mundo objetivo – e nesta relação causal não há nenhum *quantum* de teleologia (14:464, 504).

⁷ Para nosso tema não ocupa um lugar central a casualidade. Por isso, aqui, apenas esta nota: a concepção ontológica de Lukács incorpora o acaso como um momento necessário da relação “se...então” da causalidade e, portanto, para ele, não há relação causal que não seja também portadora de um *quantum* de acaso. Argumenta Lukács que reduzir o acaso a uma dimensão meramente gnosiológica, cancelando o fato de que é uma relação integrante de todos os processos causais, conduz à concepções teleológicas acerca do ser em geral e da história humana em particular. Cf. 13:171, 631-9; 14:550; Lessa, 2001, 2016a e 2016.

Por causa disso, as leis gerais, as tendências universais do desenvolvimento do ser social são objetivas, atuam enquanto leis tendo ou não os humanos consciência das mesmas. Com isso, claro, não é afirmado que ter ou não consciência desta legalidade seja desimportante (13:316). Um gênero humano consciente de sua essência atua sobre sua história de forma superior a um que desconheça o seu ser-precisamente-assim. Mas a existência e operatividade destas leis universais não dependem de termos delas consciência ou não (14:330, 454).

Para o nosso tema, duas são as consequências essenciais da inserção de uma causalidade posta (pelos atos humanos) na causalidade dada (pela natureza). Primeiro: toda objetivação gera possibilidades e necessidades objetivas (14:341-2, 512-3). Uma sociedade que descobriu o machado, ou descobriu o ferro, não apenas pode fazer coisas antes impossíveis, com também tem agora necessidades que não possuía antes (pedras adequadas ao machado, minério para extrair o ferro etc.). Tais necessidades e possibilidades são objetivas, existem e operam na reprodução social mesmo se delas os seres humanos não tiverem consciência (14:13-4, 66-7, 75). O aquecimento global, para tomarmos apenas um exemplo, tem seu início – se não antes – na Revolução Industrial (1776-1830). Por muitas décadas esta consequência necessária da industrialização sob o capital vai estar atuando sem que se eleve à consciência em escala social.

A segunda consequência da inserção da causalidade posta na causalidade dada é mais decisiva para o nosso tema e precisamos, por isso, nela nos deter com mais cuidado: a inexorável generalização.

Trabalho e generalização

Todo e qualquer ato de trabalho tende a partir do patamar mais avançado a que chegaram as forças produtivas. Empregam-se as melhores ferramentas disponíveis, utiliza-se a mais avançada divisão do trabalho, explora-se do modo mais eficiente conhecido as forças e matérias naturais e assim por diante⁸. Com todas as mediações necessárias, a objetivação de teleologias está conectada, pelos liames os mais diversos, à totalidade da história humana (14:341). Não há como ser diferente: desde a linguagem, até as ferramentas e matérias-primas (em se tratando de trabalho), desde o consumo do produto final até a organização da cooperação na sua produção, em cada ato humano

⁸ Não raramente há processos de alienação que dificultam ou mesmo impedem a utilização do que há de mais desenvolvido. Contudo tais complexos alienantes são, por sua vez, também determinados, com as mediações devidas em cada caso, pelo desenvolvimento das forças produtivas. Assim, um elevado desenvolvimento das forças produtivas pode conduzir a processos alienantes que condenam multidões de humanos ao atraso mais abjeto. Neste atraso, portanto, temos uma consubstanciação das consequências alienantes daquele desenvolvimento específico, mais elevado, das forças produtivas. O atraso, nesta circunstância, é apenas um caso particular de realização da tendência geral.

singular há uma incindível, ainda que por vezes muito mediada, conexão com a totalidade da trajetória do gênero humano (13:275-6).

Evidentemente, este necessário caráter genérico (14:376-7, 402, 423) de cada ato humano não cancela sua singularidade. Ao contrário. Apenas pode ser a singularidade que é, porque partícipe da totalidade que é o gênero humano: desde o desenvolvimento passado das forças produtivas que o tornou possível, até a situação objetiva concreta que cerca sua origem e realização, não há ato humano (seja ele trabalho ou não) que não seja resultante e impulsionador da história humana (13:627; 14:141-2, 227-8). As consequências objetivas que ele gera, os nexos causais que ele desencadeia atuam sobre a síntese (pois dela fazem parte) que resulta nas tendências universais de desenvolvimento que se desdobrarão daquele momento em diante (13:625). As descobertas do machado e da utilização do fogo, por exemplo, não podem ocorrer sem um desenvolvimento humano prévio e possuem evidente impacto sobre o desenvolvimento humano futuro, etc. etc.

Aqui um primeiro momento decisivo para o tratamento que Lukács confere ao complexo da ética: todo ato humano, a começar pelo trabalho, possui necessariamente uma dimensão genérica (14:3-14,5163, 627). Tais atos incorporam o desenvolvimento passado e o elevam a patamares futuros. Sempre, com as devidas mediações e sem cancelar a sua contraditoriedade imanente (14:123), que pode tanto fazer com que épocas inteiras conheçam uma regressão das forças produtivas (transição ao feudalismo, etc.), tanto pode fazer com que tal evolução contenha a pesada marca de complexos alienantes, quanto pode iniciar o período histórico em que o comunismo se torna uma possibilidade e necessidade humanas (13:650 e ss., 14:80-1).

Esta tendência objetiva à generalização se reflete em uma tendência à generalização na subjetividade. A conexão ontológica aqui decisiva é a exteriorização (*Entäußerung*) (14:233, 358-371). A objetivação de uma teleologia, além de ser o momento da transformação da objetividade, da inserção de uma causalidade posta na causalidade dada, é também a mediação pela qual necessariamente – isto é, tendo o indivíduo disto consciência, ou não -- a subjetividade é confrontada com a objetividade (Henriques, 1978). Há pouco comentamos que, nas escolhas (inerentes à elaboração da teleologia) entre as alternativas referentes às necessidades e possibilidades, a consciência realiza uma complexa operação: antecipa idealmente qual será o desdobramento futuro no mundo objetivo (14:61) devido aos nexos causais desencadeados por esta ou por aquela escolha. Esta operação intelectual apenas é possível de ser bem-sucedida com base em um conhecimento que minimamente reflita a essência da parcela da realidade a ser transformada (14:62). Quando da objetivação, o que concebemos ser o mundo se confronta com o seu ser-precisamente-assim. Deste confronto é possível se verificar até que ponto, em que intensidade, em quais dimensões, nosso

conhecimento do mundo é mais ou menos correto, mais ou menos aproximado à realidade. (14:34-40, 505-6)

Aqui a primeira conexão decisiva da exteriorização: a objetivação possibilita que o que conhecemos do mundo se confronte imediata e diretamente com o que o mundo de fato é. Isto torna o conhecimento mais exato, um reflexo mais aproximado, do mundo (14:49-50, 54-5)

Este conhecimento, sem perder a sua imediata singularidade (nunca faremos dois machados exatamente iguais etc. etc.), possui também elementos genéricos, universais. Pois toda e qualquer porção do mundo a ser transformada por uma objetivação é, necessariamente, conexa à totalidade do existente – por todas as mediações cabíveis (14:349). Afinal, a matéria é, por último, unitária (14:479; Lessa, 2011:10 e ss.). Isto faz com que aquele conhecimento singular, resultante de uma objetivação que jamais se repetirá exatamente, possua elementos universais (aquela pedra possui muito em comum com as outras, aquele machado singular se distingue do restante da natureza enquanto produto do trabalho humano, e assim por diante). Por esta razão há sempre a possibilidade de um conhecimento inicialmente singular ser generalizado em um conhecimento que tenha um conteúdo mais universal.

Contudo, além desta possibilidade, há também uma necessidade para que esta generalização tenha lugar (13:664-74). Ela brota de que, em sua limitada singularidade, este conhecimento que imediatamente brota de cada objetivação é inútil. Como aquela objetivação jamais será repetida exatamente, o conhecimento daquele ato específico é absolutamente inútil. Para que a vivência de um ato possa ser também acúmulo de conhecimento para atos futuros, de tal modo que a experiência possa ser acumulada e empregada em novas circunstâncias, é imprescindível que a singularidade do conhecimento seja ultrapassada em um conhecimento mais universal – idealmente, no conhecimento o mais universal possível. O conhecimento das qualidades das diferentes rochas que a construção de um machado possibilita pode servir na escolha de qual a melhor pedra para se fazer o alicerce de uma casa ou, no limite mais geral, como base para uma ciência como a geologia (14:349-50). Portanto, esta necessidade de generalizar ao universal o conhecimento de cada objetivação singular tem na necessidade da vida cotidiana em se conhecer o mundo para melhor transformá-lo seu fundamento ontológico último. Esta necessidade, como dito, pode ser atendida porque todo singular é sempre a singularidade de um universal, o que abre a possibilidade de encontrar, nos conhecimentos mais singulares, elementos daquela universalidade da qual tais singulares são elementos.

Todo processo de objetivação, portanto, resulta em nexos causais que objetivamente, com rigorosa necessidade, se generalizam. Além disso, toda objetivação impulsiona processos de exteriorização que resultam, na subjetividade, em um conhecimento cada vez mais genérico, um conhecimento cada vez mais aproximado da totalidade do mundo existente (14:233).

Voltaremos a este momento da generalização objetiva e subjetiva logo a seguir. Agora é preciso assinalar duas outras conexões ontológicas que operam nesta relação da subjetividade com o mundo objetivo como parte do processo de exteriorização (*Entäusserung*) (14:417, 505-6).

Já que a mesma consciência que pensa e que conhece o ser-precisamente-assim do mundo é também aquela que o sente (14:511), quanto melhor sentimos o mundo, mais informações dele trazemos e melhor podemos pensá-lo. Igualmente, quanto melhor conhecemos o mundo, quanto melhor distinguimos suas peculiaridades, seu todo e suas partes, melhor conseguimos senti-lo. Ainda que faculdades subjetivas distintas, o pensar e o sentir estão intimamente articulados – e apenas um mundo tão alienado quanto o nosso, cuja racionalidade objetiva nos impõe tantos sofrimentos, pode provocar a impressão de que nossa personalidade é composta por uma dualidade antagônica entre pensar e sentir, entre racionalidade e sensibilidade. Tal como não há uma dualidade ontológica espírito/matéria, ou imaterial/material, também não há uma dualidade razão/sensibilidade na individualidade. (14:358-69)

Isto é importante porque a generalização no processo gnosiológico relaciona-se também à generalização da sensibilidade. Em todas as suas dimensões (14:366-7). Somos capazes de crescentemente sentir as singularidades, suas peculiaridades únicas e, ao mesmo tempo, de sentir as dimensões mais universais do mundo. A capacidade humana em sentir acompanha o desenvolvimento da capacidade humana em transformar a natureza – com todas as contradições inerentes a esses dois desenvolvimentos e a conexão entre eles, inclusive pela atuação dos complexos alienantes. A humanidade vai adquirindo, nesse processo, capacidades para novas e distintas emoções e para objetivações que expressam a mais elevada sensibilidade. Não apenas nas obras de arte, mas também na vida cotidiana esta evolução da sensibilidade se faz presente. Entre outras coisas, porque possui uma ação de retorno sobre nossa relação com o mundo e, por esta mediação, sobre o desenvolvimento do gênero humano. O ser humano capaz de pensar melhor o mundo é também aquele capaz de melhor sentir a realidade. E vice-e-versa: quem sente melhor o mundo, melhor o pode conhecer (14:513-6).

A segunda relação que precisamos mencionar antes de retornar aos processos de generalização é o fato de que o conhecimento do mundo objetivo é também o conhecimento das características objetivas das personalidades, das individualidades, envolvidas nas objetivações/exteriorizações (14:44-5). O processo de exteriorização que promove o confronto direto entre o mundo e a concepção que dele se possui, é também o confronto do que o indivíduo concebe ser com o que de fato ele é. Nas escolhas entre as alternativas presentes na elaboração de toda teleologia, um elemento a ser considerado são as capacidades das pessoas envolvidas. São elas portadoras do conhecimento, da força física, da paciência e perseverança, da experiência e da habilidade, mesmo da sensibilidade (a

depende da objetivação), e assim por diante, necessários para que o ato seja exitoso? O desenvolvimento do conhecimento do mundo, sua generalização sempre mais intensa, articulado de modo necessário com o desenvolvimento da sensibilidade, apenas é possível se for também, e ao mesmo tempo, um conhecimento cada vez mais genérico e mais aproximado do que cada indivíduo de fato é. O conhecimento do mundo é articulado ao autoconhecimento das individualidades envolvidas – mesmo que esta articulação possa exibir, e exiba, enormes contraditoriedades muitas vezes, repetimos, também pelos efeitos dos complexos alienantes sobre as personalidades (14:523-4).

Portanto – e isto é indispensável para compreendermos o fundamento materialista da ética em Lukács – é parte essencial do trabalho e, por isso, está presente, com as devidas mediações, em todo ato humano, uma tendência objetiva e subjetiva à generalização (14:350-1). Há a generalização objetiva – as consequências, os nexos causais desencadeados pelas objetivações possuem uma dimensão crescentemente genérica que se expressa no desenvolvimento humano desde as pequenas tribos e bandos do início, até uma humanidade – a de nossos dias -- e em que a vida de cada indivíduo está objetivamente articulada à existência de todo o gênero humano (13:670-1; 14:49). Daqui que a história caminha no sentido de produzir necessidades e possibilidades crescentemente genéricas, até se tornarem necessidades e possibilidades universais, que dizem respeito à totalidade da humanidade (13:267-8). E há também a generalização subjetiva – individualidades que são portadoras de conhecimentos e sensibilidades que possibilitam uma consciência cada vez mais rica, mais aproximada, do desenvolvimento da matéria social, desde os seus primórdios até os nossos dias. Daqui que a evolução da humanidade resulte em necessidades e possibilidades subjetivas cada vez mais genéricas.

Este é o fundamento ontológico da gênese e desenvolvimento de valores crescentemente genéricos.

Trabalho e valores⁹

Argumenta Lukács que a objetivação necessariamente põe, insere na realidade, valores; que o objetivado (seja natureza transformada ou uma relação social, aqui é o mesmo) já é um valor.

(...) os produtos do trabalho são, em modo objetivamente ontológico, pleno-de-valor ou avesso-ao-valor (com transições muito escalonadas, enlaçadas). O valor

⁹ Mariana Andrade foi a primeira a identificar e descrever este nexo ontológico entre objetivação e valorosidade do objetivado, o fundamento dos valores. Uma descoberta plena de consequências e sem a qual o fundamento ontológico dos valores não pode ser plenamente esclarecido. Ao leitor interessado, é suficiente comparar os Capítulos V, VI e VII de *Mundo dos homens* (Lessa, 2016) com o livro *Ontologia, dever e valor em Lukács* de Andrade (2016) para se aperceber do quão decisivo é a sua descoberta. O que se segue, desnecessário assinalar, é fortemente por ela influenciado.

objetivo e a, por ele provocada, avaliação subjetiva, posição de valor, afirmação de valor ou negação de valor (...) [são] componentes ontologicamente necessários do ser do ser humano, do seu ser social em geral, e apenas como momentos do trabalho constituem uma tal oposição para com a existência meramente natural, que não conhece nenhum valor objetivo. (...) O valor surge não da posição de valor, mas da realidade objetiva, da função vital objetiva do valor como *index* do trabalho exitoso elevam-se as reações valorativas subjetivas ao seu ser-realizado ou ao fracasso, ao processo que causa o sucesso ou fracasso. (14:349-50)

Na medida em que a objetivação é sempre a objetivação de uma teleologia, de uma finalidade, na medida em que a ação humana está voltada a atender uma necessidade particular, o objetivado já em, em si, um valor: pode ser mais ou menos adequado ao atendimento da necessidade que está na sua origem, mais ou menos útil – ou menos inútil.

Se o objetivado for uma relação social, ou seja, uma ação voltada à transformação da matéria social e não para a transformação da natureza, os valores são de outra ordem: os costumes, a moral e a ética (em algumas circunstâncias, poucas na história, também o Direito).

Deste modo a valorosidade (*Werthhaftigkeit*) – isto é, ser em-si valor, objetivamente, independente de os humanos terem ou não deste fato consciência – é uma determinação ontológica do produzido por todo e qualquer ato humano.

Isto é decisivo: a valoração que os seres humanos fazem de seus atos, dos resultados dos mesmos, dos nexos causais que desencadeiam etc. tem por fundamento o fato de que o objetivado já é, em-si, um valor, que os valores são um componente objetivo da vida social. Estão presentes na reprodução social desde os seus momentos mais iniciais e agem, enquanto valores objetivos, sobre a reprodução social – tenham ou não os humanos disto consciência (13:620; 14:83-7, 313-4; 14:68-77, 83-84). Um machado pode ser valorado como útil e a prática posterior mostrar que objetivamente, independente da consciência que dele se tinha, é imprestável. Ou, por vezes, o oposto: algo que parecia não ter utilidade logo depois a práxis revela que possui possibilidades antes desconhecidas.

O momento ontologicamente predominante na consubstanciação dos valores é o ser-precisamente-assim dos objetos produzidos (novamente: natureza transformada ou pura relação social) em sua relação com a totalidade da matéria, com todas as mediações cabíveis caso a caso (13:617; 14:254-5). Assim, a valorosidade de um machado é determinada pelo desempenho de suas propriedades objetivas no processo de trabalho em que serve como ferramenta. Na avaliação do comportamento de um casal que optou por um aborto, é a relação do ser-precisamente-assim deste ato com as determinações ontológicas mais gerais da reprodução daquela socialidade o fundamento do valor inerente ao ato. Evidentemente, no caso do machado dificilmente haverá qualquer valor moral ou ético, religioso ou de ordem filosófica; no caso do aborto os valores envolvidos se relacionam ao futuro que se almeja para a humanidade, daí a dimensão moral, religiosa, ética etc.

Mas trata-se, sempre, de um complexo valorativo em que são as determinações ontológicas objetivas que exercem o momento predominante --, e não as intensões ou o conhecimento de que a consciência seja portadora. A inutilidade do capital, por exemplo, quando se trata da preservação do planeta em parâmetros que permitam a vida humana, é um valor objetivo que não depende de se ter dele consciência, nem depende de ser valorado assim ou assado por este ou aquele conjunto de humanos.

Acima mencionei que para Lukács a matéria é um “princípio de automovimento posto a partir de si próprio”. Quando chegamos à matéria social, faz parte de seu “princípio de automovimento” que apenas possa se reproduzir tendo por mediação os atos humanos singulares e que estes, pela objetivação, produzem, inserem no mundo objetivo, valores. Tenhamos ou não disto consciência.

Esta existência objetiva dos valores se reflete na consciência em dois momentos. O primeiro momento, mais imediato, é a valoração da objetivação. O produzido correspondeu em que medida ao propósito que está em sua origem? Este processo valorativo se relaciona, claro está, com o momento da exteriorização que comentamos acima: possibilita avaliar até que ponto o que se pensava do mundo, dos indivíduos, da situação concreta etc. corresponderia ou não à objetividade, ao ser-precisamente-assim do setor da realidade envolvido. Está na raiz do acúmulo e desenvolvimento do conhecimento filosófico e científico, bem como do desenvolvimento das habilidades e da sensibilidade dos indivíduos, como já mencionado.

Há, contudo, um segundo momento em que os valores operam e que cumprem um papel essencial na reprodução do mundo dos homens. Nos referimos à avaliação de qual melhor meio, qual o mais adequado, para se atender a uma dada necessidade valorada como prioritária. A comparação entre as necessidades (para escolher qual a mais necessária), e das possibilidades (para escolher qual a mais adequada), não seria jamais possível sem os valores.

Aqui, tal como em se tratando do restante da vida social, há uma diferença fundamental entre os valores operantes no trabalho e em outros complexos sociais. No primeiro, trata-se da transformação de uma matéria que não possui consciência, de uma matéria que é composta por processos químicos, físicos e biológicos. Quando se trata dos outros complexos sociais, aqueles constituídos tão somente por relações sociais, a matéria a ser transformada são relações sociais e a mediação para esta transformação não raramente está na ação sobre a consciência das pessoas para que passem a agir deste modo ou daquele. Nestes momentos, o que se almeja para o futuro e para o presente – algo relacionado à compreensão que se tem do passado – tem um peso importante nas alternativas a serem objetivadas e, nesta esfera, ainda que valores como útil/inútil, serve/não serve tenham seu lugar, as questões mais prementes exibem uma dimensão valorativa mais desenvolvida, socialmente mais elevada, que corresponde a um afastamento da barreira natural que é impossível ocorrer no trabalho. Aqui a moral, os costumes e a ética têm um seu espaço de atuação, atuam sobre

as alternativas que os indivíduos – ou classes sociais, ou outros agrupamentos – escolhem para objetivar.

Os valores, portanto, são fundados pelas objetivações. Desta base objetiva, os seres humanos precisam refletir na consciência, sob a forma da ética, da moral, dos costumes etc. as relações valorativas objetivamente postas pelos atos humanos. Isto, estando ou não os seres humanos conscientes deste fato; em verdade, apenas muito tardiamente na história, a partir da Grécia Clássica, estas questões paulatinamente se tornaram conscientes em escala social.

Estamos, agora, a um passo do fundamento materialista da gênese dos valores éticos em Lukács.

Gênero humano e valores genéricos

No capítulo de *Para uma ontologia* dedicado à reprodução social, temos a exposição mais sintética, condensada, das tendências históricas mais universais do “princípio de automovimento posto a partir de si próprio” da matéria social. Ao transformar a natureza em meios de produção e de subsistência, é também transformada a “natureza” dos seres humanos: daqui o impulso fundante, originário, para o desdobramento pela reprodução social, ao longo do tempo, de três tendências históricas rigorosamente universais. Que estas tendências são puramente objetivas, que nelas não está presente qualquer teleologia, que são inerentemente contraditórias e que sua evolução é marcada por avanços, recuos e também pelo acaso, são aspectos deste complexo de questões que Lukács sublinha seguidamente, não raramente citando exemplos e comentando eventos da história da humanidade (13:19-21, 650 e ss., 1419-20, 83, 363 – entre outras passagens).

A primeira é a redução do tempo de trabalho empregado para produzir os meios de produção e de subsistência imprescindíveis à reprodução social (13:256-7). As mediações aqui decisivas são o desenvolvimento das forças produtivas, que amplia a produtividade do trabalho, e promove o afastamento das barreiras naturais. Ambas possibilitam uma conversão cada vez mais ampla e intensa da natureza em matéria social. Esta tendência tem um profundo impacto na história humana, desde a transição do modo de produção primitivo às sociedades de classe e, nestas, tanto no desaguar em capitalismo do modo de produção asiático, quanto na evolução da linha de desenvolvimento composta pelo escravismo e sua transformação em feudalismo que está na origem do capitalismo. É o desenvolvimento da produtividade do trabalho que possibilita a coexistência, por milênios, de carência e trabalho excedente – coexistência que é o fundamento da possibilidade das classes sociais. Também é por este desenvolvimento – que supera a carência pela abundância -- que emerge a

possibilidade e necessidade da transição para uma sociabilidade comunista, sem classes sociais, família monogâmica ou exploração do ser humano pelo ser humano (na formulação clássica de Marx e Engels).

A segunda tendência é a criação de relações sociais cada vez mais universais, que abarcam uma porção cada vez maior da humanidade. Desde os primeiros agrupamentos humanos, bandos ou tribos, passando pelos Impérios da Antiguidade, pelo mercado mundial criado pela Acumulação Primitiva do capital até os nossos dias, há uma tendência histórica de o desenvolvimento das forças produtivas possibilitar e requerer a organização cada vez mais unitária do gênero humano. Nos primeiros momentos, os diversos agrupamentos humanos possuíam uma elevada autonomia em relação ao restante do gênero. A partir de então se afirma a tendência de intensificação das conexões entre as distintas sociedades até que, com o capitalismo, temos uma primeira relação social, o primeiro complexo, cuja existência implica necessariamente em uma crescente integração da totalidade da humanidade em uma única história: o mercado mundial (13:670-1). O afastamento das barreiras naturais que isto significou não pode ser exagerado e é para o expressar que Marx, depois Lukács, afirmam que o capitalismo é a primeira formação humana “puramente social” (14:289, 292). O gênero humano, de um gênero marcadamente biológico, isto é, sem uma história que o envolvesse como um todo e ainda apenas biologicamente um gênero único, evolui para um gênero socialmente posto. Isto é, um gênero que agora possui uma única história que articula a existência de cada indivíduo à de toda humanidade. Este desenvolvimento é a base para o surgimento de necessidades e possibilidades objetivas universais, genéricas, que são o fundamento do para-si do gênero humano e, portanto, como veremos logo a seguir, do seu reflexo na subjetividade como consciência para-si em escala social (14:161, 294-5).

A terceira tendência universal da história humana é o desenvolvimento da singularidade, originalmente apenas biológica, em uma individualidade portadora de uma personalidade cada vez mais desenvolvida (13:44-5, 54-7; 14:135-6, 245-7, 382, 402-3, 463-4). Esta tendência tem seu fundamento em que o elemento que não pode ser eliminado da reprodução social são os atos teleológicos, concretos, singulares, de indivíduos concretos, isto é, historicamente determinados. O fato de todo desenvolvimento social ser síntese em totalidade dos atos singulares, teleologicamente postos, dos indivíduos, faz com que a consciência (no imediato, sempre dos indivíduos) seja também portadora da continuidade do desenvolvimento humano-genérico (14:161-4). Assim, se na natureza podemos encontrar processos de reprodução biológica bastante complexos – pensemos na criação da prole pelos chimpanzés, por exemplo – esta complexidade não é de tal ordem que faça com que as singularidades biológicas se desenvolvam, como ocorre na matéria social, em personalidades com crescente consciência genérica, tanto do que é a humanidade, quanto do que são enquanto

individualidades. Apenas os impulsos fundados pelo trabalho, mas inerentes a todo ato humano, para a geração de novas necessidades e possibilidades tanto na objetivação quanto na exteriorização (14:250, 360-7) podem lançar as singularidades humanas em um processo de afastamento da barreira natural, em um processo de crescente sociabilização, que requer e possibilita que as individualidades se desdobrem cada vez mais como personalidades, as quais ao chegarmos no capitalismo, tornam-se “puramente sociais”(14:229-232). Em suma, uma sociabilidade cada vez mais complexa requer individualidades cada vez mais complexas para que as necessidades e possibilidades cada vez mais desenvolvidas sejam, respectivamente, atendidas e exploradas. Para tanto, não apenas são necessárias individualidades que conheçam melhor ao mundo e a elas próprias, mas também que sejam capazes de uma sensibilidade cada vez mais desenvolvida: em uma palavra, individualidades que sejam portadoras de uma consciência para-si cada vez mais desenvolvida.

Tal como a passagem às sociedades de classe marcou o primeiro salto ontológico decisivo da trajetória da humanidade até o presente (propiciou o rápido desenvolvimento das forças produtivas, propiciou o desdobramento de um gênero apenas dado biologicamente em um gênero humano posto etc.) (13:70; 14:183-4, 216-7) a universalização do capital fundou o salto ontológico decisivo no desenvolvimento das individualidades (14:444-50). É no final da Idade Média, início do Período Moderno, que a história individual das pessoas ganhou maior autonomia em relação à comunidade da qual fazem parte e, desta maneira, pela primeira vez as necessidades e possibilidades objetivas do desenvolvimento dos indivíduos puderam se elevar à consciência em escala social, originando o individualismo burguês (14:229-232). Ainda que um individualismo alienado pelo capital, foi ele que possibilitou pela primeira vez as necessidades e possibilidades de cada indivíduo terem um espaço social para se desdobrar e se elevar, então, à consciência em escala social. De Descartes, Espinosa a Bacon, de Hobbes a Locke, de Shakespeare a Cervantes, de Caravaggio a Rembrandt e de Bach a Vivaldi: o indivíduo, com suas determinações concretas, fez burguesmente sua entrada na história. (14:229-232; Lessa, 2012; Heller, 1980)

Estas três tendências históricas universais, repetimos, são objetivas, fazem parte do desenvolvimento da matéria social, são elementos do seu “princípio de automovimento posto a partir de si próprio”: apenas muito tardiamente, de modo mais pleno a partir do século XIX (Hegel e, depois, Marx e Engels) a humanidade pôde tomar consciência da presença delas na história. Presença, hoje sabemos, marcada pelo fundamento ontológico do ser social, que é o trabalho, e pelo momento predominante no desenvolvimento das capacidades humanas – tanto em se tratando das sociedades como um todo, quando das individualidades delas partícipes – exercido pelo desenvolvimento das forças produtivas.

É importante novamente salientar que o fato de serem tendências objetivas, determinações ontológicas universais da matéria social, não são elas, em seu desdobramento concreto, a cada momento da história, bem como no seu desdobramento como um todo, independente dos atos singulares dos indivíduos concretos, historicamente determinados. O fato de os seres humanos terem ou não, em escala social, consciência do seu em-si, apenas significa que atuarão sobre tais tendências de forma espontânea, sem noção do que fazem, ou de modo superior, consciente. Faz enorme diferença para a evolução do gênero humano se, em escala social, a potência sócio-genérica em fazer a história é projetada miticamente em deuses ou se é reconhecida como o fato de que fazemos nossa história, ainda que em circunstâncias que não escolhemos. Os valores e as objetivações estarão mais próximos ou mais distantes de conduzir nossa história, por exemplo, para uma sociabilidade que possibilite a sobrevivência ou a destruição da humanidade. Contudo, esta enorme diferença e o que ela significa de reconhecimento de que a história humana é um produto exclusivo do agir dos seres humanos e da síntese das tendências universais daí resultante, não diminui o fato de que tais tendências operam mesmo quando são síntese de atos humanos que não são portadores de uma tal consciência para-si. A rigor, é esta última situação que tem predominado na história até aqui.

Quando Lukács afirma que a legalidade social atua em larga medida como uma “segunda natureza”(13:199, 684; 14:110, 206, 652), como uma dimensão objetiva do mundo que, aos indivíduos, na vida cotidiana, aparece como “dada” (pelos deuses ou forças transcendentais, com a mediação ou não da natureza) e não como “posta” pelos humanos, não está de modo algum cancelando o fato de que tal “segunda natureza”, as “circunstâncias” de nossa história que não escolhemos, são resultantes da síntese em totalidade dos atos singulares e que, sem estes, sequer poderiam existir. Num nível de mais elevada abstração, este fato é a expressão na matéria social daquela determinação mais universal da matéria: a totalidade possui qualidades que são distintas das de suas partes, elementos etc., porque, como já mencionamos, a totalidade articula em uma síntese não apenas suas partes, mas também as inter-relações das partes entre si e, destas, com a totalidade. A história é feita pelos humanos, mas não em circunstâncias que os indivíduos humanos escolhem, pois em tais circunstâncias se concretiza a predominância das tendências universais na história. Quando disto temos consciência, podemos agir sobre as consequências destas tendências universais no sentido de superarmos ou de reproduzirmos as desumanidades socialmente postas (as alienações) a cada momento da história. Caso contrário tais tendências atuarão cegamente.

Isto posto, podemos compreender como, segundo Lukács, o desenvolvimento da socialidade na direção de um gênero humano socialmente cada vez mais articulado em um único processo histórico é um resultado necessário do “princípio de automovimento posto a partir de si próprio” da matéria social. Podemos também compreender como este processo objetivo se desdobra ao longo do

tempo e como a ele corresponde, a cada momento, um seu específico reflexo na consciência. Também podemos ao menos divisar como os valores, necessariamente produzidos nesta trajetória, não menos necessariamente vão incorporando a dimensão genérica, objetiva e subjetiva, que paulatinamente se explicita. A expressão mais acabada, mais elaborada e mais consciente das necessidades e possibilidades mais universais, a cada momento da história, se encontra tanto nas concepções de mundo peculiares a cada período, como também nos valores que existem objetivamente e que se elevam à consciência ao expressarem tais necessidades e possibilidades humano-genéricas.

Este é o fundamento último dos valores éticos.

Materialismo e valores éticos

Na Grécia clássica, por ter seu fundamento no trabalho escravo, o gênero humano se restringia, objetiva e subjetivamente, prática e teoricamente, aos indivíduos da classe dominante e, no interior destas, aos adultos masculinos. Daqui os principais traços da ética aristotélica, desde a complementariedade entre Estado, ética e política, até sua concepção de cidadania, de democracia etc. (13:206; Lessa, 2017). No mundo em que vivemos, fundado pelo trabalho proletário e marcado pela abundância, o gênero humano tem necessariamente que abarcar todos os indivíduos do planeta. (Lessa, 2016) As possibilidades e necessidades postas por tal desenvolvimento fazem com que o máximo valor ético deixe de ser a defesa da exploração do ser humano pelo ser humano, a postulação da complementariedade de ética, Estado e política, a afirmação do fundamento da liberdade na propriedade privada, a defesa do patriarcalismo como pressuposto da igualdade e assim por diante – tal como, *mutatis mutandis*, encontramos em Aristóteles e em Hegel. As necessidades e possibilidades atuais da humanidade têm, agora, um outro conteúdo. Lukács cita Marx (14:152, 457):

Assim como o selvagem tem de lutar com a natureza para satisfazer suas necessidades, para manter e reproduzir sua vida, assim também o civilizado tem de fazê-lo, e tem de fazê-lo em todas as formas de sociedade e sob todos os modos de produção possíveis. Com seu desenvolvimento, amplia-se esse reino da necessidade natural, pois se ampliam as necessidades; mas, ao mesmo tempo, ampliam-se as forças reprodutivas que as satisfazem. Nesse terreno, a liberdade só pode consistir em que o homem social, os produtores associados, regulem racionalmente esse seu metabolismo com a natureza, trazendo-o para seu controle comunitário, em vez de serem dominados por ele como se fora por uma força cega; que o executem com o mínimo emprego de forças e sob as condições mais dignas e adequadas à sua natureza humana. Além dele é que começa o desenvolvimento das forças humanas, considerado como um fim em si mesmo, o verdadeiro reino da liberdade, mas que só pode florescer sobre aquele reino da necessidade como sua base. A redução da jornada de trabalho é a condição fundamental. (Marx, 1986:273)

Salientemos:

1) o “metabolismo com a natureza” é uma condição *sine qua non* da existência de todas as “formas de sociedade e sob todos os modos de produção possíveis”.

2) “Nesse terreno”, isto é, no “metabolismo com a natureza”, “a liberdade apenas pode consistir em que o homem social, os produtores associados, regulem racionalmente esse metabolismo com a natureza, trazendo-o para seu controle comunitário, em vez de serem dominados por ele como se fora por uma força cega”;

3) o “trabalho associado” é esta modalidade do metabolismo com a natureza em que a totalidade da economia é regulada “racionalmente” pela totalidade dos seres humanos (“controle comunitário” pelo “o homem social”) que assim pode ser executado “com o mínimo emprego de forças e sob as condições mais dignas e adequadas à sua natureza humana.”

4) Este é o “reino da necessidade”: o fato de sermos animais biológicos nos impõe a insuperável necessidade do trabalho. Mesmo que executado sob a forma “mais digna”, é uma atividade voltada a atender uma necessidade a ela externa: a produção dos meios de produção e de subsistência que é a “base” de toda existência humana, qualquer que venha a ser o modo de produção.

5) O “verdadeiro reino da liberdade” “começa” “além” do reino da necessidade. Nele “o desenvolvimento das forças humanas” torna-se “um fim em si mesmo”, as finalidades puramente humanas, decorrentes do afastamento crescente das barreiras naturais e do desenvolvimento genérico tanto da totalidade social quando das individualidades que a compõem, passam a ser a única razão do agir humano. “A redução da jornada de trabalho é a condição fundamental.”

6) Que este é um modo de produção que apenas pode vir a existir pela superação da sociedade de classes, do Estado, da política, da família monogâmica e, portanto, da exploração do ser humano pelo o ser humano, é algo que não é preciso, aqui, que argumentemos.

Se, na Grécia, ética, Estado, política, exploração do ser humano pelo ser humano etc. correspondiam ao “bem comum” (Aristóteles) (Lessa, 2016, 2017), em nossos dias o “o reino da liberdade” é o “valor mais elevado, a culminação do valor no desenvolvimento social” (14:152). Esta transformação da relação da ética com as formações sociais, desde a Grécia até hoje, se tornou possível e necessária pelo desenvolvimento das forças produtivas que – de modo predominantemente “cego” – conduziu a humanidade para a abundância fundada pelo trabalho proletário. Foi, para continuar com os termos de Marx, o desenvolvimento do “reino da necessidade” que amplia o “reino da necessidade natural (...) mas, ao mesmo tempo, ampliam-se as forças reprodutivas que as satisfazem”, o que tornou a superação do trabalho proletário pelo trabalho associado não apenas possível, mas também necessário caso a humanidade não venha a destruir a si própria.

O comentário de Lukács vai ao cerne da nossa questão:

O que aqui importa é apenas reconhecer que o reino da liberdade, em que Marx enxerga o valor mais elevado, a culminação do valor no desenvolvimento social, não é de caráter econômico, mesmo que emergja da esfera da economia, a qual, como Marx resolutamente mantém precisamente aqui, tem de permanecer sempre um reino da necessidade. (14:152)

Lukács é inequívoco: no “reino da liberdade” em que o “desenvolvimento das forças humanas vale como finalidade-em-si” -- “desdobramento” este que “pressupõe o valor social do pleno desenvolvimento da personalidade humana” -- “representa (...) um valor” (14:153). Em outras palavras, o desenvolvimento da matéria social, pelo “seu princípio de automovimento posto sobre si mesmo”, de uma forma predominantemente “cega” (pois não consciente) conduziu a humanidade das sociedades mais primitivas ao nosso presente. Hoje, com o desenvolvimento das forças produtivas superando a carência e nos colocando no reino da abundância, a necessidade e a possibilidade de superação do longo período histórico em que as classes sociais foram uma necessidade para o mais rápido desenvolvimento das forças produtivas abriu as portas para o comunismo. Daqui a necessidade e a possibilidade de superação da sociedade de classes, da propriedade privada, do Estado e da família monogâmica (novamente, na plataforma clássica de Marx e Engels). Esta possibilidade é o resultado do desenvolvimento histórico da própria matéria social. Não é o desenvolvimento teleologicamente orientado para valores superiores. O mesmo tem de ser dito de sua necessidade. Ela é um produto “cego” do desenvolvimento humano-genérico e, apenas após o seu surgimento objetivo, pôde se elevar à consciência. Nas palavras de Lukács, o caráter de valor (a “valorosidade”) em

em seu pleno desdobramento é um produto do desenvolvimento social e por isso em todas as suas manifestações concretas — tanto mais, quanto mais elevadas, quanto mais únicas são — ontologicamente pressupõe respectivamente um determinado nível da produção (14:153)

Esperamos com isto estar claro que o fato de os “valores humanos mais elevados” terem “caráter ontologicamente derivado” “a partir da práxis econômica ontologicamente primária” (a economia, o trabalho) não “debilita o seu caráter como valor”, “ao contrário”, fortalece tal caráter “através da visão da necessidade ontológica de sua gênese e validade (*Geltung*). (14:153) Assim, o “reino da liberdade” apenas pode vir a ser o “o valor mais elevado, a culminação do valor no desenvolvimento social” (14:152) após o desenvolvimento das forças produtivas nos colocar no atual patamar de abundância: a “condição fundamental” para sua realização é a “redução do tempo de trabalho”.

Tal como, para continuar com nosso exemplo, na Grécia clássica a reprodução social fundou um complexo da ética no qual os valores éticos eram a expressão das necessidades de reprodução da propriedade privada escravista, do Estado e da política, em nossos dias a reprodução social funda um complexo da ética cujos valores são antagônicos ao capital e à totalidade de suas alienações. Pois o

ser humano, pelo seu específico, social, “princípio de automovimento posto a partir de si próprio”, é sempre genérico. Tal como a matéria inorgânica, também no ser social a universalidade é a síntese de singularidades e, estas, são sempre elementos de universalidades. Tal como na esfera da vida, sem a reprodução biológica dos singulares também no ser social não há reprodução do gênero. Estas determinações ontológicas mais universais fazem parte dos elementos de continuidade que perpassam o salto ontológico do inorgânico à vida e, depois, desta ao ser humano; fazem parte da unitariedade última do ser, da matéria.

Contudo, a reprodução social não se limita a estas duas relações entre o universal e o singular. Pelo seu “princípio de automovimento posto a partir de si próprio”, o ser social é singular e universal com um conteúdo a ele específico, que faz parte da distinção ontológica que o separa da matéria natural: o gênero é portador de necessidades e possibilidades objetivas e subjetivas e, o singular, a individualidade humana, é igualmente portadora de necessidades e possibilidades objetivas e subjetivas. Já que o trabalho é fundante desta nova e mais elevada forma de organização da matéria, a consciência dos indivíduos é uma das mediações sempre atuante na reprodução social, com o que se desdobra na matéria social uma relação antes impossível: as necessidades e possibilidades objetivas sempre se expressam, se refletem, nas consciências individuais – ainda que pelas mediações mais diversas e com as mais variadas contradições, mesmo antagonismos. Mesmo quando esta relação é da mais absoluta inconsciência.

As necessidades e possibilidades universais, genéricas, objetivas consubstanciam o para-si objetivamente existente do gênero humano a cada momento da história. Esta universalidade de necessidades e possibilidades postas pela – no limite – síntese em totalidade das objetivações de teleologias é uma dimensão objetiva da vida humana, faz parte da reprodução de toda socialidade, da mais primitiva ao comunismo mais desenvolvido.

Portanto, o para-si do gênero e do indivíduo – diferente de tudo o que ocorre na natureza – é um dado objetivamente sempre presente na história, faz parte da dimensão objetiva da reprodução tanto da totalidade social quanto das individualidades dela partícipes. Seu reflexo na consciência, como vimos, atua não apenas nos processos de generalização que fazem parte da reprodução social, como também nas escolhas das alternativas a serem objetivadas e na avaliação do “período de consequências” de cada objetivação.

Daqui que a ética é um complexo social que se desenvolve ao longo da história, cujas formas e conteúdos se desdobram na medida em que o gênero humano se desenvolve, um complexo cuja evolução ao longo do tempo é pesadamente marcada pelos processos alienantes imperantes a cada momento. Como argumentamos em alguns textos (Lessa, 2021, 2016, 2017), o complexo social da ética se faz presente em toda a história, tanto objetivamente (como expressão valorativa das

necessidades e possibilidades genéricas) quanto subjetivamente (como mediação valorativa para as escolhas entre alternativas e como valoração do objetivado e do comportamento dos indivíduos, agrupamentos, classes sociais etc.).

Temos aqui o que distingue, essencialmente, as concepções de Lukács da enorme maioria dos pensadores que trataram dos valores, em particular da moral e da ética. Incorrendo em um certo exagero simplificador, mas não em uma completa falsidade, pode-se dizer que em geral o tratamento dispensado à ética e à moral oscila entre dois polos. Para aqueles que concebem a essência humana como a-histórica, os valores mais elevados seriam a correspondência mais perfeita a esta essência. Esta é um dos polos no tratamento da ética: à essência humana sem história correspondem valores éticos fixos, imutáveis. Tal essência, em cada momento histórico, reflete a essência particular da classe então dominante. Por isso, sempre e em todos os casos, a ética corresponderia às necessidades e possibilidades objetivas de reprodução da propriedade privada do momento. Assim, o ser humano seria essencialmente senhor de escravo para Aristóteles e essencialmente burguês para os pensadores modernos, Hegel incluso.

O outro polo é o relativismo: é ético aquilo que se concebe, a cada momento, como o bem comum. Residiria na subjetividade, na consciência de cada sociedade, o que seria ou não ético. Este relativismo é uma consequência inescapável quando se propõe a superar a essência fixa, a-histórica, pela negação da própria essência. Ecos desta tendência encontramos tipicamente no liberalismo, mas também em positivistas como Popper (o universal é apenas uma elaboração mental para dar ordem às singularidades, única dimensão do mundo realmente existente), quanto em marxistas como Althusser e Balibar (1974) ou Roemer (1982) – para não mencionar a miríade de teorizações de corte pós-moderno que descartam a essência sem sequer saber que estão operando esta operação de descarte, tal o seu baixo nível de consciência acerca do problema que estão tratando (Coll, 2008, Tilly, 2013; Lipovetsky, 1997).

A posição de Lukács é em tudo distinta. Parte da história, do que é o ser humano, de como a matéria social se distingue da natural. Evidencia, nesta investigação, o necessário caráter genérico, tanto na esfera da objetividade quanto da subjetividade humanas. O modo pelo qual esta dimensão genérica se desdobra ao longo da história é o solo fundante de como o complexo da ética evolui ao longo do tempo. Os valores éticos são tão históricos, tão determinados pelo *hic et nunc* da vida humana, quanto a essência humana o é: a historicidade desta última se expressa também na historicidade dos valores éticos.

A ética de base materialista, de base marxista, que Lukács pretendia desenvolver – se minha compreensão de seu pensamento não for completamente falha – teria esses traços fundamentais: os

valores éticos seriam investigados no desenvolvimento histórico do complexo social da ética. Este desenvolvimento seria a expressão, tanto objetiva, quanto subjetiva, do “princípio de automovimento posto a partir de si próprio” da matéria social, a qual apenas pode existir reproduzindo um gênero e individualidades portadores de uma consciência para-si cada vez mais desenvolvida das necessidades e possibilidades históricas que, correspondentemente, vão também se desdobrando, tornando-se crescentemente genéricas – com todas as contradições, alienações, mediações, antagonismos etc. aqui atuantes. Lukács, tanto quanto entendemos, pretendia contar esta história que é, também, a história de como indivíduos que participam de uma generidade cada vez mais desenvolvida se tornam portadores de valores éticos cada vez mais desenvolvidos socialmente.

Iniciamos este artigo relembando o quanto ele teria de provisório e precisaria ser confirmado pelas investigações futuras. O que se segue é ainda mais provisório. Mészáros argumentou que Lukács não conseguiria escrever sua ética, pois lhe faltaria as mediações políticas para tanto. Oldrini, em *Lukács e os problemas do marxismo no século XX* (2017:327), discorda frontalmente de seu amigo húngaro. A questão permanece em aberto, é indiscutível¹⁰. Mesmo assim, o andamento das investigações acerca da *Ontologia* parece indicar que a concepção de transição ao comunismo que Lukács defendeu até o final de sua vida talvez, de fato, inviabilizaria sua elaboração ética desdobrada.

Lembremos que Lukács defendia que a ordem soviética era o socialismo já realizado no plano da produção. Portanto, o trabalho que seria fundante do socialismo seria um trabalho assalariado, que produziria mercadorias e que, na organização da totalidade da economia, manteria o valor de troca (o tempo de trabalho socialmente necessário) como critério decisivo da organização econômica. O mercado, portanto, seria alienado e alienante na ordem capitalista, mas seria emancipador na ordem soviética. O que, no estágio atual das investigações, parece inserir na estrutura categorial da *Ontologia* como um todo uma aguda contradição. Qual seja: a produção de mercadorias (com tudo o que dela decorre, desde a submissão do humano ao capital, o fetichismo da mercadoria, até a cisão da individualidade em *citoyen* e *bourgeois*) teria que ser alienada na ordem burguesa, e teria que ser emancipatória na ordem soviética. Uma série não curta de problemas e contradições emergem desta concepção de Lukács no interior da *Ontologia* – mais agudamente no seu último capítulo, “A alienação”. (Lessa, 2021a) Coadunar o “reino da liberdade” com o mercado, o trabalho assalariado e

¹⁰ Cf., para outra visão, Sartori, 2018:292, 311. Sartori parece buscar uma compatibilização entre a posição de Lukács acerca do stalinismo (um socialismo com deformações) e de Mészáros (uma sociedade pós-revolucionária no interior da ordem do capital) (Sartori, 2018:292-3) que nos parece pouco viável (cf. sobre isso, Lessa, 2021). Além disso, segundo Sartori, Mészáros teria acusado Lukács de uma “ausência de problematização e crítica concretas do autor da *Ontologia* quanto ao stalinismo” (2018:314) – e Sartori cita as várias passagens em que Lukács discute o stalinismo para provar o equívoco do autor de *Para além do capital*. A posição de Mészáros é, contudo, outra: critica o tratamento (não a ausência de) que Lukács confere à ordem soviética. Para Mészáros, ter na ordem soviética uma mediação política para o comunismo inviabilizaria qualquer elaboração ética de cunho marxista, materialista; esta seria a “carência da mediação política” a que se refere Mészáros.

uma ordem política como a soviética é impossível, é mesmo uma contradição em termos. Caso em que Mészáros teria razão: seu mestre não teria escrito a *Ética* porque lhe faltavam as mediações políticas indispensáveis para tanto.

Sobre o tópico em questão (o fundamento ontológico dos valores éticos), não me parece que possamos ir além, hoje. Como muitos aspectos na *Ontologia*, este também parece ser daqueles que vão exigir ainda alguns bons anos de investigações e debates para serem melhor encaminhados. Esperamos, com este texto, ao menos ter sistematizado o patamar alcançado pelas investigações atuais na esperança de auxiliar os investigadores e revolucionários que virão (uma bela geração de jovens teóricos parece estar no horizonte) na construção teórica e prática do comunismo.

Referências

- Althusser, L.; E. Balibar, (1974). “Prefácio: de ‘el Capital’ a la filosofía de Marx”, in *Para ler el Capital*, Siglo XXI, Argentina, México, Espanha, 11ª. Edição.
- Andrade, M. (2014) "Trabalho e totalidade social: o momento predominante da reprodução social". Anuário Lukács 2014, Instituto Lukács, Maceió.
- Andrade, M. (2016). *Ontologia, dever e valor em Lukács*. Coletivo Veredas.
- Bernardo, J. (vol I 1997a, vol 2 1997b, vol 3.1977c) *Marx contra Marx*. Ed. Afrontamento, Porto.
- Coll, F. R. (2008) *Las democracias*. Editorial Ariel, Barcelona.
- Gianna, S. (2021). *Ideologia, Ciência e Filosofia: unidade e diferença no pensamento de Lukács e Mészáros*. Coletivo Veredas, Maceió.
- Heller, A. (1980) *El hombre del Renacimiento*. Ed. Península, Barcelona, Espanha.
- Henriques, L. S. (1978) "Notas sobre a relação entre ciência e ontologia". Temas 4, Ed. Ciências Humanas, S. Paulo.
- Lessa, S. (2001) “Lukács e a Ontologia: uma introdução”. Revista Outubro (São Paulo), v.5.
- Lessa, S. (2011). *Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo*. 2ª edição, Ed. Cortez, São Paulo.
- Lessa, S. (2012) *Abaixo a família monogâmica!* 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 Antônia Paccheco) Expressão Popular, São Paulo.

- Lessa, S. (2016) *Lukács, ética e política*. Coletivo Veredas, Maceió.
- Lessa, S. (2016a). “Possibilidade, lei e caso: os físicos e seus incríveis ciclotrons. Anuário Lukács, V.1. Instituto Lukács. Maceió.
- Lessa, S. (2016b) *Mundo dos Homens*. Coletivo Veredas, Maceió.
- Lessa, S. (2017) “Apresentação” in Lukács, G. *Notas para uma ética*. Instituto Lukács, Maceió.
- Lessa, S. (2021) “Há valores universais?” in *Existem Valores Universais?* Coleção de Ciências Sociais, Escolar Editora, Lisboa, Portugal.
- Lessa, S. (2021a). Lukács e a URSS. Anuário Lukács, (V.8, n.1, nov. 2021). Edição digital, ISSN 2764-4332.
- Lessa, S. (2021b) *Amor em tempos de crise estrutural*. Coletivo Veredas, Maceió.
- Lipovetsky, G. (1997) *O império do efêmero – a moda e seus destinos nas sociedades modernas*. Cia das Letras.
- Lukács, G. (2018) *Prolegômenos a uma ontologia do ser social e Para a ontologia do ser social*. Obras de G. Lukács, vol. 13. Coletivo Veredas, Maceió.
- Lukács, G. (2018a) *Para a ontologia do ser social*. Obras de G. Lukács, vol. 14. Coletivo Veredas, Maceió
- Marx, K. (1983, Tomo I, 1985, Tomo II) *O Capital*. Vol I, Ed. Abril Cultural, São Paulo.
- Marx, K. (1986). *O Capital*, Livro III, Tomo II, Nova Cultural, São Paulo.
- Negri, A. (1991) *Marx Beyond Marx*. EUA/Inglaterra, Autonomedia/Pluto Press.
- Neves W., Junior, M.e Murrieta, R. (orgs) (2018). *Assim caminhou a humanidade*. segunda edição. Ed. Palas Atenas, São Paulo.
- Oldrini, G. (2017) *Lukács e os problemas do marxismo no século 20*. Coletivo Veredas, Maceió
- Popper, K. (1980) *A miséria do historicismo*. Ed. Cultrix, São Paulo.
- Roemer, J. (1982) *General Theory of Exploitation and Class*. Harvard University Press, USA.
- Sartori, (2018). “Lukács e a especificidade da questão da ética”. Revista Direitos Humanos e Democracia, n. 6. Editora Unijuí, Ijuí, Rio Grande do Sul.
- Tertulian, N. (2008) Ed. *Lukács: etapas do seu pensamento estético*. Unesp, São Paulo.
- Tertulian, N. (2012) “Préface” in Lukács, G. *Ontologie de l'être social – l'idéologie, l'aliénation*. Éditions Delga, Paris.

Vaisman, E. (1989) "A ideologia e sua determinação ontológica". Rev. Ensaio 17/18, Ed. Ensaio, S. Paulo.

Winberg, S. (s/d) *Os três primeiros minutos*. Ed. Gradiva, Rio de Janeiro.

ENVIADO EM: 01/08/2022

APROVADO EM: 15/01/2023