

A REPRODUÇÃO DA SOCIEDADE COMO TOTALIDADE*

GEORG LUKÁCS**

Temos tornado claro um pólo do desenvolvimento social, o homem mesmo no seu crescimento até o próprio ser-para-si e até à generidade consciente. A análise das forças ontologicamente determinantes *neste crescimento mostra que elas são sempre resultado* de interações entre a respectiva formação social e as possibilidades e necessidades de agir dos homens, os quais, dentro do campo aberto da formação, realizam concretamente a possibilidade e os deveres que esta lhes coloca. Também vimos antes que, para compreender este desenvolvimento, não cabe fazer hipóteses de uma essência *a priori* da "natureza humana". A própria história nos traz à luz um estado de coisas mais simples, porém ontologicamente fundamental: o trabalho está em condições de suscitar no homem novas capacidades e novas necessidades; as conseqüências do trabalho vão além do quanto vem imediata e conscientemente posto neste, fazem nascer novas necessidades e novas capacidades de satisfazer e, enfim - no âmbito objetivo das possibilidades objetivas de cada formação determinada -, na "natureza humana", este crescimento não encontra limitações assinaladas *a priori*. (O caso de ícaro não remete aos limites da "natureza humana", mas àqueles das forças produtivas, na antiga economia escravista).

A observação que se toma evidente na dialética e dinâmica concreta, no aspecto decisivo para a ontologia do homem como ente social, é o tão citado afastamento das barreiras naturais. Como todo ser vivente, o homem é um ser biológico que responde: o ambiente põe à sua existência, à sua reprodução, condições, deveres, etc. e a atividade do ser vivente para se conservar a si mesmo e a sua espécie concretiza-se nas

reações de modo adequado (de modo adequado às necessidades da vida no sentido mais amplo). O homem que trabalha se diferencia de todos os seres vivos enquanto não só reage ao próprio ambiente, como cada um destes deve fazer, mas, além disso, na sua práxis articula estas reações em resposta. Na natureza orgânica, vai-se de reações físico-químicas de todo espontâneas a reações que vêm acompanhadas cada vez mais de um certo grau de consciência. A articulação, ao contrário, apoia-se sobre a posição teleológica que é guiada sempre pela consciência e, antes de tudo, pelo princípio do novo, que sempre está implícito em cada uma das posições teleológicas. A simples reação articula-se por tal via em uma resposta; podemos antes dizer que só através desta via a ação do ambiente adquire o caráter de uma pergunta.

Esse jogo dialético entre pergunta e resposta pode desenvolver-se ao infinito e isto depende do fato de que a atividade dos homens não é somente constituída de respostas ao ambiente natural, mas, além disso, criando o novo, não pode deixar, por sua vez, de levantar necessariamente novas perguntas que não surgem mais do ambiente natural imediato, diretamente da natureza, mas são, pelo contrário, os tijolos sobre os quais se vai construir um ambiente criado pelos próprios homens: o ser social. Isto não quer dizer que a estrutura pergunta-resposta seja diminuída, ela simplesmente adquire uma forma mais complexa que se faz sempre mais social. Esse primeiro passo, que já no trabalho primitivo põe em movimento o afastamento das barreiras naturais, tem uma necessária dinâmica que provoca um desenvolvimento posterior: antes de tudo, o trabalho se coloca, pouco a pouco, como esfera

* Excerto do capítulo II do volume II de *Per l'ontologia dell'essere sociale* (Roma, Riuniti, 1981), versão italiana de Alberto Scarponi, a partir de cópia datilografada da redação em alemão, preparada por Ferenc Bródy e Gábor Révai e revista por G. Lukács Traduzido para o português por Sérgio A. Lessa Filho (professor da Universidade Federal de Alagoas). Trecho selecionado e preparado por Marcelo Micke Doti (pós-graduando em Sociologia - UNESP - Araraquara).

** Intelectual marxista húngaro (1855-1970), produziu uma obra extensa e variada: é considerado um dos mais importantes pensadores do século XX

peculiar de mediações entre o homem e a satisfação das suas necessidades, entre o homem que trabalha e o ambiente natural. Do mesmo modo, são postas ao homem perguntas que exigem sua resposta sob a forma de práxis, porém perguntas cada vez menos colocadas pela natureza em si, imediata; ao contrário, sempre o crescente e aprofundado intercâmbio da sociedade com a natureza. Este novo elo, feito de mediações autocriadas, modifica, entretanto, a estrutura e a dinâmica imediata das respostas: as respostas são sempre menos diretas; ao invés disso, vêm preparadas, postas em movimento e tomadas efetivas por perguntas que, dentro de certos limites, tomam-se autônomas. Tal movimento em direção à autonomia das perguntas, que se desenvolvem pelo estímulo à resposta, com o tempo conduz à constituição das ciências, onde, freqüentemente, por trás da autodinâmica imediata das perguntas, não se encontra mais diretamente o seu distante ponto de partida, ou seja, o fato de que são a preparação às respostas que o ser social exige dos homens, para que possam existir e se reproduzir. Portanto, é necessário não perder de vista jamais, sem o contínuo afastar-se das origens, nem o fato de que também neste caso - em última instância - é a reprodução do ser do homem que lhe põe exigências às quais ele, com o seu trabalho e com a preparação deste, agora bastante complexa, fortemente mediada, dá respostas adequadas (que tomam possível a sua reprodução).

Para poder abordar de modo adequado o outro pólo da reprodução do gênero humano, a totalidade social, era inevitável que, primeiro, nos detivéssemos sobre este nexos entre atividade humana e desenvolvimento econômico objetivo. Todavia, o verdadeiro estado de coisas ontológico é representado somente como um *tertium daíur* em relação aos dois falsos extremos. Não é nossa intenção, agora, pôr-nos a polemizar com as diversas orientações idealistas a respeito deste complexo de problemas, que vão das filosofias teológicas da história até às construções das ciências do espírito ou da fenomenologia, onde o homem é sempre transformado, em última instância, em um mítico demiurgo da própria *Kultur*. Do mesmo modo, poupar-nos-emos de discutir a fundo o marxismo vulgar, segundo o qual o homem e a sua atividade são o produto mecânico de uma objetiva "legalidade natural" econômica da mesma maneira mitificada; e tal mistifi-

cação alcança o ponto mais alto quando a força produtiva é identificada com a técnica. (No capítulo seguinte, deter-nos-emos um pouco mais sobre a carência metodológica da concepção mecanicista do marxismo vulgar). Agora diremos apenas que a estrutura dinâmica indicada - as respostas do homem a perguntas que pela sua existência lhe vêm postas pela sociedade, pelo intercâmbio orgânico desta com a natureza - é apenas uma paráfrase, uma concretização do quanto Marx, como mostramos precedentemente, sustentou: os homens fazem por si a própria história, porém, em circunstâncias não escolhidas por eles, as quais, pelo contrário, são dadas objetivamente. Somente se tivermos bem presente este nexos ser-nos-á possível compreender em termos adequados a linha principal do desenvolvimento econômico, nas situações e tendências ontológicas, que são a base de tais circunstâncias.

Antes de enfrentar as questões concretas, deveríamos ter ao menos uma idéia geral das condições estruturais e dinâmicas nas quais se realiza este movimento bipolar. Um pólo, o homem enquanto complexo em movimento e desenvolvimento, já o conhecemos. Igualmente claro é que o outro pólo somente pode ser a sociedade como totalidade. Diz Marx, na *Miséria da Filosofia*, contra Proudhon: "As relações de produção de cada sociedade formam um todo... Construindo com as categorias da economia política o edifício de um sistema ideológico, desconectam-se os elementos do sistema social; transformam-se os vários elementos da sociedade em outras tantas sociedades à parte, que se sucedem uma à outra" ¹. Essa prioridade do todo sobre as partes, do complexo total sobre os complexos singulares que o formam, deve ser considerada absolutamente estabelecida, porque de outro modo - quer se queira quer não - chegar-se-á a extrapolar e tomar autônomas aquelas forças que, na realidade, simplesmente determinam a particularidade de um complexo parcial no interior da totalidade; se elas se tomam forças autônomas, não contidas por nada, permanecem incompreensíveis as contradições e desigualdades do desenvolvimento que emergem das inter-relações dinâmicas entre os complexos singulares e, sobretudo, do lugar destes últimos no interior da totalidade. Justamente em tais questões se vê o quanto pode ser perigoso, para a compreensão adequada da realidade, assinalar uma prioridade metodológica ao coerente

edifício gnosiológico ou lógico de um complexo parcial. Segue-se que cada um deles, como vimos muitas vezes, possui especificidade própria, sem a qual não é possível compreender a sua essência. Porém, tal especificidade, no plano ontológico, é determinada não somente por leis próprias ao complexo parcial, mas também, e sobretudo, pelo lugar e pela função desta na totalidade social.

Não se trata simplesmente de uma determinação formal, que possa ser levada às últimas conseqüências - no pensamento - de modo autônomo e, só então, ser considerada em sua inter-relação com outras forças. Ao contrário, ela incide a fundo no edifício categorial, no desenvolvimento dinâmico de cada complexo parcial e, em muitos casos, modifica até as suas categorias mais centrais. Consideremos alguns exemplos já por nós analisados. O complexo constituído pela condução da guerra baseia-se, como todos os outros, em possibilidades econômico-sociais da sociedade na qual surge. Sobre esta base ganha existência uma categoria tão importante e central como a tática, que exprime sempre de maneira específica o estado, a particularidade, deste complexo. Mas seria uma falsa extrapolação, no sentido ora criticado, também determinar, do mesmo modo, o conceito militar superior da estratégia. Clausewitz, ao abordar tais questões, demonstrou autêntico senso filosófico ao reconhecer tanto o caráter predominantemente político da estratégia, o seu ir para além do nível técnico-militar, como a teoria de que a praxis neste setor demonstra o quanto é pernicioso -mesmo praticamente - desenvolver a estratégia do interior da tática, sob forma de prossecução intelectual em termos gnosiológicos ou lógicos. Nem os resultados são melhores quando a tática é mecanicamente derivada de um conceito de estratégia construído deste modo. A heterogeneidade ontológica destas duas categorias, surgidas da relação da parte com o todo, é a única base real para entender corretamente esta relação, tanto no plano teórico como no prático. Análoga -mas apenas análoga, não idêntica - é a relação entre conteúdo e forma na esfera do direito: aqui, no curso da história, surgem problemas insolúveis de um ponto de vista jurídico imanente que, como aquele da gênese do direito, do direito natural, etc, de diversas formas, com soluções que buscam em diferentes direções, escondem também elas a mesma heterogeneidade

ontológica. Este complexo de questões terá um relevo considerável na ética.

Jamais repetiremos suficientemente que nos problemas ontológicos deve sempre ser assumido como base do ser o ser-precisamente-assim dos objetos e das relações e que, por isso, no plano metodológico, as tendências niveladoras representam um grande perigo para o conhecimento adequado dos objetos reais. Já em Hegel podemos ver como suas intuições são frequentemente geniais, não deformadas e falsificadas pela sua logicização do ontológico. Isto aparece claramente também quando, com acuidade, ele separa nitidamente do *ser objetivo* (sociedade, direito, Estado), aquilo que ele chama de *espírito absoluto* (arte, religião e filosofia). Mas, em seguida, obscurece e deforma rapidamente a própria intuição. Quando ele reconhece o ser-precisamente-assim específico da religião, mas, em seguida, insere-a numa série evolutiva homogênea com a arte e a filosofia, na realidade não leva em conta o seu ser-precisamente-assim e de fato a degrada - em substância - à mera filosofia da religião. Ainda mais importante e cheia de conseqüências é a posição global que ele - de um ponto de vista histórico-universal - atribui no seu sistema ao espírito absoluto. Já na *Fenomenologia* este aparece como *Er-Innerung*, como posterior recuperação da *Ver-Ausserung* (ou seja, do estranhamento), como processo real, como identificação de substância e sujeito. Desta forma, porém, o espírito absoluto não é somente o ápice que coroa o processo global mas, simultaneamente, é eliminado do processo real: este se desenvolve na história do mundo e a sua realização real é o nascimento do Estado enquanto encarnação da idéia na própria realidade. Hegel percebe muito inteligentemente a duplicidade daquilo que ele chama de espírito absoluto: por um lado, ele é a máxima síntese espiritual, e isto se verifica realmente na história mas, por outro lado, é uma objetivação que não pertence ao processo da realidade, que não é capaz de influir sobre ele. Ainda que seja correto e profundo, em última análise, revelar esta autonomia, este afastamento da ação real imediata, todavia, no edifício sistemático de Hegel há uma dualidade desorgânica, em si não unificável (não fecundamente, dialeticamente contraditória) entre a onipotência e a impotência de toda esta esfera.

Marx, com perspicácia, criticou esta "indecisão" na *Sagrada Família*: "Já em *Hegel*, o *espírito absoluto* da história tem na *massa* o seu material e tem sua expressão adequada na *filosofia*. O filósofo aparece, todavia, apenas como o órgão no qual o espírito absoluto, que faz a história, alcança a consciência após a conclusão do movimento, *retardadamente*. O papel do filósofo na história reduz-se a esta consciência retardada, já que o espírito absoluto realiza inconscientemente o movimento real. O filósofo vem, portanto, *post festum*. Conseqüentemente Hegel "faz, ao espírito absoluto como espírito fazer a história só *aparentemente*. O espírito absoluto, de fato, atinja à *consciência* como espírito criador do mundo somente *post festum*, no filósofo; o seu fabricar a história existe só na consciência, na opinião e na representação do filósofo, só na imaginação especulativa"². A "indecisão" de Hegel provém do fato de que ele, dada a sua logicização das situações ontológicas, termina por cair na armadilha de uma falsa e rígida antinomicidade: antinomicidade de onipotência e impotência, que não tem nada a ver com a situação ontológica real. O reflexo da realidade na consciência (ainda que filosófica), como vimos e como veremos melhor no próximo capítulo, não é um acompanhante impotente da história material e, além disso, a reflexão filosófica sobre esta última, como indica já o exemplo de Marx, não é um simples fato que se verifica *post festum*. Quanto Scheler e, depois dele, Hartmann vêm na ontologia uma hierarquia cujas formas mais elevadas são caracterizadas pela impotência a investir no mundo real, eles, em outras condições históricas, quando se perdeu a fé na eficácia da razão, repetem em certo sentido aquela ambigüida-de que estava presente na doutrina hegeliana do espírito absoluto. Nesta impotência não se exprime apenas a sua falta de convicção em um desenvolvimento histórico imanente que teria em si e explicitaria historicamente a própria racionalidade - puramente ontológica -, mas também um incorreto juízo de valor, falso no método e no conteúdo, acerca de situações apenas ontológicas. Em relação à concepção de Hegel, para não falar daquela de quem ela faz eco, a concepção de Marx já é ontologicamente mais verdadeira quando nela são distinguidas claramente as questões do ser daquelas do valor; se dele se averiguem as interações reais, sem preconceitos no plano ontológico, fazem-se os valores realmente emergir da realidade e, depois,

agir nela, sem por isso corroer a autenticidade do ser puro. Marx evita assim incidir ambigüamente, um sobre o outro, o ser e o valor, para depois no fim - com entusiasmo ou com desilusão - sumariar todo o ser. A Marx interessava descrever e compreender, na sua objetividade ontológica, as grandes tendências evolutivas que o ser social, enquanto tal, desenvolve em si a partir de si, pela própria dinâmica do ser. Qual é, no interior deste processo global, o significado que assumem os valores, as valorações, os sistemas de valor, é um problema concreto resolvido caso a caso, um importante problema da ontologia do ser social no seu desenvolvimento. Quando ele, ao invés, é elevado à valoração generalizada em termos lógicos do processo global, esta valoração, cuja intenção é absolutamente objetiva, converte-se em pura subjetividade, que caracteriza somente o que valora e não o valorado.

Nós já tocamos algumas vezes no problema de fundo que está em discussão. Trata-se do processo genético da sociabilidade nas suas formas mais puras, cada vez mais nítidas, do processo ontológico que é colocado em movimento sempre que de um tipo de ser de natureza mais simples, surge outro mais complexo, por obra de alguma constelação de circunstâncias ontológicas. Isto acontece na gênese da vida a partir da matéria inorgânica, outro tanto sucede - de modo bastante mais intrincado - quando os homens, de meros seres viventes, transformam-se em membros de uma sociedade. Trata-se de ver, portanto, como aqueles elementos categoriais da estrutura da sociabilidade inicialmente isolados e dispersos que, como vimos, estão já ativos no trabalho mais primitivo, multiplificam-se, tornam-se cada vez mais mediados, agrupam-se em complexos particulares e específicos para fazer surgir, pela interação de todas estas formas, sociedades em estágios determinados de desenvolvimento. Também mostramos como as formas mais complexas do ser estruturam-se sempre sobre aquelas mais simples: os processos que se desenvolvem no ser vivo, que constituem a sua existência, a sua reprodução, são aqueles da natureza inorgânica, do mundo do ser físico e químico, que mudam de função por obra do ser bio-lógico dos seres vivos, devido às suas específicas condições de existência. Sem aprofundar os problemas que daqui emergem (isto é tarefa da ciência biológica e de uma correspondente ontologia da vida), podemos dizer que o ser social significa sempre uma mudança

de função das categorias do ser orgânico e inorgânico, e não pode jamais de destacar desta base. Isto, naturalmente, não exclui o nascimento de categorias sociais específicas que não têm, ou melhor, não podem ter nada análogo na natureza. O meio e o objeto do trabalho funcionam somente sobre a base imanente própria das leis naturais, das quais, porém, alteram as funções; no processo do trabalho não pode haver nenhum movimento que não seja, enquanto movimento, determinado biologicamente. Não obstante isto, no trabalho surge um complexo dinâmico cujas categorias decisivas - basta recordar a posição teológica - são, frente à natureza, algo radical e qualitativamente novo. Justamente como mostramos, faz parte da essência do trabalho e, com maior razão, de outros tipos de praxis social que se desenvolvem através dele, dar sempre vida a formas novas, cada vez mais complexas, mediadas de modo cada vez mais puramente social, de maneira que a vida do homem desenvolve-se cada vez mais em um ambiente criado por ele próprio enquanto ente social, sendo que a natureza aqui aparece predominantemente como objeto da troca orgânica com a natureza.

Ao nos propormos, agora, a descrever os princípios ontológicos deste desenvolvimento, devemos abordar o problema de um duplo ponto de vista, ainda que unitário. Por um lado, o nosso percurso deve endereçar-se sempre à totalidade da sociedade, porque apenas nela as categorias revelam a sua verdadeira essência ontológica. Cada complexo parcial certamente tem, como já dissemos muitas vezes, um tipo próprio, específico, de objetividade, que é necessário conhecer para compreender globalmente a sociedade; porém, se estes complexos são considerados de maneira isolada, ou se lhes é dada uma colocação central, é fácil deformar as verdadeiras e grandes linhas do desenvolvimento global. Por outro lado, no centro de tais exposições devem estar o nascimento e as mudanças das categorias econômicas. Sob este aspecto, como reprodução efetiva da vida, a economia diferencia-se ontologicamente de qualquer outro complexo. Até aqui abordamos a produção global da perspectiva do homem, já que a sua reprodução biológico-social constitui a base direta, insuprimível, desta totalidade. Já no trabalho esclarecemos a sua existência social (a sua genericidade). Por isso a economia, enquanto sistema dinâmico de todas as mediações que formam a

base material para a reprodução dos indivíduos singulares e do gênero humano, é o elo real que conjuga a reprodução do gênero humano e dos seus exemplares singulares. E isto quer exatamente dizer que ela se transforma naquele processo do qual estamos nos ocupando: isto é, a sociabilização da sociedade e, com ela, dos homens que na realidade a constituem, na sua elementar natureza ontológica autêntica. De fato, como já mostramos muitas vezes, todas as complexas manifestações vitais do homem têm como premissa, que dá a elas um sentido, esta sua reprodução individual e genérica. Todavia, para compreender realmente, de modo adequado ao ser, as relações que se inter-põem entre o desenvolvimento da sociedade e os seus homens, é necessário ter em conta, também, o que nós chamamos dialética, contraditória de essência e fenômeno neste processo. Já que, em seguida, falaremos freqüente e concretamente de tais contradições, por agora bastará recordar, por exemplo, o simples fato de que o desenvolvimento das forças produtivas - em si, conforme a sua essência - coincide com a elevação das capacidades humanas mas, no seu modo de manifestação, pode - ainda que por causa de uma necessidade social concreta - provocar um aviltamento, uma desfiguração, o auto-estranhamento dos homens. E, também a este propósito, queremos voltar a sublinhar que o *mundo dos fenômenos em Marx constitui uma esfera da realidade*, um componente genuíno do ser social, e não tem nada do fato subjetivo apenas aparente. Fazendo, pois, aqui, da linha geral, segundo a qual o ser social se desenvolve, devemos sobretudo concentrar a nossa atenção sobre os caminhos e as direções ao longo dos quais se move esta essência real do ser social, nas suas mudanças sociais e historicamente determinadas. Como é óbvio, não deveremos jamais ignorar as necessárias contradições entre essência existente e fenômeno igualmente existente, mas o acento principal da nossa indagação recairá sobre o movimento da essência.

A linha da tendência decisiva deste desenvolvimento também já foi por nós observada no seu aspecto ontológico geral: o domínio cada vez mais nítido das categorias especificamente sociais, na estrutura e na dinâmica reprodutiva do ser social, o afastamento de barreira natural, do qual falamos muitas vezes. Se agora queremos examinar tal linha um pouco mais de perto do que fizemos até agora, devemos antes desen-

volver algumas observações para separar, com nitidez, o fato enquanto tal dos seus reflexos na consciência dos homens. Trata-se, como já sublinhamos, de distinguir entre a objetividade do respectivo sendo-em-si e o seu reflexo subjetivo (freqüentemente subjetivo em escala social, geral) na consciência dos homens. Esta distinção, por isso, nada tem em comum com aquela precedente entre essência e fenômeno, que são ambos fatores objetivos. O momento subjetivo deve ser tomado em particular consideração porque mesmo as funções vitais mais naturais do homem, no curso da história, são pouco socializadas. Ora, se tal transformação de fatos originalmente natural é, para a experiência humana, um evento que dura por muito tempo, na consciência dos homens ele se apresenta como alguma coisa que pode vir assumido como natural do seu ser. De um ponto de vista ontológico, todavia, não se necessita ter em conta de modo algum tais fenômenos da consciência. Deve-se apenas considerar o processo objetivo, tal como é em si, e nele o deslocamento da naturalidade pura começa já com o ato do trabalho. Os contrastes ideológicos, por isso, indicam, no mais das vezes, a realização de um choque entre um grau inferior do afastamento da barreira natural e um superior. O quanto no plano ideológico é afirmado como "natureza", contra alguma coisa simplesmente "social", merece tal nome somente em sentido historicamente relativo, isto é, poder-se-ia falar em termos metafóricos de uma quase-natureza, assim como precisamente se diz freqüentemente da sociedade, ainda se em outro contexto, que as suas leis objetivas constituem uma "segunda natureza". Tal quase-natureza se estende das relações sexuais até a concepções puramente ideológicas, como aquela do direito natural e, na histórica dos sentimentos e das idéias, tem tido um peso considerável. Para evitar qualquer mal-entendido, é necessário dar uma olhada também em tal questão.

Após tudo o que dissemos até agora sobre desenvolvimento e progresso, é óbvio que, para nós, é importante sobretudo o fato ontológico da sociabilização cada vez maior e que, ao registrar as situações do ser social que a ele se referem, devemos evitar absolutamente todo tipo de juízo de valor a seu respeito. Além disso, - ainda uma vez para evitar equívocos - não somente devemos nos afastar da valoração auto-complacente, mas é necessário abandonar também as reações filosóficas e religiosas, científicas e artísticas,

apesar da extrema importância, no plano histórico, que as culturas singulares têm tido para o desenvolvimento social. De fato, o desenvolvimento desigual, ao qual repetidamente temos nos referido, por força das coisas faz com que haja realizações *precoces*, num terreno social primitivo, que permanecem insuperáveis mesmo mais tarde. No momento apropriado, citamos por extenso o juízo de Marx a propósito de Homero, que representa muito mais que um pertinente juízo singular. Ali temos um enunciado geral bastante rico de conseqüências no plano metodológico, mas ele, pelo amplo alcance da sua verdade, absolutamente não constitui um argumento contrário à progressividade sócio-ontológica das épocas posteriores. Quando constata este desenvolvimento desigual, Marx não se coloca jamais em contradição com a descoberta de fatos deste gênero, ao contrário, exatamente tal contraste entre a base econômica não desenvolvida e a insuperável criação épica constitui o fundamento para fixar teoricamente a desigualdade do desenvolvimento. Ainda que esta se manifeste com particular evidência na arte, isto não quer dizer que se verifique só em tal campo. Em todos os setores da cultura humana, teórica e prática, existem realizações precoces das quais o desenvolvimento econômico necessariamente remove e destrói as específicas premissas sociais. O caráter ontológico objetivo do progresso, que se revela em tais casos, não é prejudicado por estas contradições, pelo contrário, elas sublinham ainda mais a irresistibilidade do movimento objetivo do ser social.

Para examinar, portanto, esta explicitação da sociedade em direção à autonomia e à auto-realização, devemos iniciar pela ação que o crescimento das forças produtivas - mesmo se impregnadas por determinações naturais (por exemplo, o simples crescimento da população, o qual, nem mesmo é mais simplesmente "natural") - exerce sobre a estrutura da sociedade no seu conjunto. Em outras palavras, trata-se de ver quais conseqüências teria o desenvolvimento das forças produtivas sobre a estrutura e a dinâmica da sociedade. No curso da história nós observamos, a esse respeito, dois tipos radicalmente divergentes quanto à organização das comunidades humanas originárias. Este ponto de partida, sobre a qual, na *Origem da Família*, Engels se detém longamente, no *Rohenvurf* é caracterizado por Marx da seguinte maneira - "a comunidade natural da tribo, ou se se quer, o gregarismo, é o primeiro

pressuposto - quer dizer, afinidade de sangue, de línguas, de costumes, etc. - da apropriação das condições objetivas da sua vida, e da reprodução e objetivação da atividade da qual vive (atividade de pastoreio, caça, agricultura, etc). A terra é, ao mesmo tempo, o grande laboratório, o arsenal que fornece os meios e o material de trabalho, e a sede que constitui a base da comunidade... a efetiva apropriação através do processo do trabalho vem através destes pressupostos, os quais não são, por sua vez, um produto do trabalho, mas figuram como seus pressupostos naturais ou divinos" ³. Com isso fica completamente esclarecido em que consiste a essência do "natural" em tais comunidades. Acima de tudo, consiste no fato de que é certamente o trabalho a força que organizam e ao mesmo tempo mantêm os complexos que funcionam deste modo, mas um trabalho cujos pressupostos não são ainda produtos do próprio trabalho. Nesta determinação conceitual, a Marx interessa, com razão, a contradição por desenvolver com as formações posteriores. Por isto ele coloca no centro o momento, aqui ainda predominante, dos pressupostos naturais; mas já a alusão ao fato de que aos homens estes aparecem não apenas como naturais, mas de origem divina, indica, que objetivamente não podem mais ser mera natureza, que neles já está investido trabalho humano sem que possa, todavia, ser corretamente compreendido pelo homem o como da sua dádiva. Pense-se no mito de Prometeu, por exemplo, que tipicamente exprime as constelações pelas quais os momentos mais importantes que regulam (objetivamente, pelo trâmite do trabalho) a relação entre o homem e a natureza, enquanto se apresentam isolados e não são ainda capazes de penetrar todo o âmbito da reprodução, aparecem como dádivas dos deuses. Mas, independentemente do quanto estejam objetivamente já fundados na sociedade os momentos da vida que se apresentam como naturais, (um grego, por exemplo, mesmo quando a criação não é dirigida conscientemente, objetivamente não é mais um objeto puro da natureza), determinante para a história do mundo é a alternativa de até que ponto tal ordem é capaz de se estabilizar, isto é, simplesmente de se reproduzir - mas, em sentido relativo, dentro de uma certa margem - e até que ponto, e em qual direção, de sua dissolução surgem tendências evolutivas que levam a novas formações.

Na exposição de Marx tomam-se visíveis a estrutura e a dinâmica econômica que atribuem aos homens participantes da produção o seu lugar na sociedade. Este processo pode ser evidenciado, com importantes variantes, no processo reprodutivo das mais diversas formações. Com a ressalva muito importante, todavia, de que seu caráter puramente social realiza-se pela primeira vez de forma pura apenas no capitalismo, e mesmo nele mais diretamente nas classes economicamente decisivas, com menores mediações, que nas outras classes. Isto não exclui, naturalmente, que nas outras formações - em suma - seja o processo de reprodução a atribuir aos indivíduos o seu posto no sistema social, e já que o homem, como vimos, é um ser que responde, vem desta forma a se definir em todos os casos o campo concreto da sua práxis, das suas posições teleológicas, que sempre são concretas. E o fato de que estas últimas tenham por necessidade um caráter alternativo, sendo isto que produz a inexaurível riqueza histórica de cada época, não impede porém que o ser precisamente-assim desta seja, em última análise, determinado pela economia. O caráter especificamente social do capitalismo exprime-se no fato de que isto tem lugar predominante no puro plano econômico (ou melhor: direta ou indiretamente no plano econômico) e que o indivíduo não é ligado ao processo de reprodução social por sistemas de mediações "naturais". Assim como, acima, também aqui colocamos a naturalidade entre aspas, porque nas visões "orgânicas" da vida social, há um tempo bastante difundidas, mas ainda hoje perceptíveis, freqüentemente a ligação entre casta, polis, aristocracia, etc. apresenta-se como alguma coisa natural (sem aspas). Mas, da mesma forma como recusamos estas ilusões, devemos nos dar conta de que o indivíduo é ligado à casta, à ordem medieval, etc., de modo essencialmente diferente que à classe. O aspecto "natural" consiste no fato de que uma criação em si social, devido ao hábito, à tradição, etc, e não apenas para os indivíduos singulares, mas até para a massa, e em alguns períodos verdadeiramente para toda a sociedade, adquire para os homens o caráter de fato necessário, irrevogável, como a vida orgânica para os indivíduos. Todo homem deve aceitar como dados, uma vez para sempre, o dia do nascimento, o seu sexo, a sua estatura, etc. ora, a mesma postura ele assume frente a formas sociais como a casta, a ordem, etc, e considera o seu per-

tencer a elas por nascimento como um fato tão natural e imutável quanto o ser que lhe vem do nascimento. Obviamente, trata-se acima de tudo de falsa consciência que, no entanto, quando adquire solidez, - com frequência socialmente necessária, - quando pelas mesmas razões torna-se geral e perdura por muito tempo, tem efeitos reais de grande envergadura pois, através dos homens que domina, reforça e consolida a estabilidade "natural" de determinadas formas de vida derivadas da divisão social do trabalho. A relação contraditória entre "crescimento econômico" e "estrutura social", que sob este aspecto se reproduz igual a si própria, resulta assim posteriormente acentuada, já que tais (falsas) formas de consciência podem continuar a sobreviver, ainda que igualmente deformadas, mesmo após a desagregação da sua base social.

Por detrás de tudo isto imediatamente está a relação do ser biológico-natural dos homens com seu ser social. Do ponto de vista puramente ontológico, ela se apoia sobre a ineliminável casualidade de convergir para o ponto de encontro de duas esferas de ser completamente heterogêneas: na ótica da vida orgânica, a situação social de um indivíduo qualquer é sempre casual, assim como o é a constituição biológica considerada na ótica do ser social. Com isto não queremos negar ou diminuir, em absoluto, a importância das intervenções reais, muitas vezes descritas, do ser social: da educação e do ambiente social até a influência deles sobre o desenvolvimento físico, sobre a tendência a certas doenças, etc, etc. Todavia, todo sistema de intervenções da sociedade sobre o ser biológico dos homens não impede que seja, de fato, casual a relação entre o ser-precisamente-assim das aptidões físicas do homem e o ser-precisamente-assim do campo social de manobra que se abre à sua individualidade social. Esta relação, porém, não deve ser entendida como um estar ao lado, separadas, de duas espécies heterogêneas de ser. A vida de cada homem singular é feita justamente daquilo que ele, enquanto ente social, é capaz de sacar dos seus elementos psíquico-físicos. E quanto melhor sabemos ver a intimidade desta interação, tanto mais fica claro como nela e por ela é criada uma síntese de outro modo inexistente, de outro modo sequer imaginável, de componentes heterogêneos, um complexo unitário e indissolúvel, no interior do qual os componentes, justamente por causa desta ineliminável heterogeneidade das espécies de ser que estão na sua base,

não podem jamais tolher a sua fundamental casualidade ontológica. Trata-se de um fato ontológico basilard do ser social, que toca tanto a sua totalidade, onde se manifesta o problema, muitas vezes por nós discutido, da nova generidade não mais muda do homem, quanto o seu desenvolvimento sócio-ontológico da mera singularidade (exemplar singular da sua espécie) à individualidade consciente e contínua, que sempre é, ao mesmo tempo, existente-em-si e posta. As formas "naturais" do ser social, das quais falamos acima, contribuem muito para o ocultamento ideológico desta oposição ontológica. Desaparece da consciência de mais ou menos todos os homens, que vivem em uma dada época, o caráter posto da colocação que eles recebem na sociedade, por efeito imediato do seu nascimento. Para não falar do ser nas castas - que, enquanto em-si, recebe uma fundação teórico-emocional na religião, na filosofia, na ética, etc. - este fenômeno é verificável também na antiguidade clássica, onde o ser do homem por muito tempo é pensado como totalmente idêntico ao seu ser enquanto cidadão da polis, bem como nas sociedades fundadas sobre estamentos, etc.

Em *A Ideologia Alemã*, Marx observa: "Um nobre permanece sempre um nobre, um vilão sempre um vilão, independente de qualquer outra condição sua, é uma qualidade inseparável da sua individualidade" ⁴. A "naturalidade" do edifício pré-capitalista mascara, deste modo, a casualidade que une as duas esferas do ser em cada homem, à medida que o seu pertencer, puramente social, a uma determinada classe etc. assume a forma aparente de uma continuação retilínea do seu ser natural real. Marx, avançando na reflexão ora citada, põe em relevo como somente no capitalismo esta aparência se dissolve, já que nele a relação do homem singular com o lugar que assume na sociedade revela o seu puro caráter casual. Aparentemente, com esta afirmação, Marx põe-se na mesma linha de quem, a partir do Renascimento até o Iluminismo, culminando na revolução francesa, buscava liberar o homem destes vínculos sócio - "naturais", para elaborar uma concepção na qual o homem aparecesse livre e apoiado sobre si mesmo. Na conclusão deste raciocínio, todavia, ele mostra a auto-ilusão que é intrínseca a tal linha de pensamento, aquela referente à liberdade: "Por isso, sob o domínio da burguesia, os indivíduos são mais livres que antes na imaginação, porque para

eles as suas condições de vida são casuais; na realidade são naturalmente menos livres porque mais subordinados a uma força objetiva" ⁵. Marx nos adverte, assim, que a decadência das formas sociais "naturais", a sua substituição por aquelas puramente sociais, não significa a conquista de fato da liberdade. Esta, no interior de uma sociedade tomada puramente social, deve também ser conquistada com uma luta particular. Com isto, o raciocínio de Marx retorna ao nosso problema ontológico. Em uma formação puramente social, a casualidade das relações entre ser biológico e social vem limpidamente à luz: do ponto de vista do indivíduo, é um puro acaso em qual situação social o ponha o seu nascimento. Naturalmente, logo após há uma interação cada vez mais intensa entre ele e o seu ambiente social. E aqui o termo interação é tomado ao pé da letra, porque toda intervenção sobre o homem (mesmo sobre a criança) suscita nele decisões alternativas, de maneira que o seu efeito pode muito bem ser, e muito freqüentemente o é, o contrário daquilo que se desejava. O sujeito reagente, mesmo a criança, é portanto, incindivelmente algo que existe, ao mesmo tempo, nos planos biológico e social. O caráter puramente social das criações sociais, das relações recíprocas entre os homens, não produz, portanto, uma sociabilidade pura do ser do homem mas, ao contrário, leva à encarnação, enfim completamente reconhecida, da ligação ontologicamente casual e, todavia ineliminável, entre ser biológico e social em cada indivíduo.

A casualidade ontológica destes componentes absolutamente não rompe, portanto, a unidade do homem, apenas o coloca frente ao problema peculiar de como pode se tomar individualidade, de como pode encontrar e realizar a própria individualidade. Em termos gerais, as tendências sociais parecem ter aqui a função de produzir a forma, enquanto àquelas biológicas parece caber o papel da matéria. Mas, se nos deti-véssemos apenas nesta generalidade, interpretaríamos de modo deformado o caráter ontológico específico desta situação. Por um lado, no indivíduo concreto o dualismo, indubitavelmente presente no puro dado ontológico, tomar-se-ia algo incognoscível, inapreen-sível. Até mesmo quando a alma, sequiosa de resgate, exige uma rigorosíssima orientação para a "espiritualidade pura", para um tirânico domínio sobre o corpo "débil", "pecaminoso", etc, a renúncia concreta jamais pode assumir figura real fora do terreno

da sociedade. Pense-se em Jesus com o jovem rico ou então no imperativo categórico de Kant; o resultado é sempre o mesmo: mesmo a "carne mais recalitante" já é social. Por outro lado, a casualidade heterogênea dos componentes, no seu puro ser em-si, e a relação geral, da qual falamos acima, que as une como algo que forma e algo formado, não significa absolutamente que a verdadeira individualidade possa e deva se encontrar em contraposição às possibilidades biologicamente dadas do homem (mais uma vez no sentido da *dynamis* aristotélica). Ao contrário. Já na resistência que algumas vezes se manifesta espontaneamente em crianças muito pequenas para com os seus educadores, pode se evidenciar que determinados momentos decisivos da individualidade de uma pessoa são fortemente ligados a certos traços do seu ser biológico. A vida humana é plena, por necessidade ontológica, de conflitos deste tipo. Já o fato de que formas essenciais de atividades ordenadoras por parte da sociedade (o costume, a tradição, mas de maneira mais explícita, o direito e a moral) dirijam exigências sociais a todos os homens, sem admitir exceções individuais - basta citar os Dez Mandamentos, - mostra que o desenvolvimento ontológico à individualidade daquilo que no início é apenas um exemplar singular da espécie, tem necessidade de um órgão social para poder referir prática e realmente a si próprio os preceitos sociais, para elaborar, através desta medição, o regulamento moral da vida da sociedade em uma exigência da individualidade. É evidente que, com isso, tencionamos nos referir à ética.

Porém, é igualmente evidente que aqui não podemos expor o seu verdadeiro conteúdo concreto. Devemos permanecer no terreno da pura ontologia geral e, por isso, quanto à relação que surge na ética, podemos apenas esboçar brevemente a sua simples, elementar, constituição ontológica. Todos os princípios ordenadores da sociedade antes enumerados têm a função de afirmar, frente às aspirações particulares dos indivíduos, a sua sociabilidade, o seu pertencer ao gênero humano, que vai surgindo no curso do desenvolvimento social. Apenas na ética é eliminado o dualismo, assim posto por necessidade social, onde a superação da particularidade do singular alcança uma tendência unitária. A exigência ética investe o centro da individualidade do homem agente; ele escolhe entre preceitos que na sociedade se tomaram, por força das

coisas, antinômicos, e é uma escolha-decisão ditada pelo preceito interior de reconhecer como dever próprio o quanto se conforma à própria personalidade; é isto que ata os fios entre o gênero humano e o indivíduo que supera a própria particularidade. A possibilidade objetiva de que o gênero humano configure um ser social é criada pelo desenvolvimento social no seu desdobramento real. As contradições internas deste percurso, que se objetivam como forma antinômica do ordenamento social, constituem por sua vez a base pela qual o desenvolvimento do singular para a individualidade pode, ao mesmo tempo, tornar-se o portador do gênero humano ao nível da consciência. O ser-para-si do gênero humano é, portanto, o resultado de um processo que tem lugar tanto na reprodução global objetiva, econômica, como na reprodução dos homens singulares.

Ora, se é verdade, como vimos, que a dualidade entre o ser biológico e social forma a base do homem enquanto homem e se é verdade, por outro lado, que o desenvolvimento social transforma em um fator decisivo a luta no interior de uma nova dualidade do homem, aquela entre particularidade e generidade, é todavia necessário se precaver da aproximação excessiva entre si, no plano formal e conteudístico, destas duas dualidades, ainda que intimamente conexas do ponto de vista ontológico, ou até de as colocar em uma relação teleológica. A tentação de tirar estas conclusões erradas deriva, em parte, não só do caráter casual da união inicial, - continuamente reproduzida - mas também de uma aparente analogia: a particularidade do homem não pode ser totalmente eliminada, da mesma maneira como ocorre com o seu ser biológico. Ambos, justamente à medida que são continuamente reproduzidas em conexão com o seu processo de superação, formam a unidade complexa de todo homem. Não nos esqueçamos, porém, de que tanto na particularidade quanto na generidade o homem sempre figura como unidade de ser biológico e social, mesmo se, em termos formais e de conteúdo, é impelido por valores extremamente diversos que determinam a escolha entre conservação, reprodução e superação. Mas exatamente porque neste desenvolvimento do homem, os valores têm um peso ontológico notável, é necessário ter em conta, do início ao fim, a casualidade inicial da relação entre ser biológico e social. As religiões buscam projetar um sentido transcendente nesta casuali-

dade, mas dessa maneira falsificam o desenvolvimento, do mesmo modo pelo qual falsificam o ser do homem, instituindo uma superação metafísica entre corpo e alma. Delas obrigatoriamente deriva, então, que a superação deste dualismo pode ser imaginado apenas como resultado de um processo transcendente-teleológico. Somente o reconhecimento incondicional desta casualidade permite entender o desenvolvimento do homem da sua mera singularidade à individualidade, no quadro do processo global de reprodução da sociedade, como um momento decisivo da gênese do gênero humano. De fato, somente assim se pode chegar a compreender que as alternativas e as decisões de valor são componentes ativos do processo total, necessariamente produzidas pelo desenvolvimento objetivo, pelo qual ambos os pólos extremos do desenvolvimento da humanidade nos resultados claros na sua conexão ontológica recíproca.

Não se repetirá jamais em demasia que aqui se trata de um processo histórico o qual, no seu conjunto, não possui nunca, sob nenhum aspecto, um caráter teleológico. Por isso, as etapas singulares podem e devem ser concebidas, também elas, em termos históricos. Daqui a citada afirmação de Marx, segundo a qual o desvelamento da pura casualidade na relação entre o ser biológico e o social pode produzir, para o homem no capitalismo, a aparência da liberdade, mas não a própria liberdade. De fato, a diversidade material economicamente condicionada dos pontos de partida, das possibilidades de desenvolvimento, etc, da vida humana certamente perdeu a sua "naturalidade", mas em si continua a existir, agora em formas sociais puras. Do mesmo modo, nesta ótica, podemos estudar corretamente a postura absolutamente não romântica de Marx em relação às precoces realizações "naturais" da generidade dos homens⁶. Quando, a esse respeito, fala de realização limitada, ele não pretende se referir apenas ao atraso, à incompleta sociabilidade da vida econômica, mas também ao fato, estreitamente ligado a tal situação, de que a generidade do homem, no plano subjetivo elevada a limites superiores, exemplares, está ainda muito longe daquela autêntica. (Isto em nada diminui o valor estético das suas objetivações, como mostra claramente a análise marxiana da obra de Homero por nós reproduzida). Por outro lado, no mesmo contexto no qual fala de realizações limitadas, Marx define como vulgar

todo estado de satisfação no interior do capitalismo, porque não se deseja ir além dos confins que a socialidade pura é capaz de oferecer, no quadro de capitalismo. Com efeito, compreender a contraditoriedade dialética que liga entre si fenômeno e essência significa enxergar a perspectiva de um ser social no qual a casualidade do ser biológico e social apenas existirá socialmente como realização de vida do indivíduo, como problema da vida do singular: este deve transformar a própria singularidade em uma personalidade autêntica, o próprio elemento particular em um representante, em um órgão, da generidade não mais muda. E esta perspectiva não depende dos singulares: apenas à medida em que o desenvolvimento econômico objetivo tenha produzido *ontologicamente a possibilidade de um gênero humano existente-por-si*, estas tendências de desenvolvimento que dizem respeito à pessoa podem se traduzir em realidade em escala social.

O termo perspectiva exige, no entanto, um duplo esclarecimento. Por um lado, trata-se do conhecimento das linhas reais de desenvolvimento, no movimento objetivo da economia. Portanto, a perspectiva não é um afeto subjetivo do tipo da esperança, mas o reflexo e a prsecução complementar, na consciência, do próprio desenvolvimento econômico objetivo. Por outro lado, todavia, este último, mesmo revelando uma tendência reconhecível no plano econômico e social, da qual a perspectiva é exatamente o reflexo e a expressão, não se apresenta, quanto à sua realização, nem como um evento fatal nem teleológico; ao contrário, depende das ações dos homens, das decisões alternativas que eles, enquanto seres que respondem, desejam e podem levar adiante tal tendência. Nem mesmo esta, justamente porque é o produto de infinitas posições teleológicas, no seu decurso objetivo, tem algo a ver com um movimento teleológico qualquer, em direção a uma ordem entendida como escopo predeterminedo. Escopo posto, esta perspectiva pode sê-lo apenas por posições teleológicas de homens singulares ou de seus grupos, onde as séries causais nelas colocadas em movimento podem se tornar fatores objetivos da sua realização. Tal perspectiva é, para Marx, o comunismo como segundo estágio do socialismo. Na ótica ontológica na qual nos colocamos, portanto, podemos encará-la apenas como perspectiva. Porém concreta, à medida em que apenas esta estrutura da sociedade torna possível o surgimento real, nos

dois pólos do ser social, do gênero humano como gênero não mais mudo.

¹ MARX, K. *Das Eleud der Philosophie*. p. 91-92.

² MEGA, I., 3, p. 257-8.

³ MARX, K. *Grundrisse*, p. 376.

⁴ MEGA, I., 5, p. 65.

⁵ Idem, p. 66.

⁶ MARX, K. *Grundrisse*, p. 387-8.