

Lukács: momento predominante e transição ao comunismo¹

Nos debates acerca da transição ao comunismo operou-se uma mudança importante, ainda que nem sempre evidente. Em Marx, Engels e Lenin, o caráter de ruptura da transição ao comunismo é imediatamente central. O comunismo, a "livre organização dos produtores associados" (em que o "desenvolvimento omnilateral" de cada indivíduo é condição para o desenvolvimento de todos) é a superação radical e absoluta do capitalismo. Entre o "velho" e o "novo" há a destruição da essência do primeiro e a efetivação de uma nova essência humana (lembramos que, nas *Teses ad Feuerbach*, Marx já definira, com precisão, a essência humana como "o conjunto das relações sociais"²). Para os clássicos, afirmar o caráter de ruptura, de superação, era suficiente para indicar o sentido e o conteúdo das mediações consubstanciadas no socialismo. Este era determinado pelos dois polos entre os quais seria a mediação: a revolução proletária e o comunismo. A Revolução Proletária tomaria o poder da burguesia; o socialismo, com sua forma política, a Ditadura do Proletariado, destruiria o capital. Para além do socialismo, teria início o comunismo.

Com a derrota da revolução na Europa (na Alemanha, entre 1918-1922 e, depois, na França de 1936 e na Guerra Civil Espanhola entre 1936-39), com o isolamento da Revolução Russa nos marcos nacionais da URSS e, ainda, com a mudança do centro de gravidade das revoluções para o leste asiático, o problema da transição assumiu tons dramáticos. Nas novas condições, o socialismo parecia ter que se prolongar por décadas e seria possível em um só país; além disso, a cadeia de revoluções camponesas, de libertação nacional, passaria a integrar o "processo socialista".

O conteúdo do socialismo não era mais tão claro quanto há poucas décadas; aos poucos ele foi sendo alterado. A ruptura com o sistema do capital vai sendo substituída por outra ruptura, inteiramente distinta. Trata-se, agora, de rupturas -- mas com o passado colonial, retrógrado, asiático ou semiasiático, sempre pré-capitalista, dos países que conheceram processos revolucionários. De uma perspectiva favorecida por um distanciamento de décadas, evidencia-se como a Revolução Russa, a Chinesa, etc., foram transições para sociedades plenamente regidas pelo capital, ainda que nem sempre em sua forma clássica. Tanto no "socialismo" soviético quanto nos outros "socialismos", o caráter de ruptura -- tão decisivo nos clássicos -- vai sendo substituído por traços cada vez mais marcantes de continuidade com a exploração do homem pelo homem.

¹ Publicado na Revista Novos Temas, 05/06, 2011-12.

Fernando Claudin, em *A crise do movimento revolucionário*, e István Mészáros, em *Para além do capital*, traçaram gigantescos panoramas do impacto da limitação da revolução aos países periféricos, pré-capitalistas, sobre as teorias revolucionárias. Para sermos muito breves e adentrarmos ao nosso tema, sob a enorme pressão dos fatos, consolidaram-se o stalinismo e a socialdemocracia. Em ambos, a transição ao comunismo é um processo a ser levado a cabo sob a égide do Estado, sob a égide da exploração do trabalho e, portanto, no interior das sociedades de classe. Nos dois casos, o socialismo deixa de ser o fenecimento do Estado, os trabalhadores armados em milícia, a identificação entre o poder executivo e o legislativo, etc. (que caracterizaram a Comuna), e passa a ser a estatização dos meios de produção e a ampliação ao infinito do planejamento burocraticamente centralizado, o fortalecimento da família monogâmica, o crescimento do Estado... O "socialismo" passa a ser compatível com o mercado³.

O caráter de ruptura com a sociedade de classes vai sendo velado até desaparecer, ou quase. A investigação acerca das "mediações" passa a ocupar o centro das teorias de transição: trata-se de produzir ideologias⁴ que justifiquem como "socialistas" o "novo Estado" e a "nova" exploração dos trabalhadores. O Estado (dito "socialista" ou "proletário"), o mercado (postulado estar sob controle do Estado), a política (agora "proletária"), a hierarquia típica da estrutura fordista da produção (justificada como exigência das modernas técnicas produtivas), -- estas e outras peculiaridades das sociedades que conheceram processos revolucionários são afirmadas como "mediações" que conduziriam ao comunismo. Com estupenda regularidade, teorizações sobre as "mediações" postergam a ruptura com a propriedade privada *ad infinitum* pelo mesmo movimento pelo qual conferem à continuidade da exploração do homem pelo homem uma auréola de ruptura. Torna-se, então, necessário redefinir o socialismo e o comunismo para torna-los compatíveis com o "socialismo realmente existente". Esta a origem de muitas das tentativas de superar as "utopias" de Marx e Engels. Do ponto de vista teórico, o sentido geral destas redefinições aponta para a identificação como socialismo (e, depois, com o comunismo) da melhor distribuição de renda nos países "socialistas" que nos capitalistas. O Estado de Bem-Estar e a socialdemocracia ganham, inesperadamente, um reforço ideológico importante: os partidos comunistas stalinistas (com suas variações maoístas, albanesas, cubanas, etc.) se aproximam da típica

² "*das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*". (Marx, 1960: 6).

³ Para o passado, conferir Alec Nove, *A economia do socialismo possível* (Nove, 1989), primeira edição em 1983. Para uma postulação contemporânea, cf. Löwy, 2009.

⁴ No sentido do falso socialmente necessário, da *intentio obliqua* (Cf. Lukács, 1981: 70-71, 436 entre várias outras passagens).

definição socialdemocrata pela qual o socialismo seria uma sociedade com uma distribuição de renda mais equitativa – e não um processo de superação do capital.

Por vias inesperadas, muito da discussão sobre a transição passa a ser uma farsa. O palco é ocupado pela encarniçada disputa acerca de qual a mediação mais apropriada para uma melhor distribuição de renda, o Estado soviético ou o Estado de Bem-Estar. Os sujeitos desta disputa são os burocratas stalinistas e socialdemocratas e, nela, as massas trabalhadoras vão perdendo qualquer papel ativo. A ruptura superadora com o capital vai sendo expulsa da cena pela coxia.

O pressuposto axiomático da maioria das teorizações passa a ser a possibilidade de existência de uma sociabilidade que, lado a lado, contivesse traços dos modos de produção capitalista e comunista. Após a tomada do poder pelo partido do proletariado (seja ele comunista ou socialdemocrata), a superação do capital dar-se-ia paulatinamente, de tal modo que, chegaríamos ao comunismo evoluindo das formas mistas capitalista-comunistas mais primitivas e para as mais avançadas. De passo em passo, a transição dos destroços da sociedade burguesa para o comunismo ocorreria por uma cadeia de mediações na qual a posterior será sempre mais comunista e menos capitalista que a anterior.

A exploração do trabalho, o desenvolvimento do complexo industrial-militar, o reforço ideológico e prático do patriarcalismo pela manutenção da família monogâmica, as estatizações e o crescimento do Estado, de sua burocracia e do aparelho repressivo, etc. teriam significados inteiramente distintos dependendo de onde ocorressem e de qual perspectiva fossem avaliados. Para os stalinistas e suas variantes, nas economias capitalistas ocidentais, estes fatos seriam a manifestação da crise do capitalismo. Mas, no "socialismo real", os mesmos fatos seriam socialista e integrantes do processo de superação da sociedade de classes. Para os socialdemocratas, teríamos o inverso: os mesmos fatos que seriam a evolução para o socialismo nos países capitalistas centrais seriam, no "modelo soviético", manifestações do "totalitarismo". Na frase imortal de Semprún, a dialética se reduziu à "arte e na maneira de sempre cair de pé".

A formulação frequente, nestas teorizações, é que a ruptura seria a continuidade da transição. O que, em si e por si, é uma formulação acertada, sem dúvida alguma. Contudo, ainda não resolve a questão, pois a continuidade que é o prosseguimento essencial da sociedade de classes é essencialmente distinta da continuidade que é o surgimento da sociabilidade comunista. Nos dois casos, a continuidade está presente. Todavia, "ruptura como a continuidade", aqui, tem gerado mais confusão que esclarecido o conjunto de problemas ao mascarar a diferença essencial entre os dois distintos processos de continuidade

(reprodução do velho *versus* a destruição do velho e gênese do novo). Afirmar, simplesmente, que a ruptura é a continuidade entre o anterior e o posterior tem servido para velar a desconsideração do grave problema da viabilidade histórica de uma formação social mista (capitalista/comunista): aqui a raiz teórica de muitos problemas.

Se não estivermos enganados, estamos aqui em contato com alguns problemas ontológicos de fundo para os quais as investigações de Lukács poderiam ser úteis.

O "salto ontológico"

A concepção materialista peculiar de Marx postula a unitariedade última do ser: o ser é matéria em movimento, nada existe que não seja matéria⁵. O desenvolvimento da matéria deu origem a formas superiores de sua organização. Dos processos inorgânicos passamos à esfera da vida e, desta, à sociedade humana. Lukács não afirma nenhuma novidade ao postular a existência de "três esferas ontológicas". Os processos físicos e químicos compõem a totalidade do ser inorgânico que, sempre, conduzem de um ente inorgânico a outro, são sempre o devir de um ser-outro. Com a vida surge uma nova essência, antes inexistente e que particulariza a totalidade dos processos biológicos: a reprodução biológica. Ser vivo implica na capacidade de reproduzir a si mesmo. (Lukács, 1981: 58, 168, 189 e 230)

Em se tratando da gênese da vida, o máximo que podemos afirmar do ponto de vista ontológico⁶ é que, se nos processos de gênese da vida, "não existissem forças pertencentes ao novo tipo de ser [a vida] que, nas insuprimíveis interações com aquelas pertencentes ao velho [o inorgânico], desempenhassem o papel de momento predominante", a vida jamais existiria

5 O imaterial, termo hoje tão em voga, é, na acepção de Marx, o inexistente. Sem qualquer lugar a ponderações ou a considerações de qualquer ordem: o que não é matéria, não existe. O que significa que a matéria não é apenas a matéria natural. (Lukács, 1979:35; 48-9; 1990:24-5; 1981:61, 78). Particularmente interessante, para esta discussão, é a Parte I do capítulo sobre Hegel de *Para uma ontologia do ser social*, "A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel" (Lukács, 1978)

6 Não cabe à filosofia dizer como a evolução da natureza ou das sociedades deveria ter sido. Deduzir de postulados filosóficos o desdobramento concreto da história jamais deu bons resultados. Nem pode vir a dar. Galileu e o Cardeal Belarmino devem servir para alguma coisa! O que a filosofia pode e deve fazer é generalizar ao universal as consequências das descobertas científicas – por força das coisas, sempre e necessariamente particulares. O argumento de Novello (2010) de que, com os dados empíricos hoje observáveis pela astronomia e pela física, a cosmologia deixaria de ser filosofia para ser ciência, não é inteiramente verdade. Pois, mesmo quando trata da totalidade do universo, a ciência não vai além do exame da particularidade desta totalidade. A metodologia, o delineamento dos objetos que fazem parte da investigação científica, etc. são portadores das enormes potencialidades e dos limites inerentes ao conhecimento científico. Não está ao seu alcance a investigação da universalidade (que engloba todos os singulares e, portanto, todo o existente) que é o terreno da filosofia. Filosofia e ciência, ainda que compartilhem da função social de refletir na consciência, de modo cada vez mais aproximado, o ser-precisamente-assim existente, possuem por objeto esferas distintas: a particularidade da ciência e a universalidade da filosofia se complementam, mas jamais se identificam. Cf. Henriques, 1978; Lukács, 1990: 262-3, 263 e ss., 272-3; 1979: 50-1; 1981: 70-1, 436, 519-21, 550-1).

(Lukács, 1981:229-30). Todo organismo biológico é composto por átomos e moléculas resultantes do desenvolvimento da matéria inorgânica. A reprodução biológica é o processo em que os seres vivos inserem a matéria inorgânica em relações e leis que não existem na matéria inorgânica, que são puramente biológicas.

Esta relativa autonomia do biológico para com o inorgânico, todavia, possui um limite preciso: jamais se transformará em uma independência. O desenvolvimento da vida aumenta a capacidade do ser vivo submeter o inorgânico ao biológico, mas jamais pode eliminar o inorgânico de sua base. Por isso, na esfera biológica – fazendo uma analogia com o ser social – diz Lukács que as "barreiras inorgânicas" podem ser crescentemente afastadas, jamais eliminadas⁷. Este é o limite, digamos, inferior, do desenvolvimento da vida: não se pode eliminar o inorgânico de sua base. O outro limite, superior, consiste em que não é capaz de se elevar a um seu para-si, a uma consciência cada vez mais aproximada do seu em-si. No dizer de Lukács, o ser orgânico é para sempre "mudo". (Lukács, 1981:168)

A gênese de novas qualidades da matéria, de novas determinações ontológicas (para sermos precisos: novas por que nem em germe existiam antes), como a reprodução biológica, é um típico caso do que Lukács vai denominar de "salto ontológico". O "salto ontológico" é o surgimento de categorias e relações essenciais que têm no estágio precedente de desenvolvimento a base ineliminável da possibilidade de suas existências e que, todavia, em suas gêneses consubstanciam uma ruptura com a essência desta mesma base. O salto ontológico é sempre o surgimento de uma nova essência.⁸

No Capítulo "O trabalho", ao tratar da passagem do orgânico ao ser social, Lukács comenta:

⁷ Conferir Lukács, 1981: 58, 168, 177-8, 189, 230 e 573-4.

⁸ Há, aqui, pressuposto um complexo de categorias ontológicas que não podemos ir além de mencionar em uma pequena nota. A afirmação de que o salto ontológico é sempre o surgimento de uma nova essência tem seu fundamento, em Lukács, no fato de que a totalidade do ser consubstancia uma unitariedade última que não é rompida pelo desenvolvimento ontológico. O surgimento da vida, depois do mundo dos homens; no interior deste, o surgimento de diferentes e mais evoluídas (no sentido da sociabilização) essências humanas (do ser humano primitivo ao burguês, etc.), distintos modos de produção, distintos e novos complexos sociais (as lutas de classe em comparação com as sociedades primitivas, etc.) – todos estes processos representam, *mutatis mutandis*, saltos ontológicos. Tais saltos, por um lado, não rompem a unitariedade última do ser – por extensão, também não rompem com a unitariedade última do ser social. Por outro lado, representam o surgimento de novas essências, de novas categorias. E são processos de salto precisamente porque, entre as novas categorias e as antigas há uma diferença ontológica sem que existam entificações que sejam mediadoras entre as duas formas de ser.

Tal formulação, por sua vez, articula-se com a fato de que essência e fenômeno, essência e aparência, continuidade e ruptura são todas categorias ontológicas – isto é, são igualmente reais, existem tendo ou não os homens delas consciência. O que diferencia tais categorias, em Lukács, não é um maior ou menor *quantum* de ser, como nas ontologias tradicionais, mas uma função social diferente no processo histórico – seja ele da natureza ou do mundo dos homens. (Cf. Lukács, 1979: 88-9, 1990: 84, 293-4; 1981: 84, 370-4, 375-6, 470-1, entre outras muitas passagens. Tratamos destas questões em Lessa, 1996 e 1999.)

Deve-se, todavia, sempre ter-se em conta que aqui se trata de um salto de transição – ontologicamente necessário – de um nível de ser a outro, qualitativamente distinto. A esperança da primeira geração de darwinistas de encontrar o "*missing link*" entre o homem e o macaco, logo deveria se mostrar inútil (*vergeblich*), já que as características biológicas podem esclarecer apenas o patamar do salto (*Übergangsstufen*), jamais o salto enquanto tal. (Lukács, 1986:9, 1981:13)

Ou seja, o velho esclarece o ponto de partida do salto, não o salto enquanto tal. O salto é a manifestação de uma nova essência, de uma nova determinação ontológica, inexistente no patamar de desenvolvimento ontológico anterior ao próprio salto. O salto possui o novo por momento predominante; desde os primeiros momentos, "as novas forças pertencentes ao novo tipo de ser (...) desempenham o papel de momento predominante" (Lukács, 1981:229-30).

O desenvolvimento biológico abriu a possibilidade da gênese de "um novo tipo de ser", o social. Sua peculiaridade ontológica está em que apenas pode se reproduzir produzindo necessária e incessantemente o novo, já que produz na consciência "antes de produzir na cera", nas palavras de Marx (Marx, 1983:149-50). Por ter nos atos teleologicamente postos dos indivíduos – "concretos, historicamente determinados" – o elemento insuprimível de sua processualidade, a reprodução social é sempre o complexo processo de síntese dos atos singulares, teleologicamente postos dos indivíduos em tendências históricas universais. Em assim sendo, ao transformar o mundo os indivíduos também se transformam. Como há uma significativa bibliografia que trata destas questões e de várias outras relacionadas, não é necessário que agora refaçamos esta argumentação de Lukács⁹.

O que devemos assinalar é que, na relação dos humanos com a esfera biológica e a esfera inorgânica, nossa capacidade em transformar a matéria natural em valores de uso (obras de arte, meios de produção e de subsistência, etc.) faz com que o ser social seja o momento predominante nesta interação. Ou seja, "o princípio da sociabilidade constitui o momento predominante na interação entre as diversas formas de ser" (Lukács, 1981:230). Como diz Lukács, pela mediação do trabalho, "ao homem é dada a possibilidade não só de experimentar a legalidade da natureza como seu objeto, mas também de a conhecer e, mediante este conhecimento, de torná-la elemento, veículo de sua vida" (Lukács, 1981:250)." Por isso, a especificidade ontológica da reprodução do mundo dos homens também se manifesta no fato de que, de forma cada vez mais intensa, o homem se encontra imerso num

⁹ Lukács, 1981: 86, 88-9, 179-80, 223, 245, 511-2, 708. Costa, 2007; Duarte, 1993; Oldrini, 2002; Lessa, 1995 e 2006.

ambiente criado pelos próprios homens. Em toda relação entre os homens ou deles com a natureza, mesmo na relação mais primitiva (Lukács, 1981:179), "a sociedade se tornou o médium ineludível" (Lukács, 1981:180). Em outras palavras,

"a troca material entre sociedade e natureza (...) coloca imediatamente em formas especificamente sociais tudo o que entra nesse processo; em formas de legalidade que -- em si -- não têm qualquer relação com as leis naturais, que são totalmente heterogêneas em relação a estas" (Lukács, 1981:251).

Um machado, ainda que de pedra e madeira, "não tem qualquer relação com as leis naturais". Não há processo natural que resulte em machados. Tanto o trabalho e o seu produto (o machado, em nosso exemplo), como o complexo da economia, não são mera soma de legalidades naturais e sociais. A prioridade ontológica da sociabilidade no intercâmbio material com a natureza faz com que a síntese entre a matéria natural e o ser social seja muito mais do que a mera soma homogeneizadoras de suas legalidades ontologicamente distintas (Lukács, 1981:251)¹⁰; o desenvolvimento das forças produtivas, ao ampliar o horizonte de forças, objetos etc. naturais, contidos na atividade humana, evidencia com crescente clareza esse predomínio ontológico da sociabilidade na complexa relação homem/natureza.

Esta situação ontológica de fundo faz com que, por um lado, cada produto de cada ato de trabalho seja a consubstanciação do patamar específico de generidade¹¹ efetivamente alcançado por ocasião do processo de trabalho em questão. E, por outro lado, que cada processo de trabalho e seu produto seja uma singularização da generidade a cada momento existente. Esta "síntese específica" do natural e do social, que está na origem dos objetos úteis aos humanos, por isso, é parte do processo de sociabilização colocado em movimento pelo

10 Pela mesma razão pela qual, alterando o que é preciso, a vida não é a mera soma das propriedades dos átomos que compõem as substâncias orgânicas – átomos estes, contudo, que fazem parte de sua base insuprimível. Estamos aqui em contato com o fato de que a totalidade é sempre mais do que a mera soma de suas partes.

¹¹ A tradução de *Gattunsmässigkeit*, no contexto da *Ontologia* de Lukács, tem sido uma das questões mais complicadas. O filósofo húngaro se refere, com este termo em relação ao ser social, ao máximo, mais universal (e, portanto, abstrato, no sentido de carente de determinações) patamar de generalidade alcançado pela humanidade a cada momento histórico. Para ele, a história humana, de modo contraditório e necessariamente desigual, é também (portanto, não é apenas) o desenvolvimento de um gênero humano que no início existe apenas biologicamente (nas sociedades primitivas, suas histórias pouco superavam suas existências particulares) para um outro patamar, com o surgimento do mercado mundial e com o capitalismo contemporâneo, em que um complexo de relações sociais (o capital, o mercado, etc.) articulam objetivamente, com importantes reflexos subjetivos, a vida de cada indivíduo à vida de todos os outros indivíduos no planeta. Que esta universalidade socialmente posta pelos humanos é, ao mesmo tempo muito superior em relação àquela existente no modo de produção primitivo e, por outro lado, que ela é também manifestação das alienações típicas da propriedade privada burguesa, segue quase como uma evidência em se tratando da *Ontologia* de Lukács. José Chásin, décadas atrás, sugeriu a alternativa de tradução que tem se revelado a melhor: o neologismo generidade. Esta alternativa foi com sucesso levada à prática por Ester Vaismam na tradução dos *Prolegômenos*, por exemplo. José Paulo Netto e Carlos Nelson Coutinho preferem traduzir por "generalidade humana".

trabalho. A sociabilização aumenta o número de leis naturais que podem e devem ser mobilizadas para a produção econômica, tal como também amplia extensiva e intensivamente os componentes sócio genéricos nela operantes (Lukács, 1981:251). Este é o fundamento para que a reprodução biológica dos indivíduos se transforme "em alguma coisa de social num grau cada vez mais elevado" mesmo em se tratando de complexos (como a sexualidade e a alimentação) imediatamente vinculados à reprodução da vida (Lukács, 1981:230).

Tal como não há no ser inorgânico nenhuma categoria biológica, também não há na natureza qualquer processualidade ou categoria social. O salto ontológico para além da natureza, o trabalho, é o surgimento de "um novo tipo de ser" e, desde o primeiro momento, nele "joga o papel de momento predominante" as forças "pertencentes" "ao novo tipo de ser". (Lukács, 1981:229-30) Por isso, nas relações com a natureza, a sociabilidade é o momento predominante.

Nesta muito resumida exposição, seria uma grave falha se não mencionássemos -- ainda que apenas em um parágrafo -- que uma das peculiaridades da *Ontologia* de Lukács no interior do marxismo reside justamente na importância que confere à categoria do momento predominante (*übergreifendes Moment*)¹². Segundo esta obra, em todo e qualquer processo social atua um momento predominante. A demonstração pelo filósofo húngaro de que em Marx não há qualquer "fim da história", ou qualquer concepção teleológica da evolução humana, também tem na categoria do momento predominante um aspecto central: sem o momento predominante não teria sido possível a Marx expressar no plano teórico a processualidade puramente causal¹³ que é a história. As muitas contradições da sua processualidade não conduzem em Marx a um arranjo estacionário (como ocorre, ao final, em Hegel) precisamente porque em cada interação sempre um dos elementos exerce o momento predominante na direção do desenvolvimento em questão. Por isso, para o filósofo húngaro, "se queremos dar expressão conceitual à dinâmica viva do ser, ao seu desenvolvimento,

¹² Apesar de tão importante na estrutura categorial da *Ontologia* de Lukács, apenas uma vez esta categoria mereceu uma exame particular. Trata-se do *paper* de Mariana de Andrade, "Trabalho e totalidade social: o momento predominante da reprodução social" (de Andrade, 2010), que explorou a relação entre a economia (o momento predominante do desenvolvimento histórico) e a totalidade (o momento predominante no desenvolvimento de cada complexo social particular). Mariana Andrade demonstrou, com razão, como a totalidade apenas pode ser o momento predominante no desenvolvimento de cada complexo particular porque ela, a totalidade, é a mediação entre a economia (que contém em si o trabalho, categoria fundante) e cada um dos complexos parciais. Nosso objeto, neste ensaio, é rigorosamente complementar à investigação acima.

¹³ Por puramente causal não devemos, aqui, compreender como ausência de acaso. Não há qualquer causalidade que não seja permeada por um quantum de casualidade. O acaso é uma categoria ontológica sempre articulada à casualidade. (Lukács, 1990:160-4, 181-2; 1981: 121; 496; 611-2)

devemos elucidar qual seria, na interação de que se trata, o momento predominante" (Lukács, 1981:229).

Os saltos ontológicos no passado: Revoluções Neolítica e Industrial

A humanidade conheceu duas transições que alteraram mais intensa e extensamente a sua reprodução do que quaisquer outros processos. A primeira transição foi a passagem à sociedade de classe, a Revolução Neolítica; a segunda foi a Revolução Industrial

A transição para a sociedade de classes ocorreu em um momento em que a humanidade ainda não havia se constituído enquanto um gênero humano no sentido pleno do termo. Isto é, não havia ainda uma relação social, um complexo, capaz de articular a vida de todos humanos em um mesmo e único processo. Por isso, a transição à sociedade de classes foi muito diferente de local para local e se estendeu por um período relativamente longo de tempo.

Estes descompassos e desigualdades considerados, o surgimento da exploração do homem pelo homem, do trabalho alienado, sempre e em todos os lugares (Leacock, 2010) inseriu no gênero humano uma nova essência. A exploração do homem pelo homem é uma ruptura com a reprodução do modo de produção primitivo; nenhum desenvolvimento das relações de produção do período primitivo, por mais radical e extremado, poderia conduzir ao trabalho alienado. Mesmo o surgimento de algo tão fundamental quanto o trabalho excedente não levou, mecânica e diretamente, à sociedade de classes. Foi necessária a intervenção armada da futura classe dominante para ir substituindo, com as mediações peculiares em cada caso, o trabalho primitivo pelo trabalho escravo ou pelo trabalho do camponês asiático. Não há elemento da totalidade social que não tenha sido alterado pelo surgimento da exploração do homem pelo homem, quer por se alterarem suas mediações constitutivas internas, quer por se modificarem as funções sociais que lhe são peculiares. A nova essência (o "conjunto das relações sociais", lembremos) se afirmou como a superação da essência humana primitiva. De primitivos os seres humanos se converteram em escravistas, feudais, burgueses, etc. Com a nova essência, as novas necessidades e possibilidades de desenvolvimento da socialidade conduziram à gênese e desenvolvimento de complexos sociais que nem em germe existiam antes: o Estado, a política, a guerra, as classes sociais, a família monogâmica, etc.

Como em todo salto ontológico, na Revolução Neolítica também atuam elementos de continuidade: só é possível a partir da presença do trabalho excedente surgido do desenvolvimento das forças produtivas primitivas. Esta articulação entre continuidade e

gênese e desenvolvimento de categorias e relações categorias (absolutamente) novas, a articulação entre os resquícios da velha e a nova reprodução da sociedade, apenas pode vir a ser -- contudo -- pela ação do novo momento predominante que é o trabalho alienado. Foi o predomínio do trabalho alienado nas interações com a totalidade da reprodução social que conferiu uma nova qualidade até mesmo aos complexos particulares que traspassaram aparentemente sem modificações para a nova sociabilidade. Lembremos, por exemplo, a participação na vida coletiva das mulheres de Esparta comparada à reclusão no gineceu das mulheres em Atenas; do papel dos costumes no Direito nascente na Babilônia e no Egito frente ao Direito romano, etc. A presença de um novo momento predominante (o trabalho alienado) faz com que, mesmo ali onde a forma de um complexo social não conheceu uma mudança mais profunda ou evidente, sua função social incorporou as novas determinações da sociedade de classes nascente. O surgimento do valor de troca alterou até mesmo o próprio valor de uso, surgiu um novo valor de uso dos produtos do trabalho que é servir de portador do valor de troca. Mesmo que a produção não seja ainda totalmente convertida em mercadorias (isto levará milênios e só se completará com a passagem ao capitalismo desenvolvido), mesmo que cada ato de trabalho, em sua singularidade, não exiba ainda as novas mediações peculiares ao trabalho alienado -- o novo momento predominante já se faz presente. O velho só permanece existindo pontual e provisoriamente porque, de algum modo, serve à reprodução da sociabilidade fundada pelo trabalho alienado. As novas relações sociais -- mercantis -- demandarão milênios para que o desenvolvimento das forças produtivas as façam presentes em todos os complexos sociais e, então, os traços da velha sociedade terão sido inteiramente superados ou simplesmente desapareceram para dar lugar a complexos sociais inteiramente novos.¹⁴

O baixo nível de desenvolvimento do gênero humano, por um lado e, por outro, o correspondente baixo patamar dos processos de individuação, teve como consequência que esta longa e complexa, contraditória e desigual, transição para a sociedade de classes ocorresse com um correspondente muito primitivo nível de consciência. O impulso à generalização peculiar à propriedade privada foi suficiente para a transição das sociedades primitivas às sociedades de classe. O nível de consciência exigido é ainda muito baixo e, tipicamente, os elementos de individualismo, egoísmo, etc. peculiares aos proprietários

¹⁴ Não se trata, esperamos que esteja claro, de cancelar as importantes diferenças, por exemplo, na reprodução social típica das primeiras formações sociais em transição ao escravismo e o modo de produção escravista plenamente desenvolvido do Império Romano. Contudo, mesmo esta linha evolutiva do primitivo, peculiar ao período de transição, para o modo de produção escravista maduro apenas foi possível porque, desde o primeiro momento, já atuava como momento predominante a nova essência fundada pelo trabalho alienado.

privados são suficientes para conectar indivíduo e as novas tendências históricas que se generalizavam.¹⁵

Do feudalismo ao capitalismo

A transição do feudalismo ao capitalismo é um processo muito mais rico de mediações do que as transições entre modos de produção anteriores. Por um lado, o mercado mundial possibilitou, pela primeira vez, que as vidas de todos os indivíduos do planeta fossem integradas ao mesmo processo histórico mundial. Com isto os processos de individuação, frente à totalidade social, ganharam uma elevada autonomia cuja expressão é o individualismo burguês, com tudo de revolucionário e de alienado que lhe é particular.

Este mais elevado desenvolvimento das forças produtivas e do gênero humano fez com que a transição ao capitalismo tenha um seu momento decisivo na contraposição entre duas ideologias (no sentido de concepção de mundo, o sentido amplo da ideologia que Lukács menciona) (Vaisman, 1989). A luta de classes se elevou a patamares inéditos. Nos momentos mais agudos, quando as contradições entre o velho e o novo explodiram em episódios curtos, mas explosivos, de violência revolucionária (quando a violência atou como parteira), a luta de classe e, no interior desta, o complexo da política, momentaneamente substituiu o trabalho (a economia) no papel de momento predominante. Tão logo a crise mais aguda foi superada, o momento predominante, é evidente, retornou à base material da reprodução. Isto ocorreu, por exemplo, na França, entre 1789 e 1794 e Rússia de 1917. Claro está que só é possível esta inversão entre política e economia como momento predominante devido ao acúmulo de contradições fundado pelo desenvolvimento progressivo das forças produtivas; ou seja, é o momento predominante exercido pela economia que possibilita a eclosão dos momentos revolucionários nos quais a política passa a exercer o papel de momento predominante. (Lukács, 1981: 503-5, 512-3)

A presença do elemento consciente, do complexo da ideologia, na transição do feudalismo ao capitalismo, exibiu, também, as limitações peculiares ao Período Moderno. A

¹⁵ Não há espaço, aqui, para discutirmos uma consequência deste aspecto da Ontologia de Lukács: o para-si, não é um modelo fixo e determinável *a priori* – como ocorria em *História e Consciência de Classe*. O para-si não é uma categoria lógica ou gnosiológica que possa ser adequadamente abordada prescindindo-se da sua própria história enquanto complexo social. Argumenta Lukács que o para-si é uma categoria pertencente a cada formação social, é parte movida e movente da reprodução das sociedades e que expressa a peculiar qualidade da relação entre os indivíduos e o gênero humano em cada patamar da história. (Lukács, 1981: 183, 467-8, 579-80, 584-5, 589-90, 596-600, 603-4, 720-21; 1979: 139-144, entre várias outras passagens) Não há crítica mais radical à suas posições de *História e Consciência de Classe* e esta superação de suas posições de juventude seria fundamental para a discussão sobre a ética que pretendia realizar.

nova forma da propriedade privada, o capital, possibilitou que a burguesia fosse portadora da então existente universalidade do gênero humano (a emancipação política). A particularidade da classe burguesa se elevou à universalidade do gênero porque a história da humanidade se fez pela transição à sociedade burguesa. O que significa, também, que a universalidade de que é capaz o máximo desenvolvimento do gênero humano no século 18 traz a marca da particularidade que é seu fundamento: a propriedade privada burguesa, o capital. Por isso, a afirmação de tal universalidade só poderia resultar em elevação ao universal da essência burguesa de homem e, no plano fundante da reprodução material, na generalização do trabalho proletário. O resultado não foi a emancipação da humanidade da propriedade privada, mas a emancipação política do capital em relação ao Estado (Marx, 2009; Marx, 2010a; Tonet, 1999 e 2002; Lessa, _ded Ze--). Foi uma "revolução social com alma política", como disse Marx, não uma "revolução política com alma social".

A nova essência, burguesa, pôde se generalizar à toda à humanidade devido ao impulso universalizante do capital – que decorre de sua própria essência de ser um infundável processo de acumulação. Este impulso é intensificado com a emancipação política na passagem ao século 19. A partir de então, todos os complexos sociais e todas as formações sociais que não foram capazes de se adaptar à reprodução do capital foram sistematicamente destruídos. A heterogeneidade herdada do passado vai paulatinamente sendo abolida pela sociabilidade burguesa. Com as mediações devidas, hoje, todos os indivíduos do planeta fazem parte de uma mesma e única história. E estas mediações devidas incluem também as particularidades da superação de cada formação social pré-capitalista pela sociabilidade do capital (o caso soviético, chinês, vietnamita, etc.)

Tal como em todas as transições anteriores, também na passagem do feudalismo ao capitalismo o salto ontológico foi o surgimento de uma nova essência do desenvolvimento humano-genérico. Nas condições específicas da transição do feudalismo ao capitalismo, foi possível que a nova essência surgisse e se desenvolvesse no interior do Velho Regime. Se, no início, ela ainda não era capaz de se afirmar de modo universal, genérico, a continuidade do processo de transição faz com que exatamente isto viesse a ocorrer. Ao final, com a Revolução Industrial e a gênese do trabalho proletário (cujas formas germinais, lembremos, se encontram na divisão de trabalho mais desenvolvida das manufaturas complexas) a nova essência se afirmou em sua completude. Diferente dos modos de produção anteriores nos quais a propriedade privada tinha sua expansão e acumulação limitadas pela sua proximidade com a natureza (a propriedade de terra e/ou de pessoas), o capital exhibe uma capacidade infinita e infundável de expansão e de acumulação. Por isso o escravismo e o feudalismo

puderam se limitar a uma parte do planeta e, pela mesma razão, ao sistema do capital se impõe como uma necessidade essencial sua sempre crescente expansão intensiva e extensiva, como diz Mészáros. Do ponto de vista ontológico, também este processo nos mostra como

(...) todo salto implica uma mudança qualitativa e estrutural do ser, em que a fase inicial contém certamente em si determinadas premissas e possibilidades das fases sucessivas e superiores, mas estas não podem se desenvolver daquelas segundo uma simples e retilínea continuidade. A essência do salto é constituída por esta ruptura com a normal continuidade do desenvolvimento, e não pelo nascimento no tempo, repentino ou gradual, da nova forma de ser. (Lukács, 1981:17-18)

O salto ontológico do capitalismo ao comunismo

As experiências revolucionárias e reformistas do último século são uma comprovação da tese de Marx segundo a qual o capital é uma relação social cuja concretude¹⁶ localiza-se na sua universalidade. Não apenas é uma relação social que apenas pode existir se expandindo para todos os poros da vida social (a começar pela sua expansão geográfica e terminando, hoje, no aprofundamento das alienações), como ainda é um complexo em que apenas em sua máxima totalidade suas categorias têm existência plena. A lei da queda tendencial da taxa de lucro apenas atua enquanto tal na totalidade do sistema do capital; o tempo de trabalho socialmente necessário como fundamento do valor das mercadorias diz respeito à totalidade das relações mercantis e, não, às relações singulares entre mercadorias; as separações entre o trabalho abstrato e o concreto, entre o trabalho intelectual e manual e entre o campo e a cidade exercem suas reais funções na totalidade da sociabilidade burguesa (não necessariamente em seus complexos particulares) – e assim por diante. O capital apenas têm existência plena enquanto complexo social universal. Enquanto tal universalidade não foi alcançada (na Acumulação Primitiva) o capital não pôde predominar na reprodução social nem pôde se explicitar categorialmente. O preciso momento em que se apoderou da totalidade e passou a predominar na reprodução de toda a sociedade correspondeu ao momento em que o capital se apoderou da produção convertendo, finalmente, a força de trabalho em mercadoria. A passagem do século 18 ao 19 marca a transição das formas germinais do capital à sua existência plena e, correspondentemente, é a transição do modo de

¹⁶ Concretude, aqui, no sentido de pleno de determinações.

produção feudal ao capitalismo maduro. Este foi o "dilúvio" que destruiu a velha ordem e deu origem à nova.

Sendo bastante breve: aqui se encontra a causa fundamental do fracasso de todas as tentativas revolucionárias até aos nossos dias. Nenhuma delas teve as condições imprescindíveis para se universalizar. Limitadas a uma parte do planeta e a países pouco desenvolvidos, as soluções termidorianas¹⁷, nacionais (portanto burguesas, em última instância) terminaram predominando em todas as tentativas em que a superação do capital pela via revolucionária foi proposta. Em nada auxiliou as lutas futuras o fato de, com enorme frequência, as lideranças mais expressivas destes intentos terem, teoricamente, convertido em virtude a impossibilidade histórica de superação do capital pela adaptação do conceito de socialismo (e, nos casos extremos, de comunismo) à sociedade de classes que emergia naqueles contextos. Incapazes de superar o capital, alteram o conceito de socialismo. As teses acerca do "socialismo real", tanto as apologéticas como as pretensamente críticas (lembremos do melancólico caso de Rudolph Bahro, célebre a seu tempo), são ainda hoje a expressão da incapacidade destas operações teóricas retirarem da experiência passada suas grandes lições. Transita-se, para não nos alongarmos, da ciência à propaganda.

No caso das tentativas reformistas, o fracasso é ainda mais evidente. Todas as tentativas socialdemocratas de colocar freios na autovalorização do capital pela mediação do Estado – nada mais que converter em problemas "administrativos" os autênticos problemas humanos, no dizer de Marx das *Glosas Críticas* (Marx, 2010) --, não conseguiram ir além do patamar de fornecer ao capital a possibilidade de enfrentar sua crise estrutural com o recurso ao neoliberalismo e à (para continuarmos sendo breves) nova rodada de intensificação de exploração dos trabalhadores que é a "reestruturação produtiva". Não por acaso, os mesmos partidos que se propunham, em algum momento de suas vidas, que o capitalismo de face humana seria a porta de entrada ao socialismo, terminaram servindo à burguesia para levar adiante o neoliberalismo quando as resistências sociais a ele timidamente se intensificaram e os partidos tradicionais da burguesia foram forçados a ceder o comando do Estado aos partidos de extração operária ou sindical.

Se o passado confirma algo, é a tese de Marx de que a superação do capital é a superação da totalidade do capital – ou não será nada! Ao contrário do que se imagina por vezes, o valor

¹⁷ 9 Termidor (27 de julho de 1794) é a data do golpe contra a Convenção Jacobina que marca o fim do período de avanços revolucionários na Revolução Francesa. Nesta data, com a execução na guilhotina de Robespierre, a Revolução adentra ao percurso que, pela mediação de Napoleão, finalmente a conduziu ao conteúdo burguês que lhe é característico. O termo termidoriano é, desde então, também empregado para caracterizar as possibilidades nacionais, necessariamente burguesas, das revoluções posteriores.

de troca não pode ser subsumido ao valor de uso. Enquanto a sociabilidade comportar o capital, por qual extensão que o seja, o potencial universalizante e o caráter universal deste predominarão; o valor de troca e o fetichismo da mercadoria continuarão sendo as mediações de todas as relações sociais; a organização social continuará tendo no Estado, nas classes e na família monogâmica complexos imprescindíveis. Não foi assim, desde muito cedo, com a experiência bolchevique? A China nos mostra hoje o que a URSS nos mostrou ontem: o mercado é incontrolável pelo Estado, do mesmo modo que o capital é incontrolável pela política. E a razão é simples. O Estado contemporâneo é a organização em política das forças de mercado; a política na sociedade atual é a expressão estatal do poder que emerge do capital.

Universalidade e comunismo

A transição ao comunismo tem nesse caráter universal do capital uma sua determinação essencial: este é seu "patamar" (Lukács, 1986:9, 1981:13). Ou o novo será ainda mais universal e genérico que o capital, ou não poderá vir a ser. A nova essência, comunista, não terá possibilidade de se converter em momento predominante da reprodução social a partir de um patamar inferior, menos genérico e menos universal. Sua generalização e desenvolvimento ao longo do tempo, necessariamente um processo gradual e paulatino, apenas poderá se iniciar partindo de uma generalização e universalidade superiores ao do capital. Por isso, e não apenas na *A ideologia alemã*, para Marx e Engels a revolução apenas seria vitoriosa se abarcasse também os países capitalistas mais avançados. Sem o fundamento material da abundância, a passagem à universalidade do trabalho associado é uma impossibilidade, o que inviabiliza qualquer a transição para além do capital.

Este é o fundamento último, se bem compreendo, da concepção negativa da política em Marx. A maior universalidade da qual a política pode ser portadora é a universalidade da propriedade privada burguesa. A expressão mais universal da política ontologicamente possível é a emancipação política (do capital do Estado absolutista, lembremos¹⁸). A realização prática mais universal possível da política é o Estado burguês e, sua determinação reflexiva, a cisão do indivíduo em *citoyen* e *bourgeois*. Daqui também, a concepção negativa do Direito em Marx: a máxima universalidade de que o Direito é capaz é a cidadania – em

¹⁸ Para este aspecto do problema, textos fundamentais são os de Ivo Tonet, entre eles, Tonet, 1999, 2002,

tudo e por tudo prática e teoricamente rigorosamente compatível com a propriedade burguesa (ainda que não com a feudal ou escravista). *Mutatis mutandis*, este é o fundamento último da concepção negativa de Estado de Marx e Engels: a máxima universalidade de que é capaz se consubstancia ao se elevar do Estado absolutista ao Estado burguês. Nem o Estado, nem a política, nem o Direito têm qualquer serventia quando se trata de efetivar o comunismo. Cada um destes complexos, com as devidas mediações em cada caso, convertem (pela violência em última instância) o particular (a propriedade privada) em um universal necessariamente alienado.

Do ponto de vista ontológico mais geral, o que temos aqui é a situação referida por Lukács em sua *Ontologia*:

na gênese desta coisa nova pode haver fenômenos de caráter transitório que não conduzirão jamais ao nascimento, à consolidação, ao autoconstituir-se do novo grau de ser, se não houver forças pertencentes ao novo grau de ser que, -- nas insuprimíveis -- interações com aquelas pertencentes ao velho não desenvolvam o papel de momento predominante. (Lukács, 1981: 229-30)

Se a universalização do comunismo não se afirmar, a transição ao novo modo de produção sequer poderá se iniciar. Nos "eventuais fenômenos de caráter transitório" ou as "forças pertencentes ao novo grau de ser" exercem o "momento predominante" ou o novo "grau de ser" não poderá nascer, quanto mais se desenvolver.

Os problemas da transição ao comunismo são, nesta medida e sentido, muito mais complexos e universais que no passado. A questão teórica decisiva é: o salto ontológico que é a passagem do modo de produção capitalista ao comunista (deliberadamente, não estou considerando o socialismo um modo de produção), a gênese da nova essência da reprodução social, tem lugar pela tomada do poder político pelos revolucionários (a Revolução Proletária) ou tem lugar com o fim da mercadoria, do seu fetichismo e, portanto, do trabalho proletário? Dizendo o mesmo com outras palavras: a transição ao comunismo é um processo pelo qual a nova essência da reprodução social vai se universalizando a partir da insuperável particular universalidade que é o Estado, em alguns lugares mas não em todo o planeta, em alguns complexos mas não na totalidade social, etc. --, ou a transição é um processo de destruição das relações de produção capitalistas, do conjunto das relações sociais burguesas

(a essência dos homens burgueses) até que se possa afirmar, universalmente, a nova essência da reprodução social, a "livre organização dos trabalhadores associados"?

Ainda: a transição seria um período no qual o momento predominante do trabalho associado se generalizaria nos interstícios da exploração do homem pelo homem após a tomada do poder pelos revolucionários ou, ao contrário, a transição seria a destruição das relações sociais mercantis remanescentes até o momento em que, por uma decisão consciente, coletiva e universal, o trabalho associado substituiria a totalidade do trabalho proletário?

Esta é, tanto quanto conseguimos divisar, a dimensão do problema velada pelo debate nas últimas décadas. As teses que postulam ser a transição ao comunismo uma progressiva evolução na qual os elementos comunistas vão se generalizando na medida em que as relações capitalistas vão progressivamente desaparecendo sua presença, partem do pressuposto de que seria possível a existência de uma socialidade mista, parte comunista, parte capitalista. Como seria possível a afirmação na mesma vida cotidiana, na mesma reprodução social, de universalidades antagônicas? Qual o poder miraculoso das "mediações" para fazer com que duas universalidades -- entre si antagônicas -- possam conviver na mesma sociabilidade? Como seria possível dois distintos momentos predominantes em uma mesma e única reprodução social -- ainda mais dois momentos entre si rigorosamente antagônicos?

A comparação com as transições passadas não é, aqui, muito esclarecedora. Nas revoluções burguesas a universalidade humana se desenvolveu pela substituição de uma particularidade (a propriedade privada feudal) por outra (a propriedade privada burguesa). Contudo, dado o patamar de generidade¹⁹ a que nos conduziu o sistema do capital, esta possibilidade já não mais existe. Enquanto houver uma única relação mercantil no planeta, o valor de uso ainda será portador do valor de troca; enquanto o dinheiro for portador universal do valor de troca, o fetichismo da mercadoria será a mediação universal entre os indivíduos e a totalidade social; enquanto houver uma única propriedade privada (se isto fosse possível!), a exploração do homem pelo homem, o Estado, a política e o patriarcalismo serão complexos imprescindíveis da reprodução social. Não há, aqui, "meio termo" possível.

O impulso à generalização essencial ao capital torna, agora deve estar claro, a transição ainda mais instável e difícil do ponto de vista revolucionário. Como demonstraram as nossas derrotas desde a Comuna de Paris, a reversão para as formas mercantis, capitalistas, das rupturas revolucionárias que não conseguem se generalizar se inicia muito prontamente uma vez encerrada a pulsão revolucionária. Ao se afirmar a dimensão nacional das revoluções, seu

¹⁹ Cf. acima nota 10.

caráter burguês rapidamente se converte em momento predominante. Definitivamente, não é possível destruir o capital a partir de sua particularidade, não é possível a consubstanciação de relações de produção comunistas, do trabalho associado, em alguns ramos produtivos ou mesmo em algumas nações, para que depois elas, em um processo paulatino e prolongado, se generalizem a todo o ser social.

A vitória revolucionária, se reduzida a uma nação, até hoje conduziu a formas mais desenvolvidas do predomínio do capital. Em todas as revoluções que permaneceram, quase sempre contra a vontade de seus dirigentes, nacionais, não é constatável o fato de que as relações capitalistas de produção se impuseram sobre as relações de produção pré-capitalistas? O impulso à universalidade que é inerente ao capital não faz com que a totalidade burguesa predomine, com uma invencível potência no âmbito nacional, sobre suas partes apenas particulares?

Reconhecer o limite da ruptura política, da tomada do poder pela classe revolucionária, como já foi argumentado por Mészáros e Ivo Tonet, não implica na desconsideração da importância decisiva da tomada do poder das mãos das classes dominantes. O necessário caráter político da Revolução Proletária decorre do fato, já evidenciado nas revoluções burguesas, de que a eclosão em patamares superiores da luta de classes em alguns momentos desloca ao complexo da política o momento predominante da reprodução social, antes exercido pela economia (pelo trabalho). A violenta entrada das massas na luta política possui a potência de, ao alterar as relações de propriedade também alterar a essência das relações de produção, e, por esta via, o próprio trabalho, o próprio intercâmbio material com a natureza, como já mencionamos. A qualidade e a intensidade desta entrada dos trabalhadores na luta direta pelo controle do Estado e da reprodução social pode fazer com o momento predominante exercido pela política possa se prolongar por um espaço de tempo maior ou menor. Mas não é capaz de revogar o caráter fundante do trabalho e, portanto, de impedir o retorno do momento predominante à base material da reprodução. O predomínio do político sobre o econômico não se reproduz indefinidamente, o que impõe um limite temporal não muito longo para que o capital seja destruído -- ou a revolução proletária será derrotada.

É neste sentido que Marx e Engels (e eu acrescentaria Lenin) conceberam a transição entre o capitalismo e o comunismo, o socialismo, como tendo a forma política da Ditadura do Proletariado. É preciso que sejam destruídos pela luta revolucionária todos os resquícios das sociedades de classe -- é preciso força para que se destruam as relações de força que mantêm o mundo burguês.

Todavia, esta necessidade histórica não nos deve levar a desconsiderar que o fenecimento do Estado é apenas seu fenecimento, não é sua superação; levar até às últimas consequências o preceito igualitário de "a cada um de acordo com sua produção" está longe de ser a superação da exploração do homem pelo homem; a superação da propriedade é algo ontologicamente distinto da participação cada vez mais igualitária no trabalho assalariado e na distribuição da riqueza por ele produzida, etc. O pagamento de salários cada vez menores por um Estado que garante as necessidades coletivas através de políticas públicas universalistas e cada vez mais universais – sequer se aproxima tendencialmente da superação do trabalho proletário pelo trabalho associado. O período de transição (o socialismo, a Ditadura do Proletariado) é apenas a imprescindível destruição do velho. Neste período, que não poderá ser longo (senão a universalidade do capital se imporá novamente), não é ainda possível a existência da nova essência, comunista, da humanidade – a não ser como um "dever-ser" que pode ser objetivado apenas precária e parcialmente na reprodução social. (Lukács, 1981:183)

A consubstanciação do comunismo requer a afirmação universal do trabalho associado e de tudo o que ele funda (e supera) na história. Enquanto existir uma única unidade produtiva desovando mercadorias, necessariamente haverá salários e mercado. Mesmo que formalmente tenham sido abolidos os salários, ainda assim o alienado tempo de trabalho socialmente necessário continuará sendo o critério a reger a produção e as trocas. Mesmo que 99,99% das unidades produtivas sejam nossas "fábricas recuperadas" – ainda assim o capital continuará sendo objetivamente o complexo social que expressará a objetiva universalidade humana então existente. O salto ontológico para além do capital se inicia, verdadeiramente, não com a tomada do poder pelo proletariado, não com a Ditadura do Proletariado ou como o socialismo. Mas com o movimento coletivo, universal e consciente da humanidade de implantação do trabalho associado. Esta implantação não se confunde nem pode ser concomitante com a destruição do velho; ela requer uma sociabilidade que deverá ter deixado para trás também a Ditadura do Proletariado, o socialismo e o critério de "igual retribuição para igual trabalho". O início do comunismo é o fim da Ditadura do Proletariado, da política, do Estado, do dinheiro, da propriedade privada, etc. O início do comunismo é a entrada em cena da "livre organização dos trabalhadores associados". Lukács:

A pré-história da humanidade pode terminar apenas quando os dois polos do ser social, indivíduo e sociedade, cessam de operar espontaneamente e de modo antagônico um em relação ao outro: quando a reprodução da

sociedade promove o ser-homem, quando o indivíduo, na sua vida singular, se realiza conscientemente como membro do gênero humano. Este é o segundo grande salto (o primeiro foi com o trabalho, para além da animalidade) do autodesenvolvimento da história humana, o saldo da generidade em-si à generidade para-si, o início da verdadeira história da humanidade na qual a – insuprimível – contraditoriedade entre indivíduo e totalidade social deixa de ter um caráter antagônico." (Lukács, 1981: 106)

Dois pontos, à guisa de conclusão

O primeiro: em tentativas como estas que ora fazemos, há o risco de generalizações indevidas. As categorias ontológicas mais universais, justamente por serem universais, estão presentes em todos os casos particulares. Mas, se isto é correto, não menos verdadeiro é que não se pode tomar apenas a universalidade das determinações sem que se perca o real concreto, pleno de mediações. Não se pode, em definitivo, tratar dos complexos problemas da transição ao comunismo apenas e tão somente investigando os outros momentos em que ocorreram saltos ontológicos. Do ponto de vista metodológico, este é o principal limite que conseguimos reconhecer neste texto.

Isto reconhecido, contudo, eventos já conhecidos de salto ontológico não devem ser automaticamente desconsiderados. O processo de surgimento de uma nova essência que consubstancie, no plano da processualidade objetiva, uma ruptura com a antiga continuidade, é algo que ocorre com frequência tanto na história dos homens quanto da natureza. Não temos alternativa senão lançar mão de tais processos como balizamentos para considerações acerca do problema com o qual nos defrontamos. Mas há aqui, esperamos ter deixado claro, o enorme risco de sermos desautorizados pela história: o desenvolvimento do ser social poderá, principalmente em um momento tão rico como será, se vier ocorrer, a transição ao comunismo, revelar categorias e relações categorias inéditas que venham a desautorizar estas nossas considerações.

O segundo ponto: tomar o comunismo no sentido clássico, ressaltando o seu caráter de absoluta ruptura com o presente, é algo tão distante do nosso cotidiano que pode sugerir que, na prática da luta política, a teoria fosse outra.

De fato, para a "sensata" concepção de mundo socialdemocrata é mais fácil encontrar mediações à "nova sociedade". Os momentos de continuidade entre esta e a ordem burguesa são de tal forma predominantes que a contínua reforma das instituições burguesas seria suficiente para chegarmos ao "socialismo". Como este seria ordenado por um Estado, por uma economia que viveria a utopia (no sentido de não ter lugar na história) da "supremacia do valor de uso sobre o valor de troca" (Löwy, 2009:36), as continuidades são tantas que

meras reformas institucionais são suficientes para a ilusória transição gradual ao fantasioso capitalismo de face humana ou, o que dá quase no mesmo, ao "socialismo democrático". Talvez o caso clássico, pela sua radicalidade, pela sua coerência e pela persistência de suas concepções ao longo do século 20, tenha sido o "comunismo" de Kautsky.

Entre aqueles que hoje defendem a China (ou o Vietnã, ou Cuba, etc.) como uma nação socialista (e não veem entre nação e socialismo qualquer contradição!), o "problema das mediações" também não é grave. Como o socialismo requereria o fortalecimento do Estado, o desenvolvimento das forças produtivas capaz de extrair taxas inimagináveis de trabalho excedente, o fortalecimento do mercado e, portando, das relações mercantis (entre elas a propriedade privada e a família monogâmica, patriarcal), os elementos de continuidade com a sociedade de classe são tão numerosos e predominantes, que não é muito difícil encontrar as mediações que venham a articular o que pretendem ter superado pelo que propagandeiam ter atingido: entre o capitalismo e o que postulam ser o socialismo.

Contudo, para aqueles que mantêm o comunismo no sentido clássico de Marx, Engels e Lenin, ou seja, uma sociedade sem propriedade privada (isto é, sem a exploração do homem pelo homem), sem Estado (e, portanto, sem a política, o poder que emana da propriedade privada), sem classes sociais e, portanto, sem o patriarcalismo (sem a família monogâmica), o problema das mediações entre o capitalismo e a sociedade emancipada não aceita subterfúgios. A ruptura entre o comunismo e o mundo atual deixa de ser nos detalhes para envolver o fundamento da sociabilidade. Tal transformação será a passagem do trabalho alienado para o trabalho associado, uma radical e autêntica transição da sociedade de classe (a "pré-história da humanidade") à humanidade emancipada.

Em se tratando de rupturas desta ordem, o novo modo de produção não é, essencialmente, o desenvolvimento de elementos presentes no modo de produção a ser superado (ainda que isto, claro, possa ocorrer secundariamente). Trata-se da afirmação de relações sociais que 1) não existiam antes e, 2) nem podem ser o desenvolvimento da antiga formação social. O comunismo precisa do patamar de desenvolvimento propiciado pela sociedade burguesa. Tal desenvolvimento, contudo, é o "patamar" inferior, a base, para o surgimento do novo. O capitalismo não está "grávido" do comunismo (para mencionar a velha tese da Escola de Frankfurt²⁰): o comunismo é comunismo também porque antes inexistente, mesmo em germe. Ou seja, não é possível desenvolver-se relações de produção

²⁰ Joseph MacCarney, em um estudo muito pouco usado entre nós, *Social Theory and the Crisis of Marxism* (Verso, 1990), mostra como tal concepção conduziu a Escola de Frankfurt a posições imprestáveis para se pensar o problema da superação da ordem burguesa.

comunistas nos "interstícios do capital" (Negri, 1991:XXXIV; Lessa, 2005) porque não é historicamente viável a existência de uma sociabilidade mista, capitalista/comunista, marcada pela presença concomitante da universalidade do capital e da universalidade do trabalho associado. Aqui se iniciam as verdadeiras questões teóricas da transição para o comunismo – e, em não pouca medida, daqui emerge a gigantesca importância de I. Mészáros e de seu *Para além do capital*. A sua magistral recuperação da tese marxiana acerca da incontornabilidade do capital é decisiva para pensarmos os complexos problemas da transição até hoje deixados à sombra pela tradição stalinista e social-democrata.

Bibliografia

Anderson, P. (1982). *Passagens da antiguidade ao feudalismo*. Ed. Afrontamento, Porto, Portugal.

Costa, G. (2007) *Indivíduo e sociedade – sobre a teoria da personalidade em Georg Lukács*. Edufal, Maceió, Alagoas.

de Andrade. M. (2010) "Trabalho e totalidade social: o momento predominante da reprodução social". Rio de Janeiro, *mimeo*.

Duarte, N. (1993) *A individualidade para-si*. Ed Autores Associados. Campinas, São Paulo.

Henriques, L. S. (1978) "Notas sobre a relação entre ciência e ontologia". Temas 4, Ed. Ciências Humanas, S. Paulo.

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

Lessa, S. (1995) *Sociabilidade e Individuação*, Adufal, Maceió.

Lessa, S. (1996) "Lukács: ontologia e historicidade". Revista Transformação, v. 19, Unesp, 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. Fio Cruz, Rio de Janeiro.

Löwy, M. (2009) "Ecosocialismo e planejamento democrático". Revista Crítica Marxista, n. 28, Ed. Unesp, São Paulo, Brasil.

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

Lukács, G. (1979) *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. S. Paulo, Ciências Humanas.

Lukács, G. (1981a) *Marx y el problema de la decadencia ideologica*. Siglo XXI Ed., México .

Lukács, G. (1986) *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Prinzipienfragen einer heute möglich gewordenen Ontologie*. Georg Lukács Werke, vol. 13, Luchterhand Verlag, Frankfurt.

Lukács, G. (1986) *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Georg Lukács Werke, vols. 13 e 14, Luchterhand Verlag, Frankfurt.

Lukács, G. (1990) *Prolegomini all' Ontologia dell' Essere Sociale*. Ed. Guerini e Associati, Milão.

Lukács, G. (Vol I, 1976, Vol II, 1981) *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*. Ed. Rinuti, Roma.

MacCarney, J. (1990) *Social Theory and the Crisis of Marxism*, Londres, Verso.

Marx, K. (1960) *Thesen über Feuerbach*, MEW Bd. 3, Dietz Verlag, Berlim.

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

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

Marx, K. (2010) *Glosas Críticas marginais ao artigo "O rei da Prússia e a reforma social" de um prussiano*. (Introdução de Ivo Tonet). Ed. Expressão Popular, São Paulo.

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

Nove, A. (1989) *A economia do socialismo possível*. Ed. Ática, São Paulo.

Novello, M. (2010) *Cosmologia*. Livraria da Física, Rio de Janeiro, Brasil.

Oldrini, G. (2002) "Em busca das raízes da ontologia. (marxista) de Lukács", in Pinassi, M. O. e Lessa, S. (orgs.) *Lukács e a atualidade do marxismo*. Boitempo, São Paulo.

Tonet, I. (1999) *Liberdade ou democracia?*. Edufal, Maceió.

Tonet, I. (2002) *A questão do socialismo*. HDD Livros, Curitiba.

Tonet, I. (2005) *Educação, cidadania e emancipação humana*. Ed. Unijuí, Ijuí, R. G. do Sul.

Tonet, I., Nascimento, A. (2009) *Os descaminhos da esquerda: da centralidade do trabalho à centralidade da política*. Ed. Alfa-ômega, São Paulo.

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