Apresentação Notas para uma ética

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

As quase duas décadas entre o ano de 1971 e o ano de 1990 foram muito significativas. Nesses anos, assistimos ao desaparecimento do que era tido, por muitos convictamente, como os dois possíveis futuros da humanidade. No seu início, a crise estrutural do capital deu os primeiros passos e o Estado de Bem-Estar entrou em seu ocaso. Ao final, tivemos o desaparecimento da União Soviética, em um processo ainda mais impressionante pelo fato de ter ruído, não por uma invasão, mas pelas suas próprias contradições internas. Em lugar de ilusões em um futuro melhor – fosse ele sovieticamente moldado ou regulamentado pelos valores do Bem-Estar –, a humanidade passou a ter a vida cotidiana determinada por uma crise estrutural infindável. Era o início do período histórico de transição em que nos encontramos. Transição no preciso sentido de que o presente não tem futuro: desaparecerá, de algum modo, pelas suas contradições – se não pelas suas virtudes. Se a humanidade colherá dessa transição a barbárie, a sua extinção ou o comunismo, o tempo dirá. Hoje, no momento em que a crise destrói o velho, mas ainda não anuncia as tendências futuras de sua superação, não é possível muito mais do que o reconhecimento de que o presente não tem futuro pela fundamental – e sensata – razão de que a abundância tornou inviável a reprodução do capital sem a destruição da humanidade (Mészáros, 2002; Paniago, 2012).

Uma reprodução social que funda um presente que não possui futuro demanda, espontânea e necessariamente, ideologias que tratem o futuro como algo não apenas desimportante, mas como inexistente. O futuro tem de desaparecer da concepção de mundo para que, no dia a dia, sejam possíveis opções e escolhas que desconsiderem o futuro. Os esforços nesse sentido não têm medida: todos os complexos ideológicos que têm seu fundamento no capital mobilizam suas forças e coordenam suas iniciativas, por vezes, espontaneamente, outras vezes, com conhecimento de causa. Da mídia às universidades, da imprensa às igrejas, da especialização ainda mais intensa das ciências isoladas ao esvaziamento do pensamento filosófico etc. o futuro vai sendo, quando possível, cancelado – quando impossível, colocado na penumbra. Autores fantasiosos e teorias não menos descompromissadas com a realidade vão se sucedendo como frutas nos supermercados a cada estação do ano. Lipovetsky (alguém ainda se lembra dele?!) fez o elogio do presente sem futuro em seu *Império do efêmero* (1997); Daniel Bell anunciou a sociedade pós-industrial (ainda se emprega essa expressão, no passado não muito distante, um *must*?); Adam Schaff (1990) afirmava que no ano 2000 não teríamos mais trabalhadores manuais e que o principal problema da humanidade seria encontrar *hobbies* para não se enlouquecer com tanto tempo disponível; Lojkine, membro do Comitê Central do Partido Comunista francês, anunciou que não viveríamos em uma sociedade mercantil, pois teríamos entrado na sociedade da informação (Lojkine, 1995); Negri (1991, 1994, 1997), Lazzarato (1991, 1992, 1993), Hardt (e, entre nós, Giuseppe Cocco) anunciaram a atual constituição do comunismo nos “interstícios do capital” graças ao “amor pelo tempo por se constituir” (Lessa, 2005)... É de se duvidar que a maioria das pessoas que adquiriram tais livros quando estavam na moda voltaria a pagar um décimo dos seus preços hoje, poucos anos depois – se é que ainda os comprariam. Quantos, entre nós, ainda levam a sério teses que eram tidas por suprassumo da verdade nos anos de 1980-90, como a postulação por Habermas (1981) de que estaríamos transitando de uma razão instrumental para a comunicativa, que seria o ápice do desenvolvimento da sociedade democrática (enquanto, no mundo real, as democracias eram regidas por Reagan e Thatcher, por Tony Blair e Bush)? Ou as teses de Esping-Andersen (1990-1999) de que as políticas públicas dos Estados imperialistas significariam a desmercantilização das relações sociais? Ou as teses de Ferran Coll (2008) de que uma “normativa pós-materialista” estaria imperando cada vez mais intensamente no ordenamento social pelo Estado? Ou as teses de que o proletariado – ou, mesmo, o trabalho – estariam desaparecendo, dando origem a novas classes sociais ou, nos delírios mais intensos, superando as sociedades de classe? De Piore e Sabel (1994) (que enxergavam na “reestruturação produtiva” a passagem para um capitalismo mais democrático, porque fundado nas pequenas empresas que substituiriam os monopólios) a Clauss Offe (1984), (que se colocava o problema de uma sociedade sem empregos), de Gorz (1980) (que em *Adeus ao proletariado* anunciou a classe revolucionária como sendo a “não classe dos não trabalhadores”) ao “ócio criativo” de Domenico De Masi (1992) –, quantas páginas, recursos, energias humanas e forças produtivas não foram despendidas no supremo esforço de convencer a todos de que o presente seria portador de um futuro fantasioso ou – ainda melhor! – de que viver um presente sem futuro, esse, sim, seria o futuro desejável? O conjunto do complexo ideológico a serviço do capital se articula para anunciar o que poderia ser seu, nunca dito, mas sempre implícito, *slogan* fundamental: “uma humanidade sem futuro, essa a verdadeiramente livre”. Fukuyama (1992), a personificação não apenas do capital, mas também da mediocridade, é elevado a pensador com audiência mundial ao anunciar o fim da história. O presente, enfim, se identificava, por obra e graça de sua pena, ao futuro![[1]](#footnote-1)

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

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

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

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

O materialismo de Lukács

É sabido que nem sequer nos aproximamos de uma investigação completa do conjunto dos textos de *Para uma ontologia do ser social* e dos *Prolegômenos a uma ontologia do ser social* [[2]](#footnote-2). O já acumulado, todavia, possibilita algumas afirmações com uma elevada margem de segurança. Uma delas é acerca da concepção materialista de mundo do filósofo húngaro.

O pressuposto de Lukács é que o desenvolvimento do ser inorgânico é a história do universo. Essa história tem como características ontológicas decisivas o fato de ser composta apenas por processos físicos e químicos; e, ainda, pelo fato de esses processos inorgânicos terem dado origem a elementos e compostos químicos que evoluem, de um estágio primeiro em que eram muito mais homogêneos e, suas interações, mais simples, para outro em que todos os elementos da tabela periódica estão formados, em que a matéria inorgânica se estabilizou (relativamente) no patamar em que hoje a conhecemos e em que se estabeleceu a atual distinção entre a matéria e a energia. Desse processo evolutivo do inorgânico resultam interações muito mais complexas, tanto entre os átomos e moléculas, quanto entre as diferentes formas de energia e de matéria, do que as que havia no passado. Do simples ao complexo – mas, ainda, mantendo sua determinação ontológica essencial: apenas processos químicos e físicos[[3]](#footnote-3).

Já nesse estágio mais inicial, o desenvolvimento da matéria revela uma das suas qualidades ontológicas mais universais: a totalidade é mais do que a soma das partes. Porque a totalidade é composta de todos os seus elementos, mais as interações entre esses elementos e, ainda, pelas interações entre eles e a totalidade, a totalidade contém muito mais do que apenas suas partes constituintes. Essa descoberta – na sua peculiar forma lógico-ontológica (Lukács, 1978) – foi de Hegel: a totalidade possui uma qualidade que é distinta da qualidade de seus elementos componentes[[4]](#footnote-4).

Essa descoberta de Hegel foi incorporada – através de sua crítica radical – por Marx e, o que agora nos interessa, por Lukács. Que a totalidade é a síntese (não o somatório) dos seus elementos é a formulação que expressa essa concepção: a totalidade é portadora de qualidades e determinações que não estão necessariamente presentes em seus elementos. Na matéria inorgânica essa propriedade se manifesta já nas formas mais simples e iniciais. Um elétron circulando um próton possui qualidades – as propriedades de um átomo de hidrogênio – que as mesmas partículas isoladamente não possuem. Dois gases, hidrogênio e oxigênio, ordenados em uma dada forma e proporção, formam a água – cujas propriedades são em tudo distintas das dos gases que a compõem. De onde vem a qualidade da totalidade que é tão distante das qualidades de suas partes constituintes? Do fato de que a totalidade contém mais do que tais elementos: são esses elementos ordenados em uma dada forma, em uma dada proporção. Essa forma e essa proporção – tão materiais quanto os próprios átomos[[5]](#footnote-5) – dão origem às propriedades químicas e físicas da água que não estão presentes, sequer em forma germinal, nos gases que a compõem.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A matéria social e os valores

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

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

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

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

Como, exatamente, em que circunstâncias concretas, em que lugar e época, tivemos o surgimento do trabalho é algo que apenas a arqueologia e a antropologia poderão indicar. Essa é uma questão que não pode ter solução filosófica, apenas científica. Estamos nos aproximando da identificação desse momento (há pouco mais de uma década, parecia ser há 35 mil anos, na Garganta de Olduvai; hoje a data mais provável é há 100 mil anos, no sul do continente africano – e novas investigações podem trazer dados que alterem esse quadro), mas ainda não se pode dizer, seguramente, algo mais concreto. O que podemos ter certeza é que o surgimento do trabalho ocorreu entre humanoides; os dois casos conhecidos são o do *Homo floresiensis* e o do *Homo sapiens*. O que podemos ter menos certeza, mas hoje parece o mais provável, é que tenha surgido no continente africano e, depois, os humanos tenham migrado para o resto do planeta. Carecemos ainda de informações precisas sobre o patamar de desenvolvimento no momento do salto, tanto no caso do *Homo floresiensis* quanto no caso do *Homo sapiens*. Seja como tenha sido a circunstância concreta desse salto para além da natureza, o certo é que foi desencadeado pelo trabalho, na exata acepção de Marx, adotada sem reservas por Lukács.

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

Um dos mais importantes momentos da transformação dos indivíduos é a acumulação de conhecimentos pelo desenvolvimento dos processos cognoscitivos. Para que seja possível construir “o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera”, e que, desse modo, “no fim do processo de trabalho” se obtenha “um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador e, portanto, idealmente” (Marx, 1983:149-150), é imprescindível uma operação subjetiva complexa – ainda que espontânea e elementar em sua origem. Sobretudo, é necessária a avaliação de como, naquela circunstância concreta, o mundo irá se comportar no futuro se optarmos por agir em uma direção ou em outra. Se o projeto ideal, “na imaginação”, for o de um machado, apenas podemos decidir pela escolha desta ou daquela pedra, deste ou daquele pedaço de madeira, projetando idealmente a consequência de cada escolha. Com esta pedra, o resultado futuro será este, com aquela outra, o resultado será aquele outro – e assim sucessivamente. Para que tais antecipações ideais do futuro correspondam – com maior ou menor proximidade – ao que de fato irá acontecer, é imprescindível um conhecimento que reflita na consciência o decisivo para a transformação que se almeja (o que inclui o conhecimento da capacidade e habilidade do indivíduo ou indivíduos envolvidos).

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

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

A conexão ontológica básica desse processo é bastante simples, ainda que dê origem a processos sociais muito ricos e complexos, como a arte. Ao conhecermos melhor o mundo, somos capazes de perceber – portanto, de sentir – mais coisas desse mundo e de nós próprios. Quanto melhor sentirmos o mundo, mais informações podemos trazer para nosso conhecimento. Sem que tenha havido qualquer desenvolvimento significativo dos órgãos dos sentidos, herdados biologicamente, com o tempo os humanos são capazes de sentir coisas que não sentiam antes, de ter emoções que não conheciam antes, de buscar prazeres e emoções que antes não existiam. A arte é a expressão condensada e mais pura desse processo de desenvolvimento da sensibilidade humana: somos capazes de músicas que antes não existiam, de obras de arte que não poderiam surgir antes porque não existiam ainda os sentimentos que elas expressam. Mesmo o “amor sexuado individual” (Engels, 2010) – essa poderosa força que atua em nossas vidas no nosso atual patamar de desenvolvimento histórico – não existia antes do século 12 e, desde então, não deixou de se desenvolver (Lessa, 2012a).

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

Vejamos isso mais de perto.

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

A relação dos seres humanos com os resultados de suas ações – primária e tipicamente, no trabalho – é em tudo diversa. Nada dessa imediaticidade. O resultado será avaliado, espontânea e necessariamente, em pelo menos dois momentos, não necessariamente consecutivos. Por um lado, se o objeto resultante atende ou não, e em que medida ou proporção, às necessidades que estão na sua origem (para se cozinhar, essa fogueira é boa ou ruim, funciona bem ou mal, etc.); por outro lado, se o resultado corresponde mais ou menos proximamente ao que foi planejado (ao conteúdo da teleologia). No primeiro momento, trata-se da maior ou menor eficiência do produto do trabalho para atender às necessidades para as quais foi criado. No segundo momento, avalia-se se os meios, as ferramentas, as matérias-primas, os procedimentos, o comportamento do(s) indivíduo(os) etc. foram mais ou menos adequados para a finalidade proposta. E, evidentemente, nessa avaliação está presente não apenas o presente imediato, mas também o que se almeja para o futuro. Pense-se na prática de tribos caçadoras não matarem fêmeas prenhes ou em período de acasalamento etc.

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

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

O outro momento em que os processos valorativos são uma mediação imprescindível à reprodução da matéria social relaciona-se ao fato de que a objetivação de teleologias insere, no mundo objetivo, novos objetos e novas relações antes inexistentes. Há várias conexões ontológicas aqui operantes. Para essa apresentação, o importante é que os processos de objetivação conduzem a novas necessidades e possibilidades objetivas (ou seja, cuja existência não depende de serem ou não conscientes aos indivíduos a elas contemporâneos). Se, por exemplo, a descoberta do machado cria a necessidade consciente, antes inexistente, por pedras e por madeiras de determinadas qualidades, o desenvolvimento do comércio e das cidades ao final da Idade Média gerou as possibilidades objetivas da Peste Negra – e, diferentemente do exemplo do machado, os humanos da Idade Média não tinham nenhuma consciência da ameaça que pairava sobre eles. Além disso, as transformações provocadas nos indivíduos pelos processos de objetivação, produzindo novos conhecimentos, uma sensibilidade superior e habilidades mais desenvolvidas, também geram nas pessoas novas necessidades e possibilidades. Numa expressão que se tornou famosa, Lukács sintetizou essa situação dizendo que o “ato de trabalho remete sempre para além de si próprio”. Além de produzir sua finalidade imediata (digamos, um machado), toda objetivação produz também novas necessidades e possibilidades objetivas e subjetivas (isto é, dos indivíduos); geram, portanto, consequências que se estendem muito além do próprio ato que lhes deu origem.

Há várias consequências ontológicas dessa situação basilar. O que agora nos interessa é que aqui, também, encontramos a mediação dos valores. O fato de, na reprodução social, necessária e constantemente se produzir novas necessidades e possibilidades faz com que novas teleologias tenham de ser constantemente elaboradas. O projeto de um machado – ou de uma fogueira – para atender às necessidades e possibilidades de ontem já não é mais o melhor projeto para uma situação futura. Novos conhecimentos e habilidades possibilitam fazer um machado – ou fogueira – melhor que o anterior; uma sensibilidade mais acurada possibilita distinguir novas características das pedras e das madeiras, o que permite uma escolha mais adequada da matéria-prima, dos meios que serão empregados, e assim sucessivamente. Além disso, as circunstâncias objetivas também se alteram, o que possibilita e requer “novas” fogueiras. Machados, digamos, “genéricos” vão sendo substituídos por machados especializados (para cortar árvores, para caçar, para quebrar pedras etc.) à medida que as possibilidades e necessidades objetivas trazidas pelo machado e pela relação mais desenvolvida que ele possibilita com o mundo vão sendo incorporadas à consciência e à prática das sociedades, num processo que conduziu do machado à chegada da humanidade à Lua – e, também, à bomba atômica.

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

Ainda que rapidamente, é importante chamar a atenção para duas peculiaridades dos valores dentre as muitas categorias ontológicas que surgem espontaneamente da reprodução social (a linguagem, a individualidade, etc.). A primeira delas é que os valores são sempre uma relação consciente entre o ser humano e as circunstâncias objetivas em que vive, a causalidade. O quanto essa consciência é mais ou menos correta, no sentido de sua aproximação ao ser-precisamente-assim do valorado, o quanto ou se é alienada, são questões com importantes repercussões tanto práticas quanto teóricas, mas que não alteram o fundamental dessa caracterização. Por um lado, os valores (e complexos valorativos) devem ser capazes de incorporar a essência do setor da realidade a ser valorada; por outro lado, o processo de valoração, sempre e necessariamente, se refere às finalidades atuantes naquela relação específica. Conhecidas as qualidades básicas da água e da pedra, por exemplo, a primeira será inútil para um machado, e a segunda, útil. Para matar a sede, é o oposto. O que se alterou não foram as qualidades ontológicas da água ou da pedra, ou o conceito de útil ou de inútil, mas a finalidade em relação à qual as propriedades dos objetos são úteis ou inúteis. Os valores são sempre uma relação consciente entre a finalidade e o mundo em que se vive, a causalidade.

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

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

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

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

Generidade e valores

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

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

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

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

Além dessa determinação reflexiva básica, novas mediações são inseridas à medida que a matéria vai se desenvolvendo do inorgânico ao social. Uma nova mediação passa a operar entre o universal e o singular humanos. Na matéria orgânica, o elemento decisivo da evolução é o surgimento das mutações e sua seleção natural. Entre o desenvolvimento das espécies e os exemplares singulares há, por isso, uma enorme proximidade pela qual o novo, que surge no singular, pode – pelo mecanismo da seleção natural – se generalizar para toda espécie, mas o oposto é impossível. Isto é, não é possível surgir uma nova determinação biológica na universalidade da espécie sem que tenha ocorrido, antes, em ao menos um exemplar. Nesse preciso sentido e nessa dimensão, o desenvolvimento da espécie é dependente do que ocorre nos seus exemplares singulares – sem com isso, claro, cancelar os inúmeros efeitos da seleção natural sobre os singulares e suas mutações.

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

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

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

A qualidade dessa incorporação, com que grau de consciência, com qual conhecimento do ser-precisamente assim da objetividade à qual se dirige, se alienada ou não etc., são aspectos importantes. Mas não cancelam ou esmaecem o fato de que, no mundo objetivo ao qual as finalidades dos atos humanos se referem, a sua dimensão genérica, universal, não é apenas uma das dimensões, mas a relação mais importante e de maior peso ontológico. Não é possível qualquer relação dos indivíduos humanos – e com as devidas mediações, de grupos, classes ou mesmo sociedades inteiras – com o mundo objetivo que não incorpore, decisivamente, as determinações da universalidade do estágio do desenvolvimento da matéria social em que essa relação tem lugar. Júlio César é fruto do escravismo tanto quanto Bill Gates do capitalismo, etc. Mesmo a relação mais íntima e pessoal do indivíduo consigo próprio incorpora a universalidade humana, da qual é partícipe de forma determinante. (Apenas no capitalismo a variação do montante da conta bancária pode ser medida para autoestima do indivíduo, apenas sob o capital a cisão das personalidades em *citoyen/bourgeois* pode ser universal, e assim por diante.)

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

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

Lukács, para expressar o conteúdo mais universal, genérico, das necessidades e possibilidades presentes na vida cotidiana a cada momento da história – portanto, para expressar a atuação das tendências históricas as mais universais a cada momento do desenvolvimento da matéria social – emprega uma expressão em alemão, *Gattungsmässigkeit*, que é de difícil tradução. A melhor opção, pelo menos até o momento, tem sido um neologismo: generidade. A generidade se distingue da totalidade da matéria social porque esta contém, além das determinações universais, também as particulares e singulares. A generidade expressa apenas e tão somente essa dimensão universal da matéria social, suas tendências de desenvolvimento as mais gerais[[6]](#footnote-6).

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

Isto no que se refere à objetividade para a qual as finalidades dos atos humanos se dirigem. Devemos, agora, passar ao outro aspecto: o das finalidades que se dirigem ao mundo objetivo. Aqui, essa relação entre o universal e o singular, entre a generidade e os atos singulares, exibe outras mediações.

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

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

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

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

Contudo, com uma mediação decisiva: toda finalidade é, necessária e insuperavelmente, particular. Isto é, pela sua própria determinação ontológica (a impossibilidade de atender a todas as necessidades e explorar todas as possibilidades), na elaboração da teleologia deve-se selecionar qual setor do mundo que será transformado, que será alvo da objetivação. Por outro lado, como toda objetivação possibilita o desenvolvimento das individualidades (a exteriorização), as necessidades e possibilidades subjetivas que estão surgindo também adentram o processo de resposta ao mundo objetivo, interferindo sobre a escolha de qual setor da realidade a ser transformado e em que sentido se dará a transformação. Toda posição teleológica, portanto, é particular – mas apenas pode ser particular porque portadora, em alguma dimensão importante, da generidade.

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

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

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

As tendências histórico-universais

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

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

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

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

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

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

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

Se, no desenvolvimento da totalidade social, dos modos de produção, os dois saltos ontológicos mais importantes foram a Revolução Neolítica (o trabalho excedente, o surgimento das sociedades de classe etc.) e a Revolução Industrial (a superação da carência pela abundância e a instauração do antagonismo entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações de produção capitalistas), na história da evolução da matéria individual o salto ontológico mais importante é o surgimento do individualismo burguês, obra e graça da nova forma de propriedade privada, o capital.

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

Isso se altera com o início do capitalismo. A nova forma de propriedade privada, o capital, possui mais ou menos o mesmo valor em qualquer lugar do mercado mundial. A relação imediata, de dependência do indivíduo para com sua comunidade, é substituída pela relação planetária da propriedade privada individual com o mercado que vai se tornando mundial. Agora, pode ser um bom negócio para o indivíduo conduzir sua cidade, Estado ou nação a uma crise sem par. Não passaria de um burguês idiota se não aproveitasse essa oportunidade. Pelas relações mercantis, os indivíduos ficam livres das amarras locais, comunitárias, ao seu desenvolvimento e, correspondentemente, as individualidades explodem em um processo de desenvolvimento muito acelerado. É impossível de ser descrito em poucas palavras o quanto o individualismo burguês foi revolucionário, não apenas ao romper os velhos laços de produção e as velhas relações políticas, mas também ao evidenciar, em um modo socialmente reconhecível, as necessidades e possibilidades de desenvolvimento da matéria social de cada indivíduo ante a generidade. Não houve aspecto da reprodução da matéria social que não tenha sido afetado por essa evolução. Da economia à política, da arte à moda, da música à arquitetura: o Renascimento que, de italiano, se esparramou pela Europa; o século de ouro da Holanda, a Reforma, o liberalismo e o Iluminismo são apenas alguns de seus momentos mais significativos.

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

A segunda tendência universal da história é, portanto, o desenvolvimento das individualidades em personalidades cada vez mais socialmente mediadas – processo esse fundado e impulsionado pela primeira tendência universal, o desenvolvimento das forças produtivas, o afastamento das barreiras naturais.

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

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

O desenvolvimento da generidade, que passa de uma dimensão meramente local, englobando alguns poucos indivíduos em seu início, para o atual estágio em que objetivamente – independentemente de como isso se reflita na consciência, portanto – inclui a totalidade de todos os indivíduos humanos no planeta, é a terceira tendência de fundo da história da matéria social.

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

A gênese e o desenvolvimento da ética

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

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

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

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

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

Até chegarmos à Grécia clássica, a reprodução da matéria social não necessitou de qualquer elaboração específica de valores éticos que expressassem o genérico ante o singular: os complexos valorativos que vinham se desenvolvendo deste o período primitivo até as primeiras sociedades de classe antes dos gregos (Babilônia, Egito, Pérsia e Fenícia) atenderam às necessidades de valoração sem necessitar de uma ética. Reconhece Lukács, evidentemente, que entre as sociedades primitivas e aquelas de classe, há uma enorme diferença em se tratando dos valores da vida cotidiana, dos valores da moral, dos costumes da tradição. As contradições e diferenças individuais, as diferentes escolhas das alternativas pelos indivíduos, são agora permeadas pela propriedade privada, pela violência na vida cotidiana, pela submissão da mulher ao homem através do casamento monogâmico e pelo Estado. Os interesses genéricos, agora, são em larga medida reduzidos aos interesses genéricos das distintas classes sociais. Surge uma nova esfera valorativa, uma nova base material para o desenvolvimento dos valores, que Lukács denomina de *Partikularität*[[7]](#footnote-7), a particularidade que expressa o máximo de generidade da propriedade privada. As necessidades e possibilidades, objetivas e subjetivas, passam a ser valoradas a partir do metro da propriedade privada, com tudo o que isso significa (no longo período que se estende da Revolução Neolítica à Revolução Industrial) para o desenvolvimento das forças produtivas e, concomitantemente, das alienações. Ainda assim, os costumes, a tradição, a moral – agora, nas sociedades de classes, auxiliados pelo Direito – davam conta de dirimir os problemas valorativos.

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

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

Na Grécia e na Holanda, tivemos sociedades de proprietários privados que apenas podem se enriquecer se juntarem seus esforços, coletivamente, para enfrentar tanto seus inimigos quanto as difíceis circunstâncias históricas em que se encontravam. As cidades-estado gregas, e as cidades comerciais holandesas, ou se uniam e faziam com que, sempre que entrassem em contradição, os interesses genéricos da propriedade privada se impusessem sobre os interesses dos proprietários privados individuais – ou, então, a acumulação da riqueza privada, nos dois casos, seria inviabilizada. Na Grécia, essa necessidade foi tematizada por vários filósofos, os mais importantes, Platão e Aristóteles. Coube a este último a elaboração do que seria a versão mais desenvolvida da reflexão dos gregos sobre a ética. Assim como a Grécia teve Aristóteles, a Holanda teve Espinosa; assim como os gregos tiveram Leônidas e os trezentos das Termópilas, os holandeses tiveram Michiel de Ruyter e a batalha de Chathan.

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

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

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

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

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

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

Hegel e a ética

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

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

O essencial desse processo talvez possa ser exposto em poucas palavras. Sendo a história o processo de elevação do *Geist* ao para-si, uma vez reconhecida pela humanidade a essência do mundo e de si própria, realizar-se-ia uma nova e superior relação da humanidade com o mundo. Da contradição entre um sujeito que desconhece a essência do mundo passamos a uma identidade entre o conteúdo da consciência e a essência do mundo. Da contradição, passamos à identidade sujeito-objeto. A humanidade, ao final, descobre que o mundo é o que ela fez de si própria; o mundo revela-se como a humanidade que se fez mundo social.

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

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

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

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

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

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

Das sociedades primitivas à Grécia, portanto, tivemos a passagem de sociedades que não necessitavam de valores conscientemente elaborados enquanto ética, para a explicitação do complexo da ética em sua relação e contradição com os outros complexos valorativos. Da Grécia a Hegel, tivemos a evolução do conteúdo dos valores éticos, pois o conteúdo objetivo da generidade também evoluía – isto é, como, por quais relações, com qual conteúdo, as relações mais universais da matéria social foram se generalizando até abarcarem, com o mercado mundial, a totalidade dos indivíduos no planeta. Essa generalidade que, finalmente, abarca todos os indivíduos humanos, contudo, foi possível apenas pela mediação da generalização das relações de produção capitalista a todo o planeta – sendo muito breve, pela generalização, até o universal humano, da igualdade formal da cidadania e da redução econômica dos indivíduos a proprietários privados do capital ou da força de trabalho. O fato de ser uma generalidade alienada pelo capital não significa que deixe de ser um avanço em face da generidade, digamos, alienada pelas relações de produção escravistas. Mas significa que compartilha com essa última um traço comum decisivo: não pode incorporar o futuro como a grande questão do presente; necessita, tanto do ponto de vista teórico quanto do ponto de vista ideológico, congelar a evolução da matéria social à essência da classe dominante de seu tempo. O futuro é excluído pela sensata razão de que não pode incorporar todas as determinações de cada individualidade na generidade realmente existente, seja na Grécia, seja no início do século 19, com as devidas diferenças entre elas.

Lukács e a ética

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

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

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

Mas também está igualmente claro que o seu conteúdo concreto não pode ser exposto aqui. Neste ponto, devemos deter-nos no terreno da ontologia pura, geral, podendo, por isso, apenas indicar brevemente a relação que surge na ética em sua qualidade ontológica simples, elementar. Todos os princípios ordenadores da sociedade anteriormente enu­merados têm a função de, diante das iniciativas (*Bestrebungen*) particulares (*partikularen*) dos seres humanos singulares ante a sua generidade, conferir validade ao seu pertencimento ao gêne­ro humano que emerge no curso do desenvolvimento social. É só na ética que essa dualidade, posta desse modo socialmente necessário, é superada (*aufgehoben*): nela, a superação (*Überwindung*) da particularidade do homem singular adquire uma tendên­cia unitária (*einheitliche*): a incidência da exigência ética no centro da individuali­dade do homem atuante, sua escolha entre os preceitos que, na sociedade, forçosamente vão se tornando antagônico-antinômicos; uma decisão eletiva (*Wahlentscheidung*) ditada pelo preceito interior de reconhecer como seu dever o que está em conformidade com a sua própria personalidade amarra o fio que liga o gênero humano ao indivíduo que está superando a sua própria particularidade (*Partikularität).* O desenvolvimento social em seu decurso real cria a possibilidade objetiva para o ser social do gênero humano. As contradições internas do caminho para lá chegar, que se objetivam como formas antinômicas da ordem social, assentam, por seu turno, a base para que a evolução do simplesmente singular rumo à indi­vidualidade possa converter-se, ao mesmo tempo, em portadora consciente do gê­nero humano no plano da consciência. O ser-para-si do gênero humano é, portanto, o resultado de um processo, que se desenrola tanto na produção econômico-objetiva global como na reprodução dos homens singulares. (Lukács, 1986:293; 1981:243)

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

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

A história avançou e a generidade, objetivamente, passou a ser uma relação genérica, universal, da matéria social, não mais excluindo dela qualquer indivíduo. Passamos à era do capital, da cidadania e da redução de todos à propriedade privada (da maioria, à desconfortável alienação de ser “guardiã” de força de trabalho; à minoria, à confortável alienação de ser “guardiã” do capital – Marx, 1983:1979). Esse desenvolvimento milenar lançou as bases para que, nessa “evolução do simplesmente singular rumo à indi­vidualidade” esta última “possa converter-se (...) em portadora consciente do gê­nero humano no plano da consciência”. (Em *Notas para uma ética*, lemos: “*Ética* Indivíduo como momento consciente do gênero” [K/63].) Nesse preciso sentido, para Lukács, “O ser-para-si do gênero humano é (...) o resultado de um processo, que se desenrola tanto na produção econômico-objetiva global quanto na reprodução dos homens singulares”. Tanto no universal quanto no singular, os práticos, cotidianos, contatos da ética com a moral, os costumes, o Direito, a tradição e – nas *Notas para uma ética*, é acrescida a política [K/112] – “forçosamente vão se tornando antagônico-antinômicos”. A antinomia entre as escolhas orientadas pelos valores dos complexos da moral, do Direito, da tradição (e da política, se seguirmos as *Notas...*) vai se tornando socialmente visível na práxis, forçando os indivíduos a escolhas, necessariamente conscientes, entre valores que não são mais complementares ou compatíveis. Nessa evolução, a filosofia e a arte possuem “seu papel” [K/63], mas apenas a “ética” é portadora, “direta e intencionada”, da “totalidade do humano” [K/63].

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

Por todas essas razões, do ponto vista do conteúdo dos valores éticos, estes apenas podem expressar a generidade hoje existente se forem expressão da totalidade do ser humano, de suas necessidades e possibilidades como um todo. Toda, de qualquer ordem, redução do ser humano a uma sua particularidade significa, *in limine*, a incapacitação do valor para expressar o humano-genérico dos nossos dias. A *Partikularität* da generidade, como em Aristóteles e Hegel, deve ser resolutamente superada. O antagonismo entre os valores éticos, por um lado, e o Estado e a política, a moral e os costumes, do mesmo modo, deve ser expresso abertamente. Como lemos nas *Notas para uma ética,* “Política, Direito, Moral: pressuposto e sustentam a função (o conservar) do respectivo Zoon politikon (Nunca totalidade dos humanos)” ([K/112]). O Estado, a política, o Direito, a moral – assim como a propriedade privada – não são capazes senão da generidade que já realizaram na história: elevar à generidade a *Partikularität* da classe dominante do momento. Se, no passado, isso pôde cumprir uma função revolucionária (Hegel), hoje não passa de uma operação ideológica conservadora do *status quo*. Não, claro, porque tenha se alterado do ponto de vista lógico ou epistemológico o procedimento teórico em si, mas porque a generidade alcançou um novo patamar de desenvolvimento que requer, para seu reflexo nos valores, a recusa de toda *Particularität* na teoria.

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

Isso pode parecer uma questão distante da nossa prática cotidiana. Mera (falsa) aparência. A cada vez que, na vida cotidiana, tenta-se dar uma resposta revolucionária às alienações em curso, ainda que se pretenda a resistência mais modesta e insignificante, a toda vez que nos propomos uma atividade que incorpore valores e que estabeleça uma relação menos alienada com o gênero, essa atitude entra, mais cedo do que mais tarde, em contradição aguda com a totalidade das nossas vidas dominadas pela *Partikularität*. Os indivíduos, quase sempre, são tomados por, perdoem a expressão, uma “crise existencial”: o fundamento de suas vidas está colocado em xeque. A solução desse conflito não tem meio termo. Avança-se para além da *Partikularität* ou se é por ela batido. A expressão cotidiana, imediata, espontânea é a constatação de que a nova atividade não deixa tempo para o que sempre foi prioritário no passado. A “crise” vai se reproduzindo enquanto perdura a ilusão de que seria possível manter a vida na esfera da *Partikularität* e, ao mesmo tempo, resistir ao capital. Um dado momento, isso se esgota.

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

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

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

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

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

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

Em segundo lugar, a ética de base materialista que Lukács pretendia desenvolver também se distingue das éticas idealistas porque não pretende que serão os valores que irão moldar as relações sociais. Pelo contrário, a objetivação cotidiana dos valores éticos apenas ocorrerá quando, superada a exploração do homem pelo homem, os seres humanos puderem se encontrar diretamente, não mais pela mediação da propriedade privada; somente ocorrerá quando, superada a sociedade de classes, os indivíduos puderem se amar sem constrangimentos alheios ao amor; apenas quando a humanidade encontrar a si própria, em cada rincão do planeta, como a matéria social que autenticamente se exprime tanto nas individualidades quanto na generidade – jamais poderá ter lugar antes. Até a superação da propriedade privada, da “pré-história da humanidade”, expressão de Marx que Lukács citava seguidamente, a ética apenas poderá comparecer como necessidade presente e possibilidade de realização futura, como arma crítica poderosa das desumanidades geradas pelo capital, como expressão das aspirações humanas mais generosas, gigantescas e de mais longo alcance futuro que a matéria social, em toda a sua evolução, jamais pôde contemplar. Se a humanidade será ou não capaz de explorar essas possibilidades e atender suas necessidades atuais mais prementes, a luta de classes em curso dirá. Contudo, depois de toda a evolução do período primitivo aos nossos dias, após todas essas tão generosas possibilidades e tão abrangentes necessidades terem sido produzidas por obra e graça da própria humanidade, após a história nos haver conduzido para tão próximo da superação da sociedade de classes – há de se reconhecer que seria um enorme desperdício de história a nossa autodestruição!

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

Algumas palavras acerca de *Notas para uma ética*

É bastante conhecido o fato de que György Lukács, ao falecer em junho de 1971, deixou um gigantesco manuscrito, tanto em tamanho quanto em significado para o marxismo contemporâneo. Esse manuscrito foi publicado sob os títulos de *Prolegômenos a uma ontologia do ser social* e *Para uma ontologia do ser social*. O que é menos conhecido é que Lukács, além desses manuscritos, deixou também três pastas e vários envelopes, contendo notas para a *Ética* que pretendia escrever. Diferentemente dos manuscritos da *Ontologia* e dos *Prolegômenos*, trata-se, agora, de notas. Isto é, apontamentos e anotações para seu uso pessoal, nem sequer formas preparatórias de uma futura publicação.

Esse conjunto de notas, organizado e editado por György Iván Mezei, foi publicado em 1994 pelo *Lukács Archívum*, de Budapeste. O trabalho de organização e edição de G. Mezei possui vastos méritos. As notas foram organizadas segundo temas, o que possibilita uma visão mais abrangente dos tópicos tratados. O sistema de notações (mais ao final desta apresentação) possibilita que saibamos qual a ordem original das notas nos diferentes envelopes e, ainda, traz uma listagem não apenas das obras citadas ou mencionadas nas notas, mas também quais obras foram mencionadas em cada um dos envelopes. Por fim, as passagens que não puderam ser compreendidas e as referências não encontradas são listadas e localizadas com precisão. Essa edição reproduz a edição organizada por G. Mezei, excetuando sua introdução.

Como décadas de pesquisa têm comprovado, o fato de os textos póstumos de Lukács não terem recebido a sua redação definitiva abre a possibilidade de interpretações questionáveis e, mesmo, equivocadas, principalmente quando se perde de vista a totalidade da articulação categorial desses manuscritos. Não seria o caso, aqui, de elencá-las. O que nos interessa é apenas chamar atenção ao fato de que, se os manuscritos são de trabalhosa compreensão e sua forma traz problemas para a sua interpretação, as *Notas para uma Ética* são uma fonte ainda mais imprecisa e incerta. Algumas frases ou notas são, literalmente, incompreensíveis. Outras podem ser compreensíveis, talvez, à luz do que podemos encontrar desenvolvido nos *Prolegômenos* e na *Ontologia*. Isso já requer um exercício de interpretação que pode ser simples ou extremamente complicado, que pode ser mais seguro ou muitíssimo duvidoso, conforme o caso. Boa parte é compreensível por si mesma, ainda que não necessariamente tenha uma precisão significativamente maior. O certo é que, mesmo com um extremo cuidado e com precauções não menos extremas, dificilmente as *Notas...* fornecerão argumentos seguros para dirimir algumas das questões que cercam os manuscritos póstumos de Lukács.

Em que pesem essas questões,as *Notas para uma ética* são a única indicação do horizonte de questões e soluções que o filósofo húngaro pretendia tratar em sua *Ética*. O papel das alienações na vida cotidiana contemporânea, sua atenção para com a vida cotidiana nos Estados Unidos, suas seguidas referências a Erich Fromm, Mills, à obra *Small Town in Mass Society,* de Vidich e Besman, suas não tão frequentes referências a Rickert, Nietzsche, Sêneca, Simmel, Kierkegaard, podem surpreender o leitor – bem como provavelmente não surpreenderão as muitas referências a Hegel, Aristóteles, Espinoza, Kant, Agostinho, Tomás de Aquino, Weber, Lenin e Marx.

Além disso, as *Notas para uma ética* possibilitam o acesso ao modo como Lukács, ao final de sua vida, organizava o percurso que deveria conduzir da pesquisa inicial à obra acabada. Seu *modus operandi* (da pesquisa inicial ao texto final) se delineia se tivermos em mente que, muito provavelmente, foi a partir de notas similares na forma que foram redigidos os manuscritos da *Ontologia* e dos *Prolegômenos*. Com o único capítulo na *Ontologia* deixado pronto para publicação, aquele dedicado a Hegel, temos o final deste percurso. O como e o quanto a precisão e a clareza vão se intensificando a cada passo são uma lição para todos os estudiosos e revolucionários.

Nas *Notas para uma ética*, em grande número de casos, a referência a autores ou questões vem seguida por uma passagem copiada de próprio punho ou, então, assinalada no livro em questão, por Lukács. György Mezei copilou tais cópias/indicações –, o que possibilita esclarecer, ou ao menos diminuir a imprecisão das *Notas...,* já que as passagens assinalam que universo de questões o filósofo tinha em mente.

Insistimos, acima, no caráter impreciso e incerto do texto. Essa imprecisão é uma das razões que nos levou a optar por uma edição bilíngue e, também, por não traduzir as citações anotadas ou transcritas por Lukács. Sem um exame cuidadoso das citações e passagens assinaladas nos diferentes títulos e autores, nenhuma investigação aprofundada de *Notas para uma ética* será possível. O pesquisador deverá, sempre que possível, consultar as edições das obras e das edições referidas – o que torna as traduções das passagens indicadas ou copiadas, não apenas inúteis, mas potencialmente desencaminhadoras. Seria inevitável o risco de, pela interpretação inerente à tradução ou por erros involuntários, o pesquisador ser induzido a conclusões indevidas, aumentando ainda mais a imprecisão já inerente ao material. Eventuais equívocos na cópia dos textos por Lukács podem, ainda, vir a ter importância no futuro.

As *Notas para uma ética* não possuem elevado significado científico ou filosófico. São uma indicação muito difusa e imprecisa do que Lukács pretendia com sua Ética. São por demais iniciais e pessoais para serem um guia ou orientação seguros. Toda cautela e toda precaução em seu emprego se fazem, por isso, imprescindíveis. Todavia, as notas compõem a melhor indicação disponível do que viria a ser a *Ética* que pretendia escrever Lukács e, por isso, é um material do qual o estudioso das obras de maturidade de Lukács – esperamos – tirará proveito.

Dizíamos acima que uma das razões para a opção por uma edição bilíngue decorre da natureza imprecisa de *Notas para uma ética.* Há, contudo, outro conjunto de razões. O fato de uma tradução vir acompanhada pelo texto em seu idioma original possibilita que o leitor verifique a correção da tradução, o que abre a possibilidade de uma sua melhor apreensão do texto. Instiga, além disso, o leitor, principalmente o pesquisador jovem, ao contato com a língua alemã, tão importante para o conhecimento de Marx, Engels e Lukács. Mas, sobretudo, é uma evidência prática de como o capital inibe o desenvolvimento científico e filosófico. Não se editam traduções bilíngues pela única razão de seu custo: uma iniciativa, como a do Instituto Lukács, que não opera sob a lógica do lucro, torna possíveis edições bilíngues, mesmo abaixo dos preços de mercado de uma edição que não seja bilíngue.

Por fim, indispensáveis esclarecimentos sobre o sistema de notação: reproduzimos, *in totum*, o sistema criado por Mezei:

1) Entre colchetes “[ ]”, temos sempre o que foi introduzido pelos organizadores da edição do *Lukács Archivum*.

2) As notas são indicadas por letras e números entre colchetes (por exemplo: [K/2]). A letra corresponde ao envelope e o número corresponde à numeração das notas naquele envelope. Uma relação completa dos envelopes e dos seus conteúdos respectivos pode ser encontrada no Anexo.

3) As passagens da escrita de Lukács que são ilegíveis vêm assinaladas por xxx.

Sergio Lessa

Maceió, primeiro semestre de 2015

Bibliografia

Chasin, J. (1982) “Lukács, vivência e reflexão da particularidade”. Revista Ensaio, n. 9, Ed. Ensaio, São Paulo.

Coll, F. R. (2008) *Las democracias*. Editorial Ariel, Barcelona.

Di Masi, D. (1992). Economia dell’ozio. Edizioni Olivares, Milão, Itália.

Engels, F. (2010) *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Ed. Expressão Popular, São Paulo.

Esping-Andersen, G. (1990) *The three worlds of Welfare Capitalism*. Polity, Press, Oxford, Grã-Bretanha.

Esping-Andersen, G. (1999). *Social foundations of postindustrial economies.* Oxford University Press, Nova Iorque.

Fukuyama, F. (1992) *The end of history and the last man*. Harper Perennial, Nova Iorque, Londres.

Gorz, A. (1987) *Adeus ao proletariado – para além do socialismo*, Rio de Janeiro, Forense-Universitária. (Primeira edição em 1980)

Habermas, J. (1981) *Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt.

Labastida, J. (1990) Producción, Ciencia y Sociedad – de Descartes a Marx. Siglo XXI editores, México.

Laski, H. (1953) *El liberalismo europeo*. Fundo de Cultura Economico, México.

Lazzarato, M. (1992) “Le concept de travail immatériel: la grand entreprise”. Future Antérieur, Paris, n. 10.

Lazzarato, M. (1993) “Le ‘cycle’ de la production immatérielle”. Future Antérieur,Paris, n. 16.

Lazzarato, M.; Negri, A. (1991) “Travail imatériel et subjectivité”. Future Antérieur, Paris, n. 6.

Lessa, S. (1996) “Lukács: ontologia e historicidade”. Revista Transformação, v. 19, Unesp, São Paulo.

Lessa, S. (1998) “Lukács: um retorno à ontologia medieval?”, in Antunes, R. e Rego, W. (orgs.). Lukács: um Galileu no século XX, Boitempo, São Paulo.

Lessa, S. (1999) “Notas sobre a historicidade da essência em Lukács”. Revista Novos Rumos, v. 30, São Paulo.

Lessa, S. (2005) *Para além de Marx? Crítica às teses do trabalho imaterial*. Ed. Xamã, São Paulo.

Lessa, S. (2006) “Trabalho, sociabilidade e individuação”. Revista Trabalho, Educação e Saúde. V. 4. Ed. Fiocruz.

Lessa, S. (2012) *Mundo dos Homens*. Instituto Lukács, São Paulo.

Lessa, S. (2012a) *Abaixo a família monogâmica!* Instituto Lukács, São Paulo.

Lessa, S. (2014) *O estudo e o revolucionário. Por que não estudamos?* Instituto Lukács, São Paulo.

Lessa, S. (2015). “Alienação e estranhamento”. In Marx, K. (2015) *Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844.* Ed. Expressão Popular, São Paulo.

Lipovetsky, G. (1997) *O império do efêmero – a moda e seus destinos nas sociedades modernas*. Cia das Letras.

Lojkine, J. (1995) *A revolução informacional*. Ed. Cortez.

Lukács, G. (1970) *El joven Hegel y los problemas de la sociedade capitalista.* Grijalbo Editores, Madrid.

Lukács, G. (1978) *A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*. Ed. Ciências Humanas, S. Paulo.

Lukács, G. (1984) *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Prinzipienfragen einer heute möglich gewordenen Ontologie*. Georg Lukács *Werke*, vol. 13, Luchterhand Verlag, Frankfurt.

Lukács, G. (Vol. I, 1984, Vol. II, 1986) *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Georg Lukács *Werke*, Band 13 e 14, Luchterhand Verlag, Frankfurt.

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.

Macpherson, C. B. (1967) *The political theory of possessive individualism: from Hobbes to Locke*. Oxford University Press, Londres.

Marx, K. (1974) “Crítica do programa de Gotha” in Marx, K. e Engels, F. *Critica dos programas socialistas de Gotha e Effurt*. Porto, Portugal, s/ editora.

Marx, K. (1983, Tomo I, 1985, Tomo II) *O Capital*. Vol. I, Ed. Abril Cultural, São Paulo.

Marx, K. (2009) *Teses sobre Feuerbach*. *In A ideologia alemã*. Ed. Expressão Popular, São Paulo.

Marx, K. (2009a) *Para a questão judaica.* Ed. Expressão Popular, São Paulo.

Marx, K. (2008) *O 18 brumário de Louis Bonaparte*. In A revolução antes da revolução, vol. II. Ed. Expressão Popular, São Paulo.

Marx, K. (2010b) “Introdução à Crítica do Direito de Hegel” *in Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Boitempo, São Paulo.

Mészáros, I. (2002) *Para além do capital*. Boitempo, São Paulo.

Negri, A. (1991) *Marx Beyond Marx*. EUA/Inglaterra, Autonomedia/Pluto Press.

Negri, A. (1994) *El Poder Constituyente*. Ed. Libertarias/ Prodhufi, S.A., Madrid.

Negri, A. (1997) “20 theses sur Marx” *in Marx après les marxismes*. Tomo II, L'Hartmartan.

Netto, J. P. (2002) “Georg Lukács: um exílio na pós-modernidade”, in Pinassi, Lessa. (orgs.). *Lukács e a atualidade do marxismo*. Boitempo.

Offe, C. (1984) “Trabalho como categoria sociológica fundamental?” *in* Offe, C. *Trabalho & Sociedade*. Vol. 1, Ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.

Paniago, C. (2012) *Mészáros e a incontrolabilidade do capital*. Instituto Lukács, São Paulo.

Piore, M e Sabel, C. (1984) *The second industrial divide*. Basic Books, Nova Iorque.

Schaff, A. (1990) *A sociedade informática*. Ed. Unesp, São Paulo.

Tonet, I. (2014) *O método científico*. Instituto Lukács, São Paulo, 2014.

Winberg, S. (1987) *Os três primeiros minutos do universo.* Ed. Gradiva, Portugal.

1. Mészáros (2002), em *Para além do capital*, assinala como a temporalidade do capital se alterou com a crise estrutural do capital: não apenas não mais pode tratar as causas como causas, como ainda o presente necessita, ideológica e praticamente, ser a única dimensão temporal. José Paulo Netto, em “Georg Lukács: um exílio na pós-modernidade” (2002), traçou um amplo e preciso quadro do cerco ideológico que os manuscritos póstumos de Lukács enfrentaram, já no seu nascimento. [↑](#footnote-ref-1)
2. Esses escritos possuem, até hoje, três edições integrais. A italiana, a alemã e a brasileira. Serão, daqui para frente, mencionados por *Ontologia*, para facilitar. As citações indicam o número das páginas da edição italiana, seguida da alemã, sempre entre parênteses, para evitarmos um número excessivo de notas. Ainda que a edição brasileira dos manuscritos póstumos de Lukács tenha méritos, optamos por não citá-la para evitar seguidas correções imprescindíveis. [↑](#footnote-ref-2)
3. Um texto de divulgação científica muito interessante, ainda que não exatamente *up to date*, é, de Stephen Wimberg (1987), *Os três primeiros minutos do universo.* [↑](#footnote-ref-3)
4. Nesse particular, Hegel efetua uma superação radical das concepções da totalidade típicas do período moderno, de Descartes a Kant, que, *mutatis mutandis*, concebiam a totalidade como mero somatório das partes e que, portanto, a essência das partes seria a essência da totalidade. É nessa concepção mecanicista e reducionista do todo às partes que se alicerça porção ponderável do liberalismo clássico que deduz, da essência burguesa dos indivíduos, a necessária essência burguesa da sociedade; da eternidade da primeira essência, correspondentemente, seguir-se-ia a eternidade da essência burguesa da sociedade. (Laski, 1953, Labastida, 1990; Macpherson, 1967) [↑](#footnote-ref-4)
5. Subjacente a essa afirmação do caráter material da forma e das proporções objetivas está toda uma longa discussão, já presente entre os gregos, acerca da relação entre forma e conteúdo que, aqui, não podemos mais que mencionar. [↑](#footnote-ref-5)
6. Agradecemos a Mariana Andrade por ter chamado nossa atenção para esse aspecto da questão. [↑](#footnote-ref-6)
7. Em contraposição à particularidade – *Besonderheit –* que é o campo de mediações entre o universal e o singular. [↑](#footnote-ref-7)