

ARTIGO

QUESTÃO DA UNIVERSALIDADE E DO HUMANISMO SOB A
LUZ DA SUPRESSÃO DO CAPITAL EM MARX E LUKÁCS

Resumo

Neste artigo, pretende-se tratar da relação entre marxismo e humanismo, partindo-se de apontamentos de Marx e debatendo-se brevemente com Lukács. Com isso, pretende-se mostrar que, por mais que a oposição a uma forma específica de humanismo e de universalismo (aquela amparada na universalidade do capital) possa ser, até certo ponto, justificada, tal oposição ao humanismo e ao universalismo como um todo, considerando-se a obra de Marx, mostra-se insustentável. Isso aparece claramente na obra de György Lukács que diz que o mercado mundial, pela primeira vez na história, coloca os homens em conjunto, ao mesmo tempo em que a universalidade deste avilta a personalidade do homem. Tal unidade é a do gênero humano a qual, para Lukács, somente se expressa de modo pleno (na especificidade do gênero humano para-si) quando se suprime a própria base do aviltamento capitalista da personalidade, a saber, o próprio capital.

Palavras-Chave:

Marx; Lukács; Capital; Universalidade; Humanismo.

Abstract

The objective of this article is to analyze the relation between Marxism and humanism taking in account Marx and Lukács. This article intends to prove that, even though some may criticize certain kinds of humanism and universalism, it is unacceptable to criticize it as a whole, from the Marxist point of view. It is clear, for example, when it comes to Lukács who stipulates that, within the world market, man, for the first time in history, are put together on an universal form of sociability, laying ground for something like the human genre as a real entity. It happens, although, simultaneously within the destruction of human personality and individuality. So, the humanity could only be expressed on rational and proper way when the basis of personality's destruction, the capital, is suppressed.

Keywords:

Marx; Lukács; Capital; Universality; Humanism.

* Doutor em Filosofia do Direito pela Universidade de São Paulo, USP. Professor da Faculdade de Direito de São Bernardo do Campo.

Hoje, quando se fala de marxismo e humanismo, logo nos lembramos de Althusser, que se tornou célebre por traçar uma oposição forte, por meio do famoso “corte epistemológico”, entre o “jovem Marx” “ideológico” e o Marx “maduro” e “científico”. Mesmo que tais noções possam, até certo ponto, se aproximar de um viés neopositivista, não se pode certamente colocar o filósofo radicado na França de lado quando se trata de um debate sério acerca do marxismo. Na questão do humanismo, por exemplo, esse autor não deixou de ser influenciado pelo melhor da filosofia burguesa de sua época sobre o assunto: Althusser diz que “de Heidegger, só li tardiamente a Carta a Jean Beaufret sobre o humanismo, que não deixou de influenciar minhas teses sobre o anti-humanismo teórico de Marx.” (ALTHUSSER, 1993, p. 158) Ou seja, muito embora Althusser não pudesse ser considerado um grande conhecedor de Heidegger, este autor alemão controverso deixou marcas sobre o grande defensor do “anti-humanismo teórico” no marxismo. Essas marcas podem ser encontradas, por exemplo, em sua concepção de “materialismo aleatório” (Cf. ALTHUSSER, 1998), materialismo esse o qual o autor também acredita estar presente no próprio Marx. Assim, quando se trata do humanismo no marxismo, pode ser importante se averiguar como diferentes influências relacionam-se a distintas posições (seria essencial ver isso em relação a Lukács e a Althusser tendo em conta Hegel e Heidegger, por exemplo), mas a questão essencial relaciona-se ao modo como é percebida a concepção de “gênero humano” em meio ao solo em que se explicita a teoria marxista, a própria sociedade civil-burguesa.

Aqui, pretende-se ver, partindo de Marx e depois se tratando brevemente de Lukács, como essa questão pode ser delineada sem que se deixe de ter em conta a problemática althusseriana ao mesmo tempo em que se busca refutar as bases da concepção do importante filósofo francês na medida em que, na esteira do Lukács da *Ontologia do ser social*, se esboça uma concepção ontológica do legado de Marx.

Deve-se ver como aparecem em Marx e Engels traços de humanismo quando os autores tratam da própria sociedade civil-burguesa e de sua consolidação sob a égide do capital, mostrando a gênese e a função social das bases do humanismo que se apresentam nessa sociedade.¹ Assim, vale mencionar uma famosa passagem de Engels sobre os homens dos primórdios da modernidade, sobretudo, do Renascimento:

Os heróis dessa época não se achavam ainda escravizados à divisão do trabalho, cuja ação limitativa, tendente à unilateralidade, se verificava frequentemente entre seus sucessores. Mas o que constituía sua principal característica era que quase todos participavam ativamente das lutas práticas de seu tempo [...]. Daí essa plenitude e força de caráter que fazia deles homens completos. (ENGELS, 1979, p.16)

O autor refere-se a esses homens como “completos”, sendo a divisão do trabalho capitalista desenvolvida a seguir fonte da unilateralidade que permearia a sociedade civil-burguesa, cuja anatomia, segundo Marx, “deve ser procurada na economia política.” (MARX, 2009, p. 47). Deve-se, pois, desde já, perceber que não há uma muralha chinesa entre esses homens e os seus sucessores: ambos encontram-se no próprio processo que tem consigo a sociedade que Marx e Engels combateram (mesmo reconhecendo suas conquistas) durante suas vidas. Com isso, resta haver um processo contraditório o qual permite que, com base em elementos até certo ponto presentes nele mesmo, possa-se ter em mente, não só pessoas “completas” que “participavam ativamente das lutas práticas de seu tempo”, mas, em potencialidade, os germes de uma forma de sociabilidade emancipada. A emancipação, no sentido adotado pelos autores agora analisados, suprimiria a divisão do trabalho. E, com o teor expresso acima, “a divisão do trabalho só se torna efetivamente divisão do trabalho a partir do momento em que se opera uma divisão entre o trabalho material e o trabalho intelectual.” (MARX; ENGELS, 2002, p. 26) Deste modo, aquilo que Engels elogia deve ser visto não só em relação com uma época “heróica” em que alguns indivíduos “ainda não se achavam ainda escravizados à divisão do tra-

1 O pressuposto desse artigo, pois, deve-se ser honesto, já é oposto àquele de Althusser, o que faz com que haja significativa diferença no que toca as conclusões do presente artigo em relação a esse grande teórico. Nisto, adota-se uma concepção de marxismo muito próxima àquela de Lukács, o qual sempre tratou, assim como Marx, das ideologias como algo efetivo na própria realidade social. Veja-se como Althusser é distinto nesse aspecto: “o exame ao qual vou proceder é um exame puramente teórico. Não proponho examinar a natureza e a função social do Humanismo como ideologia, nem, portanto, questionar o “direito” à existência do Humanismo como ideologia. Proponho-me apenas examinar, do ponto-de-vista teórico, os títulos em nome dos quais os ideólogos do Humanismo teórico (o jovem Marx, nossos modernos, etc.) pretendem fazer com que noções ideológicas como o Homem, o Gênero Humano, etc. desempenhem um papel teórico. É, portanto, do ponto de vista teórico, e apenas desse ponto-de-vista, que vou tratar dessas noções como obstáculos epistemológicos diversos.” (ALTHUSSER, 2002, p. 45)

balho”. Deve-se dizer que essa divisão do trabalho tem seu desenvolvimento pleno justamente com a sociedade civil-burguesa, rica em contradições e, ao mesmo tempo, em potencialidades cujo desenvolvimento, sob a égide do capital, traz também a unilateralidade e o aviltamento.²

Para se tratar com o devido cuidado da questão do humanismo, e do universalismo relacionado a esse, deve-se ver como é possível que aquela sociedade cuja anatomia é marcada pela reprodução fetichista do capital tenha em seu desenvolvimento tanto o modelo de “homens completos” como aquele do homem cujas potencialidades sejam caladas de modo brutal e aviltante. Pode-se, pois, lembrar de uma importante passagem de Marx para iniciar:

As revoluções de 1648 e de 1789 não foram as revoluções inglesa ou francesa, foram revoluções de tipo europeu. Não foram o triunfo de uma determinada classe da sociedade sobre a velha ordem política; foram a proclamação da ordem política para uma nova sociedade européia. Nelas triunfou a burguesia; mas o triunfo da burguesia foi o triunfo de uma nova ordem social, o triunfo da propriedade burguesa sobre a propriedade feudal, da nacionalidade sobre o provincialismo, da concorrência sobre o corporativismo, da partilha sobre o morgado, do domínio do proprietário de terra sobre a dominação do proprietário a partir da terra, do esclarecimento sobre a superstição, da família sobre o nome da família, da indústria sobre a preguiça heróica, do direito burguês sobre os privilégios medievais. (MARX, 2010, p. 322)

Marx traça a emergência e consolidação da sociedade civil-burguesa em meio às revoluções em que triunfa a burguesa, com ela, vindo uma forma mais universal de domínio político (que tem consigo a divisão do trabalho mencionada acima). Ou seja, a política se coloca, enquanto forma universal, de modo mais claro com o triunfo dessas revoluções as quais o próprio Marx noutro lugar chamou de “revoluções políticas” (Cf. MARX, 2010b) – e, com isso, efetivamente, há um progresso, não há dúvidas: emerge uma “nova ordem social”. Ela, até certo ponto, rompe com o provincianismo, com o corporativismo, com a superstição, com a dominação a partir da terra, com os privilégios feudais e com aquilo que se mostrara como entrave ao desenvolvimento das potencialidades humanas. Essas revoluções, assim, trouxeram à tona a própria sociedade civil-burguesa, com a burguesia como uma classe revolucionária que rompe com o localismo e estabelece algo de universal cuja expressão é clara no iluminismo, por exemplo. Neste sentido, a emergência dessa “nova so-

2 Segundo Lukács, a questão é essencial. Na sociedade civil-burguesa, “a divisão social do trabalho é muito mais antiga que a sociedade capitalista, mas – como consequência da amplitude cada vez maior assumida pelo domínio da mercadoria – suas repercussões adquirem uma difusão e profundidade que assinalam mesmo uma transformação de quantidade e qualidade.” (LUKÁCS, 2010 b, p. 62)

cidade européia” ultrapassa em muito o mero domínio burguês, ao mesmo tempo em que é indissociável deste e, mais importante, dos rumos, sempre contraditórios, deste.

Em sua consolidação, pois, a burguesia e a sociedade trazida com seu triunfo possuem um papel relacionado também à própria possibilidade de conceber o homem de forma mais universal, tendencialmente sem entraves “feudais”. Tal universalidade, como resta claro, ganha muita força com essas revoluções mencionadas.

E a própria noção de razão, essencial para a dialética que, em sua “configuração racional”, “não se deixa impressionar por nada e é, em sua essência, crítica e revolucionária” (MARX, 1988, pp. 20-21) não deixa de ter relação com esse processo. Mas, se a emergência da “nova ordem” é um avanço, ela não é, nem pode ser, o derradeiro: trata-se de uma forma de sociabilidade cujas soluções e resoluções encontram-se no campo da política e, assim, também no campo da dominação, por mais permeada por uma forma de universalidade que essa dominação possa estar. Tratando-se de uma sociedade calcada no antagonismo de classes e na divisão do trabalho mencionada acima, a forma pela qual a universalidade se apresenta não pode deixar de ter tons de particularismo, do particularismo da própria sociedade civil-burguesa. No que, em retrospectiva, Engels não pôde deixar de notar:

Os filósofos franceses do século XVIII que abriram o caminho para a revolução, apelavam para a razão como único juiz de tudo quanto existe. Pretendia-se instaurar um Estado racional, e tudo que contradissesse a razão eterna deveria ser enterrado sem a menor piedade. [...] na verdade essa razão eterna não era senão a inteligência idealizada do homem de classe média daqueles tempos, do qual haveria de sair, em seguida, o burguês. (ENGELS, 1990, p. 223)

Engels reconhece o caráter progressista e tendencialmente universal, da noção iluminista de razão. No entanto sublinha também que seus rumos são aqueles daquele que se tornaria o “burguês”, segundo Marx, o “indivíduo egoísta” (it. MARX, 2010b). No que, novamente, não há uma muralha chinesa entre aquilo que houve de mais progressista na cultura burguesa e a sua consolidação em seu oposto.

Aquilo colocado pela própria burguesia em sua fase revolucionária, até certo ponto, já se volta contra ela mesma; caso se leve os ímpetus progressistas da própria burguesia até as últimas consequências, tem-se algo que deve ultrapassar a própria sociabilidade burguesa; no entanto, a verdade da universalidade que é calcada no capital, sempre é bom ressaltar, é a negação da efetiva universalidade; a verdade da razão iluminista não deixa de ser a irracionalidade do capital. Deve-se sublinhar, pois: com a sociedade civil-burguesa, há um progresso o qual expressa uma situação em

que as relações dos homens são crescentemente sociais, os homens são socializados de forma patente – os liames entre eles não são aqueles da “terra”, dos “costumes locais”; antes, trata-se de uma situação em que o próprio “afastamento das barreiras naturais”, tão enfatizado por Lukács, dá ensejo a uma sociedade permeada por imperativos, cada vez mais, advindos das próprias relações traçadas entre os homens. Assim, é preciso que se diga que, com a sociabilidade burguesa emergente, os rumos da vida dos homens não mais aparecem necessariamente sob o domínio de forças estranhas.³

Ao mesmo tempo, entretanto, é justamente esse tipo de forças que compõe a natureza essencial da “anatomia” da sociedade emergente, mas com uma diferença importante quanto ao passado: se antes os homens colocavam-se sob o domínio da “terra”, dos “costumes locais” da própria natureza, agora, é a propriedade que os domina, o Direito burguês e as relações de produção burguesas que se colocam como entraves ao seu desenvolvimento. Trata-se de limitações sociais e não naturais.

Na mesma sociedade, pois, tem-se um desenvolvimento sem igual de potencialidades, advindas do enorme “afastamento das barreiras naturais”, ao mesmo tempo em que esse afastamento mesmo é realizado de forma desumana, contrária a qualquer ímpeto que traga um “homem completo”. Com isso, a sociedade que traz a possibilidade de se pensar universalmente rompendo-se com as limitações locais também estabelece entraves. Separa radicalmente também, por meio da divisão do trabalho, a execução e prévia ideação presentes no processo de trabalho, dando ensejo a uma forma de universalidade ilusória, cuja maior expressão é aquela da própria política e do Estado.⁴ Esses entraves, porém, podem ser superados, por serem oriundos da própria organização social e não de algo inerente a qualquer “condição humana”.

O maior progresso trazido com a sociedade civil-burguesa, pois, tem consigo uma dimensão universal a qual não pode ser negligenciada - sob o domínio burguês, no entanto, essa dimensão é essencialmente limitada por aquilo que solapa também aquele homem completo elogiado por Engels: a divisão do trabalho (coagulada na política)⁵ e os próprios imperativos do capital. Marx, neste sentido, diz que a revo-

3 “A construção da sociabilidade burguesa constituiu um salto fundamental no desenvolvimento do gênero humano; possibilitou que, em escala social, os indivíduos compreendessem que a história é a história humana e, indo além, que tomassem a tarefa prática de mudar o rumo da história.” (LESSA, 2007, p. 81)

4 Segundo Marx, na sociedade civil-burguesa, “no Estado, [...], no qual o homem equivale a um ente genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania fictícia, tendo sido privado da sua vida individual real e preenchido com uma universalidade irreal.” (MARX, 2010 b, ps. 40-41)

5 A esfera política, nas palavras de Livia Cotrim “é, pois, coágulo de forças sociais, genéricas, usur-

lução política “representa um enorme progresso. Porém, não constitui a forma final de emancipação humana, mas é a forma final desta emancipação dentro da ordem mundana até agora existente.” (MARX, 2001, p. 24) Reconhece-se, deste modo, o caráter limitado da “nova ordem”: trata-se de um caráter essencialmente político o qual tem por trás de si a dominação classista, a propriedade privada, o Direito burguês, a divisão do trabalho, com tudo que isso implica. E deve-se insistir neste ponto: Marx opõe uma emancipação “política” à autêntica “emancipação humana”, aquela mesma que poderia trazer em âmbito universal, um “homem completo” – portanto, vê-se, a universalidade que emerge com a ordem burguesa é aquela do capital, o qual tem por trás de si uma forma mais universal, certamente. Mas é *também* uma forma de dominação universal em que a “vontade” política só é efetiva na medida em que as mazelas da sociedade civil-burguesa estão pressupostas e restam preservadas.⁶

Com o “afastamento das barreiras naturais”, a coação física direta diminui e a organização social é permeada por relações sociais indissolúveis dela e entrelaçadas com ela, mas dela distintas.⁷ Na sociedade civil-burguesa, isso se expressa de modo claro quando o Direito burguês e o “mercado” dão as diretrizes do cotidiano na medida em que, aí, apresentam-se “relações reificadas entre pessoas e relações sociais entre coisas”. (MARX, 1988, p. 71) Veja-se, por exemplo, como um ato universal e extremamente trivial depois da “construção da sociabilidade burguesa” deixa isso claro:

As mercadorias não podem por si mesmas ir ao mercado e se trocar. Devemos, portanto, voltar a vista para seus guardiões, os possuidores de mercadorias. As mercadorias são coisas e, conseqüentemente, não opõe resistência ao homem. Se elas não se submetem a ele de boa vontade, ele pode usar a violência, em outras palavras, tomá-las. Para que essas coisas se refiram umas às outras como mercadorias, é necessário que os seus guardiões se relacionem entre si como pessoas, cuja vontade reside nessas coisas, de tal modo que um, somente de acordo com a vontade do outro, portanto, apenas mediante um ato de vontade comum a ambos, se aproprie da mercadoria alheia enquanto aliena a própria. Eles devem, portanto, reconhecer-se reciprocamente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, desenvolvida legalmente ou não, é uma relação de vontade, em que se reflete numa relação econômica. O conteúdo dessa relação jurídica ou de vontade é dado por meio da relação econômica mesma. (MARX, 1988, p. 79)

padas de seus produtores e concentradas.” (COTRIM, 2010, p. 25)

⁶ “O princípio da política é a vontade. Quando mais unilateral, isto é, quanto mais perfeito é o intelecto político, tanto mais ele crê na onipotência da vontade e tanto mais é cego frente os limites naturais da vontade e, conseqüentemente, tanto mais é incapaz de descobrir a fonte dos males sociais.” (MARX, 2010, p. 62)

⁷ O assunto é tratado por Lukács e foi desenvolvido em SARTORI, 2010.

A reificação das relações sociais descrita por Marx acima tem sob seus “próprios pés” a sociedade civil-burguesa, com o Direito, o mercado, o contrato (e não a força física exercida diretamente) como mediadores universais no simples ato de troca. E longe de tal situação se apresentar na medida em que há limitações naturais ao desenvolvimento humano, ocorre o oposto – os homens, efetivamente estão unidos pelo mercado, colocam-se como componentes do mesmo processo. No entanto, neste processo, somente “reconhecem-se reciprocamente como proprietários privados”, reforçando a tese engelsiana que relaciona o burguês com a forma universal pela qual a razão se apresenta na sociedade civil-burguesa. E mais: a forma de universalismo vigente no cotidiano burguês da troca é vista também como alienada, estranhada, na medida mesma em que a humanidade do homem somente é aceita com a mediação do metabolismo do capital, fazendo com que o caráter universal da pessoa humana sob o domínio burguês seja aquele do “possuidor de mercadorias”, do “guardião”. Se as mercadorias – apesar das aparências fetichistas efetivas no cotidiano capitalista – *não possuem vida própria*, é o caráter vampiresco do capital que faz com que os homens, expressando suas vontades (essenciais para a esfera política, segundo Marx) nada mais façam que expressar, com o aviltamento de suas personalidades, uma relação econômica estranha ao real desenvolvimento e emancipação do homem.

Aqui, pois, viu-se rapidamente o traçado que vai dos *primórdios da modernidade*, passa pela consolidação da sociedade civil-burguesa sob as revoluções políticas e chega a uma ordem cujo metabolismo não é outro que o do capital. Assim, percebe-se um modo duplo pelo qual o caráter universal da personalidade do homem e da humanidade se relacionam por meio da sociedade civil-burguesa segundo Marx e Engels. Com o “afastamento das barreiras naturais” sem igual, há um progresso que leva cada homem a se relacionar com toda a humanidade na medida em que se impõem o mercado, a nacionalidade, o domínio burguês. No entanto, sob a base da reprodução do capital, tal universalidade afirma o particularismo da produção capitalista e a reificação das relações sociais as quais fazem da “pessoa” uma função da troca mercantil e daquilo que lhe dá amparo, a própria relação-capital. Ou seja, o universalismo e o apelo à noção de humanidade não são alheios a Marx e Engels. Porém, eles também são os primeiros a mostrar como, em meio às relações sociais capitalistas, aquilo que há de mais progressista pode se transformar e se colocar a serviço do historicamente velho. Deste modo, com a emergência da “nova ordem”, determinações universais aparecem trazendo a primeira e tendo um papel de enorme importância. No entanto, essas determinações aparecem como indissociáveis dos rumos desta ordem. O caráter universal dos ideais da Revolução Francesa e do

Iluminismo, por exemplo, vem a ter sua verdade na dominação burguesa, na propriedade privada, no Direito burguês e no Estado-nação, todos, assentados sob a reprodução da relação-capital, com todas as suas vicissitudes. Aquilo que emerge com as “revoluções européias”, pois, é a “emancipação política”, em verdade, a emancipação do próprio mercado e dos imperativos do capital, de modo que se trata de algo oposto à efetiva “emancipação humana”. Marx, por seu turno, reivindica para si o humanismo da emancipação humana cuja base está também no próprio caráter universal da dominação burguesa, mas que nunca se confunde com ela. Marx e Engels, assim, partem das suas épocas. Buscam superá-las, em parte, com aquilo que emerge como potencialidade na própria sociedade civil-burguesa e, nisto, há certamente uma dimensão universal, porém, ela não se confunde com a universalidade posta pelo capital, mesmo que tenha essa como condição prévia. Ao invés da reificação, da luta de classes, da sociedade antagônica e irreconciliável, os autores do *Manifesto Comunista* buscam “uma associação na qual o desenvolvimento livre de cada um é a condição para o desenvolvimento livre de todos. (MARX; ENGELS, 1998, p. 45) Somente isso possibilitaria “homens completos” e uma universalidade efetiva e não calcada na universalização do aviltamento e da exploração do homem pelo homem.

Nota-se, pois, que, em Marx e Engels, há um apelo humanista sem dúvida. Este é claro, por exemplo, quando Marx diz que “ser radical é segurar tudo pela raiz. Mas, para o homem, a raiz é o próprio homem.” (MARX, 2005, p. 53) No entanto, também se nota: sem se referir ontologicamente à própria realidade material (algo sempre feito pelos dois autores), corre-se o risco de se permanecer em uma forma de universalidade a qual não é outra que aquela do sistema do capital. Este último, como bem acentua Mézaros, é o primeiro “que se constituiu como totalizador irrecusável e irresistível” não importando “quão repressiva tenha de ser a imposição de sua função totalizadora em qualquer momento e em qualquer lugar que encontre resistência.” (MÉSZÁROS, 2002, p. 97) Viu-se, pois, que o “afastamento das barreiras naturais” é sem igual na sociedade civil-burguesa, colocando os homens pela primeira vez em conjunto devido a fatores de natureza essencialmente sociais e entrelaçados com o desenvolvimento desta própria sociedade, a qual vem a ser mediada por um mercado tendencialmente mundial. Neste sentido, é mundial também o modo pelo qual os homens se relacionam, podendo-se sem risco de se cair no idealismo, falar-se em algo como a humanidade como um todo. No entanto, como

visto, a forma pela qual a humanidade é universalmente organizada faz com que esse caráter universal mesmo tenda a trazer o particularismo e faça com que as potencialidades humanas trazidas com tal desenvolvimento sejam esboçadas de modo contraditório, pelo próprio aviltamento do homem e por sua reificação. Tendo isso em conta, deve-se, agora, ver como Lukács lidou com a questão buscando dar um tratamento ontológico à questão do gênero humano.⁸

Enquanto autores como Althusser acreditam ser a noção de gênero um “obstáculo epistemológico” o qual impediria a reta compreensão do legado de Marx e das relações sociais, Lukács enfatiza:

O engano idealista consiste em não ver na universalidade da genericidade uma expressão do ser, mas apenas uma determinação do pensamento (abstração). Essa “abstração”, porém, jamais é separável da verdadeira essência da objetividade existente, é uma determinação do pensamento somente em termos secundários, derivados. Ela não é senão a constatação, no pensamento, de uma situação existente. (LUKÁCS, 2010, p. 78)

Lukács tem grande apreço pela passagem de Marx segundo a qual as categorias são “formas de ser, determinações de existência” (MARX, 1993, p. 106), compreendendo a teoria de Marx como uma ontologia do ser social: para ele, definitivamente, “a crítica de Marx é uma crítica ontológica” (LUKÁCS, 2010, p. 71). O autor entrelaça o desenvolvimento do homem à sua história, de modo que indivíduo e gênero humano são indissociáveis – “para o marxismo o gênero não é simplesmente um conceito biológico-antropológico, mas também e sobretudo histórico-social.” (LUKÁCS, 2007, p. 217) Portanto, tem por base a noção de gênero, segundo o marxista húngaro, não uma construção universalista “abstrata” e arbitrária (no sentido utilizado na passagem acima), mas a própria objetividade social. Assim, para analisar a questão do gênero, deve-se ver as linhas gerais de como a própria objetividade processualmente torna-se social pelo “afastamento das barreiras naturais”; e, nesse aspecto, deve-se diferenciar o “gênero mudo” e o “gênero não mais mudo”, primeiramente. Depois, deve-se averiguar como a efetiva superação do mutismo do gênero, para Lukács, apenas seria possível quando gênero e indivíduo desenvolvem-se conjuntamente e de forma não antagonica, não mais em um gênero somente “em-si”, mas também “para-si”.

Em sua ontologia, o marxista húngaro trata abundantemente dessas questões, de modo que, agora, deve-se esboçar, rapidamente, os traços gerais da problemática.

8 Partindo de uma análise dos manuscritos de 44 de Marx, Lukács acredita ser essencial a questão na medida em que “Marx nunca cessou de avistar no desenvolvimento da genericidade o critério ontológico decisivo para o processo de desenvolvimento humano.” (LUKÁCS, 2010, p. 75)

Segundo o autor, a “generidade muda” é aquela “não feita conscientemente, que não busca expressão consciente nem a encontra, mas que nos processos reais do ser se expressa efetivamente” (LUKÁCS, 2010, p. 77) e, assim, ela é característica de uma forma de ser em que a expressão do gênero impõe-se sobre as características singulares dos componentes desse. Não se trata, pois, do ser social. No mutismo, há certas formas de comunicação, mas, nesta situação: “Um organismo que se move autonomamente só pode reproduzir-se em um ambiente cujos acontecimentos típicos e mais importantes para a sua reprodução sejam por ele percebidos e, nesse quadro, também sejam comunicáveis no interior do gênero.” (LUKÁCS, 2010, p. 79)

Ou seja, aí, há uma delimitação clara do singular dentro da funcionalização do universal, o qual se impõe naturalmente. Por outro lado, no ser social, socializado por seu próprio trabalho, afastando as barreiras naturais, a situação muda e diferencia-se de uma mera adaptação ao meio ambiente, com a “adaptação ativa, com o que a sociabilidade surge como nova maneira de generidade e aos poucos supera, processualmente, seu caráter imediato puramente biológico.” (LUKÁCS, 2010, p. 79) Assim, é verdade que “o ser humano nunca cessa de ser *também* ente natural” (LUKÁCS, 2010, p. 80), mas a sua configuração enquanto ser social coloca-se a partir do momento em que, objetivamente, pode-se falar de uma relação consciente do indivíduo com o gênero, por mais que essa última possa ser problemática de acordo com o grau de desenvolvimento social. Se Marx disse que “seres humanos se tornam indivíduos somente pelo processo da história” (MARX, 1993, p. 496), Lukács traz ecos dessa passagem quando enfatiza o papel do trabalho no tornar-se homem do homem vendo o ser social como essencialmente histórico. Com isto, o mutismo e o imediatismo da reprodução meramente biológica são ultrapassados quando se tem uma diferenciação, histórica, entre o gênero e o indivíduo, não se podendo subsumir o indivíduo ao gênero ao mesmo tempo em que o primeiro não é uma união de singularidades esparsas, mas uma totalidade social complexa.

A mudança estrutural provocada pelo pôr teleológico no trabalho, pela relação sujeito-objeto ontologicamente nova que nesse se forma, que é chamada a vida, pelas suas consequências diretas às quais também pertence a linguagem como órgão de comunicação, recebe exatamente nessa totalidade, em sua abrangência objetiva das formas e conteúdos de todos os destinos individuais, nas inter-relações entre processos de reprodução dos indivíduos em seu conjunto, a sua constituição como totalidade social, como fundamento objetivo de toda generidade no nível do ser da sociabilidade. (LUKÁCS, 2010, p. 90)

O caráter do ato de trabalho, advindo da própria “adaptação ativa” do homem ao ambiente que se expressa pela “relação sujeito-objeto ontologicamente nova”, faz da consciência algo distinto de um epifenômeno, de modo que o afastamento

das barreiras naturais também se expressa na medida em que finalidades humanas podem ser inscritas na realidade objetiva.⁹ Nisso, deve-se sempre lembrar que “a sociabilidade, a primeira divisão do trabalho, a linguagem, etc. surgem sem dúvida do trabalho, mas não numa sucessão temporal claramente determinável, e sim simultaneamente, quanto à essência.” (LUKÁCS, 2004, p. 59) A própria estruturação do gênero não mais mudo tem em si a interdependência efetiva entre os homens, de modo que indivíduo e gênero humano não são determinações naturais, mas determinações do ser social e, como tais, históricas. Trata-se sempre de indivíduos colocados em sociedade e relacionados por meio da mediação crescente dessa. A própria constituição de uma totalidade social, pois, é “fundamento objetivo de toda generidade no nível do ser da sociabilidade”. A generidade e a individualidade são processos objetivos, “formas de ser, determinações de existência”, não se tratando, quando se tem em conta a conexão dos nexos reais existentes, de qualquer forma de idealismo enfatizar tal aspecto.

Neste nível ainda basilar de sua análise, o autor húngaro deixa claro que, na própria constituição do homem, ele é um ser social o qual tem por indissolúveis os pólos do gênero e do indivíduo.

Isso, claro, não quer dizer que não haja problemas quando se entrelaça a universalidade do gênero com o indivíduo sem o devido cuidado e as mediações necessárias. É verdade que há a “abrangência objetiva das formas e conteúdos de todos os destinos individuais”, no entanto, o afastamento das barreiras naturais é um processo histórico que, como tal, é contraditório. De início, inclusive, é preciso se destacar o “caráter não unitário, por princípio, dessa nova generidade” (LUKÁCS, 2010, p. 90), caráter esse o qual se entrelaça justamente com a divisão do trabalho a qual “é, desde logo, social, e o desenvolvimento das forças produtivas, e com ele o desenvolvimento da própria divisão do trabalho, a torna sempre predominantemente social.” (LUKÁCS, 2010, p. 90) Por conseguinte, é preciso perceber que o desenvolvimento histórico traçado por Lukács com referência ao afastamento das barreiras naturais não é de modo algum destituído de contradições, a saber, aquelas da própria história. E, para que se trate disso, esse aspecto histórico do ser social faz com que, a princípio, haja um caráter não unitário do gênero, caráter esse o qual somente é ultrapassado de modo tendencialmente global a partir do momento em que o homem, conscientemente, intervém na organização social como um todo. Mesmo no nível de abstração em que Lukács se coloca aqui, pois, percebe-se que as determinações mais basilares

9 Cf. LUKÁCS, 2004 e 2010.

traçadas pelo autor em sua ontologia sempre estão inseridas no processo histórico o qual, por sua vez, delinea-se partindo, não de qualquer *télos* transcendente, mas da práxis humana determinada socialmente em meio ao processo de afastamento das barreiras naturais. Tendo isso em conta, deve-se ver algo essencial para esse ponto:

O mercado mundial é a base imprescindível para que se realize a unidade existente – por si do gênero humano; mas pode produzir só o em-si, isto, porém, o produz necessariamente, que poderá se elevar a ser-para-si apenas como ato consciente dos próprios homens. (LUKÁCS, 1981, p. LI)

A sociedade civil-burguesa é aquela cujas relações são mais puramente sociais, de modo que o afastamento das barreiras naturais é sem precedentes – com isso, o próprio gênero já se coloca de forma unitária, embora sempre contraditória, por meio do mercado mundial. Isso, tal como ocorre em Marx, não é ausente de problemas na medida em que se trata de uma base indispensável para que se possa falar efetivamente da realização de valores humanistas, mas essa base, nem de perto, é suficiente. Antes, ocorre o oposto. Os processos que imediatamente se apresentam no cotidiano, seguindo o raciocínio de Lukács, levam à continuidade dessa unidade meramente “em si”. E, para a superação de tal situação, é necessária a atividade consciente do homem a qual deveria suprimir as próprias bases do aviltamento da personalidade. Nisso, é essencial se levar em conta o “fator subjetivo” destacado primeiramente por Lênin, e enfatizado por Lukács em sua ontologia, para que o caráter genérico do homem pudesse ser tornado consciente e o desenvolvimento das potencialidades humanas pudesse corresponder àquele da personalidade do homem. Isso pressuporia se ver indivíduo e gênero não como opostos, mas quando se tem em conta que “a personalidade é uma elevação à genericidade que escapa da particularidade singular” e enquanto “no quadro do ser social a genericidade não é, em absoluto, idêntica à média da particularidade” (LUKÁCS, 1981, p. LXXXVII) Nisso, se “na realidade, o homem não é [...] um ser isolado, mas um ser social, cuja vida está ligada por milhares de fios aos outros homens e ao conjunto do processo social” (LUKÁCS, 2010 b, p. 210), deve-se reconhecer que a mediação do mercado mundial também afirma o particularismo e dificulta “uma elevação à genericidade”, por mais que seja condição histórica para a mesma. Ele é um nivelador que faz do homem uma personificação de uma relação social estranha e faz do caráter universal e unitário do gênero humano algo que se apresenta, com a sua mediação, como aviltamento da personalidade. Sendo claro: ao se permanecer no gênero somente “em-si”, a universalidade do gênero pode parecer – sob a sociedade civil-burguesa – se confundir com aquela do próprio capital; ao mesmo tempo em que a existência

do mercado mundial coloca as condições para que se possa pensar a humanidade e o gênero humano de modo efetivamente universal, a continuidade do mercado e da relação-capital é, para Lukács, um anacronismo que supõe a universalidade do capital e torna a universalização da autêntica personalidade impensável.

Isto posto, se percebe como o marxista húngaro tenta ver o gênero humano, a própria humanidade, não como uma abstração arbitrária, mas como parte constitutiva do real. Nisso, se percebe que ele traça o percurso que vai do gênero mudo, passa pelo gênero não mais mudo e pode chegar a gênero não mais meramente “em-si”, mas também “para-si” na medida em que o desenvolvimento das potencialidades da humanidade poderia ter consigo o desenvolvimento da personalidade dos indivíduos.

Algumas questões tratadas por Marx e Engels e analisadas acima não foram vistas em nossa análise de Lukács feita até aqui. Somente se mostrou como o autor húngaro mostra que a noção de gênero não é um constructo arbitrário, mas uma expressão do ser social e histórico. Restou claro também que a emergência do mercado mundial teria um papel essencial. Agora, deve-se analisar brevemente como Lukács vê a permanência do gênero “em si” na sociedade civil-burguesa, sobretudo, no que diz respeito à crise do universalismo burguês.

Esse universalismo, na forma como se manifesta na sociedade civil-burguesa, teria como suposto o capital, teria sua verdade na dominação burguesa, mas traria tensões na consolidação dessa sociedade: para Lukács, “a Revolução Francesa pôs a tensão entre o *citoyen* e *bourgeois* no seio do povo livre.” (LUKÁCS, 2007, p. 30) E as influências dessa revolução seriam tremendas, tanto que, aquela que teria tido um papel retrógrado no século XX, “a ideologia irracionalista”, relacionada por Lukács ao próprio fascismo e nazismo, “nasceu opondo-se à Revolução Francesa e, por isso, dirige-se energicamente contra o conceito de progresso, contra a necessidade da destruição do velho pelo novo.” (LUKÁCS, 2007, p. 40) Ou seja, o ímpeto progressista dessa revolução seria patente à época, ao passo que aquilo de mais regressivo no século XX teria suas raízes, primeiramente, na oposição a essa revolução e às tensões que teriam se apresentado com ela. Ou seja, se com a sociabilidade burguesa aparece pela primeira vez na história a perspectiva de uma forma de universalidade efetiva, os rumos do capital e da própria burguesia fazem com que essa universalidade, mesmo com suas limitações, seja esvaziada. Acompanhada daquilo que Lukács chama de de-

cadência ideológica da burguesia¹⁰, vem uma sociedade civil-burguesa que não conta mais com uma burguesia revolucionária, mas com aquela que se mostra na medida em que “depois de 1848 a sociedade capitalista se apresenta já com toda a sua fealdade consumada”. (LUKÁCS, 1965, p. 106) Desta maneira, a emergência da forma de sociabilidade burguesa teve consigo a expressão ainda progressista do universalismo que tem por base o capital e a formação do gênero “em-si”. No entanto, com a sua consolidação, a partir do momento que teve que lidar com o movimento emergente dos trabalhadores,¹¹ esse caráter se esvai: no lugar do caráter também plebeu da revolução Francesa, vem a dominação burguesa pura do liberalismo.

A democracia formal do liberalismo privatiza o homem. O desaparecimento do cidadão não apenas corresponde ao empobrecimento e a uma desmoralização da vida pública [...], mas ao mesmo tempo significa uma mutilação do homem como indivíduo e como personalidade. (LUKÁCS, 2007, p. 30)

Tratando-se de uma democracia formal, deve-se reconhecer desde logo: qualquer ideal de “homens completos” está ausente – a atuação nas “lutas práticas de seu tempo” também passa longe de qualquer dimensão universal, essas são vistas de modo burocrático, inclusive. Com isso, justamente as vicissitudes da divisão capitalista do trabalho são levadas ao extremo (e principalmente no âmbito político). A dominação burguesa mostra sua verdadeira face no momento em que se coloca como uma força conservadora, aquela do ímpeto manipulatório o qual não prescindira do universalismo da razão outrora, mas que, ao final, reconcilia-se com o irracionalismo do capital mesmo quando invoca a liberdade, antes revolucionária:

O que se costuma chamar hoje de liberdade é o resultado da indiscutível vitória das forças capitalistas. [...] Na verdade, pode-se e deve-se dizer que, no curso desse desenvolvimento, as características fundamentais dessa democracia burguesa afirmam sua natureza, sua vida interior, com clareza e pureza ainda maiores do que fora possível nos períodos revolucionários iniciais, que ainda comportavam muitas ilusões. [...] A democracia atual – culminação de um desenvolvimento secular – é a democracia de um imperialismo manipulado, cujo domínio se apóia na manipulação. (LUKÁCS, 2008, p. 95)

Em tempos de imperialismo, depois do desenvolvimento, inclusive hegemônico, do irracionalismo, tanto em sua forma clássica na Alemanha, como em uma

10 Veja-se como Lukács aponta a questão: “a decadência ideológica surge quando as tendências da dinâmica objetiva da vida cessam de ser reconhecidas, ou são inclusive mais ou menos ignoradas, ao passo que se introduzem em seu lugar desejos subjetivos, vistos como a força motriz da realidade. Precisamente porque o movimento histórico objetivo contradiz a ideologia burguesa, mesmo a mais “radical” e “profunda” introdução de tais momentos puramente subjetivos transformar-se-á objetivamente num apoio à burguesia reacionária.” (LUKÁCS, 1968, p. 99)

11 Cf. LUKÁCS, 2010 b.

“nova forma de irracionalismo, envolto em uma roupagem aparentemente racional” (LUKÁCS, 1959, p. 628) expressa, sobretudo no pós II Guerra Mundial, a situação do universalismo e do humanismo com bases no capital se complica mais ainda.

A manutenção do gênero meramente “em-si” é claramente irracional, expressa a irracionalidade do próprio capital de modo que é patente no século XX a “a crise da democracia, a crise da idéia de progresso, a crise da confiança da razão, e a crise do humanismo”. (LUKÁCS, 2007, p. 26) Assim, é claro e se deve reconhecer que se apoiar nos universais amparados na efetividade do capital é sempre ilusório, em verdade. No entanto, sem essas ilusões, o domínio burguês oscila entre a brutalidade clara e a manipulação crassa (o que não exclui que elas se combinem sempre, tratando-se em verdade, de uma questão de preponderância). Daí, um tratamento efetivamente humanista e universalista dever remeter “para além do capital”, para dizer com Mészáros. Deste modo, os rumos da sociedade civil-burguesa, se amparados pelo capital, são catastróficos para Lukács, levando, principalmente depois que a burguesia já é uma força regressiva, à manipulação e à “mutilação do homem como indivíduo e como personalidade”. Para o autor, neste contexto, é essencial se colocar de modo rigoroso a questão do gênero, explicitando a base real para que ele surja como não mais mudo e trazendo à tona, em verdade, a necessidade da supressão da relação-capital.

Contra uma forma de humanismo idealista, Lukács toma todo o cuidado em sua ontologia ao dar amparo à noção de gênero, mostrando esse como expressão do próprio ser social e de seu desenvolvimento processual e histórico. Deste modo, é preciso que se perceba o embasamento ontológico das próprias propostas desse que talvez possa ser reconhecido como o maior pensador socialista do século XX:

A liberdade e a igualdade não são simples ideais, mas formas concretas de vida dos homens, relações concretas entre eles, ou seja, relações concretas com a sociedade e, mediadas por esta, com a natureza; a realização da liberdade e da igualdade exige, portanto, a necessária transformação das condições sociais das relações humanas. (LUKÁCS, 2007, p. 28)

Lukács não abandona simplesmente o apelo a “ideais” como liberdade e igualdade, ele dá base concreta a eles na medida em que, partindo de sua própria época, em que são efetivos de modo aviltante, não negligencia a existência de uma dimensão, embora meramente “em-si”, universal em que eles se apóiam também. O autor é claro quando relaciona essas “formas concretas de vida dos homens” com a reprodução da sociedade como um todo, exigindo “a necessária transformação das condições sociais das relações humanas.” Isso somente seria possível com a supressão do capital e a emergência de uma forma de sociabilidade em que gênero e indi-

víduo relacionem-se de modo que o desenvolvimento da personalidade do homem ande junto com aquele do gênero, tratando-se da “grande perspectiva da revolução socialista: a supressão da divisão do trabalho e a formação do homem universal” (LUKÁCS, 2010b, p. 42), ou seja, da afirmação de uma forma de humanismo que não tem por trás de si o aviltamento, a reificação, a unilateralidade e o desenvolvimento de potências estranhas e alheias ao controle social. Trata-se, como já dito, de “uma associação na qual o desenvolvimento livre de cada um é a condição para o desenvolvimento livre de todos”. E isso aparece sob nova luz quando se tem em conta a teoria de Lukács a qual pode ser de grande importância para aqueles que buscam uma vida plena de sentido e livre do domínio reificante do capital.¹²

Recebido em fevereiro de 2013; aprovado em maio de 2013.

Referências Bibliográficas:

- ALTHUSSER, Louis. *A Querela do Humanismo (I)*. In: Crítica Marxista n° 9. São Paulo, Xamã, 1999
- _____. *A Querela do Humanismo (II)*. In: Crítica Marxista n° 14. São Paulo: Revan, 2002.
- _____. *Marxismo como Teoria Finita*. In: Revista Outubro, n°2. São Paulo:Xamã, 1998.
- _____. *O Futuro Dura Muito Tempo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- COTRIM, Lívia. A arma da crítica: política e emancipação humana na Nova Gazeta Renana. In: MARX, Karl. *Nova Gazeta Renana*. São Paulo: EDUC, 2010
- ENGELS, Friedrich. *Anti-During*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- LESSA, Sergio. *Lukács, Ética e Política*. Chapecó: Argos, 2007.
- LUKÁCS, Georg. *Apontaciones a la Historia de la Estetica*. México: Grijalbo, 1965.
- _____. *La Riproduzione, Ontologia Dell' Essere Sociale II*. Riuniti. Roma. 1981b - Disponível em: <<http://www.sergiolessa.com>>. Acesso em: 24 fev. 2008.
- _____. *Marxismo e Teoria da Literatura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- _____. *Marxismo e Teoria da Literatura*. São Paulo: Expressão Popular, 2010b.
- _____. *Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. *O Jovem Marx e Outros Escritos Filosóficos*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.
- _____. *Ontologia del Ser Social. El Trabajo*. Buenos Aires: Herramienta, 2004.

12 Aqui, devido ao espaço, não se pode tratar da questão da supressão do Direito e do Estado em Lukács. Para uma análise da questão, Cf. SARTORI, 2010.

- _____. *Socialismo e Democratização*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.
- MARX, Karl. *A Questão Judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010 b.
- _____. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- _____. Crítica à Filosofia do Direito de Hegel (Introdução). In: *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Martin Claret, 2005.
- _____. *Glosas Críticas Marginais ao Artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social” de Um Prusiano..* São Paulo: Expressão Popular, 2010c.
- _____. *Grundrisse*. London: Penguin Books, 1993.
- _____. *Nova Gazeta Renana*. São Paulo: EDUC, 2010.
- _____. *O Capital*. Volume I. São Paulo: Abril Cultural, 1988.
- MARX e ENGELS, Karl e Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *O Manifesto Comunista*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.
- SARTORI, Vitor Bartoletti. *Lukács e a Crítica Ontológica ao Direito*. São Paulo: Cortez, 2010.