

Sergio Lessa

LUKÁCS: ÉTICA E POLÍTICA

Observações acerca dos fundamentos
ontológicos da ética e da política



ficha catalográfica

Sergio Lessa

LUKÁCS: ÉTICA E POLÍTICA

Observações acerca dos fundamentos
ontológicos da ética e da política

2ª edição
Instituto Lukács
São Paulo, 2015

SUMÁRIO

Prefácio	7
Prefácio da segunda edição.....	9
Capítulo I - Os fundamentos ontológicos gerais	11
I.1. Os valores enquanto relações sociais	11
I.2. Nem sempre a ética é possível	17
I.3. Quando a ética foi possível?.....	20
Capítulo II - A Política	23
II.1. A gênese da política	26
Capítulo III - Ética, alienação e revolução	35
III.1. Gênero humano e alienação (Entfremdung)	38
III.2. A alienação e a sociabilidade burguesa.....	40
III.2.1. Citoyen e bourgeois.....	43
Capítulo IV - Generalidade e superação das alienações	47
IV.1 Generalidade e liberdade	48
IV.2. Ética e generalidade-para-si	53
Capítulo V - Ética e política	57
V.1. Ética e política hoje	58
V.2. Ética e revolução	61
Bibliografia	69

PREFÁCIO

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

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

Norma Alcântara (Alcântara, 2005), em seu doutoramento, demonstrou a falsidade desta nossa interpretação do lugar e da função social da política no último Lukács. É o resultado, inesperado, é que com isso as poucas passagens e afirmações do filósofo húngaro

acerca da ética ganharam em consistência e densidade. Este texto é uma primeira tentativa de explorar tais passagens e retirar delas os seus pressupostos ontológicos bem como suas conseqüências teóricas. Ao leitor não escapará como, em várias passagens, temos como pano de fundo o debate que amadurece no Serviço Social sobre o seu “projeto ético-político”. Não fazemos, contudo, nenhuma menção expressa ao debate contemporâneo, tanto porque fugiria ao escopo desta primeira tentativa de exploração do texto lukacsiano, como também porque este é o objeto da investigação de que no momento nos ocupamos.

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

Maceió, maio de 2006.

PREFÁCIO DA SEGUNDA EDIÇÃO

Há oito anos, quando da publicação deste ensaio, as investigações sobre o complexo da ética na *Ontologia* de Lukács indicavam que haveria poucas e esparsas informações de como o filósofo húngaro conceberia a sua função social na reprodução do mundo dos homens. Que as informações são esparsas, os anos parecem confirmar. Contudo, de modo algum elas são poucas. Pode-se esperar que, em poucos anos, novas publicações darão um quadro muito mais aproximado e exato do complexo da ética e sua função social para o Lukács da maturidade e, então, este ensaio tornar-se-á superado. Enquanto esses dias não chegarem, não é de todo inútil, esperamos, esta primeira tentativa de sistematização desse complexo de questões na obra póstuma de G. Lukács.

Maceió, 2014.

CAPÍTULO I

OS FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS GERAIS

I.1. Os valores enquanto relações sociais

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

Segundo Lukács, o fundamento ontológico último da síntese que funda a totalidade social é o processo de generalização desencadeado pelo trabalho¹; o fato de cada ato de trabalho

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

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

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

O fato de a contradição entre o genérico e o particular estar sempre presente no ser social (isto é, comparecer em todos os atos singulares e em todos os processos sociais, tenham eles um caráter mais centrado na universalidade ou mais na individualidade) implica uma contradição historicamente determinada.² E, pela mesma

III.

2 Temos aqui a discussão, já travada inúmeras vezes, do fundamento ontológico da relação entre o universal e o devir histórico: a universalidade e a singularidade são determinações ontológicas, portanto pertencem ao ser e participam, como categorias movidas e moventes, do movimento do próprio ser.

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

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

a consciência do ser-homem, enquanto generalidade humana para-si, se apresenta já como um fato social não cancelável: o homem alienado³ tem de conservar, também na alienação, a sua generalidade humana para-si (...). (Lukács, 1981:580)

Quanto à relação com a alienação, veremos mais adiante. Determinos-emos, agora, sobre a afirmação de que a “generalidade humana para-si” é um “fato social não cancelável”: ela pertence ao ser-precisamente-assim da sociabilidade. Não é, portanto, apenas um fenômeno da subjetividade. O para-si está sempre presente e possui efeitos práticos perceptíveis em “toda a história humana”.⁴

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

São dois os pressupostos dessa afirmação de Lukács. O primeiro, que a totalidade é mais do que a soma das partes. Como a totalidade inclui, além das partes, as múltiplas e variadas inter-relações das

Não há entre universalidade e processualidade, entre universal e processo, qualquer contradição. E a razão última deste fato está em que tudo o que existe (o ser) é necessariamente um processo. Tratamos disto, com mais vagar e profundidade, em *Trabalho e Mundo dos Homens* (Lessa, 2014).

3 Adotamos a tradução que nos parece mais adequada: alienação para *Entfremdung* e exteriorização para *Entäusserung*. Sobre as opções de tradução destes termos em Marx e Lukács, conferir Lessa, 2014, em especial o Prefácio.

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

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

O segundo pressuposto é que tais possibilidades e necessidades rigorosamente genéricas são, também, rigorosamente objetivas. Ou seja, tenhamos ou não consciência delas, elas se fazem presentes e interferem no desenvolvimento histórico. É evidente que, caso delas tenhamos consciência, poderemos explorá-las e desenvolvê-las de modo qualitativamente diverso do caso de não termos delas conhecimento algum. Nossa relação com elas se altera com a presença ou a ausência de nossa consciência – mas isso não as faz mais ou menos existentes. Novamente, elas não são fatos sociais canceláveis pelo fato de termos ou não consciência delas.

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

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

Aqui também o caráter de objetividade desta contradição deve ser sublinhado: tenhamos ou não consciência deste fato, jamais as necessidades e possibilidades de uma individualidade serão idênticas às necessidades e possibilidades históricas da sociedade à qual esta pertence. E tal desigualdade entre a esfera individual e a coletiva, consciente ou não, interferirá na relação indivíduo-sociedade e,

por extensão, na própria história. A presença da consciência desta distância possibilitará que ela seja enfrentada de modo diverso do que em uma situação da qual pouca ou nenhuma consciência se tenha deste fato. Novamente, a consciência (ou sua ausência) é determinante na qualidade das respostas que serão dadas a esta contradição, mas em nada altera o caráter de sua objetividade.

É este peso objetivo na reprodução social da contradição entre o universal e o singular, entre o gênero humano e os indivíduos, o fundamento de esta contradição poder se elevar à consciência dos indivíduos em escala social. Como, por que mediações, por quais formas particulares ocorrerá esta elevação, dependerá das circunstâncias históricas. A enorme variedade com que esta elevação se apresenta ao longo da história, contudo, não anula o fato de que é esta tensão objetivamente existente na vida cotidiana que constrange os indivíduos a optar entre alternativas que contemplam primordialmente as necessidades genéricas ou as particulares. Tal é a base social objetiva, o fundamento ontológico, para que a humanidade, ao longo da história, eleve a patamares superiores de consciência a contradição entre os momentos sociogênicos da reprodução e aqueles apenas particulares.

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

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

É esta necessidade social por mediações que tornem visíveis, a cada momento histórico, as necessidades humano-genéricas

objetivas, segundo Lukács, o fundamento ontológico da gênese e o desenvolvimento de complexos como a tradição, a moral, os costumes, o direito e a ética. Em cada momento da história, tais complexos têm por função social atuar no espaço aberto pela contradição entre o gênero e o individual, de modo a torná-la reconhecível socialmente. E, assim o fazendo, permitem aos homens optar entre valores que expressam as necessidades humano-genéricas ou valores que exprimem os interesses apenas particulares de indivíduos ou grupos sociais.

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

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

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

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

A ética, no conjunto dos complexos valorativos, se diferencia porque atende à necessidade social de explicitação do conflito entre o universal e o singular pela superação da relação dicotômica

entre indivíduo e sociedade. A ética é aquele complexo valorativo objetivado em relações sociais que desdobram, cotidianamente, uma relação não antinômica entre o indivíduo e o gênero. Tal como a universalidade social, o gênero, não é apenas um “conceito”, mas uma substância social realmente existente; a ética também não é um conjunto de preceitos apenas “teoréticos”, mas um reflexo na consciência de relações sociais que possuem uma qualidade muito peculiar, a de superarem a antinomia indivíduo/gênero. Como esta relação dicotômica entre o indivíduo e o gênero se impõe historicamente pela ação da propriedade privada – e como a reprodução desta dicotomia requer, portanto, a superação desta sua base material – é algo que exploraremos ao longo deste texto.

I.2. Nem sempre a ética é possível

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

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

Este enorme avanço, contudo, foi contrabalançado pelo fato de ele apenas ter sido possível pela conversão da mercadoria em “forma elementar” (Marx, 1983:45) das relações sociais. Em poucas palavras, este reconhecimento de serem os homens os únicos senhores de seu próprio destino foi contrabalançado pela crescente coisificação e fetichização das relações sociais, bem como pelo fato de as relações sociais predominantes estabelecerem a mais ampla e pura antinomia entre o indivíduo e a sociedade: o individualismo burguês.

Lembremos que esta relação antinômica entre o indivíduo e a sociedade jogou, nos seus primórdios, um papel revolucionário. Possibilitou – algo inédito na história – que as pessoas participassem da sociedade enquanto indivíduos portadores de uma história própria, relativamente autônoma da história da sociedade da qual faziam parte. As necessidades e as possibilidades, objetivas e subjetivas, da história de cada indivíduo (do processo de individuação de cada um) são reconhecidas como distintas da reprodução social. Na vida cotidiana das sociedades burguesas, isto é uma realidade

inquestionável. Toda uma sociedade pode ir à bancarrota e, ainda assim, alguns poucos indivíduos fazerem desta tragédia coletiva uma inigualável fonte de lucro.

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

Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Adam Smith, para ficarmos com os mais notórios, deram vida teórica à antinomia indivíduo/sociedade. O individualismo burguês só pôde se converter em princípios e preceitos teóricos porque fazia parte da vida material, das relações mais fundamentais da reprodução do mundo burguês.⁵

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

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

Em outras palavras, a regência do capital é a expressão histórica máxima da antinomia indivíduo e sociedade, tal como Marx caracterizou em *A questão judaica*. *Citoyen* e *bourgeois* se contrapõem como polos antinômicos que cindem a individualidade de cada um de nós em duas partes rigorosamente incompatíveis entre si. Tal como

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

a substância social é cindida antinomicamente pela contradição entre as necessidades e possibilidades humano-genéricas e as necessidades e possibilidades da propriedade privada de cada um dos indivíduos que a compõem – a personalidade de cada indivíduo também é antinomicamente cindida entre sua porção genérica e sua porção singular. O *citoyen* (a porção genérica) e o *bourgeois* (a porção singular) se contrapõem em uma antinomia que permeia a personalidade de cada um de nós.

Continuando com a analogia, tal como a reprodução capitalista consegue articular em uma única totalidade as relações conflituosas entre os indivíduos “guardiões da mercadoria” pela mediação do mercado e da política, os processos de individuação também conseguem articular em personalidades por último unitárias os indivíduos cindidos em *citoyen* e *bourgeois*. Mas, tanto no caso da sociedade quanto no dos indivíduos, são sínteses muito instáveis e unitariedades muito provisórias, que apenas deslocam, momentaneamente, esta antinomia fundamental. Ela sempre volta a aparecer, e não raramente de forma mais intensa e aguda. Tanto a totalidade social quanto as individualidades burguesas são essencialmente conflituosas, contraditórias.

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

Capitalismo e ética são ontologicamente incompatíveis. Não há ética possível em uma sociabilidade que tenha na mercadoria “sua forma elementar”, para adotarmos uma fórmula bastante precisa e sintética.⁶

6 Para a continuidade da nossa investigação da possibilidade da ética

I.3. Quando a ética foi possível?

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

Entre os gregos, antes da decadência, houve uma situação histórica muito peculiar, que nunca mais se repetiu. Lá, a propriedade privada de cada indivíduo da classe dominante, em vez de impor uma relação de concorrência e valores individualistas, resultou justamente no seu inverso. A situação histórico-objetiva de passagem da sociedade primitiva à sociedade escravista na Península Grega fez com que a expansão comercial da pólis dependesse em larga medida da sua expansão militar. E a expansão militar, pela situação peculiar do mundo grego nascente, apenas poderia ocorrer pela formação de um exército composto e financiado pelos “cidadãos” (isto é, membros da classe dominante ou camponeses donos de suas terras que, em alguma medida, também utilizam o trabalho escravo). A riqueza de cada proprietário privado dependia, portanto, em boa medida, do esforço conjunto e coletivo para a expansão militar.⁷

Nesta situação histórica muito peculiar – e, como veremos, também momentânea – é que, sobre a propriedade privada, surgiu uma classe dominante que foi forçada a superar em larga medida seus particularismos individuais. O destino individual de cada senhor de escravo estava imediatamente associado ao destino de Atenas, já que a expansão militar da cidade era a condição indispensável para a expansão comercial de seus cidadãos. Naquelas circunstâncias, a coragem, a valentia, a honestidade, a lealdade, o espírito de sacrifício dos indivíduos da classe dominante adquiriram importância central para o desenvolvimento econômico coletivo. Um exército formado por cidadãos corajosos e leais teria um melhor desempenho no campo de batalha que outro composto por covardes – e nisso residia a possibilidade de enriquecimento individual. Este é o fundamento histórico para uma personalidade como Sócrates. Não há vida mais ética que a desse grego: seu compromisso com Atenas o levou a tomar cicuta. Sua relação pessoal com a sociedade nada tinha de antinômica. E, apesar disso – ou, melhor, justamente por causa disso –, nesta vida essencialmente ética nem uma palavra ou ato podemos encontrar que se contraponha à escravidão.

Este aparente paradoxo é explicado pelo fato de os escravos não

na história, esta afirmação é suficiente para interrompermos aqui o raciocínio. Todavia, não basta para pensarmos a relação entre ética e revolução e, por isso, voltaremos a esta relação logo abaixo.

7 Sobre isto, são muito elucidativos Vernant, 1984 e Adcock, 1957.

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

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

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

Todas as abordagens lógico-gnosiológicas, que procuraram determinar a ética ou pela sistematização teórica dos atos morais singulares (no fundo, Kant), ou pela determinação a-histórica de preceitos valorativos (uma sociedade justa, livre etc.), não foram além da universalização para toda a história do patamar de desenvolvimento social já alcançado. Assim como Aristóteles identificou a essência humana com a essência do senhor de escravo ateniense, Tomás de Aquino identificou-a com a essência do servo da igreja (a alma pecadora). Também Kant elevou a preceito ético o individualismo característico da sociedade burguesa. “Não faça ao

outro o que não queres que façam a ti” é o seu imperativo categórico: o indivíduo é o único referencial para os valores mais elevados. Todas as tentativas de elaborar uma ética, não a partir do solo sócio-histórico, mas a partir de elucubrações teóricas, se limitam a tornar paradigma para todo o desenvolvimento futuro os valores da classe dominante.

Repetimos: os complexos valorativos se distinguem, não pelo conteúdo formal de seus preceitos, mas pela função social que exercem em cada momento histórico. Na época de Sócrates, a escravidão não se opunha materialmente ao desenvolvimento de autênticas relações éticas entre os cidadãos atenienses e, por isso, naquele momento histórico, não havia incompatibilidade entre ética e escravidão. Hoje as coisas são, obviamente, objetiva e ideologicamente muito distintas. Antes, porém, vamos examinar a relação entre ética e política.

CAPÍTULO II

A POLÍTICA

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

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

Um segundo exemplo, de um autor distante teoricamente de Dussel. Cornelius Castoriadis inicia um artigo na Folha de São Paulo

com a seguinte passagem:

Eis o ponto central da questão: não houve até agora pensamento político verdadeiro... Essa afirmação pode parecer paradoxal. Ela o parecerá menos se se lembrar que por política entendo uma atividade lúcida que visa à instituição da sociedade pela própria sociedade e que tal atividade só tem sentido, como atividade lúcida, no horizonte da questão: o que é a sociedade? O que é sua instituição? Qual a finalidade desta instituição? (Castoriadis, 2204:15)

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

Este é o procedimento a ser evitado em nossa discussão. As categorias teóricas ou são reflexos na consciência do movimento do real, ou são “determinações da existência”, ou são apenas a manifestação dos desejos dos autores. A ética e a política não são relações sociais que passam a existir depois de serem definidas teoricamente; pelo contrário, são relações e complexos sociais que existem objetivamente, tenhamos ou não consciência delas. Claro, se há consciência da sua existência, a qualidade da relação que os homens manterão com estes complexos será qualitativamente distinta; todavia, não é a consciência que funda tais complexos sociais. Enquanto relações sociais objetivas, a ética e a política existem, ou não, na reprodução social segundo as determinações históricas de cada momento. E, ao definir tais complexos (como, aliás, deve ser para todo e qualquer outro complexo), o decisivo é retirar da objetividade as suas determinações imanentes e elevá-las a teoria, a conceito. A ética e a política devem ser definidas a partir da função social que exercem em cada momento histórico e não, como fazem Dussel e Castoriadis, a partir de uma preferência pessoal por uma ou outra definição. Do ponto de vista metodológico mais geral, trata-se de dar prioridade, no processo de conhecimento, ao objeto e não à subjetividade. Como já tratamos dessa questão em outros momentos (Lessa, 1997, 1999 e 2000), podemos ficar aqui apenas na menção deste aspecto, ainda que seja ele central.

Agindo-se como Castoriadis e Dussel, que deduzem o real a partir de suas próprias definições, o caminho inevitável é uma investigação de cunho idealista: centra-se toda a discussão no que “entendemos” por política, e não pelo que a política, objetivamente, “é”. A “ética” deixa de ser um complexo social objetivo para se converter em uma definição *a priori* de um conjunto de valores pretensamente universais. A questão passa a ser, então, qual a “melhor definição” de ética, e não o que a ética, objetivamente,

“é”. Perguntar pelo “entendimento” é abandonar liminarmente a investigação ontológica por uma investigação idealista, com todas as suas consequências, inclusive o ecletismo metodológico (Tonet, 1997).

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

Um retorno ao mundo grego pode ser útil. Para a aristocracia grega, a complementaridade entre a atividade política e a relação não antinômica entre o indivíduo e a sociedade decorria da base material da sociedade. A constituição de um poder político que garanta a reprodução da exploração dos escravos (sem o que nenhum “bem comum” seria, então, possível) apenas era viável pelo esforço coletivo da classe dominante (a relação ética do indivíduo com a sociedade). Este é o solo histórico que tornou complementar, na via cotidiana de Atenas, a função social da política com a função social da ética. A qualidade predominantemente ética da conexão do indivíduo com a coletividade da autocracia grega era condição indispensável para a exploração dos escravos. A eficiência do exercício do poder político sobre os escravos dependia de uma organização social que assegurasse o predomínio dos interesses coletivos sobre os particulares no interior da pólis.

A concepção aristotélica do gênero humano enquanto composto apenas pela classe dos senhores de escravos não era uma questão meramente teórica, nem correspondia tão somente a uma opção, a uma sua preferência pessoal. Não era uma questão de “opinião”. Ela era verdadeira, correta, naquela quadra histórica, porque refletia o alcance das relações genéricas que objetivamente foram produzidas no mundo grego. Naquele momento histórico, os escravos adentravam o processo produtivo, no cerne da reprodução da sociedade, como meros instrumentos de produção. Diferentemente do que ocorre hoje, quando os indivíduos devem adentrar a produção enquanto “homens livres” para poderem ser fonte de mais-valia, na Grécia clássica aos escravos cabia apenas o papel de instrumentos

de produção, de meio de produção. A definição aristotélica correspondia, portanto, à realidade daquele momento histórico – era, para o seu tempo, tão verdadeira quanto a nossa atual recusa em aceitar qualquer definição de gênero humano que exclua parte da humanidade (pensemos, por exemplo, na recusa quase universal das ideologias racistas). Tanto lá, quanto hoje, a questão da definição do gênero humano não é algo meramente opinativo – tem suas raízes na vida cotidiana e, no interior desta, na estrutura produtiva. Como os escravos não passavam de instrumentos de produção, pôde Aristóteles definir o gênero humano como sendo composto apenas pelos senhores de escravos; como hoje a extração da mais-valia pressupõe uma relação “livre” entre “proprietários privados” (o burguês e o proletário), como as relações sociogenéricas abarcam a totalidade da humanidade, todos os indivíduos devem ser incluídos na concepção teórica de gênero humano.

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

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

II.1. A gênese da política

Todas as sociedades conhecem alguma forma de organização.

Toda sociedade, da mais primitiva à comunista, conhece contradições que brotam da necessária desigualdade entre a reprodução da sociedade e a dos indivíduos que a compõem; dos descompassos inevitáveis entre a reprodução material, centrada no trabalho, e a produção de necessidades e possibilidades que requerem a gênese e o desenvolvimento de complexos sociais dele muito distintos; contradições que têm por fundamento a insuperável diferença entre as finalidades dos atos e seus resultados objetivos, sempre permeados por algum *quantum* de acaso; e, por fim, ainda que não menos importante, pela contradição entre o impulso do gênero humano ao seu para-si, fundado pelo trabalho, e os processos alienantes que rebaixam o gênero a um em-si desumanizado. Há, além disso, contradições que advêm do crescimento do peso ontológico dos complexos ideológicos sobre a reprodução material (sem jamais com isso cancelar ou diluir o caráter fundante do trabalho ou o momento predominante exercido pela economia); dos descompassos causados pelo desenvolvimento desigual e contraditório das nações concomitantemente às suas crescentes articulações via mercado mundial –, e assim sucessivamente.

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

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

As sociedades primitivas, como Engels assinalou e como as investigações antropológicas contemporâneas confirmam exaustivamente⁸, conheceram um tipo de autoridade e de organização que brotava do pequeno afastamento das “barreiras naturais”. A autoridade era a necessária para a tomada das decisões imprescindíveis e que envolviam o destino da sociedade. Quem dela era o depositário dependia, quase sempre, das qualidades pessoais. Assim, os mais velhos, por possuírem maior conhecimento acumulado, tendiam a concentrar maior autoridade que os jovens;

8 Kellog, P. “Engels e as raízes do ‘revisionismo’: uma reavaliação”. Rev. Praxis, n° 4, Ed. Projeto, B. Horizonte, julho 1995, é um belo texto que discute a atualidade do pensamento engelsiano e fornece ricas informações bibliográficas a este respeito.

os melhores caçadores, a serem os chefes nas caçadas etc. É um tipo de autoridade que decorre do que o indivíduo é, de suas melhores ou piores qualidades para cumprir uma dada função social em um dado momento da vida da sociedade.

Este tipo de autoridade e, digamos, de seleção dos indivíduos para determinadas tarefas com base em suas qualidades pessoais é um processo que se mantém ativo também nas sociedades mais desenvolvidas. Pensemos no papel tantas vezes citado por Lukács, de Lutero e sua tradução da Bíblia para o alemão. Ou, então, na também conhecida discussão de Plekanov sobre o lugar do indivíduo na história⁹.

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

É um profundo erro histórico e metodológico desconsiderar esta diferença ontológica entre o poder que emana da propriedade privada e as formas de organização social precedentes, que não emanavam da propriedade privada. Erro histórico porque desconsidera o salto ontológico da passagem da sociedade primitiva para a sociedade de classes. Erro metodológico porque, como diz o chiste positivista, não devemos denominar o penico e a xícara pelo mesmo conceito, sob pena de não nos entendermos nem na prática nem na teoria. Aqui temos uma das questões de fundo do debate em curso: todos aqueles que propõem que toda e qualquer forma de organização social seja denominada de política homogêneas sob um mesmo conceito relações sociais que são em-si qualitativamente diversas. E, ao cancelarem o fundamento ontológico na propriedade privada do poder político, terminam fazendo da política uma categoria

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

universal, presente em toda e qualquer formação social, tal como o trabalho, a linguagem, a socialidade. Isto é falso, primeiro porque não corresponde à história; em segundo lugar – embora este seja um argumento de autoridade e que não tem, portanto, nenhum poder resolutivo – isto não corresponde nem às concepções de Marx e Engels, nem à de Lukács da *Ontologia*.

Pois bem, o fundamento ontológico do poder do homem sobre o homem é a propriedade privada. Este poder se manifesta nas relações de produção (pela exploração do homem pelo homem) e também na esfera ideológica¹⁰ (pelo poder político). Antes da propriedade privada, não havia nem a exploração do homem pelo homem nem a política.

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

Este poder, e a hierarquia que dele se origina, tem uma qualidade ontológica radicalmente distinta do “poder” e da organização das sociedades primitivas: é o poder da riqueza acumulada sobre a forma de propriedade privada, riqueza que só serve para a exploração do trabalho para a geração de ainda mais riqueza privada. Se esta relação ocorre sob o modo de produção asiático, do escravismo, do feudalismo ou do capitalismo, em nada altera a essência do que estamos tratando: temos agora um poder que, personificado pelo indivíduo, não decorre dele, mas de sua propriedade; uma relação social coisificada que faz com que as coisas – a riqueza – e não os indivíduos enquanto tais participem das relações de poder.

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

10 Ideologia aqui na acepção lukácsiana de complexo social composto de ideias que auxiliam os indivíduos a ser organizarem para os conflitos da vida cotidiana. Cf. sobre esta questão, Vaisman (1989) e Costa (1999).

de repressão militar direta ou por medidas de coação ideológica. Em qualquer um dos casos, tanto a repressão militar quanto a coação ideológica apenas deslocam a contradição, jamais a superam.

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

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

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

A gênese histórica da política revela a sua articulação ontológica essencial com a propriedade privada e com o Estado. É isto que possibilitou a Marx e Engels postularem o “fencimento” do Estado, da política, do Direito junto com o desaparecimento da propriedade privada e da sociedade de classes. É este o ponto de partida para que István Mészáros e Ivo Tonet (Tonet, 1999, 2002, 2005) postulem a tese da negatividade da política: a política é tão imprestável para o comunismo quanto o são a propriedade privada e o Estado. É, pela sua própria essência, uma forma de poder do homem sobre o homem, de hierarquia social que ordena todas as relações sociais porque incide na estruturação das formas histórico-particulares do trabalho (escravismo, feudalismo etc.) que brotam não do que o indivíduo é, mas do que ele possui. É o poder do ter sobre o ser,

no dizer do Marx dos *Manuscritos de 1844*¹¹; é o poder fetichizado da mercadoria sobre o humano, como dirá mais tarde em *O Capital*.

Sendo a política uma “determinação da existência”, ela deve comparecer na consciência como reflexo do real, e não o inverso, como uma dedução do real a partir da opinião ou preferência pessoal do autor. Devemos descobrir o que o real é, o que significa – metodologicamente – o predomínio do objeto sobre a subjetividade no processo de conhecimento; e não, ao contrário, deduzir o real através de fórmulas abstratamente formuladas.¹² As inúmeras “definições” de política que ignoram o fato histórico de ser ela uma determinação reflexiva da propriedade privada, do Estado e do casamento monogâmico não conseguem ir muito além dos resultados já alcançados por Aristóteles há mais de 2 mil anos.

Se suficiente para a sua época, para os nossos dias a insuficiência nas definições aristotélicas da política e da ética se concentra em dois aspectos principais. O primeiro deles é que pretende uma eternidade e uma naturalidade para a política e a ética que são rigorosamente insustentáveis, já que cancelam o solo histórico e, conseqüentemente,

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

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

“A superação da propriedade privada é por isso a emancipação total de todos os sentidos e qualidades humanos; mas é precisamente esta emancipação, porque todos estes sentidos e qualidades se fizeram humanos, tanto objetiva como subjetivamente. O olho fez-se um olho humano, assim como seu objeto se tornou um objeto social, humano, vindo do homem para o homem. Os sentidos fizeram-se assim imediatamente teóricos em sua prática. Relacionam-se com a coisa por amor da coisa, mas a coisa mesma é uma relação humana e objetiva para si e para o homem, e inversamente. Carcemento e gozo perderam com isso sua natureza egoísta e a natureza perdeu sua mera utilidade ao converter-se a utilidade em utilidade humana. Igualmente, os sentidos e o gozo dos outros homens converteram-se em minha própria apropriação. Além destes órgãos imediatos constituem-se assim órgãos sociais, na forma da sociedade; assim, por exemplo, a atividade imediatamente na sociedade com outros, etc., converte-se em um órgão de minha exteriorização de vida é um modo de apropriação da vida humana” (Marx, 1978:11). A Editora Expressão Popular promete, para o ano de 2015, uma nova edição dos *Manuscritos de 1844* acompanhada pelos *Cadernos de Paris*, ou seja, a parte mais significativa da produção teórica de Marx naquele ano.

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

não podem se perguntar pela gênese dos complexos nem pela suas funções sociais específicas.

Tendo os gregos como parte do nosso passado, as atuais necessidades e as possibilidades históricas fazem com que as relações do complexo da política com o complexo da ética sejam inteiramente distintas. A complementaridade entre ética e política que poderia existir no dia a dia de um aristocrata grego desapareceu completamente, dando lugar, na sociedade burguesa, à cisão entre *citoyen* e *bourgeois*. Enquanto cidadão, todos queremos abstratamente o bem comum; enquanto burgueses, queremos nossa riqueza privada antes e acima de tudo. Promoveremos o bem comum apenas e tão somente quando houver coincidência entre esta promoção e um bom negócio, entre a promoção do bem comum e o lucro privado. E a raiz dessas diferentes conexões dos indivíduos com a sociedade está na reprodução das respectivas sociedades: o escravismo da pólis e o capitalismo maduro.

O segundo problema está em que toma a forma mais aparente pelo conteúdo mais essencial¹³: o fato de, pela mediação da política, a humanidade que vive em sociedades de classe decidir de algum modo seu destino não significa que a única forma de os homens decidirem o seu destino venha a ser a política. Esses dois equívocos fundamentais (outros poderiam ser assinalados em uma análise mais detalhada) fazem com que as definições de Aristóteles acerca da ética e da política sejam fundamentalmente inadequadas para dar conta das possibilidades e atender às necessidades dos nossos dias. Necessidades e possibilidades, claro, que os gregos mais geniais não poderiam sequer imaginar e que são polarizadas pela questão da manutenção ou superação da exploração do homem pelo homem.

Portanto, adotar hoje a definição aristotélica de política como a práxis voltada à busca do bem comum significa a adoção de uma falsa concepção teórica. Serve, além disso, para velar que a política é um complexo que surge em um determinado momento histórico e que tem uma função social muito precisa: sua essência é a dominação de classe, necessariamente violenta; portanto, é necessariamente uma relação de dominação do homem pelo homem. Na história, a política nem sempre existiu – quando ela existe, sempre é o exercício do poder da classe dominante sobre os trabalhadores, a afirmação pelo Estado da exploração do homem pelo homem. Não

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

há na história nenhuma relação política que não seja o exercício do poder do homem sobre o homem e, também por isso, há na história uma relação “umbilical” – ontológica – entre a política, o Estado, o Direito e a propriedade privada.

Se, para os gregos e para os que a eles retornam, há uma complementaridade universal entre a ética e a política, a investigação ontológica revela que esta complementaridade foi fruto, em um único e privilegiado momento histórico, de uma rara coincidência entre o acúmulo da propriedade privada dos cidadãos e a necessidade do predomínio do genérico¹⁴ sobre o particular na vida cotidiana. E tal investigação revela também como na Grécia clássica as funções sociais da ética e da política foram complementares, porque já naquele momento eram ontologicamente distintas. A relação dos “cidadãos” com a pólis, por necessidade histórica deveria ser marcadamente ética para promover aquele “bem comum” que incluía o exercício do poder político sobre os escravos. Também nesta sociedade em que a propriedade privada tinha uma forma ainda tão germinal, ética e política não se confundiam, e apenas por causa disso, podiam ser complementares¹⁵.

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

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

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

CAPÍTULO III

ÉTICA, ALIENAÇÃO E REVOLUÇÃO

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

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

da carência para o da abundância. E, com a entrada objetiva no reino da abundância, o próprio desenvolvimento da sociedade burguesa termina produzindo necessidades e possibilidades que apenas podem adentrar a reprodução social de modo pleno pela superação do mundo regido pelo capital.

Abre-se, após a Revolução Industrial, o período histórico em que vivemos, que tem na contradição entre o desenvolvimento das forças produtivas e a propriedade privada burguesa uma de suas determinações mais essenciais. É esta contradição que faz com que o desenvolvimento das forças produtivas sob o capital termine sempre conduzindo, não à superação da miséria, mas a crises sucessivas de superprodução. A abundância objetiva se contrapõe imediatamente à carência historicamente imprescindível à mera existência da propriedade privada¹⁶. O que nos importa, para a discussão da ética, é que esta contradição estrutural entre a propriedade privada burguesa e o desenvolvimento das forças produtivas permeia toda a reprodução social, inclusive a antinomia indivíduo/sociedade, característica do mundo burguês.

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

A vida de cada um de nós passa, com o desenvolvimento desse processo até nossos dias, a conter um elevadíssimo *quantum* de substância social alienada. A angústia e a solidão, frequentemente potencializadas pela miséria material mais primária, passam a ser elementos ideológicos e afetivos das nossas vidas. Mas a tragédia não é apenas no plano individual. Na totalidade social, a tragédia da alienação também se faz marcadamente presente: a desagregação dos grandes centros urbanos em zonas de guerra civil, o desemprego crescente, a concentração de renda e a miséria que se eleva a cada dia, a inviabilização de todas as alternativas reformistas, mesmo no prazo mais imediato, a destruição do planeta etc. etc. Este enorme campo de contradições, que permeia toda a vida cotidiana – mesmo nas suas dimensões mais pessoalmente íntimas –, gera necessidades que apenas poderão ser plenamente atendidas com a exploração das

16 Tratamos desta questão em Lessa, 2005b.

possibilidades que se abrem com a superação do capital. Também na esfera dos valores, o desenvolvimento das forças produtivas capitalistas produz novas necessidades e gera novas possibilidades; aquelas apenas poderão ser plenamente atendidas, e estas exploradas com a transição para a sociedade emancipada, comunista.

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

A razão desta insuficiência reside no fato de que a ética é o complexo valorativo cuja função social é conectar as necessidades postas pela generalidade em desenvolvimento com a superação do antagonismo gênero/particular. A ética é o complexo valorativo mais adequado para tornar, hoje, socialmente visível as necessidades e possibilidades da emancipação humana na esfera dos valores. Em um campo bem distinto se situam o direito, o costume, a tradição e a moral. Eles são os complexos valorativos mais apropriados para expressar as alternativas que surgem no interior da própria regência do capital, tendo em vista a manutenção da socialidade burguesa. Eles são os complexos valorativos mais apropriados à burguesia e à manutenção da sociedade capitalista porque atuam no interior da contradição generalidade/particularidade de modo a possibilitar, no cotidiano, a reprodução das sociedades marcadas pela antinomia indivíduo/gênero.¹⁷

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

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

fluxo da práxis social, entre as reproduções da individualidade e a da totalidade social.

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

Este mesmo desenvolvimento que potencializa ao máximo a antinomia entre o indivíduo e a sociedade resulta, todavia, num outro campo de contradições não menos importante: o da contradição entre o desenvolvimento das forças produtivas e a propriedade privada, a contradição entre o caráter social da produção e o caráter privado de sua apropriação. Esta última contradição se agudiza de tal modo que intensifica as alienações ao extremo, conduzindo a humanidade rumo a sua extinção. É aqui que emerge um campo de possibilidades e necessidades humano-genéricas, objetivas, que apenas podem ser exploradas e atendidas plenamente com a superação do sistema do capital. Cabe à ética, mais do que aos outros complexos valorativos,¹⁸ expressar as necessidades humano-genéricas no sentido da superação da antinomia indivíduo/sociedade. A presença deste campo de possibilidades e necessidades na vida cotidiana é um fato não desprezível da reprodução social contemporânea.

Teríamos, então, um aparente paradoxo: o capitalismo é ontologicamente incompatível com a plena realização ética e, contudo, a sociedade burguesa gera necessidades éticas que são componentes ideológicos significativos de sua reprodução. A aparência de paradoxo se dissolve, contudo, porquanto se trata da “plena realização da ética” e de “necessidades” que comparecem na reprodução social como “elementos ideológicos”¹⁹.

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

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

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

III.1. Gênero humano e alienação (*Entfremdung*)

Já utilizamos a seguinte citação de Lukács:

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

Detivemo-nos, então, sobre o caráter “não cancelável” do “para-si”. Interessar-nos-á, agora, a segunda parte desta frase, qual seja: “o homem alienado tem de conservar, também na alienação, a sua generalidade humana para-si”.

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

Seguindo Marx muito de perto, Lukács assinala que nem todas as objetivações²⁰ jogam papel positivo no desenvolvimento humano. Algumas das objetivações, em momentos historicamente determinados, podem se transformar em obstáculos ao desenvolvimento da humanidade. E, nesses momentos, tais objetivações se transmutam em desumanidades criadas pelos próprios homens. A esses obstáculos sociogênicos ao desenvolvimento humano Lukács denomina, após Marx, de alienação (*Entfremdung*).

É preciso, antes de tudo, salientar que essa negação da essência do ser humano, a alienação, nada tem de natural, é puramente social²¹. Não implica a negação do ser social pela afirmação de categorias naturais: não se constitui num retorno às esferas inferiores do ser. Pelo contrário, é uma negação da essência humana socialmente posta, é uma negação do homem pelo próprio homem. Portanto, em-si, o fenômeno da alienação é puramente social e não deve nenhuma das suas determinações à natureza. A alienação é, no contexto da ontologia lukacsiana, uma negação socialmente

20 A categoria da objetivação é a mediação necessária entre a teleologia e a causalidade, mediação esta que pela própria essência da teleologia e da causalidade requer sempre alguma transformação do já existente, seja ele natureza ou resultado de atos humanos anteriores. Sobre esta categoria, cf. Lukács, 1981, 113, 339, 401, 404-6 e ss., 413, 420, 472, 121, 450, 499-500, 527, 563-4, 564 e ss., 598-600, 600-1, 6001-2, 640-2, entre outras passagens; cf. tb. Lessa, 2014.

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

construída do ser humano. A regência do capital em nossos dias é um exemplo nítido desse processo: relações sociais, historicamente dadas, se transformam em obstáculos para que todos os indivíduos possam se desenvolver ao nível máximo da generalidade humana já realizada. Hoje, se há fome, não é porque falta comida, mas porque relações sociais desumanas impedem que a necessidade de todos os indivíduos por comida seja igualmente satisfeita. Esta é a essência mais geral da alienação.²²

III.2. A alienação e a sociabilidade burguesa

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

Que as potências desencadeadas pelo desenvolvimento do gênero humano houvessem sido, no passado, inúmeras vezes, transformadas em potências divinas, transcendentais, aos olhos da sociedade burguesa nascente nada mais era que decorrência de uma sociabilidade pouco desenvolvida que tinha no antropomorfismo a forma privilegiada de explicar a existência humana. O século XVIII é pródigo em tentativas de derrotar essa forma de conceber o humano, e a grande luta se dá contra a concepção de mundo feudal. Desde Bacon até o racionalismo francês, esse é o tom dos debates que se iniciam com o Renascimento e que culminam na Ilustração e com a afirmação – teórica, com Hegel, e prática com os revolucionários franceses – de que o homem é capaz de fazer a sua história porque o homem é uma criação da própria natureza humana. Como etapas importantes desse processo, o universo é concebido como sendo

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

regido pela lei newtoniana da gravitação universal e não mais pela interferência divina; as relações matemático-mecânicas deslocam a providência divina na explicação dos fenômenos naturais e, muitas vezes, sociais; o papel dos homens na história é cada vez mais central: Vico afirma com todas as letras que a diferença entre a sociedade e a natureza está no fato de que os homens fizeram a primeira e não a segunda.

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

O fato de as primeiras formas de manifestação da consciência do caráter social – e, não, divino – da história terem se apoiado em uma concepção a-histórica da natureza humana introduz importantes nuances. A natureza humana dos filósofos modernos era pouco mais que a generalização, para toda a eternidade, das características mais essenciais da humanidade alienada pelo capital. Essa limitação, todavia, não impediu que o Iluminismo se convertesse na ideologia das revoluções burguesas – expressões práticas da potência humana para tomar a história em suas mãos.

É a esse complexo de questões que Lukács se refere quando afirma que a sociedade burguesa é a primeira “socialmente pura” (Lukács, 1981:412). É o primeiro momento em que a humanidade se propõe a assumir a história em suas próprias mãos, ao invés de recebê-la como fatalística imposição de potências que a transcendem. O destino dos homens passa a pertencer aos homens, não mais aos deuses – ainda que a forma primeira destas consciências, a ideologia revolucionária da burguesia, seja fortemente marcada por uma concepção a-histórica da essência humana²³.

O quanto essa evolução é significativa para o desenvolvimento do gênero humano dificilmente poderia ser exagerado. Corresponde a um momento decisivo para a constituição de uma humanidade que tenha consciência do fato de ser essencialmente social. Por isso é um

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

passo fundamental na elevação da humanidade ao seu ser-para-si. Todavia, possui seu limite histórico insuperável no fato de ter na propriedade privada burguesa um dos seus elementos fundantes.

Tal limite histórico se expressa no fato de que a substância típica da individualidade que se constitui nesse momento histórico é aquela do avaro pequeno-burguês, do *Pai Goriot* de Balzac. É uma individualidade que desdobra relações sociais cuja qualidade predominante é a de uma mônada qualitativamente distinta e oposta ao gênero humano, cujos horizontes são limitados aos seus interesses privados. A literatura está repleta de personagens que retratam esta típica substância social dos indivíduos sob a égide do capital.²⁴

A totalidade social que na prática é identificada ao mercado, e esta individualidade que na prática é reduzida ao seu capital, são os fundamentos da democracia burguesa. Como nas relações sociais os indivíduos seriam, “por natureza”, competitivos, ruins, egoístas, avarentos, não restaria à humanidade outro caminho senão buscar uma forma de sociedade que ordenasse a luta de todos contra todos: a democracia. Nesse sentido, para Marx e para Lukács, mercado e democracia burguesa estão indissolivelmente articulados. O primeiro é o espaço da concorrência econômica, o segundo, o espaço da disputa política, na concepção liberal burguesa.²⁵

Esta existência social também é a base material para a concepção burguesa da natureza humana enquanto mera generalização, a toda a história, da natureza do homem burguês. O fato de o gênero humano ter se constituído socialmente como uma regência planetária do capital tem aqui uma de suas consequências ideológicas mais duradouras: como o que unifica todos os homens é o mercado, nada mais natural que os indivíduos que vivem nessa situação concebam a si próprios como essencial e universalmente mercantis. A forma

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

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

universal de ser dos indivíduos é a “mercadoria” – e a busca de uma sociabilidade que tenha na “mercadoria sua forma elementar” passa a ser, para a concepção de mundo burguesa, a finalidade e o limite último de toda história dos homens.

Desnecessário acrescentar que Lukács, tal como Marx, se opõe frontalmente às justificativas da ordem burguesa a partir da concepção de uma natureza humana a-histórica. Nenhuma natureza humana poderia, em nenhuma hipótese, constituir-se em limites *a priori* para o desenvolvimento do ser social porque tal natureza, ela própria, é parte movente e movida da história humana. Enquanto resultado e enquanto fator do desenvolvimento humano, nenhuma pretensa natureza humana pode ser fixada para sempre até se converter no limite ao desenvolvimento do mundo dos homens.²⁶

III.2.1. Citoyen e bourgeois

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

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

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

obter alguma vantagem pessoal. É a hipocrisia típica do burguês médio, uma qualidade socialmente produzida das individualidades burguesas.

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

Este é um dos aspectos que evidencia como o fenômeno da alienação corresponde à criação, pelos próprios homens, no fluxo da práxis social, de obstáculos à plena explicitação do gênero humano (e, portanto, das individualidades). A alienação constitui um momento socialmente posto de negação do humano, uma negação social do ser humano. A fonte contemporaneamente predominante dos processos alienantes é a reprodução do capital, que reifica as relações sociais e cinde os indivíduos em duas porções autônomas: *citoyen e bourgeois*.²⁷

27 O fato de termos tomado o capital e a sociedade burguesa como exemplos para expor a categoria da alienação em Lukács pode induzir o leitor ao erro de identificar capital e alienação. Se o capital é uma alienação, para Lukács disso não decorre que toda alienação tenha sua gênese no capital. Nem significa que as sociedades pré-capitalistas desconhecêssem fenômenos de alienação. Consequentemente, a superação das alienações oriundas da submissão dos homens ao capital não significa o fim de todas as alienações. Outras alienações surgirão e se desenvolverão numa sociedade que tenha superado o capital, as quais, por sua vez, deverão ser também superadas. Em outras palavras, a superação do capital e das alienações a ele associadas não significa o fim da história, mas sim a construção de uma formação social qualitativamente nova, onde as alienações serão, também, qualitativamente distintas das que surgem e se desenvolvem num tecido social que tem a exploração do homem pelo homem por seu fundamento. E, desnecessário acrescentar, também o modo pelo qual as alienações serão enfrentadas e superadas será qualitativamente outro, já que não terá por mediação o poder do homem sobre o homem.

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

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

CAPÍTULO IV

GENERALIDADE E SUPERAÇÃO DAS ALIENAÇÕES

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

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

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

A crise do escravismo constituiu um “beco sem saída”²⁸. O

28 Sobre as transições que configuraram “becos sem saída”, cf. Lukács, 1981:731-2; informações históricas muito interessantes podem ser encontradas

escravismo, devido às contradições geradas pelo seu próprio desenvolvimento, simplesmente não conseguia mais se reproduzir. Ao mesmo tempo, a inexistência de uma classe revolucionária fazia com que a crise se desdobrasse sem qualquer prévia-ideação: nisso se constitui o caráter de “beco sem saída” da derrocada do escravismo.

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

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

IV.1 Generalidade e liberdade

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

O ponto de partida da tradição marxiana no estudo da liberdade está no reconhecimento de que toda ação humana, inclui, necessariamente, um momento de escolha entre alternativas e necessidades posta pela relação do indivíduo (ou dos indivíduos, se for o caso) com a realidade objetivamente existente. Em outras palavras, como todo ato humano remete sempre para além de sua finalidade imediata ao produzir novas necessidades e possibilidades, a todo instante os indivíduos devem compor suas prévias-ideações a partir de uma avaliação do que é o mais necessário e das melhores possibilidades para efetivá-lo. Esta necessidade de avaliação das necessidades e possibilidades é a gênese ontológica dos valores, como já mencionamos. O que nos importa, agora, para a análise do problema da liberdade, é que o horizonte para a resposta é dado pelas determinações objetivas da realidade, pelas possibilidades nela efetivamente inscritas. Nesse contexto, a liberdade seria a possibilidade de escolher, entre as alternativas possíveis inscritas

em Anderson, 1982.

no real, aquela mais apta a atender às necessidades postas pelo desenvolvimento do ser social.

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

“não consiste em sonhar a independência das leis da natureza, mas no conhecimento destas leis e na possibilidade, ligada a este conhecimento, de fazê-las atuar segundo um fim determinado. Isto vale tanto para as leis da natureza externa, como para as que regulam a existência física e espiritual do próprio homem. [...] Liberdade do querer não significa outra coisa, portanto, senão capacidade de poder decidir com conhecimento de causa”.²⁹

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

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

Lukács acompanha Engels, portanto, no reconhecimento de que a liberdade é sempre concreta e está sempre relacionada à decisão alternativa que está na base de todo ato de trabalho. Em outras palavras, que as determinações do real estão indissociavelmente articuladas à efetivação da liberdade a cada momento histórico e que, por isso, liberdade e necessidade não são antinômicas. Apenas

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

no interior de uma malha de determinações causais pode a liberdade se efetivar. Repetimos: fora do ser social não há liberdade.

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

Como já tivemos ocasião de expor, entre os atos de trabalho e aqueles outros que se voltam diretamente sobre as relações sociais³⁰, há modificações importantes na própria teleologia. “Essa mudança assume uma qualidade ainda mais decisiva quando o desenvolvimento faz com que para o indivíduo torna-se objeto da posição teleológica o seu próprio modo de portar-se, a sua própria interioridade”. Sem pretender senão levantar esse aspecto da questão, deixando sua exploração cabal para a Ética, conclui o pensador húngaro que “Não se pode derivar por dedução conceitual as novas formas [de liberdade] daquela originária, as formas complexas das formas simples...”.³¹

O reconhecimento por Lukács dessa enorme variedade nas formas particulares, concretas, da liberdade, está associado à sua afirmação da insuficiência (e não, falsidade) das considerações de Engels sobre a liberdade para o mundo contemporâneo. Para o filósofo húngaro, Engels desconheceu uma problemática que o desenvolvimento do capitalismo no século XX evidenciou com muita força: o desenvolvimento das ciências e das forças produtivas pode, ao invés de fundar uma “autêntica” compreensão de mundo, dar origem a uma mera manipulação tecnológica do real articulada a uma concepção de mundo fundamentalmente falsa. Podemos conhecer cada vez mais a natureza, desenvolver cada vez mais a

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

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

ciência, e este fato apenas potencializar o fetichismo e a coisificação das relações sociais, como bem demonstram os dias em que vivemos. Engels, contudo, teria previsto justamente o contrário; ou seja, com base no enorme desenvolvimento da ciência no capitalismo moderno, ao contrário da sociabilidade intensamente alienada e com fortes necessidades religiosas dos dias atuais, evoluiríamos para uma *Weltanschauung* científica que desbancaria em definitivo as falsas ideologias decorrentes da regência do capital.

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

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

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

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

tolhido pelos limites ao estudo do fenômeno da liberdade inerentes à postura engelsiana.

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

As alienações que brotam do capital e o crescente fetichismo da vida cotidiana impõem aos indivíduos um horizonte de ação bastante estreito, se comparado com as possibilidades históricas. Todavia, ao lado deste fato indiscutível, o desenvolvimento das forças produtivas e das necessidades e possibilidades nele objetivamente inscritas faz com que, numa contratendência aos processos alienantes predominantes, o problema da objetivação do ser-para-si do gênero se torne cada vez mais candente. A questão da revolução teima em não desaparecer, em que pese o momento contrarrevolucionário em que vivemos. Cada vez mais intensamente cada ato singular de cada indivíduo concreto corresponde ao fato de ser a objetivação de uma generalidade (e de uma individualidade a ela reflexivamente articulada) que requer a consubstanciação do para-si do ser social – a sua essência³².

Ora, tal movimento superador das alienações contemporâneas requer a opção, em escala social, por valores que expressem o domínio do humano, das verdadeiras necessidades sociogenéricas, nos processos de objetivação. Requer a opção por uma vida cotidiana que se eleve ao patamar no qual, ao contrário dos dias atuais, as necessidades humano-genéricas predominem sobre as desumanidades socialmente postas. Isto coloca, para a humanidade, uma tarefa rigorosamente inédita na história: a objetivação da generalidade para-si não é mais a construção de um objeto como um machado, mas da constituição de uma substância humana – isto é, de um gênero e de individualidades – que supere o capital. Trata-se, agora, pela primeira vez na história, de tomar a substância humana

32 “(...) a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo singular. Em sua realidade é o conjunto das relações sociais” (Marx, 1987:13). Costa (2005) realizou a mais completa investigação até o presente acerca do lugar do indivíduo na *Ontologia* de Lukács.

como finalidade da ação e, não mais, uma dada particularidade (mais ampla ou mais restrita) do ser social. O que está em jogo é nada mais nada menos que a totalidade da substância humana, a qualidade ontológica predominante do ser social.

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

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

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

IV.2. Ética e generalidade-para-si

A reprodução social requer mediações que tornem socialmente reconhecíveis, possibilitando a sua elevação à consciência em escala social, as necessidades sociogenéricas. Argumentamos, acima, que esta é a base ontológica para a gênese e desenvolvimento de complexos sociais como a moral, o direito, os costumes, a tradição etc., bem como da ética. Vimos, também, que a base de ser da ética, dos costumes, da tradição, do direito e da moral é a mesma: a contradição entre a particularidade e generalidade em todas as ações humanas. Também argumentamos que entre a ética e os outros complexos há uma diferença fundamental: apenas a ética faz a mediação da superação da dualidade dicotômica entre indivíduo e sociedade. “Apenas na ética”, afirma Lukács, “é eliminado ... (esse) dualismo”; nela, “a superação da particularidade do singular alcança uma tendência unitária: a exigência ética se apodera do centro da individualidade do homem agente”. O que distingue, portanto, a ética do costume, da tradição, da moral e do direito é, segundo Lukács, a superação da individualidade que entende sua particularidade como

antinômica à existência genérica. Ao se apoderar da individualidade, a “exigência ética” eleva à generalidade o horizonte das finalidades (sempre particulares por corresponderem a momentos históricos singulares e não por serem necessariamente polarizadas pela propriedade privada) operantes nas decisões alternativas de cada indivíduo; isto é, faz do indivíduo uma individualidade autêntica, genérica. Eleva qualitativamente os valores operantes em cada decisão alternativa conduzindo, de uma escala parametrada pelos interesses mais imediatos e particulares, a uma escala genérica, que tem como horizonte a elevação do patamar de generalidade já efetivado pelos homens. Nas palavras de Lukács,

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

Em outras palavras, a ética, ao se converter na qualidade predominante dos valores atuantes na conexão do indivíduo com o gênero, ao ser investida como centro da individualidade, resulta em que ser indivíduo e ser membro do gênero humano não formam mais dois polos antinômicos, mas dois momentos de um mesmo ser: a individualidade enquanto partícipe de um gênero elevado ao seu ser-para-si.

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

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

para nosso autor, os valores têm na superação da particularidade alienada uma força material efetiva, “um peso ontológico notável”.

É fundamental que não percamos jamais de vista que a possibilidade objetiva de que o gênero humano “configure um ser social é criada pelo desenvolvimento social no seu desdobramento real”. Os valores e processos valorativos só podem ser ativos no plano do ser desde que o “desenvolvimento social no seu desdobramento real” crie a “possibilidade objetiva” de isto vir a ocorrer. No entanto, a possibilidade objetiva de elevação à generalidade não é ainda a sua objetivação real – entre uma e outra medeia a decisão alternativa concreta de indivíduos concretos em circunstâncias concretas, ou seja, medeia o pôr teleológico, as ações humanas. Se, em Lukács, o campo real de possibilidades aberto às decisões alternativas é definido pela situação histórica, pelas circunstâncias, isto em nada diminui o papel dos valores no encaminhamento de uma alternativa entre as diversas igualmente possíveis.

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

Como esta superação requer a objetivação da generalidade para-si e não a mera transformação da natureza, ela apresenta peculiaridades ante as outras objetivações. Acima de tudo, desdobra uma relação entre meio e fim qualitativamente nova se comparada com a

relação típica dos atos de trabalho. Nessa nova relação, os critérios de julgamento do êxito ou fracasso, os critérios de valoração dos resultados da práxis, emanam diretamente do complexo processo de constituição e reprodução da generalidade para-si. Nessa nova relação entre meio e fim, os valores jogam um “peso ontológico notável” – e é tarefa específica da ética plasmar em valores que sejam socialmente reconhecíveis, e exprimam o para-si da generalidade e da individualidade, as necessidades humano-genéricas.

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

CAPÍTULO V

ÉTICA E POLÍTICA

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

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

Os valores, portanto, nem são puramente objetivos nem

puramente subjetivos. Eles não existem em-si na causalidade externa à consciência; todavia não são, também, meras criações da subjetividade. Os valores são, ontologicamente, uma relação entre a subjetividade (forçada a fazer escolhas no seu confronto ininterrupto e cotidiano com o novo socialmente produzido) e as determinações da situação concreta em que se encontra. Os complexos valorativos, portanto, cumprem uma função ontológica que os diferencia, por exemplo, da ciência, da arte, do trabalho etc.: eles servem para valorar as possibilidades e necessidades existentes nas situações sociais concretas e postas pelo desenvolvimento humano.

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

V.1. Ética e política hoje

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

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

Esta transição que já vivemos tem seu fundamento na incompatibilidade ontológica entre a abundância da produção, potencializada cotidianamente pela dinâmica reprodutiva imanente do capital, por um lado e, por outro, o seu caráter necessariamente “despótico” (Marx, 1983: 263) e concentrador da riqueza. No seio da reprodução social instalou-se uma antinomia que faz com que a sociedade burguesa tenha de produzir crescente riqueza e crescentes carências e, como demonstra Mészáros, isto apenas é possível aumentando ao extremo o caráter destrutivo, desumano e perdulário do sistema como um todo. Vivemos, hoje, uma agudíssima contradição entre as relações sociais, acima de tudo a propriedade burguesa, e o desenvolvimento das forças produtivas: uma situação

histórica que nos aproxima dos períodos de transições entre modos de produção.

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

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

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

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

Esta antinomia entre a ética e o capital decorre, lembremos, não das definições de ética e capital, mas das respectivas determinações

ontológicas, que são rigorosamente opostas. A conexão do indivíduo com o gênero possibilitada pelo capital é aquela centrada na propriedade privada, portanto uma relação que toma o indivíduo como medida de todas as coisas e, no indivíduo, não a totalidade do seu ser, mas apenas o seu caráter de proprietário privado. A relação com o gênero tipicamente ética é aquela que supera toda e qualquer antinomia com a elevação da particularidade do indivíduo à sua dimensão genérica. O capital fixa a substância do indivíduo na particularidade de proprietário privado; a ética eleva a substância do indivíduo à dimensão da individualidade para-si, o que Lukács denominou de “autêntica individualidade” (Costa, 2005).

Do mesmo modo, entre política e ética se desdobra uma antinomia em tudo análoga. Se o fundamento ontológico e a substância própria da política é o poder que emana do ter, a conexão entre o indivíduo e o gênero possibilitada pela política é mediada pela propriedade privada, pela exploração do homem pelo homem. Quando dizemos que a liberdade de um vai até onde começa a liberdade do outro, estamos dizendo, na verdade, que o poder oriundo da riqueza de um vai até onde começa o poder oriundo da riqueza do outro. O indivíduo é, também neste caso, a medida de todas as coisas. E não o indivíduo em sua plenitude, mas a sua propriedade privada, o indivíduo enquanto “guardião da mercadoria”. A política possibilita apenas e tão somente que os conflitos sociais sejam mediados pela força, pelo poder. O que significa, liminarmente, que a conexão do indivíduo com o gênero que tenha a qualidade ética exclui qualquer relação política. O poder do homem sobre o homem – aquela hierarquia social, como vimos, que decorre do ter, da propriedade privada – é na sua essência incompatível com a plena realização da ética.

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

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

V.2. Ética e revolução

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

Vejamos isto com cuidado.

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

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

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

capitalista, a relação fetichizada entre “guardiões de mercadorias”. Vivemos uma vida cada vez mais articulada ao gênero humano na medida e proporção em que as relações capitalistas se estendem pelo planeta. A primeira forma verdadeiramente genérica do ser humano é, contraditoriamente, a elevação à universalidade do individualismo burguês. Somos crescentemente genéricos na mesma proporção em que somos crescentemente “guardiões de mercadorias”.

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

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

O esgarçar das relações sociais pela crescente impossibilidade de os indivíduos venderem sua força de trabalho e/ou adquirirem no mercado o que necessitam aumenta o isolamento dos indivíduos. A sociedade burguesa, que sempre foi intensamente individualista, passa também a impor aos indivíduos que a compõem uma inédita, profunda e existencialmente densa solidão. Os indivíduos não apenas são egoístas, mesquinhos, concorrenciais – além disso, são, também, cada vez mais solitários (Lessa, 2004). As conexões ontológicas que articulavam o individualismo de cada um com a reprodução do capital e, deste modo, conferiam algum conteúdo genérico à substância burguesa de cada um de nós, estão perdendo

densidade na medida em que a crise se estende pelo corpo social e as “forças centrípetas” (Mészáros, 2002) do sistema do capital tendem a nos isolar uns dos outros. A intensidade das alienações, nestas circunstâncias, é tamanha, que a situação anterior em que os indivíduos eram partícipes de uma totalidade concorrencial parece quase um paraíso.

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

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

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

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

Tais atos de resistência são distintos, em sua forma e em sua substância, dos atos predominantemente alienados. A teleologia neles presente tende a ter seu centro de gravidade nas necessidades

humano-genéricas, e não na particularidade da individualidade “guardiã da mercadoria”. A objetivação tende a desconsiderar a acumulação privada e o seu resultado objetivo tende a ser contestador das tendências históricas predominantes. As novas necessidades e possibilidades que resultam tendem a se confrontar com as necessidades e possibilidades da reprodução do capital. E assim sucessivamente.

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

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

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

Quando se passar à construção da sociedade emancipada, à etapa positiva da revolução, a política será um complexo social absolutamente imprestável (Tonet, 2005, 2002). Nenhum poder que emane do ter poderá ter papel algum na construção da sociabilidade

comunista, sob pena de se “repor a velha merda”³³, de se repor novamente o capital.

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

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

A possibilidade histórica de uma ética na contemporaneidade depende da superação do capital. Só deste modo a sua peculiar qualidade, a relação não mais antinômica entre indivíduo e sociedade, poderá ser predominante na vida cotidiana. Apenas na sociedade emancipada a ética será não uma brutal necessidade, mas a condição normal de reprodução social. Só então ela poderá se explicitar categorialmente. Por esta razão a plena realização da ética – e mesmo a possibilidade de pensá-la de modo qualitativamente distinto que a mera afirmação de sua insuperável necessidade – tem por nó górdio a solução do problema político da transição para além do capital. E, se Mészáros estiver correto, foi por não ter em conta esta dimensão da questão que Lukács jamais conseguiu redigir a sua Ética.³⁴

O mesmo, com os devidos cuidados, pode ser dito da liberdade. Enquanto esta estiver constrangida pelas alienações tipicamente capitalistas, ela não poderá ir além de uma demanda, irrealizável sob

33 Marx e Engels. *A ideologia alemã*. Ed. Hucitec, 1987, p. 50. A edição brasileira prefere traduzir *sneiss* por “imundície”.

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

o capital por todas as razões que já estudamos, pela igualdade de condições na concorrência entre os “guardiões de mercadorias”. A máxima “liberdade” compatível com o capital se restringe a que todos concorram em pé de igualdade: e isso parece ser a rigorosa antinomia com a ordem do capital, necessariamente desigual. Ledo engano! A demanda por igualdade entre os cidadãos é apenas a expressão ingênua da necessidade de se superar a desigualdade pela igualdade entre os “guardiões de mercadorias”. Ao colocar-se neste patamar, a propriedade privada, causa de todas as desigualdades sociais, se torna compatível com a “liberdade” e, concomitantemente, a “liberdade” torna-se limitada à liberdade da mercadoria. O que aparenta ser uma bandeira de luta radicalmente anticapitalista termina sendo perfeitamente assimilável pela reprodução do capital.

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

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

Para uma revolução que supere o capital, temos de ter claro, em primeiro lugar, que a política é uma mediação imprescindível para se quebrar a ordem do capital. Isso significa uma contraposição do poder revolucionário do proletariado (com seus aliados) ao poder do capital. É uma luta de classes, com tudo de violência que ela implica. Esta aplicação do poder revolucionário apenas será capaz de superar o capital se for, também, o processo de extinção da propriedade privada e, por consequência, das classes sociais, inclusive do operariado. Trata-se não da afirmação da particularidade de uma classe sobre o gênero humano como o foram as revoluções burguesas, mas da afirmação do gênero humano pela destruição da exploração do homem pelo homem.

Portanto, já no momento de destruição do poder da burguesia

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

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

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

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

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

BIBLIOGRAFIA

- Adcock, F. E. (1957) *The Greek and the Macedonian art of war*. Univ. Of California Press, Los Angeles.
- Alcântara, N. (2005) “A categoria da alienação na *Ontologia* de G. Lukács”. (mimeo). Pós-Graduação em Serviço Social, UFRJ, Rio de Janeiro.
- Anderson, P. (1982). *Passagens da Antiguidade ao feudalismo*. Ed. Afrontamento, Porto, Portugal.
- Costa, G. (1999) “Trabalho e Serviço Social: debate sobre as concepções de Serviço Social como processo de trabalho com base na Ontologia de G. Lukács”. Mestrado em Serviço Social, UFPE.
- Costa, G. (2005) “Trabalho, individualidade e pessoa humana”. Doutorado em Serviço Social, UFPE, Recife.
- Coutinho, C. N. (1972) *O estruturalismo e a miséria da razão*. Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- Dussel, H. (1999) “As quatro redações de ‘O Capital’”. *Rev AdHominem*, n. 1, Ed. AdHominem, Santo André, São Paulo.
- Lessa, S. (1997). “O reflexo como não-ser na ontologia de Lukács: uma polêmica de décadas”. *Crítica Marxista*, n. 4, E. Xamã, S. Paulo.
- Lessa, S. (1995a) *Sociabilidade e Individuação*, Edufal, Maceió.
- Lessa, S. (1998). “Lukács: um retorno à ontologia medieval?”, in Antunes, R. e Rego, W. (orgs.). *Lukács: um Galileu no século XX*, Boitempo, São Paulo.

- Lessa, S. (1999) “Em busca de um. (a) pesquisador. (a) interessado. (a): ontologia e método em Lukács”. *Rev. Praia Vermelha*, n. 2, Escola de Serviço Social, UFRJ.
- Lessa, S. (2000) “Lukács, el método y su fundamento ontológico”, in Borgianni e Montañó. (orgs.). *Metodología y Servicio Social*, Cortez Editores, São Paulo.
- Lessa, S. (2014) *Mundo dos Homens*. Instituto Lukács, São Paulo.
- Lessa, S. (2002a) “Ontologia e Política”, in Pinassi, M. O., Lessa, S. (orgs.). *Lukács: a atualidade do marxismo*. Boitempo, São Paulo.
- Lessa, S. (2004) “Identidade e Individuação”. *Rev. Katálysis*, vol. 7, n. 2, Pós-Graduação em Serviço Social, UFSC, Florianópolis.
- Lessa, S. (2005) “História e ontologia: a questão do trabalho”. *Crítica Marxista*, n. 20, editora Revan, R. de Janeiro.
- Lessa, S. (2005b) “Comunismo, do que se trata?” in Galvão, A. et alii, *Marxismo e o socialismo no século XXI*, CEMARX, Xamã, Campinas – São Paulo.
- Lukács, G. (1990) *Prolegomeni all’Ontologia dell’Essere Sociale*. Ed. Guerini e Associati, Milão.
- Lukács, G. (Vol. I, 1976, Vol. II, 1981) *Per una Ontologia dell’Essere Sociale*. Ed. Rinuti, Roma.
- Marx, K. (1983, Tomo I, 1985, Tomo II) *O Capital*. Vol. I, Ed. Abril Cultural, São Paulo.
- Marx, K. e Engels, F. (1987) *A ideologia alemã*. Ed. Hucitec, São Paulo.
- Marx, K. (1978) *Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844*. Trad. José Carlos Bruni. Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo.
- Montañó, C. (2002). Terceiro Setor e a questão social – Crítica ao padrão emergente de intervenção social. Cortez Editores, São Paulo.
- Paniago, C. (1977) “Ação da cidadania – uma análise de seus fundamentos teóricos”. Pós-Graduação Serviço Social, UFPE.
- Plekanyov, G. (2004) *O papel do indivíduo na história*. Ed. Expressão Popular, São Paulo.
- Tonet, I. (1997) “O ecletismo metodológico”. *Revista Práxis* n. 3, Belo Horizonte.
- Tonet, I. (1999) *Liberdade ou democracia?* Edufal, Maceió.
- Tonet, I. (2002) *A questão do socialismo*. HDD Livros, Curitiba.
- Tonet, I. (2005) *Educação, cidadania e emancipação humana*. Ed. Unijuí, Ijuí.
- Vaisman, E. (1989) “A ideologia e sua determinação ontológica”.

Rev. Ensaio 17/18, Ed. Ensaio, S. Paulo.

Vernant, J. P. (1984). *As origens do pensamento entre os gregos*. Ed. Difel, S. Paulo.