

Há valores universais?

[In: Carlos Serra. (Org.). *Existem valores universais?*. 1ed. Lisboa: Escolar Editora, 2021, v. , p. 31-55]

Em uma palavra: há.

Contudo, há nesta resposta alguns pressupostos que devem ser preliminarmente, se não elucidados, ao menos mencionados. O primeiro pressuposto é que as considerações acerca dos valores éticos encontradas nos textos póstumos do filósofo húngaro Georg Lukács são corretas.

Ao falecer, em junho de 1971, Lukács deixou dois longos manuscritos e um conjunto de notas que são, normalmente, mencionados como a *Ontologia* e as *Notas para uma ética*. A *Ontologia* compreende dois textos: o primeiro, *Para uma ontologia do ser social*, com mais de 1.400 páginas, divide-se em uma primeira parte, dita histórica, em que é abordado o tratamento conferido ao ser (em especial ao ser social) por correntes teóricas contemporâneas como o existencialismo, o neopositivismo e por autores como Nicolai Hartmann, Sartre, Hegel e Marx, seguida por uma segunda parte, dita “sistemática”, em que são tratadas quatro categorias que seriam essenciais ao ser social: o trabalho, a reprodução, a ideologia e a alienação. O segundo texto, que compreende a *Ontologia*, é intitulado *Prolegômenos à ontologia do ser social hoje tornada possível* e foi redigido quando Lukács já tinha ciência do câncer que o vitimaria; são as últimas páginas redigidas pelo filósofo húngaro¹.

Ao lado da *Ontologia*, os manuscritos póstumos de Lukács também são compostos por uma série de envelopes com notas e mais notas explicitamente dedicadas à ética. Estas notas, em um trabalho esmerado de organização por G. Mezei, foram publicadas pela primeira vez na Hungria em 1994 sob o título de *Versuche zur einer Ethik* e, no ano passado, pelo Instituto Lukács (Brasil), em uma edição bilíngue alemão-português. Estes manuscritos e notas ocuparam a última década de trabalho de G. Lukács: são o resultado de uma longa investigação acerca dos fundamentos do mundo dos homens que tinha por finalidade elaborar uma ética de base marxista.

O primeiro pressuposto: por mais incompletos que sejam estas notas e manuscritos, eles estariam fundamentalmente corretos. E, como um correlato deste pressuposto: que nossa compreensão destes textos póstumos será no fundamental confirmada pelas investigações hoje em andamento, o que de modo algum está assegurado.

O segundo pressuposto é o de que as considerações acerca da crise contemporânea de István Mészáros, o mais brilhante dos alunos de Lukács, são corretas: correspondem à essência do mundo em que vivemos. Como voltaremos a estas considerações, aqui apenas as mencionamos.

Nenhum dos pressupostos é uma evidência. Cada um demanda argumentações e demonstrações que cairiam muito além do horizonte deste artigo. Contudo, a mera honestidade intelectual requer que sejam explicitados e, esperamos, o andamento da exposição, ainda que por via indireta, possibilitará alguma, mesmo que provisória², justificativa destes pressupostos.

Há valores universais? Repetimos: há. Ainda que curta, esta resposta está longe de ser simples. E, já que a questão se refere a se haveria valores universais para a humanidade, a história desta última é o necessário ponto de partida.

¹ Lukács, 1986, 1986a. O melhor texto comparativo destes dois textos da *Ontologia* é a introdução que Nicolas Tertulian escreveu para a edição italiana dos *Prolegômenos* (Tertulian, 1996), republicada no Brasil na Revista Crítica Marxista (Tertulian, 1996). Uma versão um tanto alterada pelos editores foi impressa como introdução à edição dos *Prolegômenos* pela editora Boitempo, Brasil (Lukács, 2010).

² O quanto este procedimento de comprovação é problemático não pode ser exagerado. Lembremos o caso de *A reprodução*, de Bourdieu e Passeron (1981). Neste texto, a existência do conceito de “arbitrário cultural” seria comprovada pela sua capacidade de explicação do fenômeno educacional. Neste procedimento, confunde-se o fato de uma explicação ser coerente com o fato de ser existente (uma confusão que em Hegel, lembremos, chegava à identidade).

A ética apenas comparece na história da humanidade bem tardiamente. Talvez os primeiros sinais possam ser encontrados, como germes e não mais do que isso, no Antigo Egito e, como germes ainda mais primitivos, nos costumes, tradições etc. das primeiras sociedades humanas, ainda sem classes sociais. Enquanto, nestas, os costumes, os mitos, as tradições etc. eram suficientes para ordenar as condutas individuais na vida cotidiana de modo a possibilitar a reprodução da sociedade, no Antigo Egito já podem ser encontradas elaborações que nem são religiosas nem são míticas, que não se dedicam a meramente transmitir os valores tradicionais (ainda que se baseiem nas tradições) e que, ainda, possuem uma finalidade, imediatamente prática, de intervenção nos problemas mais candentes que concerniam à totalidade da sociedade.

Se estes indícios da presença de um germe da elaboração ética no Egito Antigo são inseguros e poderiam se revelar, em uma investigação mais aprofundada, falsos, não resta dúvida de que com os sofistas, Sócrates, Platão, mas, sobretudo, com Aristóteles, a elaboração ética se converteu em um tema bem circunscrito, bastante definido e com um objeto particular: os problemas práticos e teóricos que envolvem o “bem comum”.

O aspecto prático da questão não deve ser menosprezado. É ele o fio condutor e critério de verdade para a elaboração ética – e isto permaneceria uma característica presente em todas as elaborações éticas que marcaram a humanidade, de Aristóteles a nossos dias.

Os valores na Grécia clássica

A gênese da filosofia foi impulsionada por uma necessidade imediatamente prática³: com o desenvolvimento das forças produtivas propiciado pelas primeiras civilizações escravistas, algumas esferas da vida cotidiana foram se tornando ao mesmo tempo mais complexas e cada vez mais independentes dos eventos naturais. Ao chegarmos à Grécia clássica, várias questões da vida cotidiana já não mais podiam ser respondidas a partir da tradição, dos costumes, da mitologia ou da religião.

A mais urgente delas se referia à organização de um exército que, dadas as condições atenienses, deveria ser pequeno e, ainda, capaz de derrotar as hordas persas. Uma tática superior demanda uma disciplina superior em campo de batalha. O que, nas condições peculiares da pólis, requeria, primeiro, uma divisão da propriedade da terra que garantisse que os ganhos advindos das campanhas militares se estenderiam a todos os homens livres (ainda que desigualmente). Isto foi conseguido com as reformas de Solon, Clístenes e Péricles. Em segundo lugar, demandava um comprometimento ideológico, ético e afetivo que tornasse os indivíduos capazes de oferecer suas vidas em defesa “da cidade”. Para tanto, uma educação voltada ao fortalecimento dos laços com a coletividade era uma necessidade insuperável (Rostovtzeff, 1972, Jaeger, 2013).

A solidariedade em campo de batalha de soldados educados como “bons cidadãos” relacionava-se a uma base econômica na qual todos estivessem interessados na expansão econômico-militar e a um conjunto de valores que promovessem o “bom cidadão”. Evidentemente, tais problemas não podem encontrar soluções nos costumes, tradições, mitologias etc. do passado.

Foi deste conjunto de novos problemas práticos – econômicos, sociais, militares, ideológicos etc. –, que diziam respeito à organização da vida econômica e valorativa da pólis, que surgiu e se desenvolveu a filosofia. Muito cedo a questão dos valores universais (o “bem comum” aristotélico, p. ex.) ocupou um lugar importante. Não apenas a existência de tais valores, mas também quais seriam seus conteúdos, são questões cujas respostas possuíam repercussões econômicas, políticas, militares, “educacionais” etc.; daí o peso que adquiriram na filosofia grega, como atesta o embate, que repercute até hoje, entre Platão e Aristóteles, de um lado, e os sofistas,

³ O texto clássico de J. P. Vernant, *As origens do pensamento entre os gregos* (1984), é rico em detalhes sobre esta questão. *Paideia*, de W. Jaeger, insiste no aspecto prático das questões.

de outro. Como é sabido, ao responderem afirmativamente à questão da existência de valores universais, os dois grandes pensadores, mais do que os sofistas, pautaram a evolução da ética.

É de Aristóteles a definição, tornada clássica, segundo a qual a Ética é o conjunto de valores que devem estar presentes nos atos que promovem o “bem comum”. Da coletividade, a que se refere o comum do “bem comum”, apenas fazem parte de pleno direito os indivíduos masculinos da classe dominante; o “bem” a que se refere o “bem comum” tem por conteúdo os interesses materiais desse setor de classe.

Isto, fundamentalmente, porque as relações de produção escravistas se caracterizam também pelo fato de reduzirem os trabalhadores a meios de produção. Tal como o boi e o cavalo, o escravo apenas trabalha na ponta do chicote, como partícipe de uma relação social na qual sua humanidade não tem lugar. A exclusão dos escravos do gênero humano não decorre de uma “concepção” equivocada dos gregos, mas de um fato basilar da economia escravista. O “bem comum” deve, neste caso com rigorosa necessidade histórica, incluir, em primeiro lugar e acima de qualquer outra coisa, a reprodução da propriedade privada: a manutenção do escravismo era parte essencial do “bem comum” aristotélico. Escravizar um ser humano era uma ação ética. Primeiro, porque o escravo não era um humano; segundo, porque a comunidade a que o “bem comum” se referia era fundada no trabalho escravo.

Já que a manutenção do escravismo não seria possível sem o Estado escravista, este comparece como mediação e lócus do agir ético; como instituição promotora do “bem comum”. E já que o Estado é o lócus da política (a forma específica e peculiar de poder que brota da propriedade privada⁴) –, exercer o poder político era, também, parte da promoção do “bem comum” e, portanto, política e ética eram inteiramente compatíveis – de fato, eram complementares.

No contexto ateniense, eram atos éticos o altruísmo de Sócrates, a bravura, coragem e destemor de Leônidas no desfiladeiro das Termópilas, a punição de um escravo ou a guerra para se conseguir mais escravos. A construção do Parthenon ou a filosofia grega em nada se contrapunham em sua beleza e em suas grandes realizações à manutenção da maior parte da sociedade em condições desumanas. A exploração do homem pelo homem era tão ética quanto qualquer outro ato que promovesse o “bem comum” dos senhores de escravos.

O patriarcalismo de Atenas – ainda mais chocante em face do papel mais digno das mulheres na sociedade espartana – era igualmente ético. Pois correspondia à forma familiar indispensável à reprodução da propriedade privada, – correspondia ao “bem comum” dos senhores de escravos que frequentavam a Acrópole e que democraticamente participavam da ágora.

Foi assim que na primeira grande elaboração ética da história do pensamento, a de Aristóteles, a ética era não apenas compatível, como complementar à política, ao Estado, ao patriarcalismo e à escravidão. Todavia, esta complementaridade só foi possível pela redução da humanidade à parcela masculina da classe dirigente ateniense.

Os valores universais, na Grécia, eram existentes e atuavam na reprodução social enquanto complexo valorativo – justamente porque sua limitada universalidade era o correspondente à restrita realização do gênero humano a partir daquele patamar de desenvolvimento das forças produtivas.

Se Aristóteles deve ser considerado o primeiro grande pensador sobre a ética, Hegel, pelos mesmos critérios, pode ser tomado como o último grande pensador no qual ética, Estado, política e propriedade privada são complementares. Não menos verdadeiro, contudo, que esta complementaridade em Hegel é de outra ordem e de outra amplitude. Seu solo é a constatação de que a história é um processo. Ele é o primeiro a escrever uma história universal, e sua *Fenomenologia do Espírito* é a primeira tentativa de sistematizar em processo toda a evolução da

⁴ Na formulação clássica de Marx e Engels: cf. Engels, 2010; Leacock, 2010; Marx, 1974, 2009, Tonet, 1999. Tratamos desta questão em Lessa, 2007, 2016.

humanidade. Não seriam o *logos* de Aristóteles ou a natureza dos modernos o demiurgo da nossa história, mas sim a própria humanidade que, de modo puramente lógico, evoluiria de *Zeitgeist* a *Zeitgeist*, elevando-se à sua consciência absoluta. Nesta, a humanidade sabe que aquilo que procurava conhecer não passava da própria humanidade que perguntava pelo seu próprio e ainda desconhecido ser. Uma vez conhecida a essência da humanidade pela própria humanidade, a contradição sujeito que quer conhecer/objeto desconhecido é substituída pela identidade entre a consciência da humanidade e seu ser. A humanidade, com a Revolução Francesa, teria descoberto o que é – e sua existência passaria a ser portadora da qualidade advinda da absoluta consciência de seu ser. A contradição fundante e movente da história até a Revolução Francesa, a contradição sujeito/objeto, é agora substituída pela identidade razão/presente. Razão e presente, consciência e mundo objetivo, agora, articulam-se em uma identidade superior que substituiria as contradições do passado. Sem a contradição que sempre a impulsionou, a história encerra seu movimento. A contradição entre os opostos teria sido superada pela complementaridade entre os diferentes.

É neste contexto mais geral que Hegel articula o que seria o “bem comum” e as mediações para alcançá-lo.

Lembremos a “mão invisível” de Adam Smith. Por essa misteriosa entidade, cuja existência Smith constatou, mas não explicou, o egoísmo de cada proprietário privado, sua ganância, ao promover os negócios e desenvolver as atividades econômicas, criaria empregos, abriria possibilidades de novos empreendimentos etc., difundindo a riqueza pelo corpo social. O egoísmo e ganância do indivíduo singular, seu espírito concorrencial e seu individualismo conduziram – pela ação da “mão invisível” – à prosperidade de todos. O caráter mesquinho e medíocre do negociante burguês era apresentado como a raiz da bem-aventurança de todos.

Coube a Hegel “explicar” a “mão invisível”: sendo a totalidade mais do que a soma de suas partes, sendo a totalidade a síntese dos singulares em universalidade, esta contaria com uma qualidade que o singular em si mesmo não possui. Entre universalidade e singularidade se desdobraria um movimento dialético pelo qual não há singularidade que não seja a de uma universalidade, nem universalidade que não seja a síntese de suas singularidades – mantendo-se sempre a diferença qualitativa – ontológica e lógica – entre elas.

Esta descoberta possibilitou a Hegel generalizar para toda a história a “mão invisível” que Smith identificara no mercado. A “astúcia da Razão” seria esta capacidade de o movimento da universalidade humana, do *Geist*, consubstanciar algo distinto – mesmo oposto – aos singulares enquanto tais. Hegel tinha conhecimento de que o homem burguês, tomado em sua singularidade, não passava de uma individualidade mesquinha, concorrencial, gananciosa, individualista ao extremo. Não houve – e Hegel sabia disso – individualismo mais forte e extremado na história da humanidade que o individualismo burguês do período da *Bildung*, o Período Moderno.

Do fato de a humanidade ser composta de singularidades individualistas decorre que a concorrência seria a única relação com potência para ser universal: o mercado sintetizaria em totalidade as relações entre os indivíduos singulares, em um contínuo movimento de ganhos e perdas, de produção e venda, de trocas e de concorrências. Contudo, o mercado apenas poderia funcionar se a concorrência não se degenerasse em guerra civil – se as condições para a concorrência fossem mantidas. Em outras palavras, para que o caráter egoísta e ganancioso dos singulares pudesse explicitar-se plenamente – para que a essência dos indivíduos não tivesse sua plena realização obstaculizada – era preciso uma organização da totalidade social que garantisse a livre concorrência. O que significava o fim do Estado absolutista e das práticas mercantilistas e sua substituição pelo Estado burguês (o Código Napoleônico como sua primeira consubstanciação autêntica).

Deste modo, a singularidade do indivíduo burguês requeria uma totalidade que lhe correspondesse: a sociedade burguesa e o Estado burguês. Hegel, aqui, é absolutamente preciso. Ao homem burguês – isto é, o indivíduo singular resultante da evolução ao para-si do *Geist* – corresponde, com rigorosa necessidade lógica, uma sociedade burguesa e um Estado burguês. A sociedade burguesa é aquela que articula seus indivíduos singulares pela mediação do mercado, da concorrência; e o Estado burguês é a organização política que corresponde tanto à

singularidade do proprietário privado burguês quanto à totalidade social que tem no mercado sua relação mais universal. O Espírito Absoluto, por esta e outras mediações, se consubstanciaria no Estado, na sociedade e nos indivíduos burgueses.

Como a universalidade, síntese de suas singularidades, possui necessidades e possibilidades que não se encontram presentes em cada e em toda singularidade, a sua existência não pode ser deixada a cargo dos singulares. Para atender ao coletivo, ao universal, seria preciso uma instituição que expressasse as necessidades e interesses universais e os tornasse socialmente visíveis a todos.

Essa instituição é o Estado.

O Estado seria, para Hegel, o contraponto dialético do egoísmo e da ganância individuais. É portador das necessidades coletivas, universais, sem as quais nem o mercado, nem a sociedade burguesa, nem a essência de proprietário privado de cada indivíduo poderiam se desenvolver plenamente. Não o Estado absolutista – que ao regulamentar as atividades econômicas, gerar monopólios estatais, criar privilégios etc. impedia que o mercado regulasse a vida cotidiana e a vida econômica –, mas o Estado burguês, aquele que promove a universalização da concorrência – lembremos: a única relação com potencial universal entre indivíduos tornados burgueses.

Para que o Estado possa cumprir esse papel, deve ser ocupado por representantes e serviços (a expressão não é de Hegel) dos interesses e necessidades mais universais. Para isso, seria preciso que tais indivíduos tivessem seus interesses egoístas, concorrenciais, mesquinhos – suas propriedades privadas, enfim – diretamente associados ao bom desempenho da totalidade da economia e, por tabela, da totalidade da sociedade. Ou seja, deveriam ser indivíduos que se enriqueceriam na medida em que o mercado funcionasse desimpedido e promovesse o enriquecimento da totalidade da sociedade; deveriam ser funcionários públicos, isto é, um corpo de indivíduos que seriam pagos através do Estado pela totalidade da sociedade. Uma vez que seus salários dependeriam dos impostos e, portanto, do bom desempenho econômico da sociedade burguesa no seu todo, seriam os mais indicados para tomar em suas mãos o cuidado das necessidades coletivas. A defesa egoísta e individualista dos interesses dos funcionários públicos faria deles os mais indicados para promover os interesses coletivos, universais. Seriam, na linguagem peculiar de Hegel, mediações da universalidade na esfera da particularidade da vida cotidiana.

Portanto, se o indivíduo burguês é, para Hegel, o lócus do individualismo, o Estado é o seu oposto dialético: a morada do ético. O Estado, para Hegel, seria a expressão mais viva e mais concreta (no sentido de ser plena de mediações) da ética: a expressão socialmente explicitada das necessidades coletivas. A ética seria uma mediação a converter o egoísmo individual em prosperidade coletiva e teria lugar pela ação do Estado na promoção das melhores condições possíveis para o enriquecimento individual.

A função do Estado seria, portanto, promover o “bem comum” – e promover o “bem comum” é o ético. O Estado seria o lócus da eticidade. Portanto, a Ética, o Estado – e podemos acrescentar, agora, sem maiores necessidades de argumentos – e a política são rigorosamente articulados em uma mesma totalidade que é a sociedade burguesa. Esta universalidade é a síntese universal da singularidade burguesa de cada indivíduo enquanto tal. Ética na universalidade e egoísmo na singularidade são complementos dialéticos de uma mesma e única totalidade: a sociedade burguesa.

Tal como em Aristóteles, a realização do “bem comum” tem no Estado uma mediação decisiva e, tal como no filósofo grego, Ética, Estado e política articulam-se numa mesma totalidade.

Muito distintamente do estagirita, todavia, para Hegel o comum inclui agora a totalidade da humanidade e não apenas os indivíduos da classe dominante. O “bem comum”, agora, diz respeito à prosperidade de todos e de cada um dos indivíduos que compõe a universalidade humana. E, tal como a definição do escravo como um instrumento de trabalho tinha raízes nas bases econômicas de então, em Hegel a inclusão de todos no gênero humano se relaciona às relações de produção capitalistas.

A mediação geral aqui operante é a nova forma de propriedade privada, o capital. Agora, na relação com a totalidade política, o Estado, todos são homogeneizados enquanto cidadãos. E isto é possível na relação do indivíduo para com o Estado porque, na base material da sociedade, uma homogeneização análoga já foi levada a cabo: os indivíduos, cidadãos na política, são proprietários privados nas relações sociais. O mercado converte a todos igualmente em proprietários privados, e apenas assim, homogeneizados, os indivíduos podem participar da totalidade da vida econômica; analogamente, a sociedade burguesa (*bürgerlicher Gesellschaft*) é composta por indivíduos que são proprietários privados na economia e são cidadãos na política (a famosa cisão *citoyen-bourgeois* de Marx).

O que significa, por um lado, que, para o Estado burguês, não têm significado algum as diferenças reais entre os indivíduos: todos são igualmente cidadãos. E, conseqüentemente, as diferenças reais entre os indivíduos, mesmo aquelas que brotam da economia, diferenças que convertem alguns em burgueses e muitos em proletários e trabalhadores, não encontram na esfera da política qualquer possibilidade de expressão real.⁵

A exclusão dos autênticos seres humanos (com suas necessidades e possibilidades reais, como sua individualidade e subjetividade concretas) do gênero humano pela redução de todos à cidadania e à propriedade privada tem, em Hegel, uma base similar à encontrada em Aristóteles. *Mutatis mutandis*, os valores universais, tanto em Aristóteles quanto em Hegel, não podem incluir as necessidades reais, concretas, verdadeiramente humanas, dos trabalhadores de seus respectivos tempos. A rigor, também não podem levar em consideração as necessidades autenticamente humanas dos indivíduos de suas respectivas classes dominantes (lembramos que a propriedade privada aliena tanto o explorador quanto o explorado). Mesmo que muito mais universal do que em Aristóteles, o “comum” em Hegel também não pode conter em si a totalidade das necessidades humanas.

Tanto em Aristóteles quanto em Hegel, o ético tem por limite a totalidade das necessidades da reprodução da forma mais desenvolvida da propriedade privada de suas respectivas formações sociais. E, ainda, como a propriedade privada requer, com rigorosa necessidade histórica, a organização da sociedade em Estado, ética, Estado e política são, nos dois grandes pensadores, compatíveis. Ao fim e ao cabo porque, para ambos, a exploração do homem pelo homem era uma necessidade ética, um ato ético.

Essência e história

Passemos, agora, ao que é crucial: tanto para Aristóteles quanto para Hegel, a ética é a promoção do “bem comum” que não pode, pelas respectivas condições históricas, ir além da particularidade da propriedade privada – ainda que por vias distintas e com uma particularidade muito mais ampla em Hegel que em Aristóteles. O “bem”, em ambos os pensadores, tem seu fundamento último no pressuposto de que todos e cada um dos seres humanos é portador de uma essência comum, universal e eterna. Aristóteles toma a essência humana como a essência do senhor de escravos. Hegel considera a essência humana como a essência do homem burguês. Ambos, cada um a seu modo, generalizam para toda a humanidade a essência real, histórica, do máximo de desenvolvimento possível aos homens de suas respectivas vidas cotidianas; elevaram à categoria eterna, universal, a-histórica, a essência dos indivíduos das classes dominantes de suas respectivas formações sociais. São, respectivamente, os maiores ideólogos dos senhores de escravos, da Antiguidade, e dos burgueses revolucionários. Por esta razão, a explicitação de suas

⁵ Tanto o jovem Marx (na “Introdução à crítica da filosofia do Direito de Hegel” e em “Da questão judaica”) quanto o da mais plena maturidade (*Crítica aos programas de Gotha e Effurt*, por exemplo) tratam desta problemática. Não é aqui senão o lugar para assinalar que Mészáros, em *Para além do capital* (2002), em especial no Capítulo 18, demonstra com que radicalidade o trabalho apenas pode se representar na política enquanto trabalho abstrato, isto é, como uma mercadoria cujo único valor de uso é ser comprado pelo capital. Politicamente, a única expressão que cabe ao trabalho é como o complemento dialético – jamais como o antípoda que de fato é – à reprodução do capital (Paniago, 2003, 2012).

concepções de ética – e também do Estado e da política como mediações para a realização da ética – requer, por mais sintética, uma exposição de suas concepções da essência humana.

No que diz respeito à relação entre essência, fenômeno e continuidade, o mundo grego, Platão e Aristóteles à frente, estabeleceu um padrão que perduraria por milênios. Ser, eternidade e essência são identificados de tal modo que a verdadeira realidade, o verdadeiro ser, seria imutável, perfeito e eterno. O efêmero, o fenomênico, corresponderia a uma forma menos nobre do ser (Aristóteles) ou mesmo a uma degradação do verdadeiro ser (Parmênides, Platão).

Desvelar a ordem por trás da fluidez e da efemeridade dos fenômenos, revelar o que é em contraposição ao que é agora, mas não será em seguida, é a tarefa da razão em contraposição aos sentidos; é a tarefa da *episteme* em contraposição à *doxa*. Conquistar a essência oculta pelo caos dos fenômenos, esta a verdadeira tarefa dos sábios – tornada possível porque, por trás do movimento constante, há uma ordem fixa, eterna e imutável.

Assim, em Aristóteles, em se tratando da vida social, por trás de suas mudanças e movimentos está a essência fixa do ser humano, que corresponderia ao nosso “lugar natural” na ordem cosmológica: acima dos escravos e logo abaixo dos semideuses. A posição de classe do senhor de escravos não é algo que decorre de qualquer agência ou capacidade humana, não é o resultado do desenvolvimento puramente social do mundo dos homens, mas legado para todo o sempre aos humanos pela própria ordem do *Cosmos*. Um *Cosmos* a-histórico é o preço a se pagar para uma essência também a-histórica dos humanos. E isto é fundamental para determinar a amplitude e o conteúdo do “bem comum”, tal como o fez o estagirita: a manutenção da propriedade privada dos senhores de escravos.

A concepção ética de Aristóteles não pode ser sustentada sem uma correspondente concepção a-histórica dos seres humanos. Estão unidos “feito o caracol e sua concha”.

Ainda que com diferenças da maior importância, também em Hegel a essência possui uma dimensão a-histórica. Sua concepção teleológica da história requer a afirmação da dimensão essencial como a-histórica, ou seja, como não sendo construído da história pelos homens. O fazer a história dos homens nada mais é senão a mediação necessária à cadeia de objetivação/alienação que possibilita o *Ser* (o indeterminado absoluto, o *Nada*) a se assumir alienadamente como sua própria alteridade para (pela mediação da conversão do *Nada*, de negação ontológica, em ser-outro, em negação lógica) superar sua mudez inicial e se converter em Espírito Absoluto (Lukács, 1978; Lessa, 1989).

Nesse universo teórico, não apenas os conceitos de objetivação, exteriorização e alienação são aproximados até quase a identificação, fazendo de toda objetivação necessariamente a perda do Espírito de si próprio (Lessa, estranhamento), como também o papel decisivo da categoria trabalho no mundo dos homens apenas pode ser parcialmente reconhecido e, ainda assim, pela redução do trabalho ao seu momento teleológico (Lukács, 1970).

Sem desconsiderar as descobertas fundamentais feitas por Hegel, a sua a-historicidade da essência comunga com muitos elementos das concepções ontológicas anteriores. Também aqui a essência é identificada à permanência em contraste com a fluidez e fugacidade do fenômeno; também nela o verdadeiro ser, preexistente ao processo, é a essência. Novamente, a distinção entre essência e fenômeno é dada pelo menor *quantum* de ser do fenômeno ante a essência. A distinção entre essência e existência (*Wesen* e *Dasein*), entre essência e aparência (*Schein*), conduz o filósofo alemão à peculiar afirmação de que a essência é o ser que é passado, mas “um passado sem tempo” (Hegel, 1976, 339; 1986, 13).

Contudo, Hegel introduz nessa discussão uma novidade da maior importância. No primeiro capítulo da Doutrina da Essência, na *Ciência da Lógica*, afirma a aparência, o ser imediato e insencial, como a “aparência da essência” (Hegel, 1976, 343; 1986, 17).

A importância desse passo de Hegel dificilmente poderia ser exagerada: a forma de ser da essência está em sua objetivação, de tal modo que, se a essência é o ser por excelência, se a

essência determina teleologicamente o processo universal, não é menos verdade que esta mesma essência apenas pode ser essência se se apresentar sob sua forma fenomênica, inessencial. Não há essência que não se mostre (enquanto tal) sob a forma determinada, exteriorizada, particularizada, objetivada, de fenômeno. Diversamente do que ocorre no mundo medieval, a essência transpassa no fenômeno e tem, neste, uma mediação decisiva da sua afirmação na elevação do Espírito ao Absoluto.

O limite dessa relação entre essência e fenômeno em Hegel já se faz evidente ao definir a aparência como o “inessencial”. Ao atingir o Absoluto, a essência se identifica a si mesma, desaparecendo assim a necessidade da mediação do fenômeno para a afirmação do Espírito. No fim da história, a essência coincide com a aparência, esta se dissolve naquela, cessando assim toda essa dialética pelo desaparecimento da esfera fenomênica.

Este limite expressa a enorme dívida da concepção hegeliana para com a concepção tradicional da essência enquanto a-histórica⁶. Nesse contexto, tal como ocorria com o mundo grego medieval, a pura sociabilidade do mundo dos homens não pode ser, ainda, afirmada. Se os indivíduos estão imersos no *Dasein*, se os atos cotidianos e singulares possuem uma dimensão fenomênica decisiva, jamais poderão ser eles algo mais do que mediações para a afirmação do Absoluto no processo de elevação para o seu para-si. Se a consubstanciação dos fenômenos não pode abolir a essência, o agir humano continuará submetido a determinações que não decorrem dos, nem são geradas pelos próprios atos humanos. Os homens continuarão a ser tudo, menos demiurgos de seu próprio destino, senhores de seu próprio futuro.

Será papel de Marx dar o passo decisivo e afirmar a completa historicidade da essência – ou seja, afirmar o gênero humano como demiurgo de seu próprio destino. Para isso, entre outras coisas, terá de superar a concepção, estabelecida pelos gregos e mantida até Hegel, segundo a qual o fenômeno se distingue da essência por um *quantum menor de ser*.

Talvez uma das contribuições mais significativas da investigação, por Lukács, do pensamento marxiano se encontre na explicitação da relação entre ser, essência e fenômeno no autor alemão. Argumenta, em suma, que em Marx, por serem reais, tanto o mundo fenomênico quanto a esfera essencial brotam da mesma síntese em totalidade dos atos humanos singulares. E, argumenta Lukács, por terem, as determinações essenciais, a mesma gênese que a esfera fenomênica, “se evidencia como o movimento da essência [...] é a base de todo o ser social, mas base aqui quer dizer: possibilidade objetiva”. A “[...] essência se apresenta ontologicamente como o momento predominante⁷ da interação” (Lukács, 1981, 364) entre ela e o fenômeno: ela consubstancia o horizonte de possibilidades a cada momento histórico. Contudo, se as potencialidades não forem atualizadas, se elas continuarem meras possibilidades, não haverá processualidade histórica. Neste sentido, a essência tem de transpassar em fenômeno, ou não haverá história (Lukács, 1981, 364-5). Ou, o que significa exatamente o mesmo, as possibilidades genéricas de um dado momento histórico se particularizam, se concretizam com a efetivação de algumas dessas potencialidades –, e conseqüentemente, com a negação de outras. A mediação indispensável a esta efetivação é a síntese dos atos singulares dos indivíduos concretos em tendências históricas

⁶ Essa dívida é resgatada por inteiro por Etienne Gilson, 1987:23-4.

⁷ Como afirma Lukács no capítulo de sua *Ontologia* dedicado à reprodução, “a simples interação conduz a um conjunto estacionário, definitivamente estático; se desejamos conferir expressão conceitual à dinâmica viva do ser, ao seu desenvolvimento, devemos esclarecer qual seria, na interação da qual se trata, o momento predominante” (Lukács, 1981, 229). Vale lembrar que, segundo Lukács, após Marx, por uma categoria ser o momento predominante de uma dada processualidade, não implica que, em dadas circunstâncias atípicas (porém igualmente reais), não possa essa mesma categoria vir a ser determinada por uma outra, que assume, atipicamente, a função ontológica de momento predominante daquele momento particular. Sobre o conceito de momento predominante, cf. Lukács, 1981, p. 57-9, 79-80, 229 e ss. Nos *Prolegômenos*, Lukács, 1986, p. 79-81 e 137-8. Andrade, M. A. (2014).

genéricas que Lukács denominou reprodução social⁸. Exatamente por isso pode Lukács afirmar que

é impossível que as leis da essência determinem de modo direto, com causalidade retilínea, os momentos singulares do mundo fenomênico e as suas concatenações causais imanentes. Nas suas interações com o mundo fenomênico, a essência produz neste último campo ‘livre’, cuja liberdade é possível apenas no interior da legalidade do campo. (Lukács, 1981, 376).⁹

Isto permite ao filósofo húngaro concluir, em evidente diálogo com Aristóteles e Hegel, que,

Em sentido ontológico rigoroso, o fenômeno não é a forma da essência, assim como esta última não é simplesmente seu conteúdo. Qualquer desses complexos é, no plano ontológico, por sua natureza, a forma do próprio conteúdo e, conseqüentemente, a sua ligação é aquela de duas relações forma-conteúdo homogêneas. (Lukács, 1981, 365).

Analogamente, duas outras relações são tratadas por Lukács.

Primeiro, a relação do complexo essência-fenômeno com a categoria da necessidade. Ainda que haja um *quantum* maior de necessidade na essência que na esfera fenomênica, ambas são “necessárias”. Não apenas são fundadas pelos mesmos atos humanos, como ainda se efetivam enquanto nexos causais que se desdobram na reprodução social. A conexão exclusiva, “de mão única”, entre essência e necessidade, tão característica da metafísica tradicional, aqui está definitivamente superada.

A outra é a relação do complexo essência-fenômeno com a generalidade. Sem dúvida, reconhece Lukács, há na essência “um predomínio da generalidade, enquanto no fenômeno se verifica um movimento para a singularidade e a particularidade”. Contudo, continua Lukács, seria “superficial tirar a conclusão que em tal relação estaria claramente expressa a verdadeira relação da essência com o seu fenômeno”. Acima de tudo porque também a generalidade e a singularidade são determinações reflexivas, o que quer dizer que elas compõem em toda constelação concreta de modo simultâneo e bipolar: todo objeto é sempre concomitantemente um objeto geral e singular. “Por isso o mundo fenomênico [...] não pode deixar de produzir no plano do ser sua própria generalidade, do mesmo modo como a generalidade da essência se apresenta continuamente também enquanto singularidade” (Lukács, 1981, 370-1). Lembremos que, para nosso autor, universalidade, particularidade e singularidade são momentos da máxima universalidade do ser – e, portanto, são igualmente existentes.¹⁰

Se essência e fenômeno formam um complexo indissolúvel de determinações reflexivas do real, se são igualmente existentes, se têm suas gêneses nos atos humanos singulares, se ambos são necessários, genéricos e se particularizam na processualidade concreta, se um não é a forma do conteúdo do outro – o que, então, distinguiria essência do fenômeno? A sua peculiar relação com a categoria da continuidade. “Aquilo que ontologicamente [...] faz de um a essência e de outro o fenômeno é o modo de se relacionar com o processo, por uma parte na sua continuidade complexiva e por outra no seu concreto *hic et nunc* histórico-social” (Lukács, 1981, 370). O que distingue a essência do fenômeno é o fato de as determinações essenciais concentrarem os traços

⁸ Sobre a categoria da reprodução na Ontologia de Lukács, cf. Lessa 1994, 1995.

⁹ As possibilidades desta concepção para a superação do marxismo vulgar, e da forma como este entende as determinações histórico-genéricas que emanam do desenvolvimento das forças produtivas, são enormes. Infelizmente não há espaço para nos alongarmos nesse aspecto da questão, e por isso apenas chamamos a atenção do leitor.

¹⁰ Lukács tanto se distingue, nesse aspecto, do empirismo ou do naturalismo marxista vulgar, que concebem “os traços de continuidade, gerais, do processo simplesmente como generalizações ideais de uma realidade sempre irrepitível na sua concretude”; como também do idealismo, que confere à generalidade “um ser ‘superior’ independente da realização, que por força das coisas é sempre irrepitível” (Lukács, 1981, p. 370). As diferenças que se interpõem entre o genérico, o singular e o particular são decorrentes das imanentes desigualdades de toda processualidade, e não de uma distinção de estatuto ontológico entre eles.

de continuidade que consubstanciam a unitariedade última do processo, enquanto seus traços fenomênicos são os responsáveis pela esfera de diferenciação que faz de cada momento no interior do processo um instante único, singular¹¹.

Em outras palavras, a distinção entre as determinações fenomênicas e as essenciais é dada pela peculiar relação de cada uma delas com a totalidade do processo em questão. Por ser um processo, este exibe um inequívoco caráter de unitariedade última, fundado pelas suas determinações essenciais. Contudo, exatamente por ser um processo, é composto por distintos momentos que se sucedem no tempo; e a particularização dos momentos, tornando-os singularidades que jamais se repetirão na história, é dada pelas determinações fenomênicas. Nesta interação, as mediações que promovem esta particularização consubstanciam a esfera fenomênica. Tais mediações, por sua vez, são a atualização das potencialidades inscritas no campo de possibilidades que consubstancia a essência. Nesta exata medida e sentido, novamente, na determinação reflexiva que articula essência e fenômeno, cabe à primeira o momento predominante.

A essência, portanto, perde o seu caráter rigidamente a-histórico que, *mutatis mutandis*, encontramos desde os gregos até Hegel.

O homem é demiurgo de sua própria essência, e os seus horizontes de possibilidade em cada momento histórico são resultados exclusivos do desenvolvimento de sua própria essência, de seu próprio passado e presente. Não há nenhuma natureza humana, destino ou fatalidade que imponha à humanidade limites à sua própria autoconstrução, nem esta autoconstrução é expressão de qualquer necessidade ou essência não humanas. Isto permite a Lukács argumentar a validade, tanto no plano da vida sociocoletiva, quanto para as individualidades, “da tese geral do marxismo segundo a qual os homens, ainda que em circunstâncias não escolhidas por eles, seja como for, fazem por si a própria história” (Lukács, 1981, 412). Afirmar o caráter do homem enquanto demiurgo de sua própria história, elaborando uma originalíssima ontologia do mundo dos homens, é o que particulariza Marx no debate ontológico contemporâneo – se Lukács estiver correto.

Em sendo assim, após a abundância trazida pela Revolução Industrial e todas as suas consequências para a sociedade burguesa madura, os valores universais, que têm por conteúdo o “bem comum”, já não podem ser fundados em uma essência a-histórica dos seres humanos: as repercussões éticas deste fato são evidentes, pois resta apenas a história como fundamento do “bem comum”.

“Bem comum” e humanidade contemporânea

A partir de Marx, a humanidade pode contemplar a sua história sem ter de fazer nenhuma concessão de qualquer tipo aos deuses – nem mesmo a divindades secularizadas como a natureza para os iluministas. A descoberta do trabalho como a categoria fundante do ser social possibilitou ao filósofo alemão explicar como e por que os humanos se fazem humanos ao longo de um processo predominantemente determinado pelo desenvolvimento das forças produtivas (Lukács, 1986, 2010; Lessa, 2016a). Processo este que conduz – o que agora nos interessa – de um gênero humano que, nos primeiros momentos, apenas existia biologicamente, em-si, a um gênero humano capaz de abarcar em uma única história todos os indivíduos do planeta.

Pela mediação da transição para a sociabilidade burguesa, teve lugar o último estágio da passagem de um gênero social que apenas abarcava parte da humanidade – um gênero particular – para um gênero qualitativamente distinto, que engloba rigorosamente a totalidade dos seres humanos – um gênero universal. Isto, a partir do patamar objetivo da base material: a reprodução do capital requer, por necessidades a ele essenciais e imanentes, que todos os indivíduos sejam homogeneizados enquanto força de trabalho e enquanto cidadãos. O mercado e a cidadania

¹¹ Nesta exata medida, a essência é concebida por Lukács como a “duração na mudança” (Lukács, 1981, 373), como “continuidade tendencial última” (Lukács, 1981, 375). Ao se referir à essência da individualidade, utiliza a expressão “a substância que se conserva na continuidade do processo” (Lukács, 1981, 412).

convertem a todos em partícipes do mesmo e único gênero humano. O resultado é que, agora, o “bem comum” não pode mais ser limitado à classe dominante ou a parcela da humanidade. E isto, repetimos, porque a base material da reprodução social evoluiu até sua etapa capitalista.

Por outro lado, a constituição deste gênero humano de fato universal teve lugar na história como consequência do desenvolvimento das forças produtivas promovido pelas sociedades de classe. O que significa que esta universalidade socialmente (ou seja, para além das determinações biológicas) constituída do ser humano surgiu mediada pela propriedade privada, pelo Estado, pela exploração do homem pelo homem e pela família monogâmica. Em paradoxo apenas aparente, o desenvolvimento a um gênero humano socialmente universal apenas pôde ocorrer pelas mediações de processos alienantes – a “Acumulação Primitiva do Capital” – que fizeram com que sua primeira forma histórica fosse o mercado e a cidadania burgueses.

Abre-se, deste modo, um novo antagonismo – agora, pela primeira vez, rigorosamente universal – entre o gênero humano que se constitui de forma socialmente universal e a universalidade fundada na particularidade (no sentido alienado desta expressão) da propriedade privada. Antagonismo porque, apesar de um construto humano, o capital é essencialmente incontrolável.

A incontrolabilidade do capital decorre do seu próprio ser, de suas leis imanentes. Ele apenas existe como uma riqueza que foi apropriada privadamente pela mediação da mais-valia. Esta, por sua vez, apenas pode ser gerada pela separação do trabalhador dos meios de produção e pela conversão da força de trabalho em uma mercadoria: o trabalho assalariado. Esta riqueza apropriada sob a forma do capital tem, por isso, apenas um único valor de uso: adquirir mais força de trabalho (Mészáros, 2002; Paniago, 2012).

A única função social do capital, portanto, é comprar a força de trabalho; a única utilidade da força de trabalho assalariada é produzir mais-valia. Temos aqui um círculo vicioso: o capital, para existir, requer a compra incessante da força de trabalho; os assalariados, por sua vez, apenas podem existir se constantemente venderem sua força de trabalho ao capital. É este círculo vicioso, parte da essência do capital, que faz com que ele seja uma força social literalmente incontrolável: destruiu e destrói todas as barreiras à sua reprodução. Sua reprodução ampliada é incontível, incontrolável.

Para nosso tema, o que importa desta situação é que a primeira forma do gênero humano universal é produto e resultado do capital – um construto humano que pode ser superado, destruído, mas não pode ser controlado. Como diz Marx em *O 18 Brumário de Luis Bonaparte*, na luta de classes, quem pode o mais não pode o menos. Tal como a burguesia podia apenas destruir o feudalismo, jamais controlá-lo, hoje a humanidade apenas pode superar o capital por meio de sua destruição; controlá-lo, jamais. A história da social-democracia e também a do stalinismo, histórias estas que ocuparam a maior parte do século passado, não são comprovações suficientes desta descoberta de Marx tão enfaticamente recuperada por Mészáros?

A reprodução do capital requer o mercado,¹² e este implica a manutenção da forma burguesa de Estado: ao mercado converter-se na força organizadora da vida cotidiana, sua organização política assume a forma burguesa. Isto é, todos são iguais perante o Estado, todos somos igualmente cidadãos. Tal como o mercado capitalista é a forma madura da concorrência cotidiana entre proprietários privados, a democracia é a forma madura da concorrência política entre proprietários privados. O Estado democrático é a madura sociedade de proprietários privados que se organiza em poder político. Esta é segunda a razão fundamental¹³ da incapacidade do Estado para controlar o capital: tal Estado é a expressão acabada, na política, da regência do capital na vida social.

¹² É verdade que formas “pré-diluvianas” da propriedade privada também conheceram o mercado. É uma particularidade do capital, todavia, ser uma forma de propriedade privada que só se pode reproduzir pela mediação do mercado.

¹³ A primeira, como vimos, é a essência incontrolável da reprodução ampliada do capital.

A incontrolabilidade do capital, lembremos, não é algo novo. Foi justamente o que possibilitou que cumprisse um papel revolucionário pela remoção de todas as barreiras à sua reprodução. A “Acumulação Primitiva” é testemunha da pulsão incontrolável do capital em direção a formas cada vez mais avançadas de apropriação do trabalho excedente.

Foi ainda como resultado desta incontrolabilidade que desenvolveu as forças produtivas – dos grêmios medievais às manufaturas, destas às manufaturas complexas e, a seguir, às indústrias – em tal intensidade e com tal abrangência que, passada a Revolução Industrial, a humanidade se encontrou em uma inédita situação histórica: a capacidade produtiva excede pela primeira as necessidades da totalidade da humanidade. Se, antes, a carência e a miséria eram dados insuperáveis da existência, agora passam a ser resultado de uma iníqua produção de riqueza.

O que deveria ser a base material para a superação da miséria converte-se, pela mediação do capital, no seu oposto. Pois, cotidianamente no mercado, pela lei da oferta e da procura, a abundância joga o preço abaixo do valor do produto. É a situação em que o capitalista não consegue retirar da venda de sua mercadoria o capital investido. A abundância é um gravíssimo problema à reprodução do capital porque faz com que os preços tendam a cair abaixo do valor das mercadorias e a economia paralise. De fato, o problema econômico decisivo do modo de produção capitalista está na “superprodução” – e não, como em todos os modos de produção precedentes, na produção insuficiente.

Dadas as características do sistema do capital, acima de tudo sua incontrolável reprodução ampliada, a abundância é, então, enfrentada pela geração de uma carência artificial. Desde a geração de carências artificiais por produtos e por consumo de prestígio, até a obsolescência planejada e o complexo industrial-militar. O desenvolvimento dessa determinação ontológica – isto é, do ser – do sistema do capital conduziu às duas Guerras Mundiais e, quando da crise de 1929, a crise geral do sistema tornou necessária a passagem à etapa em que se lança mão do consumo de massas para controlar a superprodução. O apogeu desta tentativa foram os anos dourados do capitalismo desenvolvido: o Estado de Bem-Estar e do fordismo. O “círculo virtuoso” continuaria indefinidamente se o consumo não apresentasse a tendência de crescimento menor do que o desenvolvimento das forças produtivas, de tal forma que, mesmo nos “30 anos dourados”, a superprodução continuava a ameaçar o sistema.

Já na década de 1950 evidenciava-se o desequilíbrio do projeto keynesiano (Galbraith, 1958). A saída encontrada pelo sistema do capital foi a intensificação do emprego numa outra válvula de escape: o complexo industrial militar (Kolko, 1994). Do ponto de vista do capital, como bem argumenta Mészáros, o complexo industrial-militar é a saída perfeita. Funciona com base em encomendas de um Estado que é expressão do grande capital e, portanto, não sofre as inseguranças do mercado. Em segundo lugar, tem sua demanda determinada politicamente, e não pelo jogo da oferta e da procura: produz-se o que o Estado decide que será produzido e, novamente, trata-se de um Estado que é o capital elevado à organização política. Por fim, porque os produtos do complexo industrial militar são de tal ordem que não precisam ser utilizados para serem consumidos: à empresa basta vender ao Estado. Se o governo vai ou não empregar o que comprou em uma guerra ou se, pelo contrário, apenas estocará o armamento, isso não faz grande diferença.

É esta particularidade do complexo industrial-militar que possibilitou, por exemplo, que entre os anos de 1950 e 1970 as armas nucleares acumuladas pelos EUA fossem suficientes para destruir o planeta 66 vezes, e o estoque soviético, 33 vezes. Ou seja, em menos de 30 anos, construímos bombas suficientes para destruir o planeta 99 vezes! Este enorme desperdício de força produtiva, força de trabalho, recursos econômicos etc. não pode ser exagerado: a humanidade preparou milimetricamente, com o que tinha de melhor em termos de técnicas e inteligência, a sua extinção do planeta. A razão para esta barbaridade – pois não há outro nome para tal feito – é a necessidade intrínseca ao capitalismo de gerar uma demanda artificial que consuma a superprodução.

Processos análogos, ainda que não tão dramáticos, permeiam nosso dia a dia. A obsolescência planejada que faz com que os eletroeletrônicos durem cada vez menos; a adoção de embalagens que forcem um aumento do consumo; a propaganda maciça que faz com que uma roupa perca seu valor de uso e, portanto, não mais possa ser usada muito antes que tenha sido de fato consumida; a adoção de tecnologias e produtos que geram carências artificiais com o único objetivo de impulsionar o consumo (a indústria de informática é, hoje, provavelmente o exemplo mais gritante, mas está longe de ser o único) etc.

Todavia, a atual perdulariedade planejada do sistema do capital (incluindo os conflitos armados) não foi suficiente para superar o antagonismo entre capital e abundância. Finalmente, em meados da década de 1970, após a derrota americana no Vietnã e as duas crises do petróleo, instalou-se a crise estrutural. Constituiu-se a dinâmica que preside a acumulação de capital desde então: fusão, muito mais que novos investimentos; disputas por mercados já existentes ao invés de abertura de novos mercados. Com os mercados abarrotados de mercadorias e com a periferia (das cidades, dos países e do sistema do capital como um todo) exaurida pela intensificação da exploração, a alternativa é incorporar tecnologias que retirem de cada hora trabalhada um *quantum* cada vez maior de mais-valia (Piore & Sabel, 1984; Hirata, 2002; Gounet, 1999; Kamata, 1983).

O desenvolvimento das forças produtivas apenas pode se dar, sob a regência do capital, pelo binômio desenvolvimento tecnológico/desemprego crescente; desenvolvimento tecnológico para a exploração mais intensa da força de trabalho e desemprego crescente porque esta exploração mais intensa significa menor necessidade de força de trabalho em um mercado que não se amplia ou, no melhor dos casos, se amplia muito lentamente. O desenvolvimento das forças produtivas converte-se em fonte crescente de miséria material e espiritual.

Desde os anos de 1844-46, no percurso que vai de *A questão judaica a A ideologia alemã*, até 1875, quando da redação da *Crítica ao Programa de Gotha*, passando pelo Livro I de *O capital*, nos modos diversos que correspondem não apenas aos distintos objetos de que trata, mas também que correspondem ao seu próprio desenvolvimento teórico, Marx sempre teve claro que o capital é impossível de ser colocado sob o controle da sociedade. O capital é, ele próprio, o controle da totalidade social por excelência. Não apenas ele não pode ser controlado por qualquer dos outros complexos sociais, como nem sequer pode compartilhar do controle que exerce com outras instâncias ou complexos sociais.

A revolução burguesa significou entregar ao capital o controle da vida social, permitir que ele ocupe o lugar de sujeito da história que deveria, “autenticamente” (Lukács), caber aos humanos. O fetichismo da mercadoria e o trabalho abstrato são complexos sociais que articulam a totalidade social à imagem e semelhança do capital e cujo desenvolvimento apenas pode consistir no aprofundamento de seus traços alienantes, no aprofundamento dos processos de reificação. Mézáros, não apenas nesta questão, é o pensador decisivo dos nossos dias.

Não há como a humanidade ser mais intensamente alienada: o que nos faz humanos (o processo histórico impulsionado pelo desenvolvimento das capacidades humanas, que se sintetiza no avanço das forças produtivas) é, hoje, precisamente o que nos faz mais desumanos. Isto é a essência da desumanidade de o modo capitalista enfrentar a abundância.

O “bem comum” de nossos dias

Ora, se vivemos em um mundo em que já se produz mais comida, roupa, moradias, energia, etc. para o abastecimento de toda a humanidade, o que se necessita é colocar toda esta produção a serviço da humanidade. Este é o “conteúdo” do “bem comum” em um gênero universal e universalmente alienado pela particularidade da propriedade privada, do capital na época histórica da abundância.

A realização do “bem comum” contemporâneo requer a reconfiguração radical da estrutura produtiva e distributiva. Deve, necessariamente, partir da categoria central da sociabilidade: o

trabalho. Superado o trabalho abstrato, isto é, libertada a produção do império do lucro, a humanidade futura poderá conscientemente decidir das necessidades, quais as prioritárias, e das possibilidades, quais as melhores, para atender ao prioritário.

Com a decisão consciente e coletiva, e com o fruto do trabalho à disposição de todos, o trabalho passa a ser, na vida cotidiana, a conexão fundamental de cada indivíduo com a totalidade do gênero humano. O trabalho converte-se, do ponto de vista de cada indivíduo, na sua primeira necessidade, no seu elo vital com a história.

Decisão coletiva e consciente da organização da produção; livre usufruto de tudo o que for produzido; administração das coisas e não mais das pessoas, e, portanto, fim de todos os mecanismos de controle violento sobre os indivíduos, tanto nos locais de produção quanto na sociedade como um todo. Desaparecimento do Estado e das classes sociais: esse é o conteúdo dos valores universais contemporâneos, o “bem comum” de nossos dias.

As novas condições históricas ofertadas pela Revolução Industrial e a passagem da humanidade para o capitalismo maduro trouxeram o antagonismo entre o desenvolvimento das forças produtivas (no sentido humano, não no sentido das forças produtivas do capital, que representam a negação do humano, a sua alienação) e a propriedade privada – e esta situação torna impossível pensar a ética como o “bem comum” cristalizado na reprodução da propriedade privada da classe dominante, tal como em Aristóteles e Hegel. Em poucas palavras, não há mais convergência entre ética e propriedade privada, entre ética, Estado e política, mas sim um antagonismo, reflexo do antagonismo entre a propriedade privada e o gênero humano.

Tal como a anatomia dos homens é a chave para a compreensão da anatomia dos macacos, no célebre aforismo de Marx, são os problemas e dilemas postos para a humanidade em seu patamar mais avançado que nos possibilitam compreender a ética enquanto complexo social. Há aqui uma série de questões metodológicas, mas não é este o local para serem tratadas.¹⁴ O que a nós é agora fundamental, do complexo de questões aqui aludidas, é que também as determinações ontológicas do complexo da ética se apresentam de modo mais desenvolvido e mais maduro nos estágios mais avançados do desenvolvimento histórico.

Com a plena realização histórica da revolução burguesa, com a vitória histórica final da burguesia sobre as precedentes relações de produção (e suas peculiaridades sociais, ideológicas e políticas), do ponto de vista objetivo a humanidade alcançou um patamar histórico que se caracteriza por uma forma de transformar a natureza (o trabalho proletário) que, em vez de produzir para atender às necessidades humanas, produz “apenas” e “essencialmente” mais-valia (Marx, 1985,106-7). Para que o trabalho proletário pudesse se generalizar e predominar na reprodução da totalidade social, foi imprescindível reduzir todas as relações sociais a mercadoria, e toda capacidade produtiva da humanidade à força de trabalho tornada uma mercadoria como outra qualquer. Tal transformação requer – com absoluta necessidade porque a ela não há exceção – que o mercado seja elevado a complexo articulador por excelência da totalidade social, o que, por sua vez, exige a “emancipação política” do capital das ingerências das instâncias político-estatais (Marx, 2009; Lessa, 2007). Ao serem deixados inermes ante as inexoráveis leis do mercado, os indivíduos se articulam com a totalidade social pela mediação da mercadoria da qual são guardiões: reduzido a mercadoria, o ser humano não pode ser nada mais que a mercadoria que o possui. Sua vontade, agora, é a necessidade de reprodução de sua propriedade privada, seja ela capital ou força de trabalho (Marx, 1983, p. 81-2).

Esta situação econômica (referente à produção dos meios de produção e de subsistência) objetiva (porque existe primariamente fora da consciência dos indivíduos) requer e impõe uma nova forma de organização da totalidade social. Se, como em toda sociedade de classes, o Estado continua fundamental para a reprodução da exploração do homem pelo homem – o modo de sua atuação deve agora ser distinto, isso favorecerá que o mercado organize a totalidade da vida

¹⁴ Algumas delas estão em Lessa, 1997; 1999 e 2000, e Tonet, 2016.

material. Essa permanente presença – por garantir a propriedade privada – e ausência – porque “cede” ao mercado o papel de ordenador da vida cotidiana – é uma das grandes realizações políticas da burguesia revolucionária. Esse “milagre” é parte fundamental da revolução burguesa: convertido em instância “política”, o Estado “político” (como diz Marx em *A questão judaica*) apenas “politicamente” se relaciona com a vida cotidiana e com os indivíduos.

Na esfera da política, o máximo que se pode almejar é que o Estado não seja mais o representante direto e imediato de cada indivíduo da classe dominante (“o Estado sou eu” de Luiz XIV) e passe a representar a totalidade social, agora ordenada pelo mercado e regida pela propriedade privada. Como, nesta sociedade, todos somos igualmente proprietários privados, somos todos guardiões de mercadorias, esta igualdade objetiva, esta abstração da concretude histórica de cada indivíduo já efetivada na base material da sociedade, comparece na esfera da política, no Estado, pela homogeneização análoga de todos em cidadãos. Enquanto cidadãos, todos fazemos igualmente, e com o mesmo estatuto jurídico-legal, parte do Estado e da nação – a soberania nacional é, agora, parte da nossa soberania individual enquanto cidadãos. E, enquanto cidadãos, a função do Estado é manter nossas propriedades privadas a se reproduzirem da melhor forma possível; isto é, manter o mercado a funcionar da forma a mais plena possível.

É assim que a desigualdade real na vida cotidiana converte-se na base material da igualdade formal na esfera da política – e é assim que o Estado pode estar ao mesmo tempo presente e ausente da vida cotidiana. Melhor dizendo, o Estado burguês tem por função social manter a reprodução do capital – e isto ele faz cotidianamente ao se relacionar com a totalidade social como uma totalidade de cidadãos, cujas vidas privadas e cujas propriedades privadas não são “questão do Estado”.

Trabalho proletário, reprodução ampliada do capital, cidadania e individualismo burguês, Estado burguês e fetichismo da mercadoria são, rigorosamente, determinações reflexivas, portanto. Em suas formas históricas maduras, em suas máximas explicitações categoriais, como diria Lukács, um não pode ser sem estar articulado com todos os outros. São partes essenciais, constitutivas, da sociabilidade burguesa.

Este o primeiro aspecto decisivo em se tratando do conteúdo atual do “bem comum”: trata-se da transformação da totalidade da sociedade – da sua essência – e não de uma sua adaptação ou reforma. Trata-se de uma alteração ontológica (isto é, no ser) da totalidade social e não de apenas alguns de seus complexos parciais. E isto não decorre do, digamos, “projeto” de Marx, mas é uma imposição objetiva da sociedade burguesa: esta é uma totalidade de tal forma articulada que não possibilita a sua superação parcial. A única possibilidade histórica de superação da ordem burguesa é sua superação total e completa. Não porque assim se deseja, mas porque a totalidade fundada pelo trabalho proletário não comporta alterações essenciais de apenas alguns de seus elementos constitutivos: o capital é uma força social incontornável, repetimos.

Nesta totalidade social, regida pelo capital e na qual as relações entre os humanos são essencialmente reificadas, alienadas, fetichizadas (como queiram), o “bem comum” coloca-se em um novo patamar. Novamente, não porque assim o desejam tais ou quais pensadores, mas porque a realidade histórica, a reprodução material da sociedade e a totalidade social a ela articulada, assim já o fizeram. É uma imposição da história, não uma ação volitiva de quaisquer indivíduos. Por causa disso, a busca do “bem comum”, a ética, pode agora comparecer como um complexo social com uma função social específica: elevar a particularidade dos indivíduos à generalidade humana – pois, passada é a época em que a ética podia ser apenas a pregação de valores que corresponderiam à máxima realização de uma essência a-histórica dos homens.

Superam-se, assim, todas as interpretações formalistas (aquelas que contrapõem os diversos sistemas éticos pelo conteúdo valorativo que propõem) ao se explicitar, na teoria, a gênese e a função social da ética. O problema do conteúdo normativo não é mais, *per se*, o decisivo. O decisivo é por que tal conteúdo valorativo tornou-se predominante em tal momento histórico e quais as razões que levaram, a seguir, a ser superado ou substituído por outras formulações. Trata-se, sem mais, de explicitar a necessidade social que tornou tal ou qual sistema ético representativo de seu tempo; trata-se de esclarecer a determinação social da ética. E, ao fazê-lo, possibilita

também explicitar as bases sociais de uma ética fundada por uma concepção radicalmente histórica do humano. Não é preciso mais, esperamos, para evidenciar as enormes novidades que aqui estamos tangenciando: tal como não se trata de uma nova ontologia, mas de uma radicalmente nova concepção do humano, também não se trata, em Marx, dos fundamentos de uma nova ética, mas de uma inteiramente, radicalmente, inovadora ética, teoricamente constituída a partir de sua função na reprodução social – se Lukács estiver correto, repetimos.

Como vimos, Aristóteles e Hegel representam, na história da ética, os dois extremos do momento histórico em que as classes sociais eram mediações imprescindíveis para o mais rápido desenvolvimento das forças produtivas. Sem desconsiderar as enormes diferenças entre os dois pensadores – e muito menos deixando de lado o fato de que, em Hegel, o ético é o resultado de um processo histórico, algo que Aristóteles nem sequer poderia ter imaginado em seus momentos mais geniais –, neles a superação do Estado, da sociedade de classes, da exploração do homem pelo homem e da família monogâmica não era uma possibilidade nem uma necessidade histórica.

Por isso, em Aristóteles, o ético não vai além do caráter coletivo do poder do senhor de escravo, e para Hegel, tem por eixo a emancipação do mercado do controle mercantilista promovido pelo Estado Absolutista. Por isso a ética possui, nestes dois pensadores, um caráter, digamos, historicamente estático: é o conjunto de valores que explicitam socialmente o “bem” das suas classes dominantes e o “comum” que há entre os indivíduos destas classes. Como tais valores correspondem à essência das suas respectivas classes dominantes – e como tais essências e classes são tidas por eternas –, então podem ser apresentados como fixos, eternos. Em ambos os pensadores, ética e política podem ser complementares porque nem o “comum” diz respeito à totalidade da humanidade, nem o “bem” se antagoniza com a propriedade privada. E em ambos os valores éticos são eternos porque corresponderiam à determinação ontológica do humano, que seria, também, eterna.

Hoje, contudo, o “bem comum” possui uma dimensão histórica inteiramente distinta. Por um lado, o comum é verdadeiramente o universal: homogeneizados todos a cidadãos, guardiões de mercadorias, todos entramos nas relações de produção como proprietários privados. E isto, repetimos, não por uma questão moral ou valorativa qualquer, mas porque objetivamente as relações de produção capitalistas exigem que todos sejam igualmente (cidadãos, guardiões de mercadorias) burgueses. O conteúdo do “bem” do “bem comum” é correspondente a essa universalidade: a superação da exploração do homem pelo homem.

Portanto, o comum é agora rigorosamente universal: toda a humanidade, todos os indivíduos da face do planeta. É nestas circunstâncias que se explicita a contradição antagonica entre a política, o Estado e a ética, antagonismo que nada mais é que o reflexo do antagonismo da humanidade para com a sociedade de classes. Aqui reside o conteúdo do “bem” do “bem comum”.

Há valores universais? Há, sem dúvida alguma.

Mas, como “momento movido e movente da história” (a expressão é de Lukács), não apenas a universalidade, mas também o conteúdo dos valores é histórico. Já foi, no passado, a realização do “bem comum”, que apenas poderia ter lugar pela exploração do homem pelo homem; hoje tem por horizonte a totalidade da humanidade e, por conteúdo, a superação da exploração do homem pelo homem.

Bibliografia

- Andrade, M. (2014) “Trabalho e totalidade social: o momento predominante da reprodução social”. Anuário Lukács 2014, Instituto Lukács, Maceió.
- Bourdieu, P., Passeron, J-C. (1981). A reprodução – elementos para uma teoria do sistema de ensino. Ed. Vozes, São Paulo.

- Engels, F. (2010) *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Ed. Expressão Popular, São Paulo.
- Galbraith, J. K. (1958) *The affluent Society*. Houghton Mifflin, Boston, EUA.
- Gilson, E. (1987) *L'être et l'essence*. Vrin, Paris.
- Gilson, E. (1993) *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*. Barnes and Noble, New York.
- Gilson, E. (2001) *A filosofia na Idade Média*. Martins Fontes Ed., São Paulo.
- Gounet, T. (1999) *Fordismo e toyotismo na civilização do automóvel*. Boitempo, São Paulo.
- Hegel, G.W.F. (1969) *Wissenschaft der Logik*. Teil II. Suhrkamp Verlag, Alemanha.
- Hegel, G.W.F. (1976) *Ciencia de la Logica*. Trad. Augusta e Rodolfo Mondolfo. Ed. Solar/Hachet, Argentina.
- Hirata, H. (2002) *Nova divisão social do trabalho?* Boitempo, São Paulo.
- Jaeger, P. (2013) *Paideia – a formação do homem grego*. Ed. Martins Fontes, São Paulo.
- Kamata, S. (1983) *Japan in the passing lane*. Pantheon, Nova Iorque.
- Kofler, L. (1997) *Contribución a la historia de la sociedad burguesa*. Ed. Amorrurtu, Buenos Aires.
- Kolko, G. (1994) *Century of War*. The New Press, Nova Iorque.
- Leacock, E. (2010). “Posfácio: Introdução à edição estadunidense” in Engels, F. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Ed. Expressão Popular, São Paulo.
- Lessa, S. (2007). “A emancipação humana e a defesa dos direitos”. *Rev. Serviço Social e Sociedade*, v. 90, Ed. Cortez, São Paulo.
- Lessa, S. (1989). “Lukács, Engels e Hegel e a categoria da negação”. *Ensaio*, Ed. Ensaio, São Paulo.
- Lessa, S. (1994) “Reprodução e Ontologia em Lukács”, *Rev. Trans/forma/ção*, Unesp, nº 17.
- Lessa, S. (1995) *Sociabilidade e Individuação*, Edufal, Maceió.
- Lessa, S. (1997) “Praticismo, Alienação e Individuação”. *Rev. Praxis* nº 8, Ed. Projeto, B. Horizonte.
- Lessa, S. (1999) “Em busca de um(a) pesquisador(a) interessado(a): ontologia e método em Lukács”. *Rev. Praia Vermelha*, nº 2, Escola de Serviço Social, UFRJ.
- Lessa, S. (2000) “Lukács, el método y su fundamento ontológico”, in Borgianni e Montañó. (orgs.). *Metodologia y Servicio Social*, Cortez Editores, São Paulo.
- Lessa, S. (2016a) *Mundo dos Homens*. Coletivo Veredas, Maceió.
- Lessa, S. (2016) *Lukács, ética e política*. Coletivo Veredas, Maceió.
- Lukács, G. (1970) *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Grijalbo Editores, Madrid.
- Lukács, G. (1978) *A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*. Ed. Ciências Humanas, S. Paulo.
- Lukács, G. (1986) *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Prinzipienfragen einer heute möglich gewordenen Ontologie*. Georg Lukács Werke, vol. 13, Luchterhand Verlag, Frankfurt.
- Lukács, G. (1986a) *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Georg Lukács Werke*, vols. 13 e 14, Luchterhand Verlag, Frankfurt.
- Lukács, G. (2010) *Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social*. Boitempo, São Paulo, São Paulo
- Lukács, G. (Vol. I, 1976, Vol. II, 1981c) *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*. Ed. Riunuti, Roma.
- Marx, K. (1974) Crítica do programa de Gotha in Marx, K. e Engels, F. *Crítica 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. (2009) *Para a questão judaica*. Ed. Expressão Popular, São Paulo.
- Mészáros, I. (2002) *Para além do capital*. Boitempo, São Paulo.
- Paniago, C. (2003). “As Lutas Defensivas do Trabalho: contribuições problemáticas à emancipação.” *Serviço Social e Sociedade*, nº 76, Cortez Editora, São Paulo.
- Paniago, C. (2012) *Mészáros e a incontrolabilidade do capital*. Instituto Lukács, São Paulo.
- Pelikan, J. (1986) *The mystery of Continuity*, The University Press of Virginia.
- Piore, M e Sabel, C. (1984) *The second industrial divide*. Basic Books, Nova Iorque.

- Rostovtzeff, M. (1972) *Greece*. Oxford University Press, Inglaterra. Tertulian, N. (1996) “Uma apresentação à *Ontologia* de Lukács”. Revista Crítica Marxista, Ed. Brasiliense, São Paulo.
- Tonet, I. (1999) *Liberdade ou democracia?* Edufal, Maceió.
- Tonet, I. (2016) *Método científico*. Coletivo Veredas, Maceió.
- Vernant, J.P. (1984). *As origens do pensamento entre os gregos*. Ed. Difel, S. Paulo.