



A ética contra o Capital

O proletariado como
Prometeu da humanidade

Artur Bispo dos Santos Neto
Luciano Accioly Lemos Moreira

EDITORA
phillos.
ACADEMY

A práxis é o ponto de partida e de chegada duma ética de base materialista. A práxis de natureza ética emerge não somente do saber apreendido e transmitido de geração para geração no ambiente comunitário de luta contra a dominação do capital, mas da capacidade da necessidade radical de constituição duma sociedade não assentada na exploração e apropriação do trabalho alheio. A eticidade que realmente interessa apresentar ao longo desta obra é aquela que importa aos trabalhadores e às trabalhadoras exploradas nos tempos hodiernos.

A crítica radical ao modo de produção capitalista e ao sistema do capital não brota de uma leitura a priori, mas da necessidade de constituição da verdadeira história da humanidade mediante uma interpretação materia-lista do mundo. O desenvolvimento contraditório da história da humanidade perpassada pela afirmação dos preceitos morais e éticos que interessam às classes dominadas denota a necessidade de projetar-se uma concepção de eticidade que supere a sociedade de classes. A crítica radical ao sistema do capital é perpassada por uma perspectiva de eticidade que somente poderá ser efetivada numa sociedade sem classes, quer dizer, no comunismo, como sociedade emancipada do capital.

ISBN 978-65-98294-24-5



EDITORA
phillos.
ACADEMY



ÉTICA CONTRA O CAPITAL:
O proletariado como Prometeu da
humanidade

DIREÇÃO EDITORIAL: Willames Frank

DESIGNER DE CAPA: Willames Frank |

IMAGEM DE CAPA: O quadro *A liberdade guiando o povo*, de Eugène Delacroix (1789-1863)

O padrão ortográfico, o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas do autor. Da mesma forma, o conteúdo da obra é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu autor.



Todos os livros publicados pela Editora Phillos estão sob os direitos da Creative Commons 4.0

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

2017 Editora PHILLOS ACADEMY
Av. Santa Maria, Parque Oeste, 601.
Goiânia-GO
www.phillosacademy.com
phillosacademy@gmail.com

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S238 p

SANTOS NETO, Artur Bispo dos – MOREIRA, Luciano Accioly Lemos

Ética contra o capital: o proletariado como Prometeu da humanidade [recurso digital] / Artur Bispo dos Santos Neto – Luciano Accioly Lemos Moreira–
Goiânia-GO: Editora Phillos Academy, 2021.

ISBN: 978-65-88994-24-5

Disponível em: <http://www.editoraphillos.com>

1. Capital 2. Escravidão 3. Proletariado 4. Arte
5. Moralidade I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1.Filosofia 100

ARTUR BISPO DOS SANTOS NETO
LUCIANO ACCIOLY LEMOS MOREIRA

ÉTICA CONTRA O CAPITAL:
O proletariado como Prometeu da
humanidade

Direção Editorial

Willames Frank da Silva Nascimento

Comitê Científico Editorial

Dr. Alberto Vivar Flores

Universidade Federal de Alagoas | UFAL (Brasil)

Dr^a. María Josefina Israel Semino

Universidade Federal do Rio Grande | FURG (Brasil)

Dr. Arivaldo Sezyshita

Universidade Federal da Paraíba | UFPB (Brasil)

Dr. Dante Ramaglia

Universidad Nacional de Cuyo | UNCUYO (Argentina)

Dr. Francisco Pereira Sousa

Universidade Federal de Alagoas | UFAL (Brasil)

Dr. Sirio Lopez Velasco

Universidade Federal do Rio Grande | FURG (Brasil)

Dr. Thierno Diop

Université Cheikh Anta Diop de Dakar | (Senegal)

Dr. Pablo Díaz Estevez

Universidad De La República Uruguay | UDELAR (Uruguay)

Dedicamos este livro ao grande pensador István Mészáros e aos trabalhadores e trabalhadoras que constroem o Coletivo Ofensiva Socialista e a Central Sindical e Popular (CSP - Conlutas).

QUANDO PELA GARGANTA

*Quando pela garganta
desce abrupta mão
nenhum punho fechado pode
transmutar nosso canto livre*
Em grito
Há sede é verdade,
esse ardor pelo espaço usurpado
e nervos
sem declinar de qualquer sentimento gentil
alvo a palavra bruta.
Tudo o que transporta o ar,
nós revelamos.
Sonhamos coisas que existirão,
ainda que você sempre duvide.
Nem todo o privado de visão é cego;
quem rala a alma
a pelo lado de fora
sim
Ventre armazenado de calor.
Negro, a cor de princípios.

Paulo Colina

QUANDO OS TRABALHADORES PERDEREM A PACIÊNCIA

*As pessoas comerão três vezes ao dia
E passearão de mãos dadas ao entardecer
A vida será livre e não a concorrência
Quando os trabalhadores perderem a paciência*

*Certas pessoas perderão seus cargos e empregos
O trabalho deixará de ser um meio de vida
As pessoas poderão fazer coisas de maior pertinência
Quando os trabalhadores perderem a paciência*

*O mundo não terá fronteiras
Nem estados, nem militares para proteger estados
Nem estados para proteger militares prepotências
Quando os trabalhadores perderem a paciência*

*A pele será carícia e o corpo delícia
E os namorados farão amor não mercantil
Enquanto é a fome que vai virar indecência
Quando os trabalhadores perderem a paciência*

*Quando os trabalhadores perderem a paciência
Não terá governo nem direito sem justiça
Nem juizes, nem doutores em sapiência
Nem padres, nem excelências*

*Uma fruta será fruta, sem valor e sem troca
Sem que o humano se oculte na aparência
A necessidade e o desejo serão o termo de equivalência
Quando os trabalhadores perderem a paciência*

*Quando os trabalhadores perderem a paciência
Depois de dez anos sem uso, por pura obsolescência
A filósofa-faxineira passando pelo palácio dirá:
“declaro vaga a presidência”!*

Mauro Iasi

Nosso singelo agradecimento pelo trabalho de revisão realizado pelo poeta Sidney Wanderley, pela graciosa colaboração de Lorraine Marie Farias de Araújo e Mônica Regina dos Santos.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 13

PRIMEIRA PARTE:..... 33

ÉTICA E LUTA DE CLASSES

Artur Bispo dos Santos Neto

CAPÍTULO PRIMEIRO..... 34

ETICIDADE E ESCRAVIDÃO

1.1 Prometeu e a eticidade epicurista 35

1.2 Spartacus contra Aristóteles e Crassus 52

1.2.1 A defesa da escravidão em Aristóteles..... 56

1.2.2 *O asno de ouro* de Apuleio de Madaura..... 66

1.2.3 Revolta de Spartacus 71

1.3 As revoltas dos camponeses e a “moral” dos cavaleiros medievais 93

CAPÍTULO SEGUNDO 107

PROLETARIADO E ETICIDADE

2.1 A eticidade e a moralidade hegeliana 109

2.2 A crítica marxiana à eticidade hegeliana 121

2.3 O proletariado como o Prometeu da humanidade .. 130

2.4 Ética para além do capital..... 149

SEGUNDA PARTE:170

ARTE E ETICIDADE

Luciano Accioly Lemos Moreira

CAPÍTULO TERCEIRO171

**A ARTE COMO POSSIBILIDADE ÉTICA DOS
AFETOS HUMANOS**

3.1 O mundo, e o mundo na obra de arte
em Lukács.....171

3.2 A arte como autoconsciência do desenvolvimento da
humanidade para os homens179

3.3 A arte em Freud: do afeto a escolha187

3.3.1 Freud e a análise daquilo que a arte nos desperta.189

3.4 A arte e a decadência ideológica do nosso tempo ...192

3.5 Falta, desejo e capital: do gozo à cautela218

CONCLUSÃO229

INTRODUÇÃO

ÉTICA CONTRA O CAPITAL: o proletariado, como o Prometeu da humanidade, expressa um esforço teórico realizado a quatro mãos na luta contra o capital. Recorrendo em seu título a um tom estético e à mitologia grega, Prometeu, na mitologia, rouba o fogo dos deuses com o objetivo de dar vida aos homens com aquilo que é mais caro aos deuses. Os poderes divinos nessa astúcia de Prometeu passariam a ser da humanidade. Nesse caso, *mutatis mutandis*, o Prometeu da era moderna, do sistema do capital atual, se expressa no proletariado. Seu ponto de vista, seu horizonte social e sua tarefa histórica, a do proletariado, concentram toda a opressão dessa forma social, e por essa razão, viabilizam também a sua libertação. A ética de que falamos nessa obra é de outra ordem, contrária ao idealismo preponderante, porquanto o materialismo histórico de Marx encontra seu correspondente material naquilo que funda o ser social, o trabalho, e seu sujeito revolucionário no proletariado.

Dito isso, é preciso pensar a ética do ponto de vista da crítica aos preceitos normativos estabelecidos pelas classes dominantes. A eticidade de base materialista, primeiramente, contrapõe-se ao entendimento do transcendente ou dos deuses como fundamento dos valores que regem as relações humanas. A partir de uma base imanente, a eticidade materialista recusa uma fundamentação transcendental e *a priori*.

O ponto de partida da ética materialista e revolucionária é o movimento imanente do mundo dos

homens, a afirmação da dimensão histórica do ser social. A eticidade materialista tem seu ponto de partida na afirmação do homem como ser social. E este ser social se altera ao longo de seu desenvolvimento histórico marcado pelo afastamento gradual das barreiras naturais e pela crescente intervenção da subjetividade humana no mundo. A relação do homem com a natureza, mediada pelo trabalho, altera a relação do homem consigo mesmo e com os outros indivíduos. Isso implica que os preceitos axiológicos sofrem mutações no curso do desenvolvimento histórico da humanidade, não sendo uma determinação, *a priori*, imutável e eterna.

Como os homens, os valores forjam-se na relação do homem com os outros e no aprofundamento das relações sociais. Enquanto preceito praxeológico, a eticidade está relacionada ao agir e ao processo de intercessão que os homens estabelecem entre si. Enquanto categoria social, a ética não brota simplesmente da vontade dos indivíduos, mas da relação objetiva e das necessidades concretas que medeiam a relação dos indivíduos entre si.

A emergência da sociedade de classes demarca o aparecimento duma série de preceitos valorativos que devem justificar o processo de apropriação do excedente produzido por uma determinada classe social e petrificar relações que foram constituídas historicamente. Nas sociedades de classe, os preceitos ideológicos visam justificar a apropriação do sobretabalho ou mais-trabalho. A necessidade de justificar a apropriação do excedente – produzido pelos camponeses, escravos, servos e proletários – serve de base aos valores morais e aos preceitos éticos apresentados pelas classes dominantes.

A apropriação do trabalho excedente emerge como ponto fundamental para que uma fração de homens se constitua como agrupamento privilegiado no interior das sociedades primitivas e contribua para a sua dissolução. É num determinado estado de desenvolvimento da sociedade comunal que emerge uma classe de homens que se considera privilegiada pela sua capacidade militar e/ou religiosa. Essa classe passa a viver do trabalho de terceiros e não de seu próprio trabalho. Para justificar a apropriação do excedente, essa classe apela a mecanismos coercitivos e persuasivos.

A forma da justificação de apropriação do excedente de terceiros altera-se no processo de transição duma sociedade para a outra. Em determinadas sociedades, esse processo será referendado pelos preceitos religiosos; em outras, pelo simples aparato persuasivo do direito e por uma plêiade argumentativa muito mais sofisticada. Pode-se afirmar que essa forma erigiu os gregos como patronos da eticidade na sociedade antiga. Estes procuraram apresentar o fundamento da eticidade na própria *pólis* (política) e não no mundo transcendente da religiosidade, apesar de a mitologia colaborar na constituição de sua cosmologia.

Numa sociedade de classes, os valores morais e éticos não podem escapar da condição de preceitos ideológicos que emanam do mundo objetivo. A tentativa de constituição de uma ética acaba sendo enredada nas contradições que perpassam o processo de organização da produção e reprodução da vida material. As classes dominantes buscam assegurar seus interesses materiais mediante uma constelação de preceitos ideológicos que interessam ao processo de apropriação do tempo de trabalho excedente. Nenhuma classe dominante ou sistema social nasce pronta, mas vai se

constituindo lentamente no decorrer da história da humanidade.

Em todas as sociedades de classe, o controle do excedente produzido pelos trabalhadores – camponeses, escravos, servos e proletários – possibilitou a ociosidade às classes dominantes. O trabalho compulsório dos camponeses, escravos e servos permitiu que as classes dominantes dispusessem do ócio e pudessem dedicar-se exclusivamente à sistematização de seu universo axiológico, científico, político e valorativo, o que as classes dominadas jamais puderam realizar, porque estavam enredadas na necessidade de produzir primeiro para seus senhores e depois para si mesmas. O tempo livre das classes dominantes era sempre tempo cativo para as classes dominadas.

A atividade livre forjava-se como tempo excedente expropriado dos produtores que transformavam a natureza. Assim, enquanto a classe dominante tinha tempo para sistematizar o conjunto de normas fundamentais para naturalizar a expropriação do trabalho, as classes dominadas não conseguiam elaborar qualquer sistema mais sofisticado. A expropriação do trabalho alheio permitiu que as classes dominantes expropriassem também as possibilidades de as classes dominadas dedicarem-se à sistematização de seus pressupostos pedagógicos e éticos. Quando eles foram elaborados, como fizeram Epicuro, Esopo e Marx, os dominadores fizeram de tudo para impedir a sua propagação e divulgação, recorrendo sempre que possível aos mecanismos coercitivos e à guerra aberta contra essas teorias.

A inexistência de tempo livre da parte do trabalhador implicava a impossibilidade de constituição dos preceitos fundamentais para que as classes dominadas pudessem tratar

de sua concepção de mundo e de seus preceitos como antípodas aos preceitos afirmados como inexoráveis e imutáveis pelas classes parasitárias. O complexo militar, por exemplo, esteve na base de todos os preceitos que foram estabelecidos pelas classes hegemônicas; sobre a violência aberta foi possível erguer-se um conjunto de pressupostos como a religião, o direito, a política, a educação, a arte, a moralidade etc.

A constituição da sociedade de classes implicou também a emergência de formas distintas e contrapostas de educação e moralidade. A eticidade que afirma a naturalização da desigualdade social certamente não pode ser considerada como universal pelas classes dominadas, muito menos a propriedade privada dos meios de produção, a divisão social e técnica do trabalho e a igualdade meramente formal entre os homens. Para cada uma dessas imposições e idiosincrasias das classes dominantes existiu uma contraposição de base materialista forjada pelas classes dominadas.

O processo de constituição da segunda natureza está colado ao desenvolvimento das relações materiais. A eticidade não é uma produção autônoma e independente do desenvolvimento das relações de produção, mas expressa as contradições e as correlações de forças das sociedades de classes, em que as classes hegemônicas têm o monopólio do conhecimento e da ciência, pois detêm o controle dos meios de produção e dos meios de subsistência. Isso permite afirmar que os valores hegemônicos configura-se como manifestação dos interesses classistas.

Portanto, todas as formulações éticas constituídas historicamente estão longe de configurarem-se como expressões dos interesses de todos os homens e da

humanidade, pois cada forma de organização da produção demanda um sistema articulado de representação dos preceitos ideológicos que asseguram a reprodução social. Desse modo, cada eticidade constituída historicamente reflete o modo de produção dominante.

A autonomia da eticidade perante o complexo econômico é relativa, porque nas sociedades de classes outros complexos interagem entre si e refletem uma totalidade perpassada pela predominância do complexo econômico. É na forma de organização do trabalho que se encontra o elemento decisivo de configuração dos valores ideológicos. Isso significa que uma eticidade que considere o gênero humano na sua plenitude e emancipação somente será possível numa sociedade em que o trabalho não seja alienado nem constitua uma espécie de fardo para os trabalhadores.

A alienação que pauta a forma de organização da produção e reprodução do sistema do capital denota que este sistema é avesso não somente à arte, mas ao desenvolvimento efetivo das potencialidades humanas. Este sistema assentado na acumulação de mais-valia resulta na intensificação da concorrência dos homens entre si, dos trabalhadores entre si e dos capitalistas entre si. Esse sistema é antiético na sua essencialidade, pois está assentado na transformação das relações humanas numa relação entre coisas.

Nesse processo, a filosofia da práxis tem como tarefa oferecer critérios revolucionários de ação e comportamento no interior da sociedade de classes, na perspectiva da constituição de uma sociedade plenamente emancipada do capital. A práxis é o ponto de partida e de chegada duma ética de base materialista. A práxis de natureza ética emerge não somente do saber apreendido e transmitido de geração para

geração no ambiente comunitário de luta contra a dominação do capital, mas da capacidade da necessidade radical de constituição duma sociedade não assentada na exploração e apropriação do trabalho alheio. A eticidade que realmente interessa apresentar ao longo desta obra é aquela que importa aos trabalhadores e às trabalhadoras exploradas nos tempos hodiernos.

No tempo histórico regido pelo poder do capital sobre os seres humanos e sobre a natureza, a moralidade e a eticidade perderam a primazia que possuíam nas sociedades pretéritas. Isso não quer dizer que elas hajam desaparecido do horizonte da humanidade, mas que em seu lugar, o capital constituiu uma rede complexa de determinações do comportamento humano mediada pelo aparato político, jurídico e administrativo das pessoas. Os preceitos éticos não passam de discurso vazio e inócuo perante o poderio do aparato jurídico emanado do direito e da necessidade de preservação da propriedade privada. Desse modo, o preceito da eticidade passou a constituir-se como uma espécie de anacronismo histórico, pois o capital erigiu o lucro como substrato essencial dessa forma de sociabilidade, e a busca incessante pelo dinheiro como razão de ser dos homens.

Para entender a natureza da eticidade é fundamental destacar a sua natureza ontológica e histórica, pois as categorias não são elucubrações do intelecto. As categorias, segundo Marx, são formas moventes e movidas da realidade, são formas de ser. As categorias não são fruto de uma produção *a priori*, mas produtos de um longo desenvolvimento processual do ser social. As formulações categoriais são predicções sociais mediadas pelos sujeitos que fazem parte de uma dada forma de sociabilidade. As

categorias são tanto dadas no cérebro quanto na realidade. É preciso não esquecer que elas, como assinala Marx (1983, p. 57), expressam “formas de ser, determinações de existência” [*Kategorien daher Daseinsformen, Existenzbestimmungen*]. As categorias estão coladas às necessidades humanas e emergem como formas importantes para solucionar problemas concretos e dirimir conflitos entre os homens.

As categorias da eticidade e da moralidade emergem do desenvolvimento das relações sociais; elas não brotam prontas do intelecto como Atenas que brotou mitologicamente da cabeça de Zeus. Escreve Marx (1983, p. 24): “O modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é o seu ser social que, inversamente, determina a sua consciência”. Em síntese, as formulações categoriais da eticidade e moralidade são predicacões sociais mediadas pelos sujeitos que fazem parte de uma dada forma de sociabilidade. Assim como o homem é um ser social, as suas categorias também são expressões do desenvolvimento das relações sociais.

A categoria da eticidade não se configura como produto da racionalidade humana, como vaticinavam os gregos, mas emana da articulação dialética entre subjetividade e objetividade, teleologia e causalidade, cujo núcleo referencial é o próprio trabalho. É preciso “não esquecer que as categorias exprimem, portanto, formas de existência determinadas, condições de existência determinadas, muitas vezes simples aspectos particulares desta sociedade determinada” (MARX, 1983, p. 224). Diferentemente de Hegel, em que o lógico atropela o histórico-ontológico, as categorias não são elementos de uma estrutura hierárquica

preconcebida, mas são determinações da existência efetiva dos homens.

É com base na processualidade do ser social que se pode entender a natureza histórica e ontológica da eticidade, sua mutação no tempo, sua possibilidade, impossibilidade e limites de realização. A categoria da eticidade é uma entidade social e está sujeita também à processualidade histórica e à lei do devir. No entanto, existe algo que persiste e algo se perdeu, algo que permanece e algo que sofreu descontinuidade em relação ao que foi afirmado no passado pelos gregos e que precisa ser radicalmente superado. O aspecto que permanece é a natureza revolucionária da eticidade, à proporção que ela está relacionada ao que subsiste de mais elevado no gênero humano e que transcende as questões postas pela luta de classes. Ou seja, a eticidade coloca a questão da necessidade de transcender a esfera da particularidade, da individualidade, da regionalidade, a fim de ganhar uma dimensão abrangente e universal.

O materialismo histórico e dialético entende que as categorias da eticidade e da moralidade sofrem fluxos e refluxos, avanços e retrocessos ao longo da história, pois a história humana não é produto de uma força teleológica soberana, como afirmam a concepção religiosa do mundo e as distintas concepções filosóficas de natureza metafísica e idealista. O recuo das barreiras naturais e o desenvolvimento das forças produtivas estabelecem as bases para se projetar uma sociedade assentada na abundância, no reino da realização das necessidades radicais e da liberdade.

É preciso apanhar as vicissitudes do desenvolvimento da eticidade e da moralidade na história, particularmente a sua gênese e constituição, para se entender porque a moralidade e

a eticidade perderam sua condição de centralidade, assim como Hécuba, esposa de Príamo, ou seja, porque a mulher que foi no passado exemplo de grandiosidade, soberania e beleza para inúmeros povos, foi destituída completamente de poder e passou a ser desprezada pelos homens. É preciso entender a processualidade que levou a eticidade a perder seu lugar de destaque com o advento da sociedade capitalista.

Até o advento da sociedade capitalista, os termos ética e moral eram correlatos. Tratava-se de um mesmo campo semântico de manifestação do comportamento e da conduta humana. A palavra ética (*ethos*) ganhou ampla ressonância e vulgarização nas mãos dos gregos, particularmente nas obras de Aristóteles, que procurou estabelecer uma precisão filosófica. Na terminologia grega, o termo *ethos* procede do vocábulo que “denota a morada, covil ou abrigo dos animais” (VAZ, 1999, p. 13). Na transposição para o mundo humano, *ethos* relaciona-se à morada reservada aos seres humanos e às condições do agir humano em sociedade. O termo designa tanto o conjunto de costumes normativos da vida social quanto os elementos axiológicos que pautam o comportamento dos indivíduos (VAZ, 1999).

Já o termo moral procede do latim *moralis*, que tem sentido análogo a *ethos*. Os termos *moralis* e *ethos*, segundo Vaz (1999, p. 14), designam a mesma coisa, a saber, “seja o costume socialmente considerado, seja o hábito do indivíduo de agir segundo o costume estabelecido e legitimado pela sociedade”.

Antes de Aristóteles tratar da eticidade em suas obras *Ética a Nicômaco* e *Ética a Eudemo*, a eticidade aparece na obra de Hesíodo, em *Trabalho e dias* – como clara contraposição ao *ethos* aristocrático e guerreiro dos poemas homéricos –, nas

fábulas de Esopo, na literatura *sapiencial* dos pensadores do Oriente Médio e, ainda, nas distintas concepções religiosas e míticas da Antiguidade. Observa-se que a preocupação com o *ethos* ou *moralis* não foi uma exclusividade dos filósofos e poetas trágicos gregos (Ésquilo, Sófocles e Eurípedes), mas se fez presente nas distintas sociedades antigas. O fundamento da sistematização teórica dos gregos acerca da natureza da eticidade nos sofistas, nos filósofos da *physis*, em Platão, Aristóteles, Epicuro etc., pode ser encontrado no modo de vida das sociedades comunais. O mérito dos gregos se revela na capacidade de libertar o *ethos* dos contorcionismos do mundo religioso e do mundo mítico, plasmando-o em bases exclusivamente imanentes e não apelando ao transcendente.

É necessário destacar que o grande mérito da eticidade grega consiste no fato de ela derivar da práxis humana e não do mundo mágico ou das elucubrações do intelecto. Os gregos foram capazes de constituir uma ciência do *ethos* a partir do diálogo com o mundo comunitário, pois inexistia contraposição entre a esfera da eticidade e a esfera da política, sendo a política o lugar de realização da eticidade, já que não era possível pensar o indivíduo separado da *pólis*. A maior condenação que poderia existir para um grego era ser expulso de sua *pólis*, como aconteceu com Édipo. Assim, quando Sócrates afirma “conhece-te a ti mesmo”, o conhecimento de si mesmo somente era possível no contexto da comunidade, pois conhecer a si mesmo era conhecer a comunidade onde se estava inserido.

Numa sociedade escravista, a impossibilidade de existência fora da *pólis* implicava o reconhecimento da impossibilidade de existência do senhor sem o trabalho do escravo. Enquanto partícipe da aristocracia ateniense,

Sócrates não podia viver sem a exploração do trabalho escravo. Sem o escravo, ele não seria jamais o cidadão decantado e elogiado por si mesmo e que mereceria receber um soldo mensal quando foi acusado pelo tribunal ateniense de atentar contra os deuses pátrios e corromper a juventude. Desse modo, a identidade de Sócrates está colada à existência de Atenas. Fora desta cidade-Estado seria impossível o desenvolvimento da personalidade histórica que demarca a filosofia antiga.

A ciência ou teoria do *ethos* emerge nos interstícios da filosofia grega, enquanto superação da concepção de mundo religiosa e mítica. Os gregos procuraram apresentar os preceitos fundamentais de conduta dos homens a partir do desenvolvimento das relações sociais e não pela mediação do apelo ao transcendente. Essas bases compõem não somente num filósofo materialista como Epicuro, mas também na filosofia de Aristóteles. No entanto, existe diferenciação entre eles, porque Epicuro parte da matéria para constituir uma moralidade dirigida para a superação do sofrimento; já Aristóteles constrói sua ética a partir da primazia da racionalidade humana, como qualidade essencial dos homens livres. Nesse contexto, os escravos estavam excluídos da racionalidade humana, pois não passavam de, supostamente, meros seres falantes. Aqui se revela o limite fundamental da ética aristotélica e da eticidade grega, enquanto expressão máxima da eticidade existente nas sociedades de classes. Essas questões serão objeto de tratamento no primeiro capítulo de nosso livro.

Para os gregos, era impossível estender a eticidade além do horizonte dos cidadãos gregos. A eticidade era um privilégio das classes dominantes, excluindo de sua

participação, as mulheres, as crianças, os escravos, os estrangeiros, etc. Dessa forma, mais da metade das pessoas que faziam parte da *pólis* estava excluída. Os gregos estavam impossibilitados de pensar a ética numa perspectiva radical porque viviam numa época que desconhecia o mundo em sua amplitude e totalidade, de baixo nível do desenvolvimento das forças produtivas e forjada na exploração do trabalho escravo. O universo do grego não abarcava os povos dos distintos continentes; estes eram completamente desconhecidos do grego. Sua proposta de eticidade não poderia ser universalizada, sendo tão só um privilégio da aristocracia intelectual, econômica e social daquele modelo específico de cidade-Estado.

É possível afirmar que a preocupação com a eticidade entre os gregos resulta dos vestígios das experiências históricas das sociedades primitivas ou comunais, em que as desigualdades não se constituíam ainda na forma de desigualdade de classes e a propriedade privada não regulava as relações entre os homens. A preocupação com a eticidade não foi uma exclusividade dos filósofos; ela perpassou as concepções religiosas, míticas, estéticas, políticas e filosóficas. Em todas essas concepções, nota-se a presença do pôr teleológico que Lukács considera como secundário, ou seja, o pôr teleológico que tem como propósito incidir sobre o comportamento dos outros homens, e não incidir sobre a transformação do mundo natural. Enquanto o pôr teleológico primário está presente no trabalho, como processo de objetivação da consciência como epifenômeno, o pôr teleológico secundário é dirigido exclusivamente à alteração da conduta humana e diz respeito à relação do homem com os outros homens.

Nesse processo, as classes dominantes tentarão justificar a acumulação de riqueza centrada na apropriação do excedente pelos trabalhadores ou produtores. A postulação da eticidade grega naufraga nos rochedos da inexistência de qualquer comunidade universal na Antiguidade. Na verdade, quando o grego fala de universalidade, essa universalidade não transpõe os limites de sua territorialidade.

É uma eticidade profundamente circunscrita aos limites topográficos da cidade-Estado grega, que conseguiu alçar o *topos* da eticidade como uma espécie de *belle époque* no período de Péricles mediante a dominação econômica das cidades que constituíam a “Confederação de Delos”. Os tributos compulsórios pagos pelas cidades subordinadas ao “imperialismo” ateniense asseguraram a superação dos antagonismos internos, levando ao primeiro ciclo expansivo, que resultou na formação das colônias gregas. O esplendor da eticidade expressa na democracia grega teve sua fundamentação econômica na exploração das cidades colonizadas e na intensa exploração do trabalho escravo. A unidade de interesses alcançada entre as classes dominantes tem sua substancialidade no crescimento econômico alcançado mediante medidas estatais extremamente coercitivas.

A unidade entre individualidade e coletividade que marca a *pólis* grega não transcende os marcos na democracia ateniense alcançada na época de Péricles. A revolta das cidades subordinadas leva ao fim da “Confederação de Delos” e à crise da decantada democracia ateniense. A revolta das cidades subordinadas (Esparta, Tebas, Corinto etc.) ficou conhecida como a Guerra do Peloponeso. A luta fratricida entre as classes dirigentes gregas representou não somente o fim da

democracia ateniense, mas o completo declínio da civilização grega e a ascendência do império macedônico. Evidentemente que o esplendor da democracia, da filosofia e da estética grega seria impossível sem a intensa exploração do trabalho escravo interna e externamente. Essa eticidade estava condenada estruturalmente a deixar de fora os escravos e parte expressiva das classes intermediárias que não conseguiam alcançar o topo da pirâmide.

A eticidade forjada por Platão e Aristóteles é limitada e profundamente aristocrática e meritocrática. Isso pode ser observado na apologia expressa no sumo bem como uma virtude acessível somente aos melhores do ponto de vista intelectual (*logos*). Essa superioridade intelectual pelos atenienses representava uma exclusão das classes dirigentes das demais cidades gregas, uma vez que o acesso ao conhecimento filosófico e estético era uma exclusividade dos atenienses.

Os tratados dedicados à eticidade pelos gregos sofreriam um revés no período histórico de ascendência do capitalismo. No entanto, seu legado permaneceria ecoando no processo de subordinação da eticidade aos imperativos da política. A subordinação do indivíduo ao Estado, defendida por Platão e Aristóteles, implica uma clara afirmação da natureza classista da eticidade greco-romana e medieval. A ética grega elevou o estatuto teórico do cristianismo como religião emergida a partir dos escravos. Ao tornar-se religião reconhecida pelo Império Romano, o cristianismo passou da condição de religião dos escravos para a de religião das classes dominantes. Nesse processo, os elementos que serviam para amenizar o sofrimento das classes oprimidas funcionaram como mecanismo persuasivo para atenuar as revoltas escravas,

como a encabeçada por Spartacus, antes mesmo do alvorecer do cristianismo.

O desprezo pela eticidade que acomete a sociedade capitalista é expressão da primazia da contabilidade do lucro sobre os preceitos humanos, do padrão de normatividade essencialmente quantitativo em detrimento do qualitativo, da subordinação do humano à lógica das ciências matemáticas. A eticidade perde sua validade como elemento de referência do comportamento humano quando o lucro passa a constituir-se como fundamento de todas as coisas. Nesse novo contexto social, a existência do indivíduo é determinada pelo capital.

A natureza social do capital determina a existência do indivíduo; os interesses individuais transcendem a esfera local e ganham corolários abrangentes. Isso pode ser observado na figura literária de Robinson Crusoe, que deixa sua casa paterna para fazer fortuna participando da colonização capitalista da África e da América. Robinson Crusoe constitui-se como a corporificação da individualidade cindida que marca a personalidade burguesa em contraposição à relação social de unidade entre individualidade e comunidade que caracterizava as sociedades pré-capitalistas.

Nesse tempo histórico, marcado pela concorrência entre capital e trabalho, em que o capital intensifica a concorrência entre trabalhadores e entre os próprios capitalistas, a eticidade e a moralidade se expressam na oposição entre o homem e o cidadão, entre a esfera privada e a esfera pública, tornando anacrônica a existência fundada nos preceitos da eticidade que modelavam as sociedades pré-capitalistas. Nesse contexto, a moralidade acaba assumindo papel preponderante ante a eticidade, haja vista que os interesses individuais sobrepujam os interesses coletivos. A

tímida generidade humana é então completamente suprimida pelos valores mercantilistas e pela propriedade privada.

Para sobreviver, a eticidade e a moralidade vão se apresentar como categorias distintas. A especialização que marca o desenvolvimento das ciências particulares burguesas fundamenta o entendimento da moralidade como um objeto de investigação distinto da eticidade. A diferenciação estabelecida entre os termos é um produto da sociedade capitalista e encontrou sua plena manifestação nas filosofias de Kant e Hegel. Essa diferenciação decorre da contraposição estabelecida entre indivíduo e sociedade, entre esfera privada e esfera pública, como mostra Marx em *A questão judaica*. Entre os herdeiros da tradição marxista ou marxiana que se debruçaram sobre o estatuto ontológico da eticidade constituída por Karl Marx destacam-se Vladimir Lenin, György Lukács, Agnes Heller, Adolfo Sánchez Vásquez, Henri Lefebvre, István Mészáros e Enrique Dussel.

Este livro não pretende adentrar na análise que cada um desses autores apresenta acerca da moralidade e da eticidade, mas concentra-se em como a crítica deixada por Marx ao sistema do capital engendra as bases de uma eticidade de natureza materialista centrada na crítica da exploração do homem pelo homem, da alienação do trabalho, da propriedade privada dos meios de produção, do sofrimento e da exploração da classe dominante sobre o trabalhador. Por fim, na crítica ao estabelecimento das relações reificadas dos seres humanos entre si como relações entre coisas.

A crítica radical ao modo de produção capitalista e ao sistema do capital não brota de uma leitura *a priori*, mas da necessidade de constituição da verdadeira história da humanidade mediante uma interpretação materialista do

mundo. O desenvolvimento contraditório da história da humanidade perpassada pela afirmação dos preceitos morais e éticos que interessam às classes dominadas denota a necessidade de projetar-se uma concepção de eticidade que supere a sociedade de classes. A crítica radical ao sistema do capital é perpassada por uma perspectiva de eticidade que somente poderá ser efetivada numa sociedade sem classes, quer dizer, no comunismo, como sociedade emancipada do capital.

No capítulo segundo, o leitor terá oportunidade de compreender a relação entre eticidade e o mundo cotidiano, pela mediação do lugar fundamental que ocupam o trabalho e a produção da existência material sobre a reprodução social e a complexa tessitura que envolve a eticidade, culminando com os elementos basilares da tese marxiana que apresenta o proletariado como demiurgo de um novo projeto societário. A constituição da mais-valia como lei absoluta do sistema do capital aponta que somente a recorrência ao expediente de uma revolução política com alma social coordenada pelo proletariado poderá lançar abaixo o sistema sociometabólico assentado no trabalho abstrato e na profunda alienação dos seres humanos.

A ética contra o capital se inscreve como ponto de chegada que pode ser encontrado também em seu ponto de partida. Ela se revela na própria processualidade histórica de constituição do reino da abundância, das necessidades radicais e da emancipação humana enquanto manifestação do comunismo ou da sociedade sem classes. Nesse sentido, a eticidade transcende o reino da imediatez da tática para se inscrever como elemento estratégico fundamental de constituição do novo ser humano, da nova sociedade e da

nova humanidade. Tudo isso passa pela constituição de um processo revolucionário em que o proletariado constitui-se como o novo Prometeu da humanidade.

O escrutínio da moralidade burguesa em Marx e a possibilidade de constituição de uma eticidade para além do capital passam pelo entendimento da relação dialética que perpassa os distintos complexos sociais. A predominância da economia perante os complexos parciais não podem obliterar a relação de interdependência dos distintos complexos e como eles interagem entre si. A constituição de uma ética de base materialista não pode prescindir da relevância da arte, por isso no primeiro e último capítulos deste livro explora-se essa relação, pois a arte constitui um terreno privilegiado para o entendimento da particularidade do mundo ético, já que a verdadeira obra de arte tem como propósito o desenvolvimento da autoconsciência da humanidade.

A obra de arte tem a capacidade de dizer e expressar a riqueza de sentido que perpassa a interioridade da espécie humana, interioridade nem sempre possível de ser revelada pela descrição praxeológica da eticidade e pela natureza sempre contingente do ser humano. Na esfera da arte, a interioridade humana ganha corolários diversificados, podendo evocar o quão elevado o homem pode ser e o quão baixo e vil ele pode se tornar. A obra de arte permite entender o terreno profundamente contraditório em que se movem os seres humanos, no qual os sentimentos e as paixões podem superar os vínculos contingentes do mundo prosaico e configurar-se como pórtico grandioso da humanidade refratada pelas classes dominantes ao longo da história e pelo sistema do capital na atualidade.

Não se trata de pedir à estética que ela realize aquilo que a eticidade não pode cumprir; não se trata de um mero choque entre as faculdades, como postulava Kant na *Crítica da faculdade de julgar*, mas do reconhecimento de que a obra de arte pode colaborar no tratamento da eticidade de uma maneira que supere o terreno profundamente fragmentado da cotidianidade.

No terceiro capítulo realiza-se uma reflexão sobre a função da arte para as singularidades humanas em Lukács e Freud. Expõem-se inicialmente as ideias centrais sobre a estética de Lukács, seus efeitos e sua dinâmica nas singularidades, e conseqüentemente, na totalidade social. Num segundo momento, refletir-se-á sobre a concepção freudiana da arte, por meio duma análise desse autor em relação a uma escultura de Michelangelo. Freud demonstra a capacidade de a obra de arte expressar e pôr em movimento o ato de liberdade do artista ante a produção de uma obra em relação às determinações de seu mundo. A proposta é apresentar a função da arte para mobilizar afetos éticos que, mesmo limitados às possibilidades de cada momento histórico, podem contribuir numa tomada de decisão em face dos dramas humanos.

Os autores.

PRIMEIRA PARTE:

**ÉTICA E LUTA DE
CLASSES**

Artur Bispo dos Santos Neto

CAPÍTULO PRIMEIRO

ETICIDADE E ESCRAVIDÃO

Ainda assim eu me levanto

*Você pode me riscar da História
Com mentiras lançadas ao ar.
Pode me jogar contra o chão de terra,
Mas ainda assim, como a poeira, eu vou me levantar.*
[...]

*Como a lua e como o sol no céu,
Com a certeza da onda no mar,
Como a esperança emergindo na desgraça,
Assim eu vou me levantar.*
[...]

*Deixando para trás noites de terror e atrocidade
Eu me levanto
Em direção a um novo dia de intensa claridade
Eu me levanto
Trazendo comigo o dom de meus antepassados,
Eu carrego o sonho e a esperança do homem escravizado.
E assim, eu me levanto
Eu me levanto
Eu me levanto.*

Maya Angelou

O presente capítulo parte do entendimento de que nem o materialismo antigo, nem o materialismo histórico-dialético desprezaram a relevância da eticidade. A preocupação com a eticidade em nenhum momento escapou ao interesse do materialismo antigo consubstanciado na

filosofia epicurista. Ora, se o materialismo antigo não desprezou essa categoria fundamental para o processo de constituição duma forma de sociabilidade humana elevada, como poderia essa problemática escapar ao materialismo histórico-dialético de Marx? Evidentemente que o marxismo possui tanto uma moralidade quanto uma eticidade subjacente, que serve como força motora para superar a alienação imposta pelo sistema do capital e as desigualdades provindas da forma de organização da produção da vida material. No entanto, essa eticidade se distingue radicalmente da apresentada historicamente pelas classes dominantes ao longo da história da humanidade.

1.1 Prometeu e a eticidade epicurista

O mito de Prometeu merece ser lembrado em sua gênese, pois subsiste uma relação fundamental com a constituição da ciência do proletariado enquanto forma de elucidação do mundo e que deve servir para derrubar do trono, o sistema capital, ou seja, para lançar abaixo o grande deus denominado dinheiro/mercado.

Na narrativa de Platão acerca do mito de Prometeu, no diálogo juvenil homônimo chamado Protágoras, observa-se uma contraposição entre Prometeu e Epimeteu que não aparece na peça trágica de Ésquilo, sobre aquele que desafiou o senhor do Olimpo quando entregou o fogo do conhecimento aos homens. Na reconstituição do mito antigo de Epimeteu, aparecem os fundamentos que levam Prometeu a entrar em cena. Ele emerge na mitologia antiga como aquele que procura reparar o erro de seu irmão Epimeteu, que na distribuição dos atributos físicos aos animais acabou

esquecendo os seres humanos. Prometeu revela-se como personagem que tenta corrigir a injustiça mediante a doação do fogo e das artes aos seres humanos. O mito de Prometeu representado na obra de Ésquilo retrata o movimento tardio de Prometeu com os homens, obliterando a contraposição que marca a etapa precedente.

No diálogo *Protágoras* de Platão, a descrição da contraposição entre Prometeu e Epimeteu aparece no tópico XI da narrativa, nos termos:

Houve um tempo em que só havia deuses, sem que ainda existissem criaturas mortais. Quando chegou o momento determinado pelo Destino, para que estas fossem criadas, os deuses as plasmaram nas entranhas da terra, utilizavam-se de uma mistura de ferro e de fogo, acrescida dos elementos que ao fogo e à terra se associam. Ao chegar o tempo certo de tirá-los para a luz, incumbiram Prometeu e Epimeteu de provê-los do necessário e de conferir-lhe as qualidades adequadas a cada um. Epimeteu, porém, pediu a Prometeu que deixasse a seu cargo a distribuição. Depois de concluída, disse ele, farás a revisão final. Tendo alcançado o seu assentimento, passou a executar o plano. Nessa tarefa, a alguns ele atribuiu força sem velocidade, dotando de velocidade os fracos; a outros deu armas; para os que deixara com natureza desarmada, imaginou diferentes meios de preservação: os que vestiu com pequeno corpo, dotou de asas, para fugirem, ou os proveu de algum refúgio subterrâneo; os corpulentos encontravam salvação nas próprias dimensões. Destarte agiu com

todos, aplicado sempre o critério de compensação. Tomou essas precauções, para evitar que alguma espécie viesse desaparecer. Depois de haver providenciado para que se destruíssem reciprocamente, excogitou os meios de protegê-los contra as estações de Zeus, dotando-os de pêlos abundantes e pele grossa, suficientes para defendê-los do frio ou adequados para tornar mais suportável o calor, ao mesmo tempo que servissem a cada um de cama natural, quando sentissem necessidade de deitar-se. Alguns dotou de cascos nos pés; outros, de garras, e outros, ainda, de peles calosas e desprovidos de sangue. De seguida, determinou para todos eles alimentos variados, de acordo com a constituição de cada um: a estes, erva do solo; a outros, frutos das árvores; a terceiro, raízes, e a alguns, ainda, até mesmo outros animais como alimento, limitando, porém, a capacidade de reprodução daqueles, ao mesmo tempo que deixava prolíficas suas vítimas, para assegurar a conservação da espécie. Como, porém, Epimeteu carecia de reflexão, despendeu, sem o perceber, todas as qualidades de que dispunha, e, tendo ficado sem ser beneficiada a geração dos homens, viu-se, por fim, sem saber o que fazer com ela. Encontrando-se nessa perplexidade, chegou Prometeu para inspecionar a divisão e verificou que os animais se achavam regularmente providos de tudo; somente o homem se encontrava nu, sem calçados, sem coberturas, nem armas, e isso quando estava iminente o dia determinado para o homem fosse levado da terra para a luz. Não sabendo Prometeu que

meio excogitasse para assegurar ao homem a salvação, roubou de Hefesto e de Atena a sabedoria das artes juntamente com o fogo – pois, sem o fogo, além de inúteis as artes, seria impossível o seu aprendizado – e os deu ao homem. Assim, foi dotado o homem com o conhecimento necessário para a vida; mas ficou sem possuir a sabedoria política; esta se encontrava em Zeus, e a Prometeu não era permitido penetrar na acrópole, a morada de Zeus. Assim, a ocultas penetrou no compartimento comum em que Atena e Hefesto amavam exercitar suas artes, e roubou de Hefesto a arte de trabalhar com o fogo, e de Atena a que lhe é própria, e as deu aos homens. Desse modo, alcançou o homem condições favoráveis de viver. Quanto a Prometeu, consta que foi posteriormente castigado por esse furto, levado a cabo por culpa de Epimeteu (PLATÃO, 2002, p. 64-66).

Enquanto Platão estaciona na descrição do momento da entrega do fogo e da sabedoria aos homens, silenciando sobre o destino de Prometeu, Ésquilo privilegia a descrição do périplo da divindade expulsa do Olimpo. Aqui emerge uma personagem mítica completamente distinta daquela que é expulsa do mundo celestial conforme os preceitos da religião cristã, pois não tem nada do príncipe da negação ou do diabo. Prometeu não é expulso do Olimpo por simplesmente contrapor-se ao chefe supremo, senão por assumir uma posição de defesa inexorável da humanidade. Não se trata de uma simples negação do poder político do senhor supremo do Olimpo, mas da afirmação radical da humanidade na

entrega do fogo, da sabedoria e da possibilidade do desenvolvimento da capacidade criadora expressa na arte.

Na narrativa de Ésquilo, “Prometeu acorrentado”, Zeus aparece como responsável pela condenação de Prometeu ao sofrimento incomensurável pelo fato de constituir-se como benfeitor dos homens, porquanto os liberta do medo da morte, oferecendo o fogo do conhecimento e permitindo o aprendizado das artes. O itinerário apontado na narrativa de Ésquilo ignora a presença de Epimeteu e apresenta um comportamento ainda mais incisivo e consciente.

Escreve Ésquilo (2004, p. 25-26):

Zeus distribuiu aos deuses os diferentes privilégios e cuidou de definir as suas atribuições. Mas nem por um fugaz momento ele pensou nos morais castigos pelas desventuras. O seu desejo era extinguir a raça humana a fim de criar outra inteiramente nova. Somente eu, e mais ninguém, ousei opor-me a tal projeto impiedoso; apenas eu a defendi; librei os homens indefesos da extinção total, pois consegui salvá-los de serem esmagados no profundo Hades. Por isso suportou estas dores cruéis, dilacerantes até para quem as vê.

O sofrimento resulta de uma condenação antiética e imoral da parte do soberano do Olimpo, pois Prometeu agiu não em nome de seus interesses individuais, mas dos interesses de toda a humanidade. A sua práxis configura-se como expressão da eticidade. Escreve Ésquilo (2004, p. 28):

“Por amor aos homens, por querer ajudá-los, procurei, eu mesmo, meus próprios males. Nunca, nunca imaginei, porém, que minhas provocações implicariam ressecar-me para sempre nestas rochas e que teria por destino ficar só neste cume deserto para todo o sempre”.

Ésquilo coloca a sua esgrima em defesa da eticidade e contra as atrocidades do poder ilimitado do soberano, quando, pela mediação de Prometeu, revela como a divindade pode agir segundo preceitos antiéticos. Zeus é denunciado como irascível, furioso, implacável, inflexível, cruel, tirânico, destituído de piedade, rancoroso, duro, inflexível. Escreve Ésquilo (2004, p. 24): “De fato, os meios usados por Zeus, filho de Cronos, são inexoráveis e não conhecem a conciliação”.

A condenação de Prometeu é uma atividade destituída de eticidade da parte de Zeus, por isso sua ação é denunciada na peça como expressão da exacerbação do poder e como injustiça cometida contra aquele que no passado exerceu função de conselheiro fundamental de Zeus no processo que culminou na derrubada de Cronos do poder. Anota Ésquilo (2004, p. 25): “Só por isso e graças a meus planos, hoje um negro antro do Tártaro profundo oculta para sempre o muito antigo Cronos com os seus prosélitos. Eis os serviços que prestei naquele tempo ao rei dos deuses, e dele recebo agora a mais cruel recompensa, como vedes”. A injustiça se revela não somente na atitude de desconhecimento dos méritos de Prometeu na reconfiguração do poder no Olimpo, mas especialmente na atitude desumana de Zeus de pretender eliminar a espécie humana.

O elevado sofrimento de Prometeu não é suficiente para fazê-lo recuar um centímetro de suas convicções éticas.

Conforme Ésquilo: “Eu esperava tudo isto; foi consciente, consciente sim, meu erro – não retiro uma palavra”. Em nenhum instante Prometeu demonstra interesse em recuar de seus propósitos e declinar da justiça de suas atitudes. A grandeza de sua atitude permite transpassar o infortúnio e o sofrimento com altivez e determinação:

Dor nenhuma, ou desventura cairá sobre mim sem que eu tenha previsto. Temos de suportar com o coração impávido a sorte que nos é imposta e admitir a impossibilidade de fazermos frente a força irresistível da fatalidade. Subjugam-me estes males todos – aí de mim! - por ter feito um favor a todos os mortais. Em certa ocasião apanhei e guardei na cavidade de uma árvore a semente do fogo roubado por mim para entregar a estirpe humana, a fim de servir-lhe de mestre das artes numerosas, dos meios mais capazes de fazê-lo chegar aos fins mais elevados (ÉSQUILO, 2004, p. 20-21).

O seu estado de sofrimento é tão elevado que promove comiseração não somente de amigos como Oceano, de personagens desconhecidos como Io (sediada por Zeus) e das Oceânides do Coro (que culmina padecendo com ele), mas também de seu algoz Hefesto. No entanto, o sofrimento e as ameaças trazidas por Hermes não levam Prometeu a curvar-se e abdicar da natureza justa de suas atitudes. Os valores éticos permitem afirmar o caráter evanescente do senhor do Cosmo e sua queda irrefutável. Diz Prometeu: “Que ele [Zeus] aja e reine como lhe aprouver / durante esse

curto período restante. / Sobre-lhe pouco tempo como rei dos deuses” (ÉSQUILO, 2004, p. 57). Trata-se de uma atitude elevada, em que o conhecimento e a arte roubada do mundo superior para entregar ao mundo inferior não se contrapõem aos preceitos éticos e morais; pelo contrário, a imoralidade procede do soberano do Olimpo, que nega o conhecimento aos homens e age de maneira completamente antípoda aos interesses universais.

Prometeu não coloca a sua sobrevivência acima dos interesses da humanidade. A altivez de seu caráter e determinação o leva a desafiar o que existe de mais poderoso na esfera da política, erguendo-se como força exemplar. Zeus pode tocar o corpo de Prometeu e submetê-lo ao sofrimento mais atroz, mas não pode corromper a sua alma determinada a servir à causa da humanidade. A noção de serviço constituiu-se como preceito desconhecido por aquele que exerce o controle político do Cosmo. Segundo Prometeu (ÉSQUILO, 2004, p. 56): “No dia em que afinal for atingido o alvo / e tiver fim a minha provação, / Zeus ficará sabendo qual é a distância /insustentável entre reinar e servir!”.

Prometeu não aceita nenhuma espécie de conciliação com aquilo que é imoral e contraposto aos preceitos éticos. Enfrenta todas as ameaças do senhor do Olimpo: “CORIFEU: E se ele te impuser suplícios mais cruéis? PROMETEU: Imponha-os! Espero tudo contra mim”. E Hermes chega trazendo todas as ameaças do soberano do Olimpo a Prometeu: “Não esperes um fim para a sua tortura” (ÉSQUILO, 2004, p. 64); e ainda: “não terá sido inopinadamente, e sem aviso, que sereis colhidas nas malhas finas, sem qualquer saída, da rede inevitável do infortúnio, presas de vossa própria ingenuidade”.

As ameaças trazidas pelos mensageiros de Zeus não geram temor; Prometeu enfrenta o sofrimento e a dor com altivez. “Pareço-te medroso e prestes a tombar covardemente diante dos jovens deuses?”. Aquele que ensinou os homens a não temer a morte e enfrentar com determinação toda ameaça externa não perde oportunidade para apontar a natureza contingente do reinado de Zeus. Contra todas as formas de submissão, ele assevera: “Fica sabendo ainda: nunca eu trocaria minha desdita pela sua submissão. Acho melhor ficar preso a este rochedo que me ver transformado em fiel mensageiro de Zeus, senhor dos deuses!”.

A confissão de Prometeu se tornou máxima inexorável da filosofia materialista de Epicuro, em que o herói da mitologia grega renega qualquer possibilidade de se converter em mensageiro (escravo ou súdito) de Zeus. As palavras de Prometeu a Hermes cumprem papel medular na filosofia epicurista: “numa palavra, odeio todos os deuses” (MARX, 2018, p. 23). A contraposição radical aos deuses resulta da impossibilidade de realização da supremacia da autoconsciência humana pela sua mediação.

Em plena adequação com Prometeu, a filosofia materialista de Epicuro refuta de maneira inexorável o medo da morte e a submissão aos deuses. Marx salienta mais de uma vez que os deuses somente subsistem nos intermúndios da cosmologia de Epicuro. No seu entendimento, “não há felicidade possível para o homem enquanto está atormentado pelo medo da morte e pelo temor dos deuses; é preciso, portanto, libertá-lo desse medo, fazendo-lhe conhecer as leis e os princípios da natureza” (JOYOU, 1980, p. 11).

O mundo de Epicuro é um mundo sem teleologia, sem providência divina, sem escatologia e sem destino, em

que apenas entram em jogo o acaso e a liberdade. A sua concepção de mundo não comporta nenhuma espécie de teogonia; é uma concepção inteiramente naturalista, fundada no acaso e não na lei da necessidade. No movimento constitutivo do *clinamen*, enquanto declinação dos átomos, Epicuro estabelece a passagem da necessidade para a liberdade, o que garante a transição da física ao mundo da eticidade.

O estudo da natureza é uma espécie de prolegômeno à constituição da ética. A filosofia epicurista ergue-se como um sistema muito bem delimitado na tradição filosófica; nela encontramos uma lógica ou teoria do conhecimento (gnosiologia), uma física ou cosmologia e uma ética. No seu *corpus* filosófico encontra-se não somente uma compreensão acerca da estrutura do universo, mas os preceitos necessários que devem pautar o conhecimento e o comportamento dos indivíduos. A perspectiva postulada pelo epicurismo tem o mérito de apresentar uma física e uma ética (ciência e concepção de mundo) de maneira unitária, em que é desprezada qualquer forma de salvação humana como uma evasão para o além.

A ética epicurista emerge de seu naturalismo radical. Escreve Vaz (1999, p. 154): “Vale dizer que o conceito de *physis* (natureza) não é apenas o fundamento, mas, igualmente, o conceito-guia de todo o caminho filosófico de Epicuro”. O naturalismo radical que permite superar tanto o pensamento de seu mestre Demócrito, conhecido pela mediação de Nausífanés, quanto o pensamento idealista de Platão e Aristóteles. Não é à toa que o sistema coerente de Epicuro será duramente atacado pela filosofia hegemônica ao longo da história do Ocidente. No entanto, a filosofia epicurista não se

limitou a combater o pensamento idealista, mas forjou-se sistematicamente como uma concepção de mundo assentada no movimento da matéria.

O desvendamento dos mistérios da *physis* liberta os homens dos preconceitos arraigados que impedem o usufruto da felicidade. De acordo com Epicuro (1980, p. 13): “Não pode afastar o temor que importa para aquilo a que damos maior importância quem não saiba qual é a natureza do universo e que tenha a preocupação das fábulas míticas”. Epicuro atesta que o processo de explicação dos fenômenos naturais deve ser isento das interferências das explicações divinas. No que se refere à explicação da natureza, deve sempre se considerar a multiplicidade, pois quando “se admite uma e se exclui a outra, que se harmoniza igualmente com o fenômeno, é evidente que se abandona a investigação naturalista para se cair no mito” (EPICURO, 1980, p. 15). E recusa o nada como princípio das coisas, pois admitir o nada como a fonte das coisas seria o mesmo que admitir que tudo nasce sem a necessidade de sementes. “E, se se dissolvesse no nada tudo o que desaparece, todas as coisas seriam destruídas, anulando-se as partes nas quais se decompunham” (EPICURO, 1980, p. 15).

A fundamentação materialista de Epicuro emana da afirmação do átomo como fundamento de todas as coisas e da negação de que do nada algo possa proceder. Essa crítica representa o estabelecimento de uma clara contraposição entre filosofia e religião. Para Epicuro: “Ímpio não é quem elimina os deuses aceitos pela maioria, e sim quem aplica aos deuses as opiniões da maioria” (apud MARX, 2018, p. 23).

Na *Carta a Meneceu* e nas *Sentenças capitais*, Epicuro apresenta os quatro elementos essenciais de sua ética:

1. A morte nada é para nós; o que se dissolve não sente mais e o que não sente não é nada para nós. 2. O limite da grandeza dos prazeres é a supressão de toda a dor; onde está presente o prazer e por todo o tempo em que estiver presente, não há dor nem tristeza nem ambos. 3. A dor não dura continuamente na carne, mas a dor extrema não está presente senão pelo menor tempo possível; a que excede de pouco o prazer corpo que dura muitos dias e as longas enfermidades são acompanhadas de mais prazer corporal do que de dor. 4. Não se pode viver com prazer sem viver com prudência, honestidade e justiça, nem viver com prudência, honestidade e justiça sem viver com prazer; e a quem faltam “as condições para viver com prudência, honestidade e justiça, este não pode viver com prazer” (VAZ, 1999, p. 159).

A filosofia ética de Epicuro tinha o propósito de ajudar os homens “a vencer o terror dos deuses, da morte e do tempo” como Prometeu. Nizan (1989, p. 28) observa que:

É admirável que Epicuro, ao aprofundar uma ciência que fosse de libertação e remédio, tenha lançado as bases do materialismo, inventando um sistema sem potências espirituais, sem leis sobrenaturais e sem justiça celeste; é admirável que, ao construir uma teoria do conhecimento, uma teoria da natureza, da alma humana e dos deuses capazes de libertar o homem dos seus terrores ancestrais, tenha pressentido, necessariamente, a representação moderna do mundo, rejeitando assim, com as

“fábulas das origens”, a física mítica de Timeu.

O ponto de partida e a finalidade da ética epicuriana consistem em alcançar a felicidade (*eudaimonia*) como bem fundamental. O périplo da felicidade não é nada fácil, pois o prazer inexistente sem o desprazer ou a dor. Epicuro considera a dor como o mal, e sua filosofia constitui-se muito mais como um movimento propedêutico de enfrentamento da dor, em que o prazer não se inscreve no usufruto do consumo das coisas e de alimentos, mas na vida assentada nos preceitos da prudência, da honestidade e da justiça. Nesse aspecto, Epicuro permanece fiel aos preceitos que nortearam os fundamentos da eticidade grega. A dor é combatida pelo fato de constituir-se como obstáculo ao prazer; este é uma mediação fundamental para a supressão da dor e um caminho para a felicidade. A defesa do prazer não deve ser confundida com o hedonismo vulgar. Não se trata da busca insaciável do prazer, que não obedece a nenhum limite. Não se afirma nenhum princípio do prazer absoluto e acima do bem e do mal.

No entendimento de Epicuro, o prazer é um preceito plenamente articulado à natureza, enquanto a dor se configura como oposição ao mundo natural. No entanto, o prazer não se circunscreve meramente ao terreno corpóreo, já que transcende ao mero prazer imediato que perpassa a cotidianidade para se inscrever como preceito inexorável do comportamento humano. O prazer que se exprime no repouso e no equilíbrio. Essa forma de prazer configura-se como *ataraxia*, que pode ser traduzida por “ausência de inquietude/preocupação”, “tranquilidade de ânimo”,

“existência plena de sentido”. A vida feliz consiste na *ataraxia*, representada pela ausência de perturbação, e pela *aponia*, ou seja, pela ausência de dor (VAZ, 1999). A vida feliz ou vida plena de sentido é alcançada pela serenidade, ou equilíbrio, independentemente das circunstâncias. A eticidade epicuriana ajuda o homem a enfrentar as adversidades. O equilíbrio dos afetos serve como mecanismo para superar as perturbações que marcam o homem em sua cotidianidade.

A superação do temor da morte e da submissão do mundo dos deuses é uma premissa para a existência da vida ética centrada na busca da *ataraxia*. Esta se inscreve no terreno da realização das virtudes da prudência (*phronesis*), da justiça (*dikaiós zen*) e da honestidade (*kalós zen*). Isso não representa qualquer espécie de apologia ao sofrimento como mediação para a vida feliz nos termos do cristianismo; não se trata de uma filosofia da resignação e da recusa do mundo presente. Tampouco de alguma apologia ao princípio do hedonismo que pauta o individualismo possessivo da sociedade capitalista.

A comunidade continua sendo o *topos* fundamental da realização do *ethos*. Na instituição do jardim, Epicuro busca oferecer uma alternativa à *pólis*, ao Estado e a vida política (VAZ, 1999). Este espaço topográfico é lugar de excelência para a realização da experiência da amizade (*philia*). Ao propor uma vida feliz assentada na amizade, a filosofia epicurista revela-se diametralmente oposta ao processo de vulgarização de sua compreensão do prazer como expressão de um hedonismo barato e destituído de articulação com os preceitos da contemplação filosófica e da amizade.

A filosofia da natureza (*physis*) de Epicuro é desantropomórfica enquanto sua filosofia da ética é

essencialmente antropomórfica. A concepção de mundo e a sua concepção de vida feliz não podem ser hegemônicas numa época de profundo atraso do desenvolvimento das bases materiais. A filosofia epicurista seria como o prenúncio de um novo tempo; “assim como a mariposa noturna, que busca a luz da lâmpada particular quando já se pôs o Sol universal” (MARX apud ALBINATI, 2018, p. 13).

Marx considera Epicuro como maior dos iluministas gregos. Isso é reconhecido por Lucrécio (apud MARX, 2018, p. 125) quando afirma:

Um grego foi o primeiro que ousou levantar
contra ela Seus olhos mortais, o primeiro
que se atreveu a resistir; Não o
impressionou nem a fábula sobre os deuses
Nem o raio nem o rumor ameaçador do
céu. [...] Por isso, a religião, em troca, foi
subjugada E espezinhada, e a vitória nos
alça ao céu.

Na crítica da teologia e da teleologia, Epicuro afirma a soberania da vontade e da liberdade humana. Na liberdade abstrata encontrada no movimento na declinação do átomo, Epicuro estabelece o preceito da felicidade fundada na amizade, que perpassa a consciência que se retrai no jardim. No entanto, essa consciência ativa se movimenta na perspectiva de alcançar o mundo. É somente com o desenvolvimento das forças produtivas que o materialismo poderá alargar sua perspectiva contra a predominância da filosofia idealista. Os filósofos da *physis* desferem uma crítica contundente ao mundo mítico dominante nessa época. Essa luta aparece claramente quando Xenófanés afirma:

“Mas os mortais imaginam que os deuses nasceram, têm roupagens, e voz e figuras como eles”. “Porém se os bois, cavalos e leões tivessem mãos e pudessem pintar com elas e fazer esculturas como os homens, os cavalos fariam figuras de deuses equinos, os bois deuses bovinos, e formariam corpos tais quais os aspectos de cada um”. “Os etíopes afirmam que seus deuses são negros e chatos, os trácios, que têm olhos azuis e o cabelo vermelho” (*apud* LUKÁCS, 1974, p. 156).

A filosofia materialista de Epicuro denota que inexistem alguma espécie de incompatibilidade entre o movimento da matéria e o movimento da liberdade, entre o movimento dos átomos e o processo constitutivo de uma teoria do conhecimento e da moralidade. As perspectivas materialistas de Demócrito e Epicuro foram duramente atacadas pelas posições filosóficas hegemônicas ao longo dos séculos, fazendo prevalecer o projeto destrutivo de Platão.

Escreve Marx (2018, p. 65):

Aristoxeno diz que Platão quis queimar todos os escritos de Demócrito que pudesse reunir, mas que os pitagóricos Amiclas e Clinias o demoveram, porque de nada adiantaria, dado que os livros já se encontravam no poder de muitas pessoas. De fato, Platão menciona quase todos os filósofos antigos, mas não faz menção de Demócrito nem onde deveria contestar alguma opinião dele. Pelo visto, ele sabia que, ao fazer isso, se posicionaria contra o melhor de todos os filósofos.

O sistema completo que constitui a filosofia epicuriana se perdeu por determinações e interesses claramente políticos, religiosos e sociais. O grande representante da filosofia materialista foi arduamente combatido pelos representantes do cristianismo, a começar pelo apóstolo Paulo, em Atos dos Apóstolos 17: 18-23: “Alguns filósofos epicureus e estoicos conversaram com ele. Diziam uns: ‘Que quer dizer esse tagarela?’. Outros: ‘Parece que é pregador de novos deuses’. Pois, anunciava Jesus e a Ressurreição. Tomaram consigo e levaram-no ao Areópago [...]. Paulo em pé no meio do Areópago, disse: [...] A um Deus desconhecido. O que adorais sem o conhecer, eu vo-lo anuncio!”

O deus desconhecido dos gregos e romanos era o Deus dos cristãos. A religião que passou da condição de religião dos escravos e oprimidos, combatida por Nietzsche, para se constituir como a religião incorporada ao Estado e religião dominante, que colaborou no processo de justificação da dominação dos servos durante todo o período histórico medieval, como força auxiliar fundamental no processo de colonização e no estabelecimento das bases fundamentais à ascendência do capital.

O temor dos deuses e o temor da morte serviram como fundamentação da moralidade cristã e justificação da dominação de classes. Esse temor é combatido pela burguesia revolucionária quando ela precisou demolir o sistema feudal e instituir um novo sistema metabólico. Escreve Condorcet (2010, p. 49): “Não digo o desprezo, mas a indiferença, pela morte, e o temor que ela inspira, só podem ser fruto de uma má educação”. E ainda: “Enfraquece-se a consciência todas as vezes que se ensina aos homens uma moral arbitrária que

não seja fundada sobre a consciência esclarecida da razão, moral à qual se é obrigado a conformar-se sob pena de ser punido” (CONDORCET, 2010, p. 120).

1.2 Spartacus contra Aristóteles e Crassus

O temor da morte é a base essencial para o modo de produção assentado na exploração do trabalho escravo. Na célebre passagem da dialética do senhor e do escravo que constitui a seção VI da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, emerge a luta de vida e morte entre duas consciências que não reconhecem a outra como idêntica. A luta de vida e morte decorre da capacidade de as consciências transcenderem o mundo natural, na medida em que ambas são capazes de arriscar a sua vida em nome do reconhecimento do seu desejo pela outra. Da luta de vida e morte entre as consciências emergem a desigualdade e a escravidão. A consciência que enfrenta a morte cara a cara recua e prefere preservar sua vida, reconhecendo a outra como essencial e a si mesma como inessencial.

A descoberta da vida como algo essencial faz com que uma das consciências recue diante da ameaça de morte e prefira a condição de vida dependente e inessencial, à absoluta ausência da mesma com a morte. Uma vez que ela recua diante da morte, essa consciência passa a ser compreendida como uma consciência escrava, como uma consciência que deve ter a sua essência no reconhecimento da outra consciência, aquela que venceu o combate e se põe como o senhor.

A consciência vencedora se constitui como senhora e dominadora da outra, passando a privá-la da liberdade. A consciência escrava é aquela que se perde completamente no medo da morte e, depois, na entrega de si mesma ao serviço da outra (senhor). No entanto, o medo da morte e o servir a outra consciência, que parecem, a princípio, dotados de um caráter essencialmente negativo, sofrem uma reviravolta significativa. Para Hegel, o trabalho, enquanto “desejo refreado” (PhG § 195, p. 132), é “um desvanecer contido, ou seja, o trabalho forma. A relação negativa para com o objeto torna-se a forma do mesmo e algo permanente, porque justamente o objeto tem independência para o trabalhador” (PhG § 195, p. 132).

O trabalho leva o escravo ao estabelecimento de uma relação diferenciada com o objeto, uma vez que o escravo não se relaciona diretamente com o objeto de seu desejo de consumo imediato, porque tudo que ele produz pertence ao seu senhor. O consumo dos objetos, produzidos por ele mesmo, depende da autorização e da vontade do senhor. Essa relação diferenciada com o objeto – a princípio negativa – contribui para o processo de elevação do escravo à condição de ser essencial – tem um fim positivo – e desvela a verdadeira natureza de ambas as consciências: o agir do senhor não passa de um “agir inessencial” (PhG § 192, p. 131), e o agir do escravo é o agir realmente essencial, ou seja, a consciência escrava é a “verdade da consciência independente [senhor]” (PhG § 193, p. 131).

Essa assertiva opera uma reviravolta no modo como cada consciência – resultante do confronto – entende a si mesma, porque não apenas a consciência dominadora se compreendia como a consciência essencial – a verdade do

escravo –, mas a própria consciência escrava entendia que a sua verdade estava posta do lado do senhor e não em si mesma. A partir de seu próprio desenvolvimento – tanto interior como exterior –, a consciência escrava subverte a relação de dominação e dependência na qual havia sido lançada, e consegue fazer isso sem repetir a mesma luta de vida ou morte entre ambas as consciências-de-si; isso levaria apenas a uma transposição dos elementos sem operar uma mudança significativa na relação. Através do medo da morte (senhor absoluto) e do trabalho que forma, a consciência-de-si consegue, segundo Hegel, alcançar o estágio de ser “em-si e para-si” (PhG § 196, p. 133).

A luta de vida e morte, “*momento que corresponde ao desejo na consciência do senhor*” (PhG § 195, p. 132), permite apenas à consciência dominadora a satisfação do seu desejo numa outra consciência-de-si. No entanto, a perda de si mesma não está apenas do lado da consciência considerada inessencial (escravo), mas também daquela consciência que se considera essencial (senhor), pois ambas permanecem perdidas no seu ser-outro e não retornam a si mesmas. É o trabalho que forma e o medo da morte – movimento interior e exterior – que permitem à consciência escrava retornar ao seu si mesmo, não como ela era anteriormente (puro Eu), porém como uma consciência que tem a outra suprasumida interiormente. Esse movimento é realizado por ambas as consciências-de-si; ele é um “suprassumir de sentido duplo do seu ser-Outro de duplo sentido, é também um retorno, de duplo sentido, a si mesma” (PhG § 181, p. 126).

A unidade entre a interioridade do medo da morte (que marca a consciência como movimento incessante) e a exterioridade do trabalho que forma permite o movimento

reflexivo da consciência-de-si na direção do universal (PhG § 196, p. 133). Mediante essa unidade é possível superar a cisão entre as duas consciências e afirmar a liberdade da consciência. Mas a liberdade encontrada é uma liberdade incapaz de sair do “interior da escravidão” (PhG § 196, p. 134), porque é uma liberdade que persiste num mundo ainda marcado efetivamente pela cisão entre senhor e escravo. A liberdade é uma liberdade alcançada apenas em termos ideais, é por isso que essa liberdade se manifesta através do ceticismo, do estoicismo e da consciência infeliz.

Hegel ofereceu uma nova compreensão do medo da morte, transformando a sua negatividade em positividade por meio da formação contida no trabalho (uma formação de natureza tanto econômica quanto moral). A verdadeira liberdade se expressa na processualidade histórica da formação do escravo e não do senhor. Esse processo de formação tem uma natureza axiológica, pois o escravo é aquele que consegue controlar o seu desejo. O escravo é desejo contido; já o senhor é desejo realizado pela mediação do escravo. Por isso o senhor é dependente do escravo e este é o verdadeiro ser autônomo, uma vez que não carece do senhor para poder subsistir materialmente.

O desejo contido do escravo revela-se não somente no trabalho realizado, enquanto processo de transformação da natureza, mas se manifesta também quando ele toma consciência do papel fundamental que exerce no sistema escravista. A consciência em si forjada para a reprodução da existência material da sociedade assentada na desigualdade social passa à consciência para si, quando o escravo reconhece que sem ele o senhor inexistente, pois depende dele para poder subsistir.

A dominação do senhor sobre o escravo não se inscreveu sob os preceitos axiológicos da moralidade e da eticidade, mas sob os preceitos da violência aberta e declarada. O escravo nunca aceitou passivamente a escravidão. A escravidão sempre se constituiu como excrescência e como uma atitude desumana perpetrada pelas classes dominantes.

1.2.1 A defesa da escravidão em Aristóteles

Os filósofos gregos precisavam justificar a existência da escravidão e condenar o escravo à condição de simples instrumento falante. Aristóteles legitima teoricamente o sistema escravista em sua obra *Política*, apontando que subsiste o escravo decorrente da lei e o escravo por força da natureza; a distinção não passa de recurso argumentativo para justificar a escravidão como decorrente do expediente da força e da violência, em que a lei não passa duma elaboração ideológica com o propósito de naturalizar aquilo que é resultado da luta de classes. Aristóteles considera o escravo como propriedade do senhor e como mero instrumento de produção.

A eticidade aristotélica legitima a desigualdade social mediante a constituição duma forma de amizade somente possível de ser estabelecida na comunidade dos iguais, por isso a verdadeira amizade (*phylia*) se inscreve na comunidade dos iguais. A forma de amizade mais elevada é destituída de interesse e não pode ocorrer entre indivíduos de classes sociais distintas. A amizade entre classes distintas culmina sendo forjada no interesse material ou socioeconômico. Os escravos estão excluídos da *pólis*, como estão excluídos de qualquer forma de amizade verdadeira, pois a verdadeira

amizade pertence à classe mais elevada socialmente. Escreve Aristóteles (1998, 1253b 27 – 1254a 8):

Entre os instrumentos (*órgana*) alguns são inanimados (*ápsucha*), outros animados (*émpsucha*): por exemplo, para o capitão do navio o timão é inanimado, o marinheiro vigilante da proa das naus é animado (pois nas artes o subordinado – *uperétes* - é uma espécie de instrumento). Da mesma maneira cada objeto de propriedade (*ketema*) é um instrumento para a vida (*órganon pros zóon*) e a propriedade (*ktésis*) é um conjunto de instrumentos. **Também o escravo é um objeto de propriedade animado** (*doulos ktéma ti émpsuchon*) e cada subordinado (*uperétes*) é como um instrumento que tem precedência sobre os outros instrumentos [...] Portanto, os instrumentos são instrumentos de produção (*órgana poiétiká*), enquanto um objeto de propriedade (*ketéma*), ao contrário, é um instrumento de ação (*órganon praktikón*): assim de uma lançadeira obtemos algo mais do que seu simples uso, mas uma roupa ou uma cama são apenas utilizadas. [...] Ora, a vida é ação e não produção (*bíos práxis ou póiesis esti*), por isso, o escravo é um subordinado na ordem dos instrumentos de ação (*ho doulos uperétes ton prós práxis*).

O escravo é um objeto de “propriedade animado”. Enquanto objeto de propriedade animado ele se distingue dos objetos de propriedade inanimados. Enquanto o escravo comparece como instrumento animado e subordinado ao senhor, ele tem procedência sobre outros instrumentos, não

sendo um meio de produção, mas um instrumento de ação. Enquanto instrumento de ação é possível alcançar com o escravo o mesmo que se alcança com uma lançadeira, ou seja, é possível obter-se “mais do que seu simples uso”; desse modo, o escravo “é um subordinado na ordem dos instrumentos de ação”.

Nota-se que Aristóteles não conseguiu apreender efetivamente a natureza dos meios de produção quando considera a lançadeira como instrumento de ação e não como meio de produção. A lançadeira é um meio de produção importante no desenvolvimento da atividade manufatureira, exercendo papel fundamental no desenvolvimento da tecelagem. No entanto, o escravo é muito mais do que um meio de produção, pois é a única entidade ontológica que produz valor acima daquele que será necessário ao seu processo de reprodução social. Pela mediação do trabalho escravo, o senhor assegura não somente a reprodução da existência do escravo como escravo, mas garante a reprodução de sua existência como senhor e como a consciência essencial no desenvolvimento da sociabilidade escravista.

O escravo é considerado como uma propriedade e como tal pertence ao senhor. O escravo “é um objeto de propriedade animado (*doulos ktéma ti émpsuchon*) e subordinado (*uperétes*)”. É um objeto animado que tem procedência sobre outros objetos animados e inanimados porque é o único que, pela mediação de seu trabalho, produz além do necessário a fim de reproduzir a sua existência. Aristóteles não pode deixar de considerar a particularidade desta propriedade porque ela é a única que assegura a reprodução da existência do sistema escravista.

Para Aristóteles, o escravo é uma propriedade e uma coisa animada, ou seja, uma coisa portadora de vida, com determinadas qualidades específicas. No entanto, o escravo (pasmem), mesmo sendo homem, pertence a outro homem. Escreve Aristóteles (1998, 1254a 14-18):

Um ser que, por natureza, não pertence a si mesmo, mas a um outro, mesmo sendo homem (*ánthropos on*), este é, por natureza, um escravo. Pertence a um outro que, mesmo sendo homem, é objeto de propriedade e instrumento ordenado à ação (*ógananon praktikón*) e separado.

A fim de justificar a escravidão por natureza, Aristóteles recorre ao estatuto jurídico e não ao estatuto ontológico, pois bem sabe que subsistem sociedades que funcionam sem escravos. Na impossibilidade de justificar ontologicamente a escravidão de outro ser humano, o filósofo grego precisa recorrer ao aparato jurídico e político, uma vez que a escravidão é um produto da luta de classes e do desenvolvimento histórico. Em vez de afirmar que a escravidão natural emana de um estatuto ontológico, ele recorre ao expediente político para mostrar que a relação estabelecida entre senhor e escravo é despótica e não fundamentada na liberdade e na igualdade. Escreve Aristóteles: “A autoridade do senhor e do homem de governo não podem ser do mesmo tipo, e todas as formas de governo não são iguais entre elas: pois uma se exercita sobre homens livres por natureza e a outra sobre escravos” (ARISTÓTELES, 1998, 1255b 16-22).

Na tentativa de naturalização das relações sociais estabelecidas entre o senhor e o escravo, Aristóteles recorre à separação entre corpo e alma, em que o senhor seria o intelecto e o escravo seria o corpo, em que um delibera e o outro simplesmente executa. Trata-se, na verdade, da divisão social do trabalho, uma separação que decorre do desenvolvimento das relações de produção e da divisão social do trabalho. Evidentemente, o grego não considerava a atividade intelectual como trabalho, pois este era tido como coisa exclusiva dos escravos. Desse modo, Aristóteles argumenta que cabe à alma senhorial dominar de maneira despótica o corpo do escravo. Os escravos por “natureza”, segundo Aristóteles, devem se submeter à autoridade despótica do senhor.

E Aristóteles não somente justifica a escravidão, como defende o itinerário coercitivo que marca a transformação de seres humanos em escravos. Escreve Aristóteles (1998, 1256b 23-26):

Por isso, também a arte da guerra será, por natureza, e num certo sentido, arte de aquisição (e, com efeito a arte da caça constitui uma sua parte) e ela deve ser praticada contra as feras selvagens (*tería*) e contra aqueles homens que, nascidos para obedecer, se recusarem a isso, e esta guerra é, por natureza, justa (*os phúsei díkaion touton onta tón polemón*).

O estagirita considera os povos escravizados como “feras selvagens” que nasceram para obedecer. Essa posição serve plenamente para justificar a escravidão e as práticas

racistas que vão marcar a história das sociedades de classes. Todas as diferenças estabelecidas por Aristóteles para mostrar a superioridade do senhor sobre o escravo, tanto na alma quanto no corpo, não passam de vacuidades ideológicas com propósitos claramente econômicos. A necessidade de demonstrar a inferioridade do escravo leva Aristóteles a considerá-lo como incapaz de pensar por si e como uma espécie de animal doméstico. No entanto, a naturalização da escravidão e da desigualdade entre homens padece de um sério problema na própria ordem de argumentação aristotélica. Isso aparece ainda em *Política*, quando Aristóteles é obrigado a reconhecer a presença de um determinado nível de racionalidade no trabalho do escravo.

Apesar de o escravo não passar de um instrumento e propriedade animada, Aristóteles reconhece que o trabalho é precedido pela prévia ideação e que o escravo é dotado de um nível de racionalidade; mas a racionalidade do escravo é inferior. Ele deve obedecer às recomendações e ser orientado, porque é um ser incapaz de deliberar sobre as questões essenciais da vida humana. A afirmação do escravo como um instrumento inanimado na *Política* será confirmada na *Ética a Nicômaco* nos termos:

Com efeito, todas as coisas recebem os cuidados daqueles que as usam, mas **não pode haver amizade nem justiça para com os objetos inanimados. E não pode se ter amizade por um cavalo ou um boi, nem por um escravo enquanto escravo** (*prós doulon é doulós*), porque não há nada em comum. Pois, *o escravo é um instrumento animado* e o instrumento é um escravo

inanimado. Enquanto escravo, portanto, *não pode haver amizade com ele*, mas enquanto homem sim (*e anthropos*): parece pois que existe algo de justo para cada homem (ti dikáion pantí anthropô) em favor de todos aqueles que tem em comum a capacidade (dunámenon koinonésai) de lei e de contrato; portanto, pode haver amizade (com o escravo) na medida em que é homem (*óson anthropos*). (ARISTÓTELES, 1984, 1161 b 5-8, grifos nosso).

Da mesma maneira que não se pode ter amizade com um boi ou um cavalo, não se pode ter amizade com um escravo. O escravo, enquanto escravo, está fora da eticidade, mas enquanto homem pode participar do universo da eticidade. Para poder participar da ética teria de deixar de ser escravo. O escravo está excluído da vida da *pólis* e está excluído do universo da eticidade porque é destituído dos valores elevados do corpo e da alma. Isso comparece claramente no tratado sobre as virtudes quando Aristóteles é categórico:

Em primeiro lugar, poder-se-ia duvidar que exista uma qualquer virtude própria do escravo além daquelas instrumentais e servis e mais preciosas destas últimas, por exemplo, a temperança, a coragem, a justiça e cada uma das outras disposições morais deste tipo; ou que não há nenhuma outra virtude além daquelas exigidas pelos trabalhos que ocupam o corpo (ARISTÓTELES, 1998, 1259b 22-26).

O desprezo pelo escravo expressa o modo de pensar das classes dominantes. O escravo não passa de um burro de carga para Aristóteles, pois está completamente destituído de humanidade. Apesar de ser portador de uma razão, o escravo possui uma diferença substancial em relação ao homem livre, porque está destituído da nobreza e da virtuosidade elevada do caráter. Embora Aristóteles seja obrigado a reconhecer que o escravo possui características humanas, não deixa de afirmar que ele é um ser humano inferior e incompleto. O escravo é um ser “humano” desfigurado e estereotipado, um ser “humano” muito longe do verdadeiro homem. Na verdade, ele não passa de uma espécie de criatura situada entre o homem e o animal (TOSÍ, 2003).

Apesar de viver num tempo histórico que apontava para a decadência da *pólis* grega e da emergência do império macedônio, Aristóteles ainda preserva os ideais da sociedade grega em decomposição e sistematiza uma forma de configuração política e social assentada na necessidade de naturalização da escravidão. O estagirita considerava impossível uma sociedade sem escravos: “Se cada um pudesse, de fato, trabalhar por si mesmo, ao receber a ordem ou adivinhá-la – [...] – se as lançadeiras tecessem sozinhas, se o arco se movesse por si só sobre as cordas da cítara, os empresários não necessitariam de empregados, nem os patrões necessitariam de escravos” (apud PONCE, 2005, p. 60).

Ao reconhecer que o escravo possuía uma alma, embora sua verdadeira essencialidade fosse sua condição de instrumento (*órganon*) e objeto de propriedade, Aristóteles parecia fazer alguma concessão aos escravos. Na verdade, o reconhecimento da condição do escravo como um

instrumento de produção ou mero ser falante (*instrumentum vocale*) não se constitui em nenhuma concessão aos escravos, mas como legitimação do existente.

É preciso lembrar que na condição de *instrumentum vocale* o escravo estava à disposição do senhor para realizar todas as atividades necessárias, inclusive servir como objeto de satisfação sexual de seu senhor. O escravo não fazia apenas trabalhos manuais e trabalhos pesados, mas executava atividades humilhantes e depreciativas. Se desobedecesse ao senhor estava sujeito a penalidade; poderia, até mesmo, ter sua vida suprimida pelo senhor. Ainda assim Aristóteles insiste em considerar o escravo como um ser inferior, desconhecendo completamente os méritos dos seres humanos ultrajados e vilipendiados em sua humanidade. O seu tratado acerca da eticidade não passa de um elogio às classes dominantes de sua época e de uma recusa aos valores daqueles que sofrem danos e são torturados. Em nenhum instante se compadece das torturas sofridas pelos escravos, muito menos denuncia as violências cometidas pelos senhores aos escravos.

Os sofrimentos, humilhações e torturas impostos pela aristocracia são defendidos por Aristóteles. O sistema da eticidade apresentada pelos gregos está muito longe da constituição dos fundamentos de uma verdadeira eticidade. Não se pode negar que os ideais elevados postulados pela eticidade grega acabaram obnubilando seus fundamentos socioeconômicos: os escravos e escravas, enquanto pés e mãos do sistema mais desumano que existiu na história da humanidade.

A justificativa ideológica da escravidão serviu para naturalizar a dominação macedônica sobre os gregos, os africanos e os persas. Alexandre, enquanto distinto discípulo

de Aristóteles estabeleceu um império mediante a exploração do trabalho dos povos subjugados. O padre Vieira, no *Sermão do bom ladrão*, ofereceu uma imagem bastante atual da diferença entre um pirata e um imperador, entre o terrorista individual e a ação. Escreve Vieira (apud MORAES, 2013, p. 22):

Navegava Alexandre em uma poderosa armada pelo mar Eritreu a conquistar a Índia; e como fosse trazido à sua presença um pirata, que por ali andava roubando os pescadores, repreendeu-o muito Alexandre de andar em tão mau ofício; porém ele, que não era medroso nem lerdo, respondeu assim: - Basta, Senhor, que eu porque roubo em uma barca sou ladrão, e vós porque roubais em uma armada, sois imperador? Assim é. O roubar pouco é culpa, o roubar muito é grandeza: o roubar com pouco poder faz os piratas, o roubar com muito, os Alexandres.

Além do império macedônico, o império romano se constituiu como a forma de Estado mais militarizado da Antiguidade mediante a subordinação dos povos conquistados aos imperativos da escravidão. A filosofia da desigualdade natural entre os homens apregoada por Aristóteles permeou as formas de colonização antiga e moderna.

Na tentativa de naturalização da escravidão, Aristóteles desconsiderou a existência de inúmeras sociedades comunais (África) e as sociedades assentadas no trabalho do

camponês (Ásia e Oriente Médio) em sua época. Essa desconsideração em suas análises políticas e filosóficas obedece a propósitos claramente ideológicos e demonstra como estava profundamente afinado com a perspectiva contrarrevolucionária que impregnava as classes dominantes. Essa posição será recusada pelos escravos mediante suas atividades revolucionárias, como demonstraram Spartacus e tantos outros.

1.2.2 *O asno de ouro* de Apuleio de Madaura

Ao contrário de Aristóteles que despreza o escravo e amava o senhor, a fábula *O asno de ouro*, de Apuleio de Madaura, oferece um quadro do mundo helênico dominado pelos romanos no século II d. C sob a perspectiva do escravo. Ao invés do universo perpassado pela grandiosidade do *ethos* encarnado na aristocracia grega, Apuleio revela as contradições e os contrastes da sociedade escravista. Em vez de emprestar a palavra aos nobres e aristocratas como os gregos, Homero, Aristóteles, Platão, Sófocles e Eurípedes, Apuleio descreve a tragédia que acomete um homem (Lúcio) transformado em asno, a fim de problematizar o processo de animalização do ser humano. Gibelato apresenta a seguinte síntese da obra de Apuleio:

O Asno de Ouro, obra narrada em primeira pessoa, trata da história de Lúcio, um moço viajante de alta condição social e de boa família; um rapaz de uma curiosidade infinita, que viaja de sua pátria para Tessália (considerada a terra das artes mágicas). Ao

passar por Hípata, é hospedado em casa de Milão e de sua esposa, mulher conhecida na cidade como uma feiticeira. Vive um romance com uma escrava de nome Fótis, que o ajuda a roubar um tipo de poção mágica de sua ama para transformar o protagonista em um pássaro. Porém, ao passar o unguento pelo corpo, Lúcio se transforma em um burro. Desfazer a metamorfose não seria difícil, pois ele precisaria apenas comer rosas para voltar a ser um homem. No entanto, ao ir à estrebaria, para esperar o raiar do dia e a escrava Fótis poder trazer-lhe as rosas, Lúcio é levado por um grupo de bandidos que acabavam de assaltar a casa, juntamente com seu cavalo, outro burro e toda a prataria furtada. Assim começam as aventuras e desventuras de um burro que um dia fora gente para conseguir encontrar as tais flores que o fariam voltar a sua verdadeira forma.

Ao longo da história o burro Lúcio viaja para várias cidades e encontra-se envolto dos mais variados grupos sociais, desde bandidos salteadores até riquíssimos comerciantes. São narradas muitas histórias, algumas pelo próprio Lúcio, outras, ainda, são narradas como acontecimentos de que Lúcio apenas ouviu falar.

Ao final da trama, no livro XI, Lúcio tem um sonho em que a deusa Ísis explica o que ele deve fazer para conseguir se transformar novamente em humano. Depois de seguir o que a deusa lhe aconselhou em sonho, o protagonista chega ao caminho de suas tão esperadas rosas, acabando com o feitiço e consequentemente desfazendo a

metamorfose que o fizera burro. Quando volta à forma humana, Lúcio, agradecido pela ajuda da deusa, passa a se dedicar totalmente ao culto de Ísis, terminando a história como sacerdote consagrado e iniciado nos “cultos místéricos” (GIBELATO, 2015, p. 08).

Pela mediação da fábula, o asno assume papel protagonista para mostrar o quão distante o homem está de si mesmo. Ao conceder a palavra ao escravo, metamorfoseado na figura do asno, Apuleio mostra a natureza desumana do sistema econômico, em que o homem é transformado em animal.

Pela mediação da metáfora e da ironia, Apuleio elabora uma narrativa popular para denunciar as atrocidades do sistema escravista. Isso assume uma configuração precisa na sua crítica ao ouro (em nossa época seria o dinheiro), como elemento que abre todas as portas, inclusive as portas de aço. O asno continua sendo asno, pouco importa se ele é de ouro, de bronze, de ferro ou de barro. O mesmo pode ser afirmado sobre a escravidão, como afirmava Marx quando combatia o trabalho assalariado: pouco importa se as correntes são de ouro, elas continuam sendo correntes e servem para obstruir o exercício da liberdade humana. O fato de a corrente ser de ouro não minimiza o efeito que exerce sobre os trabalhadores; ela serve para acorrentar e aprisionar os trabalhadores ao rochedo como Prometeu.

A narrativa de um cidadão grego transformado em asno representa o movimento de transformação de milhares de seres humanos em escravos nas cidades-Estados gregas e no Império Romano. O asno de Apuleio tem uma dimensão

que transcende a cosmologia greco-romana, pois incorpora tanto aquele que está próximo como o que está distante, tanto o uno como o múltiplo, tanto o cidadão quanto o estrangeiro. O asno de Apuleio é uma espécie de síntese de tipos distintos do que caracterizava o cidadão grego e romano. Apuleio afirma que a sua fábula veio da Grécia, mas, na verdade, a fábula procedeu de narrativas indianas, chinesas, árabes e africanas.

Apuleio é um africano que tem muito a dizer sobre a escravidão, mas sua narrativa polissêmica (fábula, conto, etc.) não se circunscreve somente à escravidão, pois retrata aspectos distintos que marcam a vida humana. O fio condutor da narrativa estrutura-se sobre a metáfora do homem como animal e do animal como homem, enquanto mecanismo para tratar da escravidão como expressão da desumanização. Desse modo, é possível demonstrar como o homem metamorfoseado em escravo se transforma não somente num burro de carga, mas padece de inúmeros sofrimentos no corpo e na alma.

Lúcio, transformado magicamente num animal, continua sendo um ser humano. O escravo transformado pela força num animal não perde em nenhum instante sua condição humana. O homem mais desumanizado e alienado de sua condição permanece sendo homem. Resiste ferozmente à condição de escravidão numa luta tenaz para recuperar a humanidade perdida. No entanto, a luta pela preservação e restituição de sua humanidade leva a que o opressor o considere ainda mais como uma besta feroz e intensifique os mecanismos de repressão e genocídio. A resistência do oprimido induz o opressor a ampliar a violência.

Para justificar a escravidão, a ideologia dominante procura rebaixar a condição do ser humano escravizado acusando-o sistematicamente de uma classe com costumes torpes. Ao contrário da constelação de virtudes apresentadas por Aristóteles para descrever o senhor, o escravo é apresentado como uma criatura destituída de eticidade e completamente dominada pelas paixões da luxúria, da curiosidade, da ignorância, da estupidez, da agressividade, da desobediência, da teimosia e da incapacidade intelectual. Para enfrentar essas atitudes distantes da eticidade e da moralidade, as classes dominantes recorrem à repressão e à tortura. A aproximação dos escravos da condição animal justifica a necessidade de eles serem marcados com ferro em brasa.

A transformação do homem em asno é seguida pela transformação do asno no homem animal. Essa metamorfose na fábula de Apuleio se opera pela mediação da narrativa mítica. Lúcio passou por duas metamorfoses: homem-asno, asno-homem. Pela mediação da narrativa mítica, Apuleio descreve o processo de transformação do homem num asno e, depois, a transformação do asno em homem. No terreno da história, essa metamorfose somente poderá ser operada pela mediação da organização dos escravizados. A luta dos escravizados perpassou toda a história das sociedades escravocratas. Onde existiu escravidão, existiu revolta contra o sistema mais desumano da humanidade.

A escravidão ergueu-se como um sistema assentado na completa transformação do ser humano em instrumento ou objeto. O escravo não somente serviu como um burro de carga, mas foi maltratado, torturado e completamente despersonalizado. O sistema escravista operou a mais brutal violência cometida contra os povos e indivíduos subjugados.

Um sistema cruel e bárbaro se constituiu como o fundamento do modo de produção capitalista e da denominada civilização ocidental; os elementos precursores dessa violência foram revelados em toda a sua brutalidade no Império Romano.

1.2.3 Revolta de Spartacus

A revolta organizada por Spartacus foi uma espécie de referência para os movimentos dirigidos contra as classes dominantes e os senhores em várias partes do mundo posteriormente. Os elementos políticos e morais das revoltas contra o Império Romano são descritos no tomo IV da obra *Vidas paralelas*, de Plutarco (46-120): “Spartacus era inteligente, mais helênico do que bárbaro, com força e coragem extremas aliadas a uma cultura e doçura superiores àquelas esperadas de um ser humano em suas condições”.

O trabalho livre converteu-se em trabalho escravo na passagem da república para o império em Roma. A derrota da plebe pelos patrícios não aconteceu sem luta aberta e declarada política e militarmente. No cenário político, os tribunos da plebe tentaram conter o avanço do processo de acumulação de terras pelos patrícios com a Lei Semprônia em 133 a.C. A proposta de Tibério foi aprovada, porém, a oligarquia agrária conseguiu travar sua implementação e suprimiu os poderes do triunvirato. A luta continuou com seu irmão Caio Graco em 124 a.C. (ROSSSI, 2011) Apesar de excluir das distribuições as terras dos senadores, seu projeto de reforma agrária foi derrotado, o que resultou no desencadeamento de uma guerra civil que culminou na morte de 3 mil de seus adeptos.

A riqueza oriunda do processo de expropriação das terras da plebe, as guerras de conquista e a intensificação da recorrência ao trabalho escravo levaram à constituição de uma sociedade avessa à defesa dos valores da eticidade, pois as leis eram desrespeitadas e a desonestidade ocupava os espaços públicos e privados; as virtudes (da justiça, honra, amor à pátria, sabedoria e compromisso com a verdade) foram superadas pela ambição dos políticos, dos latifundiários e generais dos exércitos, que lançaram mão de diversas formas de expropriação (saques, roubo, pilhagem, etc.).

A derrota dos tribunos da plebe abriu caminho para a unificação do projeto econômico e político da aristocracia agrária mediante a reconfiguração do complexo militar. Inicialmente os exércitos romanos não eram regulares, sendo formados por camponeses-soldados e proprietários de terra; eram agrupamentos militares que tinham como propósito assegurar a defesa da propriedade privada excepcionalmente. O crescimento da aristocracia agrária está relacionado ao processo de expropriação das terras pertencentes à plebe, que acaba se proletarizando (transformando-se em trabalhadores livres, ou seja, destituídos dos meios de produção e dos meios de subsistência).

A derrota do projeto de reforma agrária proposta pelos irmãos Graco gera uma horda de homens livres sem-terra que não podiam desempenhar mais a atividade camponesa porque foi substituída pelos escravos no campo. Essa força de trabalho reserva passou a constituir-se como elemento fundamental para um exército profissional; a atividade militar deixou de configurar-se como serviço à nação ou dever patriótico para converter-se numa profissão remunerada que os pode livrar da fome e do pauperismo.

As legiões projetadas pelo tribuno Marco Fúrio Camilo transformam-se num poderoso exército profissional com Caio Mário – tribuno da plebe que ascende política e militarmente após a vitória sobre o rei da Numídia na guerra de Jugurta, eleito seis vezes consecutivas para o cargo de cônsul e defensor de Roma contra a invasão dos cimbros e dos teutões, responsável também por sufocar a Segunda Revolta de Escravos da Sicília (ROSSI, 2011). Este general fez com que o exército deixasse de ser uma milícia de cidadãos, proprietários de terra, para forjar-se como um corpo hierarquizado (legionário, decurião, centurião, general) e disciplinado de combatentes profissionais. As legiões deixaram de possuir caráter voluntário e num contexto de expropriação das terras da plebe, tornaram-se as principais forças de sustentação do exército em troca de um soldo.

Assim, o exército formado pelos plebeus e pelos patrícios, voltado à defesa interna e contra a ameaça dos povos vizinhos, torna-se poderoso à proporção que vai esmagando todos os seus opositores e aprimorando suas técnicas de luta. As legiões constituíram formas de elevação da fortuna da aristocracia romana; seus generais ou cônsules tornaram-se os homens mais ricos e afortunados de Roma, pois as riquezas incomensuráveis dos povos submetidos à escravidão ou transformados em aliados compulsoriamente permitiam uma constante reconfiguração da classe dominante interna. A cada ditadura estabelecida, frações da aristocracia romana enriqueciam à custa do empobrecimento ou da desgraça dos vencidos interna, ou externamente.

A complexa hierarquia militar e seu profundo desenvolvimento tecnológico, serviram de defesa, conquista e ocupação territorial, assegurando a concentração do poder

econômico e político da aristocracia e aprofundando a miséria e o pauperismo dos povos colonizados. O Império Romano reduziu os preceitos éticos estabelecidos pelos gregos ao terreno da economia e do direito.

A subordinação dos povos esmagados tornou-se uma fonte privilegiada de acumulação de riqueza e constituiu a essência do imperialismo romano durante os cinco séculos que marcou sua existência. Isso foi realizado pela “moral civilizatória” da guerra sem limites contra todos os povos fronteiriços que não aceitassem passivamente o comando do Império Romano. Nesse processo, as classes dominantes locais participaram do processo de universalização da exploração do trabalho escravo. As aristocracias reproduziram as práticas econômicas e as relações sociais essenciais à dominação da força de trabalho em escala abrangente. Assim, o escravismo consistiu numa prática imposta à Europa pelo Império Romano, mas não como a forma de organização medular dos principais oponentes do referido Império. Os impérios chineses, persas, indianos e etíopes não estavam fundados na exploração do trabalho escravo, porém, na unidade entre agricultura e artesanato que perfazia o universo da aldeia camponesa.

A transformação da plebe ou dos subproletários em soldados regulares será institucionalizada por Júlio César. Assim, a plebe camponesa expropriada de suas terras pelos patrícios transforma-se no elemento fundamental do exército assalariado. O desenvolvimento das relações mercantis, do trabalho assalariado, do dinheiro e da tecnologia no interior dos exércitos romanos, serviu como alavanca poderosa para seu expansionismo belicista, com base na expropriação dos povos colonizados e na subordinação da força de trabalho aos

imperativos das relações escravocratas. A promessa de conquistar novamente a terra assegurou a adesão da plebe ao exército, que acabou se constituindo numa forma de ascendência social.

A bravura demonstrada na guerra podia ser recompensada materialmente com dinheiro, reconhecimento de cidadania e, excepcionalmente, concessão de terras (especialmente nas colônias) para os veteranos de guerra, como aconteceu nas ditaduras de Mário, Sila, Júlio César, Antônio e Otávio. Nascia então um exército profissional permanente, financiado diretamente pelo Tesouro estatal, como forma de eliminar as facções opositoras e consolidar sua condição de *Augustus* ou representação máxima do poder estatal sobre as classes e povos dominadas.

A ampliação do poder militar revelou-se a quintessência da maquinaria estatal, fundamental para enfrentar os povos mais resistentes à dominação romana, a exemplo de persas, etíopes, chineses, indianos, etc. A fase terminal da República preparou terreno para a fase imperialista; os territórios conquistados eram administrados por uma logística estruturada em bases jurídicas e administrativas coercitivas.

Escreve Mendes (2007, p. 32):

Os territórios conquistados, sejam na Itália ou fora dela, eram encarados como áreas legítimas de exploração, sendo definidos como terras públicas Romanas. Logo, a base financeira do governo imperial dependia da absorção dos recursos provinciais através da requisição, em nome do governo, e sob a forma de impostos sobre a produção da terra

e a extração mineral, ou ainda, através da compra compulsória por um preço fixo abaixo do valor de mercado.

A força agressiva dos mecanismos coercitivos das legiões formadas por profissionais, permitiu que Roma estendesse seu domínio à toda a bacia do Mediterrâneo, Oriente Médio e Norte da África; desse modo, Roma alcançou o sistema social mais militarizado entre os Estados escravagistas da Antiguidade. A força militarizada do exército foi a base de sustentação das inúmeras guerras civis que marcaram o colapso da república romana. As lutas fratricidas internas entre as classes dominantes seriam apaziguadas com o domínio dos césares. Nesse cenário, as contradições internas foram exportadas para as lutas externas, o que permitiu que o império expandisse seus tentáculos tanto ao Leste quanto ao Oeste. De cada três pessoas em Roma, uma era escrava.

O panteão de escravos resultou de diversas guerras, como as comandadas por Régulo, em 256 a.C., em que mais de 20 mil pessoas foram escravizadas na África. Fábio *Cunctator* reduziu à escravatura, 30 mil pessoas em 209 a.C. Tibério Semprônio, em 177 a.C., submeteu como prisioneiros mais de 80 mil homens livres na Sardenha e mais de 150 mil escravos na pilhagem do Epiro, em 167. Cipião Emiliano trouxe 50 mil de Cartago; na guerra contra os gauleses, 53 mil foram vendidos como escravos. Milhões de pessoas livres foram convertidas em escravas nas guerras de conquista dos romanos contra os gregos, cartagineses, gauleses, bretões, sírios, lusitanos, hispânicos e egípcios. As conquistas

transcenderam as fronteiras da Europa e alcançaram parte da África e o Oriente Médio (ROSSI, 2011).

Uma horda de escravos emergiu da guerra de rapina e de conquista, servindo de base ao desenvolvimento da economia controlada pelos senhores em toda a bacia do Mediterrâneo e, particularmente, na Itália. Pela mediação da escravidão, um povo pobre e simples conheceu a riqueza e a opulência, passando a moldar-se pelos valores essencialmente econômicos e por hábitos que não poderiam se constituir como manifestações da moralidade e da eticidade. As indenizações cobradas aos povos derrotados e as cobranças de impostos aprofundaram as contradições no interior da República. A exploração do trabalho escravo, a expropriação das terras da plebe e a subordinação dos cartagineses nas três guerras púnicas serviram de base para a constituição do Império Romano.

O crescimento da horda de escravos em Roma foi acompanhado pela completa desvalorização de sua existência e pela ampliação de sua degradação social, o que resultou em várias revoltas de escravos. A comandada por Spartacus foi precedida por uma série de revoltas, como a de Enna, no Sudeste da Sicília Central, a de Delos, a de Atenas e a de Roma (ROSSI, 2011).

A primeira grande revolta escrava aconteceu na Sicília (ilha pertencente anteriormente aos gregos e cartagineses), sob a coordenação do macedônio Cleón e do sírio Eunus, em 138 a.C. O primeiro controlou o sudeste da Sicília, e o segundo, a Sicília Central. Os insurretos forjaram um exército de 200 mil homens, que conseguiu imprimir duas derrotas às tropas do general Rupilius, mas acabaram sendo suplantados pelo mesmo general em 132 a.C. (ROSSI, 2011).

A segunda revolta escrava eclodiu novamente na Sicília, em 103 a.C., tendo à frente o sírio Salvius e o macedônio Athenion. Dispondo dum agrupamento de 17 mil homens, o pretor Lúcio Licínio Lúculo não conseguiu derrotar os 40 mil insurretos. O mesmo acontece com o pretor Caio Servílio. Por isso, o cônsul Mânio Aquílio entra em cena e desfere um golpe mortal nos insurretos em 102 a.C. Haverá ainda duas novas sublevações dos escravos da Sicília: nos finais da República e nos últimos dias do Império (ROSSI, 2011).

A terceira grande revolta de escravos aconteceu no coração de Roma entre 73 e 71 a.C. As limitadas informações fornecidas sobre o acontecimento histórico que envolveu aproximadamente 140 mil escravos são contraditórias e contrapostas aos interesses dos revoltosos. É nessa perspectiva que se inscrevem as vagas referências dos escritores das classes dominantes, como Apiano, Floro, Lívio, Orósio, Veleio Patérculo, Salustino e Plutarco (ROSSI, 2011).

Na biografia de Crassus escrita por Plutarco, *Vidas paralelas*, Tomo IV, o referido autor afirma: “Ao se instalarem em um local defensável, os rebeldes apontaram três capitães, dos quais Spartacus – nativo de um povo nômade da Trácia – era o chefe: um homem não apenas altamente talentoso e de forças extraordinárias, mas com uma gentileza e compreensão superiores à sua condição, muito mais grego do que a maior parte das pessoas de seu país” (PLUTARCO, s/d, p. 165).

As palavras elogiosas de Plutarco quando descreve a vida do principal oponente de Marco Crassus tem como propósito amenizar os efeitos destrutivos gerados pelos escravos, que haviam vencido várias legiões romanas e renomados comandantes militares. O historiador Floro

afirma que Spartacus não passava de um “mercenário da Trácia, admitido em nosso exército, soldado desertor, bandido promovido a gladiador por sua força”. Isso indica que Spartacus deve ter pertencido a algum exército mercenário ou às tropas auxiliares romanas e, posteriormente, se rebelado. Foi vendido como escravo num leilão para um treinador de gladiadores em Cápua. Suas habilidades e destreza na arte de guerrear, sua estatura intelectual e estatura moral são reconhecidas pelos escritores das classes dominantes. Os gladiadores se enquadravam perfeitamente na política de “pão e circo” que seria instituída por Clódio em 59 a.C. para controlar a plebe; mais de 300 mil pessoas seriam beneficiadas pela política de distribuição de pão diariamente (ROSSI, 2011).

Nascido na Trácia (atual Bulgária), Spartacus viveu entre 109 e 71 a.C., na fase de expansão do Império Romano. A revolta iniciada em 73 a.C., por duzentos gladiadores da escola de Batiato contra os maus-tratos recebidos de Lentulus Batiatus (ou Léntulo Baciato), contou ainda com a liderança de gladiadores como Crixus, Gannicus, Oenomaus e Castus (ROSSI, 2011).

A revolta liderada por Spartacus teve sua primeira vitória contra a guarnição de Cápua, enviada especificamente para capturá-los. A facilidade com que os romanos haviam derrotado os escravos no passado, como nas duas grandes revoltas escravas sucedidas na Sicília no decorrer do segundo século a.C., levou a que se enviasse somente uma milícia de 3 mil soldados comandados pelo pretor Claudius Glaber. A plena vitória sobre a milícia romana permitiu que os escravos se equipassem com as armas e armaduras dos oponentes derrotados. O movimento rebelde cresceu com a vitória

alcançada, passando a reunir também pastores da região e “pessoas com mãos rápidas e pés leves” (PLUTARCO, s/n, p. 167).

A segunda vitória foi obtida da base militar estabelecida no monte Vesúvio, no sul da Itália; a inexperiência dos trabalhadores no campo belicista deveria ser superada mediante o treinamento regular oferecido pelos hábeis gladiadores. A referida vitória foi alcançada sobre o exército romano comandado pelo pretor Publius Varinus (ou Publia Varino). A terceira vitória deu-se contra a expedição militar comandada por Cossinius, que pereceu juntamente com toda a sua legião armada. Essa vitória disseminou a fama dos revoltosos e difundiu o temor nas classes dominantes, desacostumadas a temer qualquer fúria escrava.

A moral dos escravos começou a crescer e a contaminar o interior da sociedade romana. O inimigo se fazia presente em todos seus espaços. Os escravos estavam infiltrados no espaço urbano e no espaço rural; em cada fazenda e em cada mansão da nobreza existia um infiltrado, possibilitando que os revoltosos conhecessem toda a movimentação interna. A contraposição radical à escravidão forjava a moralidade dos escravos para a luta árdua contra o inimigo. A capacidade dos escravos de enfrentar as dificuldades aumentou ainda mais no contexto da luta contra os senhores, o que fazia com que suas limitações bélicas fossem compensadas por sua determinação ética fora e dentro do campo de batalha.

Escreve Woods (s/n, p. 6):

Determinadas estatísticas apontam que Spartacus e seus companheiros consegui-

ram juntar 140.000 escravos fugidos, acostumados a situações difíceis, endurecidos pelos longos anos de trabalho árduo, que nada tinham a perder. Segundo Plutarco, um grande número de pastores e vaqueiros, “homens robustos e ágeis”, se juntaram aos revoltosos – a alguns deles, os comandantes deram armamentos completos; outros foram usados como escoteiros ou sentinelas. No fim, dezenas de milhares desses trabalhadores se juntaram à revolta.

A elevada moral dos combates continuou mesmo com as derrotas sofridas por Crixus e os gauleses, que se afastaram com 30 mil homens do comando de Spartacus. Mesmo num contexto adverso, ele obteve a quarta e a quinta vitórias contra as legiões comandadas por Cassius Longinus (governador da Gália) e pelo cônsul Publicola.

Como descreve Plutarco:

O cônsul Gellius, ao encontrar um grupo de germanos que, excessivamente desdenhosos e confiantes, abandonaram Spartacus, derrotou-os com grande facilidade. Mas quando Lentulus – e seu enorme exército – cercaram os guerreiros rebeldes, foram surpreendidos por Spartacus; que, assumindo as rédeas da batalha, derrotou-os e apoderou-se de seus pertences. Conforme os escravos rumavam aos Alpes, Cassius, pretor daquela parte da Gália, enfrentou-os com cerca de 10.000 soldados; mas, subjugado em batalha, escapou com dificuldade e perdeu grande parte de seus guerreiros. (apud WOODS, s/d, p. 7).

Entretanto, a tarefa de sair do sul da Itália seria praticamente impossível depois que foram traídos pelos piratas da Cilícia, que receberam o pagamento e não cumpriram o acordo estabelecido (possivelmente corrompidos pelo general romano) para introduzir 2 mil homens na Sicília, a fim de manter acesa a chama da revolta de escravos na ilha.

Acampado na região próxima ao estreito de Messina, o exército de Spartacus ficou encurralado e com dificuldade de movimentação, pois carregava consigo um enorme peso morto para o campo de batalha: a presença de crianças, idosos, mulheres e pessoas inaptas para a batalha. Esse contingente representava mais de 10 mil pessoas.

A situação se tornou ainda mais complexa pelo fato de o Senado romano nomear Marcus Licinius Crassus para combater os insurgentes. Enquanto encarnação do romano de seu tempo histórico, Plutarco descreve Crassus como educado em história, direito, retórica e na filosofia de Aristóteles, e profundamente ambicioso. Apesar de possuir muitas minas de prata, sua verdadeira fortuna consistia na enorme quantidade de escravos.

Escreve Plutarco (s/d, p. 157):

Havia muitas minas de prata que ele possuía, posses de grande preço em si e pelas muitas mãos que as cultivam - proibir apesar disso, tudo não era nada comparado ao valor de seus escravos: tantos e tantos eram aqueles que ele tinha! Leitores, amanuenses, ourives, administradores e comissários de bordo, e ele era como o tutor de quem aprendeu alguma coisa, cuidando

deles e ensiná-los, porque tinha a regra de que o mestre era que era melhor vigiando escravos como órgãos animados do governo da casa. Excelente caneta se Crasso julgasse, como ele disse, que as outras as coisas deveriam ser administradas por escravos, e ele deveria governar estes; porque vemos que a economia em coisas inanimadas não é lucrativa e os homens têm que participar da política.

Nota-se que sua participação na política não é movida por nenhum dos pressupostos éticos assinalados por Aristóteles. A política como melhor forma de alcançar o lucro se revela no controle do trabalho e não na administração dos negócios. A verdadeira fortuna emana dos escravos, daí seu interesse em participar da guerra contra Spartacus. Tratava-se do homem mais rico da história de Roma, detentor de uma das maiores fortunas da história.

O interesse estritamente econômico motivava sua participação no conflito. Deveria utilizar a superioridade de recursos bélicos para derrotar os revoltosos. A vitória sobre Spartacus foi precedida por muitas adversidades, inclusive a dizimação, para evitar que seus soldados continuassem a desertar do campo de batalha. A desobediência levou seu tenente Mummius a uma derrota expressiva contra as forças de Spartacus. Para alterar substancialmente a correlação de forças, Crassus passou a punir todas as formas de desobediência e covardia com a pena capital, explicitando atitudes desumanas para com os aliados e seus soldados desobedientes.

Diante da ameaça que pairava sob a cabeça dos soldados, os romanos não tinham mais como recuar no

campo de batalha: era vencer ou morrer. A unidade dos exércitos romanos tornou a saída dos insurgentes em Reggio Calabria extremamente difícil. Encurralados pelo mar Mediterrâneo ao Sul, a saída pelo Norte passava primeiramente pelo enfrentamento das oito legiões de Crassus e, posteriormente, pelas legiões de Pompeu, que havia derrotado Sertorius na Espanha, bem como por Marcus Terentius Varro Lucullus, da Macedônia. Os romanos agora não mais subestimaram os escravos e vieram com sua força total para esmagá-los. No entanto, a elevada moral combatente dos insurgentes superou todas as barreiras estabelecidas pelas legiões.

As falanges de Spartacus furaram o bloqueio estabelecido em Reggio Calabria e os elevados avanços tecnológicos adotados. Spartacus “conseguiu romper as linhas de frente de Crassus e escapar por Brundisium (atual Brindisi), onde estava o exército de Lucullus” (WOODS, s/d, p. 10). O exército de Spartacus estava combalido e enfraquecido para poder atacar Roma, e sabendo que o inimigo tenderia a ampliar sua força bélica (com a chegada de Pompeu da Espanha e Luculo da Trácia), viu-se obrigado a enfrentar seu destino trágico com determinação e altivez no lago Lucano.

A “guerra dos escravos” (*bellum servile*) não superou dois anos de existência, mas imprimiu um abalo considerável nas estruturas assentadas na exploração do trabalho escravo. Os soberanos e iracundos proprietários de terra sentiram vacilar sob seus pés tudo que era seguro quando os escravos devastaram suas plantações e saquearam suas riquezas. Marx tomará a expressão utilizada por Spartacus, “assalto aos céus”, para descrever a atitude heroica da Comuna de Paris em 1871. Os escravos tomaram de assalto aos céus quando sonharam

como uma nova forma de sociedade e passaram a constituir essa nova sociedade com a força de suas mãos e suas cabeças pensantes.

Na última batalha, Spartacus manifestou as qualidades elevadas de estirpe social; o empenho dedicado à emancipação dos explorados revelou-se de maneira inflexível perante seu destino fatídico. Escreve Plutarco (s/d, p. 171): “Tendo-lhe trazido o cavalo, a primeira coisa que fez foi desembainhar a espada dizendo: ‘Se vencermos, terei os muitos e belos cavalos dos inimigos; se perdermos, não precisarei de nenhum’”. Os escravos não recuaram um milímetro diante das enormes falanges inimigas, enfrentando seus algozes com impetuosidade e determinação, preferindo morrer a viver curvados. Numa carta dirigida a Engels em 1861, Marx afirma:

Se considerarmos a história completa da Antiguidade, Spartacus emerge como o homem mais notável desse período; – um grande general, nobre de caráter, um verdadeiro representante do proletariado na Antiguidade. Pompeu era um merda [...]” Qualquer pessoa com o mínimo de conhecimento histórico encontraria certa dificuldade em discordar dessa avaliação. (*apud* WOODS, s/d, p. 12).

Pela mediação de Júlio César se estabelecerá uma conciliação entre Pompeu e Crassus. Pompeu conseguiu vencer Sertório e conquistar a Espanha para os romanos recorrendo à traição (de Perpenna). Crassus, que invejava as glórias de guerra de Pompeu, financiou a carreira política de

Júlio César, vindo este a constituir-se como o *réquiem* da República e a representação máxima do imperialismo romano. O colapso da República e a emergência do imperialismo levaram ao Primeiro Triunvirato (65-59 a.C.) constituído por César, Crassus e Pompeu, batizado ironicamente por Varrão como “monstro de três cabeças”.

O imperialismo romano, decorrente da conquista e subordinação dos povos vencidos à escravidão, plasmou-se como uma espécie de ordem mundial fundamentada em preceitos jurídicos e militares. A força extraeconômica do complexo militar assegurou o completo controle do trabalho escravo. Para justificar a tirania do senhor sobre o escravo, as classes dominantes procuraram universalizar preceitos que somente poderiam se impor pela mediação da força e das políticas compensatórias para as camadas plebeias romanizadas. A cidadania baseada na posse da propriedade privada dos meios de produção, somente episodicamente, foi estendida aos exércitos dos cidadãos marginalizados, regenerados por uma disciplina férrea, imposta pela baixa oficialidade de *parvenus*.

O complexo militar, articulado ao direito forjou-se como força aparentemente predominante perante o complexo econômico, ocultando o fundamento de onde emanava a verdadeira riqueza do império: o trabalho. Pela mediação do complexo militar e do direito, as classes dominantes asseguraram a dominação do trabalho escravo. Este somente poderia ser efetivado pela força do complexo militar e do complexo jurídico, tornando-se inócuos os preceitos persuasivos (morais e éticos) para submeter o trabalho aos imperativos da exploração e da dominação absoluta. A subsunção da consciência escrava aos preceitos da escravidão

derivou do temor devotado ao complexo militar. Este foi o guardião fundamental da imoralidade centrada na ganância, no lucro, na necessidade da acumulação, bem como da ampliação da riqueza mediante a ampliação da escravidão dos povos subjugados.

A moral romana se inscreveu na fórmula lapidar da “Pax Romana”, que perfeitamente foi traduzida ao longo dos séculos como a paz dos cemitérios. As legiões romanas eram comparadas às pragas de gafanhotos, pois, por onde passavam devastavam e dizimavam as plantações e disseminavam a fome e as epidemias. As legiões simbolizavam a morte, a destruição e a ruína das comunidades, das cidades-Estado e dos impérios vencidos.

Spartacus configura-se como uma espécie de espectro para a classe social que carece da existência da escravidão a fim de garantir seus interesses e privilégios. Na luta contra os senhores de escravos, a determinação de caráter de Spartacus é uma referência para todos os que lutam contra a escravidão. Ele alimenta a luta de todos os explorados e oprimidos, encarnando as aspirações da massa dos escravos e proletários sedentos de um mundo sem dores, sem exploração e sem senhores. Existe um Spartacus em cada ser proletário que não respalda o sistema centrado na exploração do homem pelo homem, na transformação do homem numa ferramenta de trabalho e numa mercadoria.

No panteão da história dos oprimidos, Spartacus figura como o maior de todos os generais da Antiguidade; para isso forjou um exército isento de coerção, disciplina belicista e terror. O principal axioma de seu exército era a coragem que todo oprimido e explorado possui para enfrentar a dor e o sofrimento. A capacidade e determinação para

projetar uma terra sem males e uma sociedade verdadeiramente igualitária, sem opressores e oprimidos. Sob a necessidade de superar o terror imposto pelo mundo dos senhores, os escravos se ergueram como Prometeu anunciando um tempo histórico novo. Convictos da impossibilidade de conciliação com o inimigo, eles demonstram a força dos escravos e como os oprimidos estão corretos em erguer-se contra seus opressores. Não se pode confundir a revolta do oprimido com a violência do opressor.

Pela mediação de Spartacus, os escravos tiveram acesso à arte de guerrear, geralmente um privilégio dos opressores. Desse modo, camponeses simples e escravos fugitivos se transformaram num corpo disciplinado capaz de derrotar um inimigo que parecia imbatível. A melhor máquina de combate do mundo daquela época foi derrotada várias vezes. Se não fosse o auxílio das legiões de Pompeu e Lúculo, o exército dos ex-escravos teriam chegado a Roma.

Spartacus se constituiu como verdadeiro mestre da práxis que interessa à emancipação dos explorados, dada a capacidade de infligir uma série de derrotas ao exército mais poderoso do mundo. Enquanto isso, seu algoz entrou para a história como a representação do “erro crasso”, remetendo a uma falha grosseira de planejamento de Crassius na guerra para subjugar os persas. A elevada ambição pelo ouro e pela glória militar culminou com sua cabeça sendo oferecida num banquete ao rei persa Orodes II (PLUTARCO, s/d).

O amor à riqueza e ao poder fez de Crassus uma desfiguração do gênero humano, assim como o burguês moderno. Desse modo, a peça de Eurípedes, *As Bacantes*, é encenada não com uma cabeça representada, mas com cabeça do homem mais poderoso de Roma. O homem que forjou

sua fortuna pelo fogo incendiário de Roma, pela especulação imobiliária, pela guerra e pelo comércio de seres humanos como coisas, serve de alimento aos seus oponentes. A primeira cabeça do monstro (Crassus) foi oferecida numa bandeja pelos persas; a segunda cabeça do monstro (Pompeu) foi oferecida numa bandeja pelos egípcios a Júlio César, que acabou com a República e inaugurou definitivamente o imperialismo romano. Uma cabeça monstruosa destituída de qualquer pressuposto ético, em que a riqueza fluía mediante os processos de expropriações assegurados pelo poderoso complexo militar. Por fim, a terceira cabeça (Júlio César) será esmagada no interior do próprio Senado, depois de operar um processo descomunal de apropriação da riqueza, ampliando a riqueza dos poderosos e aprofundando a miséria da plebe.

Destino completamente diferente, os anais da história da humanidade reservaram para Spartacus. Sua determinação e sua altivez são uma manifestação ética fundamental para a práxis revolucionária dos expropriados e dominados. A partir de Spartacus, pode-se afirmar que subsiste a presença de pressupostos subjetivos e objetivos elevados implícitos em cada revolta escrava e proletária; diferentemente de seu algoz Crassus, que foi morto com seus filhos numa guerra estabelecida com os persas por motivos estritamente lucrativos. A postura de Crassus evidencia como os generais romanos foram os precursores do espírito ambicioso do capitalista, que nunca está satisfeito com a riqueza oriunda da exploração do trabalho. A fortuna de Crassus foi estimada em aproximadamente 200 milhões de sestércios por Plínio, o Velho. Sua riqueza emanava da exploração do trabalho escravo nas minas e do comércio das pessoas transformadas em escravas com a guerra (FUNARI, 2007).

Enquanto as classes dominantes desejam riquezas, os escravos desejavam apenas uma nova forma de organização do trabalho, uma sociedade sem exploração e sem escravidão. O verdadeiro desejo do escravo sempre foi superar o vale de lágrimas da desumanidade e constituir uma forma distinta de organização da produção e reprodução da existência material. O escravo tão só pode superar o mundo de horrores da escravidão através da práxis revolucionária. Muito mais do que simplesmente alcançar a liberdade, os escravos buscavam um mundo sem senhores e sem proprietários, uma forma de organização do trabalho em que a riqueza fosse distribuída igualitariamente.

Isso implica que subsistiram ao longo das sociedades de classes sempre duas formas de compreensão do mundo: uma educação moral que servia à reprodução dos interesses das classes dominantes e uma educação forjada cotidianamente pelos oprimidos em sua luta de resistência contra os opressores. A classe dominante sempre procurou elevar ao patamar de universalidade seus interesses particulares mediante o conjunto de preceitos ideológicos (direito, política, religião, moralidade, etc.); no entanto, os seus valores não podiam ser universalizados, pois dependiam da exploração do trabalho escravo, servil e proletário.

Já as classes escravizadas sempre forjaram sua educação nos interstícios do poder econômico e político das classes dominantes. A educação das classes dominantes se constituiu sempre como um poderoso sistema de internalização de regras que visavam assegurar a reprodução social, enquanto as classes dominadas procuraram plasmar uma moralidade que rompesse com o estado de coisas estabelecidas. Por trás dos grandes movimentos de massa de

libertação dos escravos havia uma moralidade capaz de levar os escravos a superar a sociedade de classes e a exploração do trabalho.

A expressão contida no vodu – “morrámos se não matamos cada um de nossos opressores” – alimentou o processo de libertação dos escravos da República Dominicana. Esse preceito poderia perfeitamente ser considerado como um preceito elementar das lutas forjadas pelos escravos nos distintos rincões. Estes estabeleceram uma luta permanente e tenaz contra a transformação de seres humanos em simples meios de produção e no fundamento de todo processo de produção de sobretrabalho. Não à toa, a aristocracia romana munuiu-se com uma constelação de leis draconianas para punir os escravos revoltosos. A punição exemplar para todos aqueles que se erguessem contra o cativoiro socialmente estabelecido não impediu a ruína do Império Romano nem a superação do capital mercantil.

É preciso destacar que não se trata duma luta abstrata pela realização do ideal de liberdade, como afirmava Hegel na sua obra *Princípios da Filosofia do Direito*. Tornou-se hegemônica a noção de que os escravos lutavam somente pela libertação da escravidão, mas que eles eram completamente destituídos dum projeto societário capaz de constituir uma alternativa ao modo de produção escravista. Essa perspectiva é desmentida pela constituição de uma nova forma de organização da produção nas comunidades quilombolas e nos quilombos no Brasil. Estes não eram uma reprodução do ciclo da violência que perpassava a sociedade escravista, senão uma clara ruptura a seu modo de ser.

A sociedade assentada na exploração do trabalho escravo erige duas concepções distintas de mundo e,

consequentemente, duas formas distintas de conceber o mundo. Ao lado da educação constituída segundo os pressupostos dos interesses das classes dominantes, há uma educação voltada aos interesses das classes dominadas. Nesse processo observam-se concepções de mundo destinadas a justificar a dominação e que buscavam atenuar o conflito de classes.

É sobre as bases da constituição duma sociedade escravista que emergem concepções religiosas destinadas a apaziguar o descontentamento das classes escravizadas e dominadas. A moral estoica, a cética e a cristã têm como propósito servir aos interesses das classes dominantes. A prevalência da educação dos senhores sobre a educação dos escravos, pauta a história da sociedade de classes, uma vez que o escravo é considerado como mero ser falante, destituído de qualquer concepção de mundo.

As ideias dominantes, como as ideias das classes dominantes, visam explicar a inexistência de qualquer espécie de moralidade subjacente na luta dos escravos contra os senhores. Quando muito predomina a visão essencialmente tendenciosa da moral escrava como a moral da resignação, como afirma Nietzsche em *A genealogia da moral*. Para o teórico da moral profascista, a “rebelião escrava” deve ser duramente combatida pela nobreza como moral da resignação dos fracos contra os fortes. A moral cristã não passa duma variante da moral da resignação dos fracos contra os fortes, dos incapazes contra o que há de mais elevado. O ressentimento escravo que marca a moralidade cristã inverte a verdadeira valoração das coisas, rebaixando a nobre designação de “mau” e elevando seu miserável oponente à condição de “bom”.

1.3 As revoltas dos camponeses e a “moral” dos cavaleiros medievais

As revoltas escravas e as invasões bárbaras levaram ao colapso do Império Romano e à sua transformação numa horda de territórios fragmentados, os feudos medievais. Estes tinham como base a exploração do trabalho dos servos, que estavam presos à terra, não mais confundidos com a figura do escravo.

A moralidade cristã sistematizada por Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino ressaltou a subordinação dos servos aos senhores e a distinção entre o mundo dos homens e o mundo de Deus. No mundo dos homens, o poder era exercido pelos nobres cavaleiros medievais. Os principais códigos de conduta referiam-se à proteção das mulheres e dos fracos, à defesa da justiça e ao combate à maldade. O amor à Igreja e à sua terra natal estava subordinado aos interesses econômicos e somente eram valorizados quando resultavam em ganhos para a aristocracia.

O código de honra, as regras de cavalaria, os preceitos de combate à injustiça validavam as relações dos nobres entre si, estando os servos e escravos completamente excluídos de tais preceitos. A palavra de honra de um cavaleiro tinha validade somente quando se relacionava aos partícipes de sua estirpe social, enquanto os povos estrangeiros, os pagãos e os estratos inferiores nada tinham a ver com os preceitos dos cavaleiros. Os sentimentos de sinceridade e honradez dos cavaleiros eram limitados à sua própria estirpe. Várias experiências dão testemunho de que cumpriam os votos afirmados tão somente com aqueles que eram considerados seus iguais.

Acerca da falácia do código de conduta da nobreza, merece menção o sucedido com a principal liderança da revolta camponesa francesa em 1358. Incapacitada de solucionar seu problema interno, a nobreza francesa recorreu ao auxílio da casa real espanhola, que mediante Carlos II de Navarra pôs termo à sublevação, deixando um saldo de 20 mil servos assassinados. O desfecho fatídico tem sua gênese quando os exércitos de Carlos II e de Jacques Bonhomme ou Cale (principal liderança camponesa) se encontram em Clemont. Admirado com a força da resistência camponesa organizada por Cale, o monarca decide convidá-lo para entabular negociações. Imaginando negociar com um homem de palavra, Cale foi surpreendido quando o monarca, traiçoeiramente, o prendeu e mandou assassiná-lo, argumentando que o código de honra aplicava-se somente aos nobres e não aos camponeses.

As Jacqueries (apelido dado pela nobreza) mais relevantes aconteceram na França (1358) e na Inglaterra (1381), em decorrência da intensificação da exploração dos servos, dada a diminuição de trabalhadores no campo. A Peste Negra e a Guerra dos Cem Anos, entre França e Inglaterra, reduziram expressivamente a produção agrícola e aumentaram o sofrimento dos camponeses, devido ao aumento dos tributos pelos senhores feudais. A intensificação do antagonismo levou os camponeses a pegar em armas e a lutar contra seus opressores.

O expediente da traição, do suborno e da mentira foi o principal recurso usado pela nobreza e seus exércitos contra as revoltas dos servos na Idade Média. A maior de todas as revoltas aconteceram na Alemanha, entre 1524-1525, envolvendo a Áustria e parte da Suíça. O estopim da revolta

deu-se na primavera de 1524 e alastrou-se pela Floresta Negra e pela região da alta Suábia, estendendo-se às regiões da Alsácia, Alto Reno e Francônia; posteriormente, a Turíngia, Áustria e Alpes.

A alta nobreza foi pega desprevenida e teve de negociar, mentindo abertamente, para ganhar tempo e preparar a contraofensiva. Recorreu a diferentes ardis, traições e artimanhas, incluindo a prática do suborno e a corrupção para dividir a massa revoltosa dos camponeses. Através desses estratégias e da formação da Liga Suábia, liderada pelo militar Jorge Truchsess, conseguiu impor sucessivas derrotas aos camponeses. Posteriormente, a ele se juntaram outras forças organizadas pelos príncipes, utilizando promessas e suborno para dividir o movimento revolucionário.

Na luta travada pelos camponeses contra os príncipes, a voz camponesa ecoou nas palavras de Tomás Munzer, como grande teórico da revolução camponesa. Do lado oposto se ergueu Lutero defendendo abertamente o genocídio dos camponeses:

Há que despedaçá-los, degolá-los, em segredo em público; e os que puderem, matem-nos como se mata um cão raivoso! gritava Lutero. Por isso, queridos senhores, ouvi-me e matai, degolai-os sem piedade; e mesmo que morreis, quão felizes sereis, pois nunca poderíeis receber uma morte mais feliz. Nada de falsa piedade para com os camponeses. Quem deles tem piedade é como eles, pois Deus não tem misericórdia deles e antes prefere vê-los castigados e perdidos [...]. Deixai que lhes falem os

arcabuzes, senão será mil vezes pior” (ENGELS, 2008, p. 80-81).

Thomas Munzer era somente um teólogo dos servos, e não um general de armas como Spartacus. Sua proposta de moralidade não conseguia romper completamente com a moralidade cristã; tão só consistia numa narrativa em que os camponeses tinham direito à terra porque esta pertencia a Deus e devia ser partilhada por todos. No campo bélico, Munzer estava impossibilitado de treinar seus seguidores e unificar seus propósitos com a formação de um exército articulado na Turíngia.

Os camponeses eram destituídos de habilidade no campo das armas, tinham somente um exército em fúria que lutava de forma desorganizada com paus, pedras, enxadas e foices. Embora fossem maioria em face das forças dos príncipes, estavam mal armados e desorganizados. Diferentemente da Turíngia, nas regiões da Suábia, Francônia, Alsácia e Saxônia, os combatentes contavam com maior poder bélico, chegando a possuir alguns canhões e sabres. Se não fosse sua desorganização e a divisão interna, poderiam ter impingido aos soldados da Liga Suábia, comandados por Truchsess, uma severa derrota. Como assinala Engels (2008, p. 129):

Se não tivesse sabido enganar esses camponeses débeis, curtos de entendimento e na sua maioria desmoralizados, e seus chefes incapazes, medrosos e corruptos, ele e seu pequeno exército ter-se-iam visto cercados e irremediavelmente perdidos no meio de

quatro colunas que, pelo menos, somavam entre 25 e 30 mil homens; mas a pouca inteligência dos seus inimigos – é esse, fatalmente, o defeito das massas camponesas – tornou possível desfazer-se deles no momento preciso em que teriam podido acabar com a guerra de uma só vez, pelos menos na Suábia e na Francônia.

A ausência de experiência militar e o desconhecimento das artimanhas da nobreza e dos cavaleiros tornaram os revolucionários presas fáceis dos príncipes, muito bem organizados na Liga e em coligações maiores. A unidade militar dos príncipes impôs derrotas aos exércitos camponeses, que apesar de bem mais numerosos, não souberam unir suas forças contra o inimigo comum. Além disso, os príncipes recorreram a armas modernas e formaram exércitos com infantarias, canhões, etc. Sem essas armas, o desfecho seria distinto.

O destino fatídico de Munzer mimetiza o destino de dezenas de milhares de camponeses. Os exércitos da Liga Suábia e o eleitor do Palatinado espalharam terror e morte pelos vales do Neckar, Kocher e Jagst. Anota Engels (2008, p. 133-134):

as tropas do eleitor e as da Liga submeteram toda a região de Neckar; obrigaram os camponeses a prestar novamente juramento de fidelidade e queimaram muitas aldeias, degolando e enforcando todos os camponeses fugitivos que caíram em suas mãos. [...] Nos vales do Neckar, Kocher e Jagst, marcavam o seu caminho com as

ruínas e os cadáveres de camponeses dependurados nas árvores (2008, p. 133-135).

Essas cenas permitem perceber que a guerra camponesa também teve um caráter deliberado de genocídio dos pobres camponeses, pois de seus 300 mil sublevados, quase 130 mil foram assassinados, entre abril de 1524 e dezembro de 1525. A derrota dos camponeses pelos príncipes representou também o colapso da moral dos cavaleiros, porque estes sozinhos não podiam jamais derrotar os exércitos revolucionários dos camponeses. Para derrotar os camponeses, as relações de produção feudais se mostravam insuficientes e precisavam de uma maquinaria estatal poderosa com exércitos permanentes e regulares.

A luta dos camponeses obrigava a classe dominante a transformar a nobreza cavaleiresca numa simples figura decorativa do romance de cavalaria, como no caso de *Arthur e os cavaleiros da Távola Redonda* e *Ivanhoé*. A obra de Cervantes, *Dom Quixote*, colocaria no devido lugar o cavaleiro e sua armadura. O passado romântico desses cavaleiros somente poderia ser descrito ocultando a exploração dos servos que alimentou as revoltas camponesas e levou essa classe à ruína. As guerras dos servos medievais conduziram ao colapso o cavalheirismo medieval e colaboraram na constituição das relações de produção assentadas na propriedade privada da terra e no trabalho assalariado. As revoltas escravas, servis e camponesas denotam claramente que se fazia necessária uma nova forma de sociabilidade.

As sucessivas revoltas lançaram abaixo os modos de produção escravista, feudal e asiático. O capitalismo emergiu

das revoltas dos servos e camponeses e do colapso das relações feudais de produção estabelecidas na Europa. No processo de ruptura do isolamento em que estavam enredados os europeus, os burgueses exerceram um papel fundamental com a colonização dos povos conquistados da América, da África e da Ásia.

Os escravos reagiram à escravidão, os servos lutaram contra o feudalismo e os camponeses se opuseram à opressão das classes senhoriais. Isso denota que ninguém nasceu para ser dominado ou para ser escravizado. Ao contrário dos dominadores, os dominados não possuíam nenhum apego ao passado e à moral instituída. As revoltas escravas servem de esteio para a defesa de uma nova concepção de mundo sem a desigualdade social imposta pela propriedade privada dos meios de produção e dos meios de subsistência.

As classes dominadas se rebelaram seguidamente contra o sistema opressor. Ao se contrapor radicalmente ao sistema da exploração do trabalho escravo e servil, os dominados se mostraram contrários aos preceitos morais e éticos das classes dominantes, demonstrando que os verdadeiros valores éticos apenas poderiam emergir da prática libertadora e emancipatória duma determinada classe social.

O verdadeiro estatuto moral e ético plasma-se do lado daqueles que lutam pela liberdade concreta e renegam todas as formas de dominação e opressão. Os dominados tornam-se livres quando recusam a dominação forjada socialmente pelas classes dominantes em bases coercitivas e persuasivas. A eticidade postulada pelos gregos visava eternizar e naturalizar o processo de apropriação do excedente produzido pelo trabalho dos escravos. Na verdade a eticidade grega não passa de arrumação ideológica sofisticada, em que a unidade

postulada entre individualidade e universalidade não passa de uma cortina de fumaça para esconder as efetivas contradições assentadas na exploração do trabalho escravo. Desse modo, a eticidade acaba servindo para encobrir as contradições sociais da mesma maneira que o direito, a política, procurando universalizar o que era essencialmente particular.

Spartacus é a representação máxima da manifestação histórico-ontológica dos que lutam pela liberdade de todos os que foram expropriados de sua verdadeira humanidade; nesse aspecto, ele está para além de Sócrates, enquanto representação máxima da eticidade plasmada no interior da sociedade grega. No representante da eticidade grega inexistente qualquer espécie de contraposição ao sistema escravista, apesar de existirem diversas sociedades sem escravos naquele período histórico (sociedades comunais e sociedades asiáticas); logo constitui-se como profundo desconhecimento da história concordar com a afirmativa:

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

a ética. Daí Sócrates não ter se oposto à escravidão (LESSA, 2016, p. 24, grifos nosso).

Uma coisa é procurar entender como os gregos justificavam a possibilidade de uma ética num contexto de escravidão, outra coisa é aceitar o discurso ideológico greco-romano que equiparava os escravos aos animais e meros instrumentos de trabalho ou ferramentas que falam. A defesa cega da sociedade grega como exemplo de eticidade antiga chega ao ponto de legitimar a escravidão nos termos:

O gênero humano era tão pouco desenvolvido que não seria aético afirmar ser o escravo um não-homem. Longe de ser um absurdo, tal concepção correspondia ao que de fato tinha lugar na história. Entre a concepção de mundo aristotélica e a sociedade ateniense há, portanto, uma conexão mais profunda: o exercício da política entre os senhores de escravos era, de fato, a busca do bem comum... dos senhores de escravos. O que incluía, claro, as decisões acerca da melhor forma de se manter a exploração dos escravos (LESSA, 2016, p. 31).

A fundamentação material que servia para justificar a escravidão assentada na pseudo unidade estabelecida entre individualidade e coletividade leva o referido autor a desconsiderar a impossibilidade da eticidade numa sociedade assentada na exploração do trabalho escravo. A crítica ao sistema do capital e a sociedade de classes não se consubstancia numa crítica radical à sociedade assentada na

exploração do trabalho escravo. Assim, persiste a defesa mitigada de Aristóteles:

A definição aristotélica correspondia, portanto, à realidade daquele momento histórico – era, para o seu tempo, tão verdadeira quanto a nossa atual recusa em aceitar qualquer definição de gênero humano que exclua parte da humanidade (pensemos, por exemplo, na recusa quase universal das ideologias racistas, etc.). Tanto lá, quanto hoje, a questão da definição do gênero humano não é algo meramente opinativo – tem suas raízes na vida cotidiana e, no interior desta, na estrutura produtiva (LESSA, 2016, p. 31).

Spartacus está para além de Sócrates, enquanto representação do gênero humano emancipado. O mestre da filosofia em nenhum instante constitui-se como expressão cabal da luta revolucionária dos povos oprimidos e das classes exploradas. Não é à toa que Spartacus representa o “assalto aos céus”, a configuração da experiência exemplar que povoa o céu das imagens oníricas que os opressores jamais poderão expropriar dos oprimidos e explorados da terra. Desse modo, Spartacus se ergue não somente contra Crassus, mais também contra a filosofia centrada na apologia da escravidão tanto no passado quanto no presente. Spartacus configura-se de forma ontológica como contraposição radical à filosofia escravista aristotélica. Nesse processo, constitui-se como atitude aética considerar o “escravo um não-homem” e legitimar a desigualdade social entre os homens, porque subsistia

sociedades naquele ciclo histórico que não estavam assentadas sobre a exploração do trabalho escravo: sociedade comunal e o modo de produção asiático.

É preciso desmascarar a ética unilateral instituída pelo opressor através do poder coercitivo das armas, porque este não abre mão de maneira pacífica e dialógica de seu interesse material. O senhor não pode abdicar de seus privilégios alcançados mediante a usurpação da condição humana do outro ser humano. Essa incomensurável usurpação estabelecida imoralmente pela coerção deve ser quebrada pela organização política dos explorados. A reação defensiva do oprimido é muito distinta da ação violenta do opressor. A força defensiva de Spartacus é mais do que necessária no passado e no presente, ela se constitui como necessidade histórica de todos os homens oprimidos e explorados.

Desse modo, a eticidade não tem seu ponto de partida na afirmação da racionalidade dos filósofos idealistas, como apregoavam Platão e Aristóteles, mas emana da práxis dos revoltosos e revolucionários. A reparação da injustiça não se conquista nos tribunais das classes dominantes e nos manuais de filósofos da aristocracia, mas se alcança na luta pela emancipação dos oprimidos e explorados, como tarefa dos próprios explorados. Trata-se de luta de classe contra classe, e a justiça nunca se encontra no andar de cima da pirâmide do sistema, mas sempre no andar de baixo. Tampouco se espera dos oprimidos que sejam inocentes e puros de coração no interior de um sistema desumano e injusto. Geralmente se condenam as atitudes dos indivíduos isolados, esperando que eles sejam um poço de bondade num contexto atroz e perverso. O fato de a libertação dos oprimidos provir dos que sofrem danos não implica que todos os oprimidos sejam bons

e maravilhosos, pois todos os males praticados no andar de cima do edifício social reverberam no andar de baixo. Portanto, não se pode esperar que os explorados sejam amigos, como anotou Brecht no poema “Aos que vierem depois de nós”:

Vós, que surgireis da maré em que
perecemos, lembrai-vos também, quando
falardes das nossas fraquezas, lembrai-vos
dos tempos sombrios de que pudestes
escapar

Íamos, com efeito, mudando mais
frequentemente de país do que de sapatos,
através das lutas de classes, desesperados,
quando havia só injustiça e nenhuma
indignação.

E, contudo, sabemos que também o ódio
contra a baixeza endurece a voz. Ah, os
que quisemos preparar terreno para a
bondade não podemos ser bons.

Vós, porém, quando chegar o momento
em que o homem seja bom para o homem,
lembrai-vos de nós com indulgência.

Numa sociedade de classes, tudo é seletivo e determinado pela posição que os indivíduos ocupam no interior das frações sociais em disputa e conflito. Desse modo, não se pode exigir do escravo, bondade com seu senhor quando foi chicoteado e maltratado constantemente. Da mesma maneira que o direito, todas as morais que ensinam a passividade do escravo ante a opressão, como fizeram o

cristianismo, o ceticismo e o estoicismo, servem tão só aos interesses das classes dominantes. O escravo que reage contra a opressão adota uma posição completamente distinta do senhor. Enquanto um, luta pela constituição do novo projeto societário, o outro, luta para preservar a ordem social existente.

Os que se levantaram contra a escravidão foram chamados de selvagens, bárbaros e animais irracionais. Não se deve confundir a luta de libertação dos escravos com a luta de dominação dos senhores. A revolta escrava é semelhante à luta duma mãe que defende seu filho de um sequestrador; o escravo luta contra a expropriação de sua humanidade, de sua condição humana e sua completa coisificação. Trata-se de uma estratégia defensiva de sobrevivência ante o agressor. Todos os meios dessa luta estão plenamente conectados ao que existe de mais elevado. Mais que o direito de reagir à sua escravização, o escravo tem a obrigação ética de lutar contra todas as formas de opressão como fizeram na Revolução do Haiti e na República Palmarina. Ambas as experiências mostraram que os escravos poderiam tomar de “assalto os céus” e constituir uma nova forma de sociabilidade. As revoltas escravas colocaram em xeque o paradigma filosófico aristotélico assentado na desigualdade natural entre os homens.

Impossível continuar considerando os grandes generais dos oprimidos (Spartacus, Euno, Zumbi, Toussaint Louverture e Jean-Jacques Dessalines etc.) como seres inferiores. O líder da grande revolta de escravos da Antiguidade não poderia ser considerado um homem qualquer dada a sua habilidade de acender a faísca incendiária da consciência de classe necessária para abalar o edifício social

escravista. A necessidade concreta, ontológica e histórica de superar a dominação do homem pelo homem se expressa de forma categorial em Spartacus e na constelação de homens e mulheres que seguiram a rota das revoltas que em determinadas circunstâncias se consubstanciaram em revoluções.

Assim, as sucessivas revoltas escravas levaram ao esgotamento tanto do império romano quanto da mais imoral de todas as relações de sociabilidade existentes na história da humanidade: a escravidão colonial. O capital mercantil recorreu aos mecanismos brutais da exploração do trabalho escravo, o que desvela a natureza perversa do sistema mais poderoso de acumulação de mais-valia que existiu na história da humanidade. A luta dos escravos, dos servos e dos camponeses contra a opressão ganhará novos corolários com a emergência do proletariado. A classe que surge do processo de expropriação dos meios de produção e dos meios de subsistência dos camponeses na Europa vai tornar-se a classe protagonista na luta pela libertação da humanidade das correntes “invisíveis” da opressão do capital.

CAPÍTULO SEGUNDO

PROLETARIADO E ETICIDADE

Contos de inverno

*Uma nova canção, uma canção melhor,
Oh! amigos, quero compor para vocês.
Vamos construir na terra cheios de alegria
O infinito reino celeste.*

*Queremos viver felizes na terra
Não queremos mais dores e gemidos
Não queremos mais que a barriga preguiçosa saqueie*

*O que as mãos trabalhadoras produziram.
Aqui há pão para todos
Para cada ser no mundo
E rosas, beleza, alegria
Inclusive ervilha-doce.*

*Bastante ervilha-doce para todos,
quando as cascas se abrem sozinhas,
Aos pássaros e aos anjos
Deixemos os céus.*

Henrich Heine

Apesar de considerar que o trabalho é precedido pela prévia-ideação, Aristóteles entende erráticamente o escravo como mero meio de produção e desconhece a sua humanidade. O escravo não é ser humano, mas mero meio de produção, no pensamento aristotélico. A ética aristotélica não reconhece a humanidade do escravo. O escravo desaparece no

interior da ética aristotélica porque o representante do gênero humano é a nobreza e não o escravo. Esse entendimento faz com que Aristóteles assevere que as personagens trágicas são sempre os senhores e nunca os escravos. A representação dos homens melhor que eles realmente são, não poderia proceder das classes inferiores, mas somente das classes superiores. A ética aristotélica assegura que os representantes do gênero humano eram a nobreza ateniense e nunca pelos responsáveis pela riqueza produzida na sociedade.

A subordinação da ética à política implicava que o cidadão ateniense tinha de colocar seus interesses privados a serviço do Estado. Os valores elevados que constituem o ideal de vida do cidadão ateniense deveriam estar plenamente articulados aos interesses da vida política estatal assentada na propriedade privada dos meios de produção e na transformação do escravo em simples instrumento falante. Os preceitos éticos da virtude, coragem, justiça, honestidade, equilíbrio e temperança asseguravam a preservação da ordem política e a propriedade privada. Apesar de haver uma defesa incondicional da fortuna e do enriquecimento, o seu pano de fundo era a unidade dos partícipes das classes dominantes para garantir sua posição perante os escravos e opositores externos.

A eticidade cria uma comunidade harmoniosa internamente que precisava explorar o trabalho escravo e instituir colônias na esfera externa. O combate ao enriquecimento individual não se contrapunha à exploração do trabalho escravo e à colonização dos povos conquistados; pelo contrário, os denominados “valores éticos” asseguram os interesses políticos dos atenienses sobre os povos subjugados, considerados bárbaros e destituídos de cultura e civilização.

A unidade entre indivíduo e coletividade somente se plasmou no interior do projeto das classes dominantes, na perspectiva de assegurar unidade estratégica do projeto dos opressores contra os oprimidos. Houve momentos da história dos gregos e dos romanos em que essa unidade interna foi estilhaçada por disputas políticas e econômicas. Em distintos momentos da história das sociedades pré-capitalistas, as classes dominantes entraram em conflito pela captura de um excedente maior do trabalho expropriado dos camponeses, escravos e artesãos. A postulada unidade da vida ética grega não passou de uma arrumação filosófica que culminou plasmando a narrativa hegemônica. Hegel aponta como o conflito que perpassa o movimento histórico de constituição da eticidade acabou desmoronando, embora não deixe de salientar os limites da liberdade assentada no direito e na moralidade.

2.1 A eticidade e a moralidade hegeliana

Na tentativa de superação da alienação da consciência acerca da sua verdadeira autodeterminação como consciência de si e como espírito (objetivo, subjetivo e absoluto), Hegel apresenta o movimento fenomenológico da eticidade para a moralidade na *Fenomenologia do espírito*. Na perspectiva de captura do processo de realização do ideal de liberdade na história da humanidade, mostra o movimento do direito, passando pela moralidade, até a eticidade em *Princípios da filosofia do direito*.

A peça *Antígona* de Sófocles, na Seção da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, é dedicada ao espírito objetivo, como

parte do percurso fenomenológico da consciência que pretende alcançar o Saber Absoluto. O desenvolvimento da consciência – na secção VI da *Fenomenologia do Espírito* – passa por três diferentes momentos: do Espírito Imediato, do Espírito Alienado de Si Mesmo e da Moralidade. Para Hegel, o Espírito é uma substância que, ao final de seu desenvolvimento, revela-se como sujeito, e mais, como um sujeito criador de sua própria história.

O Espírito (*Geist*), que se constitui como o “Eu que é um Nós e do Nós que é um Eu”, tem na experiência grega da eticidade, a manifestação da relação entre individualidade e universalidade. No momento da eticidade, a consciência-de-si está certa que a universalidade faz parte da natureza constitutiva de seu ser. Enquanto parte constitutiva de uma substância universal, aquilo que cada indivíduo realiza particularmente está envolvido por um caráter de universalidade.

O *ethos* que orienta a vida de cada sujeito é um *ethos* de valor universal, pois cada sujeito individual tem a sua existência efetiva na vida de um povo. Enquanto constituído de uma realidade substancial, tudo aquilo que o sujeito realiza em proveito de suas necessidades “é tanto satisfação das necessidades alheias quanto das próprias, e o indivíduo só obtém a satisfação de suas necessidades mediante o trabalho dos outros” (PhG § 351, p. 223). É nas leis e costumes de um povo que se dá a unidade entre o ser-em-si e o ser-para-outro, entre individualidade e universalidade, pois:

As leis exprimem o que cada indivíduo é e faz; o indivíduo não as conhece somente como sua coisidade objetiva universal, mas

também nela se reconhece, ou: [conhece-a] como singularizada em sua própria universalidade, e na de cada um dos seus concidadãos. Assim, no espírito universal, tem cada um a certeza de si mesmo – a certeza de não encontrar, na efetividade essente, outra coisa que a si mesmo. Cada um está tão certo dos outros quanto de si mesmo (PhG § 351, p. 223).

Como não existe oposição entre o interesse particular e o interesse universal, o *ethos* de cada sujeito consiste em obedecer aos costumes e às leis do povo ou de seu país. Mas a consciência-de-si não permanece nesse estado de harmonia entre a particularidade e a universalidade, porque esta harmonia sofre uma ruptura a partir do momento em que a consciência-de-si entende que a sua essência também está em si mesma, na sua particularidade, e não apenas no espírito universal – nas leis e costumes de um povo. Nesse contexto, a unidade imediata da consciência particular com o espírito universal será completamente dissolvida. Isso se revela na contraposição entre Antígona e Creonte, entre o representante dos laços de consanguinidade e o representante do poder político.

No entendimento de Hegel, a necessidade de emergência do elemento da subjetividade individual leva à ruína da bela harmonia, tal como exemplarmente Hegel atribui à bela eticidade grega, na antiga máxima que asseverava: “a sabedoria e a virtude consistem em viver de acordo com os costumes de seu povo” (PhG § 352, p. 224).

Eticidade e moralidade não têm a mesma significação na estrutura da *Fenomenologia do Espírito*. A eticidade constitui

uma expressão do modo de ser do espírito da Antiguidade, particularmente da *belle époque* grega, enquanto a moralidade emerge como uma expressão do modo de ser do sujeito moderno, do sujeito portador de uma liberdade e de uma subjetividade autônomas. Na estrutura da *Fenomenologia do espírito*, o colapso do belo mundo da eticidade faz nascer a moralidade, que emerge como “uma figura mais elevada que a anterior [a Eticidade]” (PhG § 357, p. 226). A moralidade faz um longo percurso para encontrar a bela harmonia da eticidade antiga, pois o espírito da modernidade se manifesta na mais completa cisão entre particularidade e universalidade. Embora o espírito ético seja verdadeiro para Hegel, ele carece da certeza absoluta que somente será alcançada pelo sujeito moderno, no momento em que a consciência alcança o plano da moralidade concreta.

A eticidade emana como coroamento de todo um esforço da consciência no sentido de livrar-se do desejo de consumo dos objetos e do desejo de dominação da consciência, porque a consciência ética se reconhece na comunidade; ela não existe apenas para si mesma, mas tem a sua essencialidade na vida comunitária – é a consciência que não vê nenhuma distinção entre o seu Eu individual e o Eu da comunidade.

No momento do Espírito, Hegel deixa claro que a eticidade não é ainda a forma da verdadeira relação dialética entre particularidade e universalidade, porque nela o lado da subjetividade individual acaba sendo suprimido; é por isso que a experiência da moralidade emerge como a verdadeira possibilidade de realização do sujeito na FE. Desse modo, a eticidade possui na FE um tratamento diferenciado em *Princípios da filosofia do direito* (PFD); ela vem antes da

moralidade, servindo de referência da verdadeira relação entre particularidade e universalidade.

O fio condutor para compreender *PFD* é o movimento do conceito apresentado na *Ciência da Lógica*; essencialmente, o movimento dialético entre singularidade, particularidade e universalidade. No prefácio de *PFD*, Hegel aponta o vínculo existente entre o presente escrito e suas obras precedentes:

Este manual é um desenvolvimento mais completo e sistemático das ideias fundamentais expostas sobre o mesmo assunto na Enciclopédia das ciências filosóficas [...]. Desenvolvi, completamente, a natureza do saber especulativo em minha *Ciência da lógica*. Neste ensaio, também acresci, aqui e ali, alguns esclarecimentos sobre o desenvolvimento do método das ideias. (*PFD*, p. 25-26).

Apesar de as categorias do conceito – singularidade, particularidade e universalidade – aparecerem claramente delimitadas somente depois da *Ciência da Lógica* (1812-1816), Lukács afirma, na sua *Introdução a uma Estética Marxista* (1957), que essas categorias já estão manifestas nos escritos hegelianos da juventude, onde procura desmascarar as pretensões das velhas classes dirigentes de representar os interesses de toda a sociedade (o universal), quando pretende apenas realizar seus interesses particulares.¹

¹ Na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Marx afirma que nenhuma classe empreende a emancipação geral da sociedade partindo da própria situação particular. É somente em nome dos interesses universais que uma classe particular pode reivindicar a dominação universal. A dialética do universal

No sistema de Hegel, a problemática do Estado aparece depois da ciência da lógica e da ciência da natureza, na parte dedicada à ciência do espírito, que se desdobra em espírito subjetivo, objetivo e absoluto. O Estado é expressão significativa do espírito objetivo. *PFD* constitui-se através do desdobramento de três partes lógicas, que estão articuladas de uma forma ontológica. São elas: o direito formal, a moralidade subjetiva e a moralidade objetiva ou eticidade.

Hegel considera que o espírito pensante não pode contentar-se com o direito, a moralidade e o Estado em seu nível imediato, mas deve tentar concebê-lo em nível bem mais profundo, quer dizer, no nível do conceito. O racional quando penetra na realidade exterior deve alcançar a sua riqueza na medida em que busca o pulsar interior das coisas; isso implica dizer que ele não se contenta em ficar na casca, mas tenta penetrar no caroço da realidade.

Hegel subverte a lógica tradicional, conferindo papel de primazia ao conteúdo sobre a forma do conceito, do juízo e do silogismo. Desse modo, rompe com a tradição que entende o conceito como algo estritamente relacionada à forma e não ao conteúdo. As formas lógicas não são meros receptáculos mortos das representações; se o fossem, o conhecimento não passaria de uma atividade inútil para a manifestação da verdade. O conceito não é algo inerte e vazio, como imagina a sensibilidade imediata. O conceito é o princípio vital que está presente em todas as coisas. Ele é o único que possui realidade própria. No entanto,

e do particular está presente tanto na relação contraditória entre emancipação política e emancipação humana ou revolução política e revolução social quanto na análise do capital realizada por Marx (Cf. MARX, 1983).

diferentemente do conjunto de coisas que perfaz o mundo imediato, a sua substancialidade não se deixa agarrar com as mãos. A efetividade que não é determinada pelo conceito tem existência passageira, é aparência superficial. Na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (ECF, 1817), Hegel afirma que o conceito tem suprasumido em si “todas as determinações anteriores do pensar” (ECF, § 160, adendo).

A filosofia hegeliana considera o verdadeiro como uma totalidade dinâmica. O conceito é tanto o imediato quanto o mediato. Os momentos do conceito não podem ser separados. Os três momentos são o mesmo que a identidade (universalidade), diferença (particularidade) e o fundamento (singularidade). O universal é o idêntico consigo mesmo, porquanto contém o singular e o particular. O particular é o determinado, e toda determinação é uma negação. O singular é o sujeito, é a base que contém em si o gênero e a espécie.

O primeiro momento de *PFD* é dedicado ao *direito abstrato*. Nesse instante, o universal se manifesta no sujeito como pessoa. A personalidade constitui o fundamento do direito formal e abstrato. O imperativo do direito formal é “seja uma pessoa e respeite os demais como tal” (*PFD*, § 36). Em relação ao conteúdo posterior da moralidade subjetiva e objetiva, o direito formal é somente uma possibilidade. A preocupação fundamental do direito formal é “não ofender a personalidade e tudo o que lhe é inerente” (*PFD*, § 38). O direito formal concebe a sua liberdade imediata nos termos: a) o direito de posse da pessoa individual; b) a relação com as outras pessoas como relação entre proprietários; c) a ofensa da propriedade como injustiça e crime.

A coisa é o meio-termo da relação entre as pessoas. A posse é o primeiro fundamento da propriedade; o segundo é

o uso. Escreve Hegel: “Com a posseção, a coisa recebe o predicado de ser minha, e a vontade estabelece com ela uma relação positiva” (*PDF*, § 59). Já com o uso ocorre a satisfação das necessidades individuais através do consumo e da destruição da coisa. O uso das coisas pode acontecer através da alienação, do empréstimo, do aluguel, etc.; tudo isso pode ser regulamentado por meio das diferentes formas de contrato.

O segundo momento de *PDF* é dedicado à *moralidade subjetiva*. A determinação da vontade posta no interior é um particular que se relaciona com outros particulares. Essa liberdade subjetiva é moral porque ela consegue estabelecer a distinção entre o bem e o mal. As determinações morais não têm somente valor de leis e prescrições exteriores, mas possuem a disposição subjetiva do coração e da vontade. É a busca do “Bem supremo”, como postulam a moralidade kantiana e a “bela alma” romântica ou religiosa. O sujeito, segundo Hegel, não é só um particular em geral, é também uma reflexão abstrata da sua liberdade. Escreve Hegel: “ele é diferente da razão da vontade, e capaz de fazer para si, do universal mesmo, algo particular e por isso uma aparência. Assim, o bem é posto como algo contingente para o sujeito, que pode por isso decidir-se por algo oposto ao bem: pode ser mau” (*ECF*, tomo III, § 509).

O terceiro momento de *PDF* é a plena realização do espírito objetivo, a verdade do direito formal e da moralidade subjetiva. A unilateralidade do espírito objetivo revela-se no direito formal como a liberdade posta na coisa exterior e na moralidade subjetiva, em que a liberdade emerge no “Bem” como uma universalidade abstrata. A substância ética, para Hegel, é: 1) a família (espírito imediato ou natural); 2) a

sociedade civil (totalidade das relações dos indivíduos entre si ou a universalidade formal; 3) o Estado (substância consciente de si).

1) Na família, as personalidades se unem numa só pessoa. É a família que começa a cuidar da proteção do indivíduo, tanto do ponto de vista dos meios e aptidões necessárias para ganhar a sua parte da riqueza coletiva, como da subsistência. Mas a sociedade civil rompe esses vínculos e reconhece os membros da família como pessoas independentes. Ao dissipar a segurança da subsistência da família, a sociedade civil tem a obrigação de realizar os fins práticos que lhe são inerentes.

2) A sociedade civil contém três momentos: a) satisfação das carências dos indivíduos pelo trabalho; b) a defesa da propriedade como expressão da liberdade; c) a defesa dos interesses particulares pela administração e pelas corporações. A meta da sociedade civil é a satisfação das necessidades humanas de uma maneira cada vez mais segura. Mas existe a possibilidade de as necessidades não serem satisfeitas devido à carência de recursos. O trabalho é o elemento de mediação para a satisfação das carências. O que se consome e se utiliza são produtos do esforço humano.

A riqueza universal está na satisfação das necessidades pelo trabalho. O trabalho vai se tornando mais abstrato, o que conduz à facilitação do trabalho e à ampliação da produção. A divisão do trabalho e a limitação da habilidade criam a dependência em relação à conexão social. Através do trabalho assegura-se a existência individual e se amplia a riqueza geral. A sociedade em estado de franco desenvolvimento faz aumentar a acumulação de riqueza nas mãos de alguns e amplia cada vez mais a limitação do trabalho particular,

portanto, “a dependência e a necessidade das classes associadas a esse trabalho” (PFD, § 243).

A possibilidade de participar da riqueza geral é determinada pelas circunstâncias imediatas e específicas do movimento do próprio capital. “Nesta esfera da particularidade, a diversidade ocorre em todos os níveis e está associada às causas contingentes e contrárias” (PFD, § 200). Hegel entende que a sociedade civil oferece o espetáculo da destruição e da corrupção. Os conflitos da sociedade civil devem ser resolvidos no Estado. Escreve Hegel:

Assim como a sociedade civil é o campo de batalha dos interesses individuais de todos contra todos, assim se trava aqui o conflito entre este interesse geral e os interesses da comunidade particular e, por outro lado, entre as duas espécies de interesses reunidas e o ponto de vista mais elevado do Estado e das suas determinações. O espírito corporativo, que nasce da legitimidade dos domínios particulares, no interior de si mesmo se transforma em espírito do Estado, pois no Estado encontra o meio de alcançar seus fins particulares (PFD, § 289, nota).

Hegel compreende a estrutura da sociedade civil como constituída por três classes sociais distintas: a) imediata, formada pelo tecido social que constitui os trabalhadores agrícolas; b) reflexiva ou industrial, formada pelo tecido social urbano; c) classe universal, formada pelos servidores públicos ou pela burocracia estatal. Para Hegel, a classe agrícola está voltada para o singular (família), a classe industrial está voltada

para o particular, e a classe universal possui no seu destino o universal. A cidade e o campo, a família e a sociedade civil têm o seu verdadeiro fundamento no Estado.

A terceira classe social constitui-se pela comprovação de aptidão demonstrada para o exercício de tarefas do interesse coletivo e não pelo nascimento (como o monarca). O serviço ao Estado, escreve Hegel:

exige o sacrifício das satisfações individuais arbitrárias, das finalidades subjetivas, mas reconhece o direito de, no cumprimento do dever, e só nele, obter tais satisfações. Aí reside, neste aspecto, aquela união do interesse particular e do interesse geral que constitui o princípio do Estado e lhe dá a sua solidez interior (PFD, § 294, nota).

Os membros do governo e os funcionários do Estado “constituem a parte principal da classe média” (PFD, § 297). A caracterização hegeliana da classe média como a classe universal é um exemplo típico da tentativa de unidade entre lógica e história. Neste caso, o estado de coisas é forçado a submeter-se ao ordenamento lógico e conduz à mistificação da realidade.

No entendimento de Hegel, o trabalho e a existência das corporações devem ser regulados pelo poder público. A regulamentação é fundamental para atenuar as perigosas oposições que surgem no interior da sociedade civil. As corporações devem prestar auxílio aos seus membros quando em necessidade, e não o Estado. Este não tem como resolver o problema da mendicância. Por outro lado, impor aos ricos a obrigação de garantir a subsistência dos miseráveis constitui-

se num princípio contrário à sociedade civil e ao sentimento de liberdade. Se lhes for assegurado trabalho, haverá excesso da produção e carência de consumidores.²

3) O Estado é a síntese dos momentos precedentes ou de todas as determinações. Escreve Hegel:

A personalidade exprime o conceito como tal; a pessoa contém, ao mesmo tempo, a realidade dele. Ora, o conceito só é ideia e verdade com o caráter de realidade. A chamada pessoa moral – a sociedade comuna, família –, por mais concreta que seja, só tem personalidade como, de uma maneira abstrata. Não atinge, portanto, a verdade da sua existência. O Estado, ao contrário, por meio da verdade que lhe é própria, atinge a realidade (PFD, § 279, nota).

No desenvolvimento da ideia de liberdade, o monarca se configura como a síntese de todas as determinações. O poder do príncipe contém em si os três elementos lógicos: “a universalidade da Constituição e das leis, a deliberação como relação do particular ao universal, e o momento da decisão suprema como determinado de si, de onde tudo o mais se deduz e onde reside o começo da sua realidade” (PFD, § 275). A defesa do monarca ou do príncipe revela que a PFD foi escrita do ponto de vista da monarquia constitucional; quer dizer, Hegel passou da defesa do Estado napoleônico para a

² Nas *Glosas críticas marginais*, Marx recorre a essa passagem de Hegel para mostrar como o Estado político é insuficiente para resolver o problema da mendicância e da pobreza (Cf. MARX, 1995).

defesa do Estado prussiano sob a ilusão de que Frederico Guilherme III daria à Prússia uma nova Constituição.

2.2 A crítica marxiana à eticidade hegeliana

Após afastar-se das atividades jornalísticas na *Gazeta Renana*, Marx passa ao esclarecimento das questões filosóficas sob o signo da preocupação com as questões sociais. O enfrentamento da filosofia hegeliana, nesse tempo histórico, representa um acerto de contas com o seu próprio passado teórico. A análise crítica de *PDF* representa, peremptoriamente, sua recusa à monarquia constitucional na Prússia. Embora em 1843, o ponto de vista materialista desempenhe um papel significativo, como aludem os manuscritos que constituem sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, ainda falta o fundamento essencial que, posteriormente, vai orientar a teoria marxiana: o ponto de vista do proletariado como classe revolucionária.

Na passagem do manuscrito, de 1843, denominado, *Crítica da filosofia do direito de Hegel* para o artigo de Marx, *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, publicado nos *Anais Franco-Alemães* em 1844, há um salto qualitativo; isso implica dizer que Marx operou um avanço substancial acerca da compreensão da natureza contraditória do Estado político. A perspectiva democrática burguesa é substituída pela perspectiva revolucionária proletária, ou melhor, a centralidade da política é substituída pela centralidade ontológica do trabalho.

Em princípio, a crítica de Marx se dirige às condições políticas reacionárias da Prússia justificadas pela filosofia do

direito e do Estado de Hegel; tais condições se revelam na defesa da monarquia, nos privilégios de nascimento do monarca, na apologia da propriedade fundiária, na defesa da Câmara Alta. A crítica dirigida a Hegel se põe nos marcos do ponto de vista democrático burguês. Marx destaca o mérito essencial de Hegel ao estabelecer a separação entre sociedade civil burguesa e Estado político, ao tempo que aponta seu equívoco quando não admite nenhuma separação entre vida social e vida política, e compreende os estamentos da sociedade civil como estamentos políticos. Escreve Marx (2005, p. 91):

Ele faz do elemento estamental expressão da separação, mas, ao mesmo tempo, esse elemento deve ser o representante de uma identidade que não existe. Hegel conhece a separação da sociedade civil e do Estado político, mas ele quer que no interior do Estado seja expressa a sua própria unidade, e, em verdade que no interior do Estado seja expressa a sua própria unidade, [...].

Para Marx, a filosofia política hegeliana tenta encobrir a realidade quando postula que o Estado é superior à sociedade civil e quando faz com que a sociedade civil seja determinada pelo Estado. Assim, por trás da cortina da logicidade rigorosa esconde-se um caos de conteúdo que age de maneira completamente contrária à afirmação hegeliana. Hegel deforma a realidade a serviço dos propósitos da monarquia constitucional e do capital. As categorias são unificadas através dum silogismo pseudorracional. Escreve

Marx (2005, p. 101): “O termo médio é o ferro de madeira, é a oposição dissimulada entre universalidade e singularidade”.

Marx considera a particularidade e a universalidade em *PFD* como absurdas deduções lógicas, pois a burocracia e a monarquia não podem ser consideradas como classes universais e acima das contradições da sociedade civil. A vontade, neste caso, está articulada aos interesses de quem tem a hegemonia da política no âmbito das relações econômicas – a burguesia.

O Estado não é uma entidade que está acima dos interesses que perpassam a sociedade, pelo contrário, ele é a cabal expressão de que a sociedade está enredada em contradições claramente inconciliáveis. Ao invés de ser a síntese de todas as determinações, ou seja, a reconciliação da singularidade e da particularidade na universalidade, para Marx, o Estado é a mais profunda tipificação dos interesses particulares de uma determinada classe social. A contradição que perpassa a sociedade civil é garantida pelo Estado, pois este é indubitavelmente o instrumento da violência organizada de uma classe sobre a outra. O Estado, ao contrário do que formula Hegel, é uma força especial que serve para organizar a repressão de uma classe sobre a outra.³

³ Para que possa existir a dominação do escravo, a dominação do servo e a dominação do proletário, é preciso que exista um aparato acima das classes sociais que confere poder especial a tal esfera da organização da vida social. Na esteira de Marx, esclarece Lênin: “O Estado não vem, portanto, da eternidade. Houve sociedades que passaram sem ele, que não tinham qualquer noção do Estado e do poder de Estado. Numa determinada etapa do desenvolvimento econômico, que esteve necessariamente ligada à cisão da sociedade em classes, o Estado tornou-se, com esta cisão, uma necessidade. Aproximando-nos agora, a passo rápido, de uma etapa de desenvolvimento da produção em que a existência destas classes não só deixou de ser uma necessidade como se torna um

Hegel tenta empreender o conhecimento da realidade a partir das determinações do conceito puro, por isso, segundo Marx, acaba abandonando a própria lógica específica do objeto. Escreve Lukács (1978, p. 79): “as deduções de Hegel devem se tornar antes aparentes, delas se devendo extrair posteriores consequências sobre o universal e o particular, que pairam no ar e não são imagens reflexos abstraídas de reais situações”. Esta abstração está presente na forma como Hegel procura deduzir o movimento da sociedade civil a partir da família.

Para Marx, nada realmente comprova que a sociedade civil pode ser apresentada como consequência direta da família e seja elemento intermediário entre a família e o Estado. Hegel não extrai isso da essência do objeto: da família e do Estado, mas da necessidade lógica de encontrar a síntese entre singularidade e particularidade na universalidade. O que importa para Hegel é “tão somente apresentar, para as correspondentes determinações concretas, as correspondentes determinações abstratas” (MARX, 2005, p. 79). Para Marx, a dialética entre o universal e o particular se manifesta na realidade histórico-social de maneira muito mais rica e variada, por isso seria falso deduzir previamente qualquer esquema da realidade, como faz Hegel.

O problema fundamental de Hegel consiste no uso indevido da mediação. O termo médio acaba servindo de

positivo obstáculo à produção. Elas cairão tão inevitavelmente como anteriormente nasceram. Com elas cai inevitavelmente o Estado. A sociedade que de novo organiza a produção sobre a base de uma associação livre e igual dos produtores remete a máquina de Estado inteirinha para onde então há de ser o lugar dela: para o museu das antiguidades, para junto da roda de fiar e do machado de bronze” (LÉNIN, 1978, p. 332).

instrumento ou ponte entre os extremos. Hegel reduz a mediação ao seu propósito lógico abstrato, conferindo aos extremos uma mediação que não necessita de mediação na realidade, porque são opostos em essência. Comenta Marx (2005, p. 104-105):

Tal como o leão no Sonho de uma noite de verão, que exclama: “Eu sou um leão e não sou um leão, eu sou Marmelo”. Assim, cada extremo é, aqui, ora o leão da oposição, ora o Marmelo da mediação. Quando um extremo grita: “agora eu sou o meio”, os outros dois não podem tocar nele, mas apenas golpear aquele que, antes, era o extremo. Trata-se de uma sociedade belicosa em seu âmago, mas que tem muito medo das manchas roxas para se bater realmente, e os dois, que querem brigar, se ajustam de tal modo que o terceiro, que se encontra entre eles, deva receber as pancadas; mas, então, um dos dois apresenta-se novamente como o terceiro, e, diante de tamanha precaução, eles não chegam a qualquer decisão. [...]. É notável que Hegel, que reduz esse absurdo da mediação à sua expressão abstrata, lógica, por isso não falseada, intransigível, o designe, ao mesmo tempo, como o mistério especulativo da lógica, como a relação racional, como o silogismo racional. Extremos reais não podem ser mediados um pelo outro, precisamente porque são extremos reais. Mas eles não precisam, também, de qualquer mediação, pois eles são seres opostos.

O soberano não pode ser o termo médio entre a sociedade civil e o Estado, como a classe média não pode ser a expressão da universalidade, porque é incapaz de exprimir a totalidade das relações sociais. As contradições da realidade não são resolvidas no mundo idealizado do Estado hegeliano porque elas são expressões da realidade objetiva. Por outro lado, o Estado, enquanto uma abstração da sociedade civil, não é uma invenção de Hegel, senão produto direto do desenvolvimento das sociedades de classes.

Para Mészáros, a filosofia política de Hegel é expressão da circularidade do Estado político e da sociedade civil; ambas são etapas de um mesmo movimento. No interior do movimento fundado na primazia do político sobre as relações sociais não se configura nenhuma saída. Este movimento lógico é fundamental para reproduzir a circularidade do capital. A ausência de alternativa em Hegel é expressão do beco sem saída do círculo da política. Escreve Mészáros (2006, p. 598): “Vendo o naufrágio de Hegel nos recifes de sua falsa mediação, Marx percebeu que era a própria premissa da política que necessitava de uma drástica revisão para se quebrar o círculo vicioso”. Isso é exposto já em 1844 nas *Glosas críticas marginais*. O Estado não pode resolver as contradições e os problemas da sociedade civil porque ele não é o elemento fundante, mas o elemento fundado. O Estado é uma construção das relações sociais e ele somente consegue solucionar os problemas demarcados pela própria estrutura fundante da sociedade civil (MÉSZÁROS, 2006).

Diferentemente de Hegel, que deseja preservar o Estado inventando uma classe universal e fictícia – a burocracia – como um dever-ser que tem a função de conciliar as contradições, preservando a estrutura antagônica da

sociedade, Marx é completamente identificado com o proletariado. Para dominar, escreve Mészáros (2006, p. 598), “o proletariado deve generalizar sua própria condição de existência: a saber, a incapacidade de dominar, como uma parcialidade, à custa de outros grupos sociais e classes”. A política, em qualquer sociedade de classes, está fundada no domínio da particularidade sobre a universalidade, da parte sobre o todo, do privado sobre o coletivo. Para alcançar a emancipação da humanidade, é preciso romper com o círculo da política, pois se o proletariado agir politicamente ele permanecerá na órbita da parcialidade. Escreve Mészáros (2006, p. 598):

O fato de Marx ter associado teoricamente o proletariado à necessidade da revolução social e à condição de universalidade não era uma dúvida exigência funcional de um sistema que ainda dependia de Hegel, mas uma profunda percepção do novo caráter histórico-mundial do antagonismo entre capital e trabalho.

Para Marx, a política é um instrumento importante para realizar as funções negativas da transformação social, mas não as tarefas positivas que devem resultar do processo de reestruturação da sociedade (MÉSZÁROS, 2006, p. 598). O poder da política para alterar o conjunto de relações sociais é limitado. Ela pode alterar o modo de distribuição, mas nunca as condições materiais de produção. Estas permanecem no dia seguinte à Revolução. A política opera apenas no âmbito dos mecanismos necessários para garantir a dominação que reina na sociedade. O domínio do capital sobre o trabalho não pode

ser quebrado em termos políticos, mas apenas as suas garantias formais (MÉSZÁROS, 2006).

Cabe ao trabalho associado, e não trabalho assalariado, as tarefas positivas de organização da sociedade pós-capitalista na perspectiva da construção do comunismo como uma sociedade sem classes. Diferentemente das posições defendidas pela social-democracia, Marx recusa, tanto nas *Glosas críticas marginais* quanto na *Crítica ao programa de Gotha*, a possibilidade de uma mudança substancial da sociedade a partir do parlamento ou mediante o controle do Estado. O lócus da transformação deve ser operado pela revolução proletária – anunciada claramente na *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* –, que diferentemente das revoluções burguesas, é uma “revolução política com uma alma social”. Escreve Marx (1995, p. 22):

A revolução em geral – a derrocada do poder existente e a dissolução das velhas relações – é um ato político. Por isso, o socialismo não pode efetivar-se sem revolução. Ele tem necessidade desse ato político na medida em que tem necessidade da destruição e da dissolução. No entanto, logo que tenha início a sua atividade organizativa, logo que apareça o seu próprio objetivo, a sua alma, então o socialismo se desembaraça do seu revestimento político.

Assim sendo, uma sociedade em que desapareça a existência das classes sociais não precisará do poder político, mas tão somente da potência que viabilize sua autodeterminação administrativa. Marx denomina tal

procedimento de “administração de coisas” em detrimento da “administração dos homens” (LENIN, 1978, p. 233). O Estado tende a desaparecer, porque não passa de força concentrada de uma classe contra outra. Por isso Engels e Lênin falam do socialismo como uma fase de transição para o comunismo, em que o “Estado proletário” aparece como “Estado em extinção” (LENIN, 1978, p. 233).

A filosofia política de Hegel molda-se a partir da circularidade entre a sociedade civil e o Estado, à sua imagem e semelhança. Nessa circularidade não existe alternativa. Por isso, Marx colocava a necessidade de pensar em termos de uma ruptura com a circularidade da política. Em vez da luta pela emancipação política e pela efetivação dos ideais de liberdade expressa na Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, Marx anuncia que é preciso lutar pela emancipação humana. Em vez da constituição somente de uma revolução política, é preciso colocar na ordem do dia a revolução social. Não basta mudar os dirigentes do Estado, é preciso mudar qualitativamente as relações sociais que submetem o trabalho ao controle do capital.

Os limites da lógica hegeliana são determinados pelos limites da sua posição política em face da realidade. A tradição marxista entende que é fundamental salvar o aspecto racional presente na lógica hegeliana, porque ela tem uma contribuição genuína para o entendimento das contradições do mundo material. Hegel não conseguiu levar às últimas consequências suas descobertas no campo da lógica dialética porque estava limitado às condições objetivas do seu tempo histórico, quando o proletariado ainda não tinha se configurado como a verdadeira alternativa ao capital.

Os limites da proposta hegeliana decorrem da defesa do Estado como síntese das contradições que perpassam a sociedade civil, enquanto produto das contradições entre capital e trabalho. Hegel não podia radicalizar a posição apresentada na dialética do senhor e do escravo, que culminava com a afirmação da dependência do senhor e o senhorio do escravo, pois o trabalho se apresenta como elemento de autoprodução humana. Ele não podia levar às últimas consequências essas descobertas porque estava enredado na subordinação ao sistema do capital e à sociedade burguesa.

2.3 O proletariado como o Prometeu da humanidade

Entre as obras de Marx e Engels, o *Manifesto Comunista* ocupa papel de primeira grandeza porque opera uma reviravolta na compreensão da história, quando afirma de maneira categórica que “A história de todas as sociedades é a história da luta de classes” (MARX-ENGELS, 2007, p. 40). Essa proposição fundamental tem sua gênese na forma como ocorre a produção da existência material dos homens, na afirmação de que o complexo econômico ocupa papel predominante na constituição de todo o edifício social, sendo a base de explicação política e intelectual de toda a história da humanidade.

O *Manifesto*, de um opúsculo fundamental no processo de passagem da consciência de classe em-si para a consciência de classe para-si, supera as idiosincrasias do socialismo reacionário (socialismo feudal, socialismo pequeno-burguês de Sismondi, socialismo alemão de Karl Grün), do socialismo conservador ou burguês de Proudhon e do socialismo e

comunismo crítico-utópico de Saint-Simon, Fourier e Owen. Estes ignoram o proletariado como sujeito do processo histórico e permanecem prisioneiros das soluções individualizantes dos tempos heroicos da burguesia.

Superando as distintas formas de socialismo nas quais o proletariado era tão só um elemento merecedor dos sentimentos humanitários e filantrópicos das classes dominantes, o *Manifesto* destaca que o proletariado não precisa do reconhecimento e da compaixão das classes dominantes; pelo contrário, ele se constitui como a força movente da sociedade capitalista, por isso, é capaz de subverter completamente a lógica fundamentada na expropriação de seu tempo de trabalho.

Na luta para preservar o existente, as classes dominantes procuraram alijar as classes dominadas do fogo do conhecimento acerca do fundamento das contradições que sustentam cada modo de produção e reprodução da existência material. O fogo do conhecimento radical das estruturas contraditórias que forjam as sociedades de classe e a anatomia do sistema do capital se manifesta na filosofia marxiana, em que o proletariado é interpelado para operar seu processo de formação da consciência em-si à consciência para-si, o que representa a possibilidade da autoconsciência da humanidade. O fogo do conhecimento se manifesta na constituição da economia política do proletariado enquanto ferramenta capaz de lançar abaixo o senhor todo poderoso do Olimpo ou a nova divindade denominada capital.

A sociedade burguesa indubitavelmente inaugurou um novo período da história da humanidade no que diz respeito à liberdade; no entanto, toda a liberdade burguesa configura-se numa maneira abstrata e formal, porque está assentada

sobre a reprodução da dominação duma classe sobre a outra. A universalidade da liberdade é acima de tudo assegurada para o livre intercâmbio do mundo das mercadorias, ou seja, é a liberdade para o capital poder explorar infinitamente a força de trabalho operária.

Foi nessa sociedade que pela primeira vez o homem tomou plena consciência de seu papel de sujeito da processualidade histórica, em que a história não se revelou como simples produto do destino ou de alguma força sobrenatural. Pela primeira vez na história, o processo de mundialização colocado em curso pelo mercado determina as bases para se pensar a espécie humana como partícipe de um gênero e, conseqüentemente, estabelecem-se as bases para se pensar a eticidade.

O desenvolvimento da história da humanidade enquanto gradual desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção encontra na sociedade capitalista as condições para se pensar o homem como partícipe da humanidade. O sistema do capital cria as condições para o advento duma forma de sociabilidade em que a liberdade e a igualdade se constituam como categorias fundamentais para seu desenvolvimento e, também, como as condições a fim de se projetar o reino da abundância a partir da superação do mundo da escassez que marcava as sociedades pré-capitalistas. A crise da sociedade capitalista será perpassada pela superprodução de mercadorias e pelo crescimento expressivo da força de trabalho supérflua.

Pela mediação do trabalho abstrato, o capital consegue obliterar sua verdadeira essencialidade e o dinheiro parece brotar de si mesmo, como se não possuísse nenhuma relação com o mundo do trabalho e com o processo de apropriação

do tempo de trabalho excedente. Pela mediação do trabalho abstrato, o capital se ergue como o grande deus dos tempos modernos. Desse modo, ele lança abaixo todas as formas pretéritas de organização da produção e declara guerra a todas as formas de sociabilidade assentadas na produção de subsistência e que não visam o excedente para a troca. Soberano e absoluto, submete não somente a produção aos seus imperativos e comando, mas passa a controlar todas as esferas de produção e reprodução social.

A natureza fantasmal do capital eterniza sua configuração como *causa sui*, ou seja, como princípio da autodeterminação, como ser que se constitui como causa fundante de si mesmo e que não carece de nenhum outro para poder subsistir. Enquanto aparente causa de si mesmo, o capital busca tornar nulas todas as formas de manifestação da eticidade, demonstrando que o amor ao dinheiro se constitui como fundamento da verdadeira felicidade.

A produção teórica de Marx conflui com o discurso crítico de Prometeu na Antiguidade. É preciso lançar abaixo o grande deus dos tempos modernos. A visão prometeica, que afirmava os limites ao poder supremo de Zeus, é reconfigurada no pensamento marxiano mediante a análise contundente da natureza econômica desse sistema sociometabólico. A crítica da religião se constitui como princípio de toda a crítica. Escreve Marx (1991, p. 106): “a crítica da religião é o germe da crítica ao vale de lágrimas que a religião envolve numa auréola de santidade”.

Para Marx, a religião é a teoria geral de um mundo dilacerado, infeliz e caracterizado pela alienação. A religião consiste na sanção moral e na consolação universal do homem alienado de si mesmo e de um mundo estranho a si mesmo;

por isso a religião “é o ópio do povo”. A religião “é apenas um sol fictício que se desloca em torno do homem enquanto não se move em torno de si mesmo” (MARX, 1992, p. 106).

No entanto, a questão decisiva não consiste em fazer a crítica da religião na perspectiva do direito e do Estado, mas sim em fazer a crítica ao mundo produzido pelas mãos humanas mediante o trabalho abstrato. A questão decisiva consiste em radicalizar a crítica da terra e em apontar os fundamentos objetivos do sofrimento da classe operária, apresentada na juventude: “a crítica do céu se converte na crítica da terra, a crítica da religião na crítica do direito, a crítica da teologia na crítica da política” (MARX, 1991, p. 107). O percurso da crítica à filosofia idealista encontra seu coroamento na crítica da economia política, enquanto verdadeira “moral” das classes dominantes.

A crítica fundamental ao sistema do capital tem como propósito superar o homem cindido e alienado que emerge do trabalho abstrato, em que o tempo é tudo e o homem é nada. A superação objetiva da alienação somente poderá efetivar-se através da constituição do trabalho planejado, associado, universal e livre. Mediante a constituição de uma sociedade constituída e controlada diretamente pelos produtores associados, será possível a efetivação da eticidade como afirmação da generidade humana e do homem plenamente reconciliado consigo mesmo, com a natureza e com toda a humanidade. Trata-se da constituição de uma morada (*ethos*) que representa a superação da pré-história da humanidade e o começo da verdadeira história da humanidade.

No entendimento de Marx, as contradições que perpassam a sociedade burguesa não podem ser solucionadas

na esfera da moralidade nem na esfera da vontade. A superação da contradição entre capital e trabalho não depende da constituição de uma lei moral, mas da formação de uma nova base material de organização da produção e reprodução social. A superação depende da constituição de uma nova forma de organização da existência material que supere o capital, a mais-valia e o trabalho abstrato.

A contradição entre trabalho manual e trabalho intelectual – em que ambos se confrontam como inimigos mortais – não depende de um postulado moral nem de um imperativo categórico, mas da constituição duma organização do trabalho centrada na emancipação humana. A práxis revolucionária desempenha papel fundamental na formação da sociedade dos produtores livres e associados.

A análise marxiana do sistema do capital não tem seu ponto de partida num juízo moral. Marx não começa sua análise do sistema do capital fazendo uma crítica à propriedade privada como um roubo. Isso não quer dizer que ele não concorde com Proudhon nesse aspecto. A propriedade privada é um roubo, mas o roubo é uma categoria moral e valorativa. Marx não começa sua análise do sistema do capital pela premissa jurídica ou moral, mas pela crítica da Economia Política. É uma crítica científica e não moral, que busca investigar a essencialidade do sistema do capital para desnudar suas estruturas fundamentais.

Isso não quer dizer que subsista uma negação da presença da ética no pensamento marxista. Trata-se apenas de apontar que na sociedade burguesa o debate acerca da ética é inócuo porque o centro dessa forma de sociabilidade é a economia. O complexo econômico subordina e submete os demais complexos sociais aos seus imperativos; desse modo,

a eticidade desaparece no interior dessa sociedade. O burguês não é movido por interesses éticos, mas por interesses econômicos.

O burguês que se deixar mover pelos preceitos éticos deixará de ser burguês, porque o sistema do capital é desumano na sua essência – ele está assentado na exploração do trabalho e na subordinação de todas as coisas ao lucro. A predominância da economia impede Marx de operar uma análise da burguesia a partir de valores subjetivos e de juízos morais. Ele não considera a burguesia e os capitalistas como uma raça monstruosa do ponto de vista moral; a necessidade de expropriar os expropriadores resulta da análise meticulosa da forma econômica como o capitalista se apropria da mais-valia e expropria os camponeses e os povos da América e da África.

A crítica do sistema do capital e a constituição do comunismo como uma alternativa efetiva para a humanidade não brota de máximas universais ou preceitos imperativos elaborados sem nenhuma conexão com o mundo objetivo (VÁZQUEZ, 2007), senão da análise materialista do desenvolvimento da história da humanidade. As críticas marxianas dirigidas à moral burguesa emergem da natureza desumana do sistema do capital. É possível afirmar que a condenação da imoralidade do capitalismo perpassa a totalidade da obra de Marx.

Para Vázquez (2007), a crítica marxiana ao capitalismo tem um significado também moral. É verdade que não se trata duma crítica exclusivamente moral, mas ela não descarta a moral pelo fato de que esse sistema não é capaz de “satisfazer as necessidades vitais da imensa maioria da humanidade”. O capitalismo é incapaz de oferecer condições humanas dignas

de vida para os trabalhadores. A desigualdade é o cerne dessa forma de sociabilidade. A ética constitui-se como aspecto subliminar da análise que Marx opera do sistema do capital pela natureza alienada e alienante desse sistema sociometabólico. Ao contrário do que se imagina, Marx não nega a relevância da eticidade; pelo contrário, a contraposição às relações reificadas gestadas pelo capitalismo tem como pressuposto a constituição de uma sociedade emancipada.

Embora a teoria marxiana não tenha concentrado sua atenção na eticidade, sua crítica radical ao sistema do capital tem um fundamento ético-moral de natureza revolucionária – é um poderoso sistema fundado na necessidade da práxis transformadora. O propósito fundamental da teoria marxiana é armar os trabalhadores para lançar abaixo o sistema desumano do capital. Longe de constituir-se como uma ciência do comportamento humano ou um conjunto de preceitos normativos acerca do dever-ser, a crítica radical ao sistema do capital implica a constituição duma nova forma de organização da sociedade e a constituição de um novo homem.

Pela mediação da análise econômica é possível não somente apontar que a propriedade privada é uma excrecência, mas que o capital se movimenta dentro de suas contradições e se constitui como a forma mais poderosa de extração de mais-valia que existiu na história da humanidade. Em sua obra fundamental, *O capital*, Marx tenta apreender o movimento imanente das categorias que integram a ossatura do sistema do capital, enquanto potência econômica da sociedade burguesa que tudo integra (MARX, 2011). A análise da sociedade burguesa mais desenvolvida (Inglaterra) da época permitiu apreender as determinações universais da

anatomia de todas as sociedades capitalistas, inclusive das sociedades menos desenvolvidas, da mesma maneira que a anatomia do homem permite entender a anatomia do símio.

O capital se constitui como uma força diluviana que busca submeter todas as coisas aos seus imperativos e controles; por isso não existe possibilidade de desenvolvimento dos preceitos éticos no interior do sistema do capital. O desenvolvimento das relações genuinamente capitalistas implicou a reconfiguração de toda a estrutura ideológica; a economia revela toda a capilaridade obliterada das sociedades precedentes. Não é possível a eticidade em nenhuma sociedade de classes.

A manifestação do poder do dinheiro, convertido em capital, destituiu do trono a pseudocapacidade decisiva dos preceitos ideológicos expressos na moralidade, na religiosidade, na política, etc. Ao comparecer como poder decisivo que tudo modela à sua imagem e semelhança, a natureza de segunda ordem revelou-se completamente subordinada aos interesses econômicos; a humanidade do homem encontra-se completamente ameaçada. O poder fantasmagórico e fetichista da religião ganhou corolários muito mais poderosos no fetichismo da mercadoria, do dinheiro e do capital; por isso se coloca de maneira decisiva o papel do proletariado na emancipação da humanidade.

É fundamental superar as concepções burguesas que asseveram que o marxismo despreza a subjetividade, a moralidade e o papel do indivíduo na história. Em verdade, a teoria marxiana emerge como a primeira concepção de mundo a afirmar claramente a singularidade dos homens no processo de constituição da vida social e a história não como produto duma entidade metafísica ou duma vontade

transcendente, mas como resultante do complexo desenvolvimento das forças produtivas e das relações sociais. Destaca Marx (1983, p. 240): “O modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral”.

Marx trouxe à baila uma nova forma de conceber as classes dominadas e os trabalhadores, concentrando sua atenção na capacidade particular de o proletariado representar os interesses de todas as classes sociais no processo de superação do ordenamento socioeconômico assentado na exploração do trabalho assalariado. A luta política do proletariado contra a burguesia é a mediação essencial para a constituição duma sociedade sem classes, denotando o caráter negativo da política de toda configuração do poder político. É na práxis que se forja a personalidade realmente revolucionária e adversa às atitudes mesquinhas da burguesia e da pequena burguesia. É na práxis que se constitui o revolucionário, mas inexistente um manual moral ou ético do revolucionário. O sacrifício do indivíduo é o cerne essencial da transformação radical das estruturas sociais assentadas na exploração do homem pelo homem.

Marx deixou o *Manifesto comunista* como instrumento de orientação da práxis revolucionária de uma classe, e não de um indivíduo ou personalidade. Não se trata de um manual em que a força da vontade política individual se constitui como elemento decisivo do processo de mudança radical da estrutura social, pois nenhum indivíduo ou organização política tem capacidade de substituir o papel de sujeito do proletariado na constituição de uma nova forma de sociabilidade.

A teoria marxiana pressupõe claramente a tomada de posição de uma classe para o desenvolvimento efetivo das relações de produção e das relações sociais. Uma tomada de posição revelada claramente na defesa do proletariado como classe explorada e na reconfiguração da compreensão do papel revolucionário da classe responsável pelo conteúdo da riqueza social de toda a sociedade. Não se trata da apologia da classe sofredora nos termos das concepções pretéritas, que consideravam os trabalhadores como criaturas destituídas de capacidade para operar alguma tomada de posição perante o mundo. Não se trata da reprodução das distintas perspectivas políticas e religiosas assentadas no assistencialismo e no paternalismo, nas posições que consideravam a classe trabalhadora incapaz de assumir uma posição protagonista no movimento da história.

O proletário exercerá seu papel de sujeito na emancipação da humanidade porque se constitui como classe não somente desumanizada, mas como classe decisiva na produção da riqueza material da sociedade. A posição emancipatória emana das condições coercitivas e persuasivas impostas nas relações de produção e nas relações de reprodução social. A missão prometeica do proletário resulta da necessidade histórica de interceptar a dominação e a exploração do trabalho, e da necessidade histórica de afirmar o trabalho concreto como necessidade eterna dos homens em contraposição ao trabalho abstrato.

A monstruosidade da burguesia é demonstrada pela revelação da monstruosidade do capital, como um sistema que vive do sangue e do suor dos trabalhadores. Os capitalistas são os vampiros que sobrevivem do sangue de suas vítimas, porque são personificações do capital. Por isso Marx

não advoga que o proletariado mate cada burguês no interior da fábrica, mas que supere o sistema do capital e o sistema assentado no trabalho assalariado.

Marx e Engels, no *Manifesto comunista*, não conclamam o proletariado a eliminar o burguês privado e o capitalista singular, mas a superar a sociedade capitalista. A crítica marxiana não está direcionada à figura privada do capitalista, mas à propriedade privada e à forma particular de organização do trabalho. A crítica tem como fundamento a compreensão da anatomia do sistema do capital como um todo, e não o comportamento privado do capitalista. A crítica ao capitalista inscreve-se no interior de uma crítica ao modo de operar o sistema do capital como um todo. Por isso que Marx não é um utópico nem um romântico, pois sua crítica tem como fundamento uma análise econômica minuciosa da anatomia do capital. Ele coloca a necessidade de pensar numa saída que transcenda a experiência dos falanstérios e das cooperativas constituídas pelos socialistas utópicos (Owen e Saint-Simon).

Muito mais do que estigmatizar o capitalista privado, Marx mostra como seu comportamento é o comportamento de uma classe e que de nada adianta eliminar o capitalista privado, pois o sistema como um todo permanecerá intocável. Não basta eliminar fisicamente os capitalistas. É claro que numa revolução a necessidade de eliminação acaba sendo posta devido ao fato de os capitalistas não admitirem a perda da propriedade privada dos meios de produção e tentarem organizar a contrarrevolução. A eliminação pode se dar no interior da intensificação da luta de classes pela natureza selvagem e predatória da própria burguesia, que no afã de preservar seus privilégios, recorrerá à violência aberta.

A comunidade dos homens burgueses não tem como pressuposto os preceitos axiológicos da eticidade e da moralidade, mas os da economia. A racionalidade que agrega os homens entre si, é uma racionalidade pragmática e profundamente regulada por critérios e interesses financeiros. Não existe nada de desinteressado na relação que perpassa o mundo burguês, por isso a moralidade kantiana não pode efetivar-se no mundo burguês, pois todo agir humano é interessado. E o interesse é de base econômica. Não se trata de um interesse humanitário que visa ao bem comum, mas de um interesse claramente dirigido à acumulação e à expansão do capital.

A missão histórica do proletariado supera radicalmente as posições que emanam da atitude heroica do indivíduo cindido que toma sobre seus ombros o fardo da humanidade. A exigência do sacrifício individual como *conditio sine quo non* para redimir a humanidade do peso imposto pelo sistema do capital está ausente em Marx. Como Brecht, não subsiste espaço para uma efetiva emancipação da humanidade emanada simplesmente das atitudes heroicas dos indivíduos, duma moralidade centrada na individualidade, como apregoa o liberalismo burguês. A tarefa emancipatória pertence à classe e não às idiosincrasias e volições individuais.

É preciso entender que a ética revolucionária somente poderá emergir numa sociedade emancipada do capital e da exploração do trabalho. Ela não poderá se efetivar numa sociedade de classes e numa forma de sociabilidade centrada na exploração do trabalho. A ética somente será possível num contexto de plena superação da alienação imposta pelo sistema do capital, uma vez que o sistema de alienação imposto pelo capital implica a reprodução do círculo vicioso

que serve aos interesses das classes dominantes. Para o proletariado, a quebra de suas algemas e de todos os seus sofrimentos não são um imperativo categórico nem procede de um *a priori*, mas da necessidade concreta de superar a dominação do trabalho pelo capital.

As sociedades pré-capitalistas não conseguiram superar o reino da escassez e da carência devido ao baixo nível de desenvolvimento das forças produtivas. Pela mediação da expropriação que marca o ciclo histórico da acumulação primitiva de capitais, o capital pôde fazer a transição do capital mercantil para o capital industrial. O capitalismo constitui as bases para o estabelecimento do reino da abundância e da emancipação humana; ele estabelece as bases para o reino da liberdade, mas o sistema do capital não pode nele adentrar devido à natureza desumana desse sistema.

A luta de libertação do proletariado das correntes visíveis e invisíveis que o aprisionam nos rochedos do capital não se confunde com a violência do opressor, pois enquanto este recorre ao expediente coercitivo para eternizar a dominação, o primeiro recorre ao mecanismo da violência como elemento de resistência para a constituição de uma sociedade emancipada de toda forma de opressão. Não se deve confundir a violência do opressor com os mecanismos de resistência do oprimido.

As ideias dominantes de cada época histórica são sempre as ideias da classe dominante. Isso significa que a moral dominante é a imoralidade da classe dominante (grega, burguesa etc.). A moral burguesa não passa de uma imoralidade, já que não consegue transcender a perspectiva dos interesses que perpassam o lucro e a defesa radical da propriedade privada e da exploração do trabalho. A

universalidade nesse caso visa tão só reproduzir sua dominação sobre o trabalho. A universalidade burguesa se apresenta na forma da comunidade universal dos cidadãos como proprietários dos meios de produção e dos meios de subsistência, intentando eternizar a propriedade privada dos meios de produção e o processo de acumulação de mais-valia.

A moral burguesa se inscreve na contraposição entre a esfera privada e a esfera pública, entre a individualidade e a coletividade. A disjunção estabelecida entre o homem e o cidadão tem como pressuposto a desigualdade social que perpassa a sociedade capitalista; a igualdade e a liberdade não passam de uma abstração. A verdadeira liberdade (e igualdade) é aquela auferida pelo sistema do capital. Este realmente é a síntese de todas as contradições que demarcam a sociedade capitalista. A moral da sociedade burguesa se configura como expressão máxima da alienação do homem em relação à totalidade social.

A burguesia é uma classe social que estabelece uma oposição de vida e morte com o proletariado para não perder o controle do processo de exploração do trabalho assalariado. Há uma espécie de cooperação contraditória entre as frações de classe que constituem a burguesia, mas essa classe está unida e organizada para fazer valer seus interesses perante o proletariado. Este é o inimigo fundamental da burguesia, e ela sabe que não pode vacilar ante seu principal inimigo. Daí a existência de preceitos ideológicos a fim de assegurar seus interesses econômicos.

Numa sociedade assentada na alienação que caracteriza a produção de mercadorias, a classe dominante faz da alienação uma excelente oportunidade para ampliar sua riqueza material e aprofundar a miséria dos trabalhadores. Ela

se sente plenamente satisfeita nas condições de alienação, enquanto a classe dominada é esmagada e lançada na miséria e no pauperismo.

Nesse processo, a classe revolucionária se forja como uma particularidade plenamente conectada à verdadeira universalidade. O proletariado se plasma como uma universalidade concreta na luta contra a dominação do capital. Na classe em-si e para-si se forja a relação dialética entre subjetividade e objetividade, individualidade e coletividade, que plasma os elementos fundamentais para superar a sociabilidade burguesa e a moral hedonista, centrada na administração das pessoas e no trabalho abstrato. A classe revolucionária não pode se deixar levar pela cantilena da democracia burguesa, da liberdade e igualdade abstratas do sistema do capital.

Mas todos os métodos para a produção da mais-valia são simultaneamente métodos da acumulação e cada extensão da acumulação torna-se, inversamente, meio para o desenvolvimento daqueles métodos. Segue-se, portanto, que na medida em que capital se acumula, a situação do operário — seja qual for a sua paga, alta ou baixa — tem de piorar. Finalmente, a lei que mantém a sobrepopulação relativa, ou o exército industrial de reserva, sempre em equilíbrio com o volume e a energia da acumulação, **solda o operário mais firmemente ao capital do que as cunhas de Hefesto [agrilhoavam] Prometeu ao rochedo. Ela condiciona uma acumulação de pobreza correspondente à acumulação de capital.** A acumulação de riqueza num

pólo é, portanto, simultaneamente, acumulação de miséria, tormento de trabalho, escravatura, ignorância, brutalidade e degradação moral no pólo oposto, i. é, do lado da classe que produz o seu próprio produto como capital (MARX, 1985, p. 210, grifo nosso).

O proletariado é a encarnação do processo de estranhamento experimentado pelo homem que se perde no processo de produção capitalista. No entanto, a consciência em-si forjada pelo universo das relações de produção capitalista permite que o proletariado transcenda a condição de alienação e a perda de si mesmo que envolve o mundo reificado da produção de mercadorias, possibilitando a tomada de consciência para-si. Esta não precisa estar posta desde o começo na luta do proletariado contra a exploração capitalista. O proletariado é interpelado para emancipar-se do domínio do capital e, por consequência, emancipar toda a humanidade.

Ao lutar pela sua libertação do jugo da exploração do trabalho assalariado, o proletariado gesta as bases para a emancipação da humanidade em sua totalidade. Os pressupostos para a constituição de uma eticidade se dão no movimento objetivo da luta de classes, e não a partir de uma abstração idealizante. O preceito ético emerge como possibilidade posta pela necessidade de emancipação do trabalho das garras do capital. Ao lutar pela sua libertação, enquanto classe, o proletariado luta pela libertação de todos os que são subjugados e oprimidos no mundo inteiro. A classe dominante também participa desse processo de emancipação, pois a emancipação do trabalho representa a emancipação da

classe que subsiste da alienação alheia.

Ao alienar os trabalhadores, a burguesia também se aliena. E ao libertar a si mesmo da alienação, o proletariado liberta o capitalista da alienação imposta pelo sistema do capital. O proletariado não pode emancipar-se sem suprimir todas as formas reificadas e desumanas que constituem a sociabilidade burguesa e o sistema do capital.

Marx não concentrou sua atenção na afirmação de juízos morais, pois a emancipação humana não requer normas de conduta e prescrições normativas. Muito mais de que um conjunto de axiomas normativos, a classe revolucionária se constitui pela luta concreta e revolucionária. A práxis é o critério de toda a teoria. Não é possível uma práxis revolucionária que emerge da primazia da consciência sobre a existência. Não se trata da reprodução da moralidade cristã assentada no sacrifício da consciência infeliz.

A emancipação da humanidade pela mediação do proletariado não se plasma pela mediação de uma compreensão divinizada do proletariado ou por preceitos gnosiológicos, ou cognitivos. Marx não considera o proletariado como a classe eleita ou como a classe pura perante as demais classes sociais. Não há nenhum louvor ao estado subjetivo e objetivo do proletariado. Marx anuncia o fim do proletariado no socialismo e no comunismo. O proletariado tende a desaparecer, como tendem a desaparecer todas as estruturas e categorias que sustentam o sistema do capital, para que emerja a humanidade emancipada mediante a constituição do trabalho livre, universal e associado.

Marx não confere um elogio ao proletariado pela sua situação de miserabilidade e opressão; pelo contrário, o socialismo é a alternativa ao modo de produção assentado na

exploração do proletariado; neste, as necessidades sociais orientadas para a reprodução do capital serão superadas pelas necessidades radicais. Isso implica que Marx não projeta uma eticidade como expressão do interesse da nova classe dominante (proletariado); ele somente estabelece as bases para que se possa projetar como numa sociedade sem classes é possível o estabelecimento de relações sociais pautadas por uma eticidade. Esta deve considerar o tempo disponível da sociedade e não o tempo de trabalho socialmente necessário e o tempo de trabalho excedente.

A eticidade marxiana ou materialista não pode se reduzir aos preceitos teóricos estabelecidos pela sociedade de classes. Muito mais do que um conjunto de preceitos normativos assentados no dever ser ou no mundo ideal, a eticidade marxiana tem como fundamentação a análise crítica da sociedade de classes e a necessidade de sua superação radical. Não se procura constituir indivíduos perfeitos e exigir ações heroicas da parte dos indivíduos. Brecht afirmava: “Pobre de um povo que precisa de heróis”. No entanto, a sociedade sem classes não cai pronta do céu. A sua constituição demanda esforço, luta e embates.

Nesse contexto, os interesses dirigidos à emancipação do proletariado podem funcionar como uma autoridade externa que em nada se contrapõe aos preceitos internos assentados na verdadeira autonomia da classe em-si e para-si. Essa autoridade externa não deve ser confundida com a autoridade do partido que deve agir em nome do proletariado, pois nenhuma organização tem o poder de substituir o proletariado. A emancipação dos trabalhadores é uma tarefa dos próprios trabalhadores.

2.4 Ética para além do capital

A inexistência de uma obra específica de Marx sobre a eticidade e a moralidade não implica uma desconsideração de sua relevância para a constituição de uma filosofia da práxis e de uma sociedade sem classes. Trata-se somente de uma lacuna que Marx não poderia preencher devido à impossibilidade de apontar para a existência de preceitos éticos numa sociedade regida pela acumulação de mais-trabalho.

A produção teórica de Marx tem como pressuposto fundamental a crítica do sistema do capital e a necessidade de superação do sistema assentado na exploração do trabalho. A superação radical da ordem sociometabólica do capital não pode ser destituída de pressupostos axiológicos e de juízos valorativos, porquanto há uma ética de natureza materialista no conjunto dos escritos de Marx; essa ética é imanente à crítica ao sistema do capital.

Essa ética é parte inerente da economia política do proletariado ou de uma concepção de mundo radicalmente contraposta ao sistema do capital. A filosofia marxiana não poderia plasmar-se desconsiderando a relevância dos preceitos axiológicos fundamentais à constituição da práxis revolucionária. É inconcebível imaginar uma filosofia que presume a transformação radical da realidade assentada na luta de classes e na exploração do trabalho, sem pressupor uma tomada de decisão ante as alternativas postas e sem presumir um compromisso de classe radical ante o mundo constituído. A filosofia da práxis oferece as bases materiais para nortear a ação revolucionária. Esses critérios não podem

ser dados *a priori* ou em bases racionais, já que provêm das relações sociais em que o proletariado opera como demiurgo do processo revolucionário de superação do sistema do capital.

As palavras de Prometeu contra a escravidão e a soberania de Zeus foram confirmadas pelos cristãos, que declararam guerra não somente à filosofia epicuriana e à tentativa de Prometeu de oferecer o fogo do conhecimento aos homens; os cristãos reciclaram a concepção religiosa de Platão e Aristóteles pela mediação do apóstolo Paulo, dos padres da Igreja, de Agostinho e Tomás de Aquino. Os livros dos materialistas foram os preferidos quando os cristãos queimaram a Biblioteca de Alexandria e resolveram submeter a ciência, a arte e toda forma de conhecimento aos preceitos religiosos. O senhorio absoluto de Zeus e a concepção de mundo teocêntrica e antropomórfica foram substituídos; em seu lugar surgiu o Deus dos cristãos como senhor absoluto do universo.

Nesse contexto, Prometeu comparece como a expressão mais elevada de uma concepção de mundo contraposta ao *status quo*. A personagem da mitologia grega arma os homens para destituir do poder não somente Zeus, mas toda autoridade externa estranha ao próprio homem. O defensor da humanidade arma os homens para forjarem um mundo centrado no desenvolvimento da ciência, da consciência e da autoconsciência. Prometeu reconhece a relevância de seu *pathos* no processo de emancipação dos homens da ignorância e da alienação: “Falar-vos-ei agora das misérias todas / dos sofrimentos mortais e em que circunstâncias / fiz das crianças que eles eram seres lúcidos, /

dotados de razão, capazes de pensar” (ÉSQUILO, 2004, p. 600).

A emancipação humana passa pela emancipação dos sentidos. Atividade considerada fundamental para a constituição do verdadeiro conhecimento, no entendimento de Epicuro. Afirmo Prometeu:

Farei o meu relato, não para humilhar / os seres indefesos chamados humanos, / mas para vos mostrar a bondade infinita / de que são testemunhas numerosas dádivas. / **Em seus primórdios tinham olhos, mas não viam, / tinham os seus ouvidos, mas não escutavam, / e como imagens dessas que vemos em sonhos / viviam ao acaso em plena confusão**” (ÉSQUILO, 2004, p. 35, grifos nossos).

A libertação dos sentidos é o fundamento de todo processo de emancipação humana. A compreensão das vicissitudes do mundo passa pela emancipação dos sentidos. As palavras de Prometeu são atualizadas na filosofia marxiana que afirma a necessidade de superação da alienação do trabalhador das relações centradas na exploração do trabalho, nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844. A superação da alienação deve ser uma atividade realizada em escala *omnilateral*, envolvendo a totalidade da existência e dos sentidos humanos. Escreve Marx: “A supressão da propriedade privada é por isso a completa emancipação de todos os sentidos e qualidades humanas; mas ela é esta emancipação precisamente pelo fato de estes sentidos e

qualidades se terem tornado humanos, tanto subjetiva como objetivamente” (1993, p. 97).

O homem deve apropriar-se de sua essência *omnilateral* de maneira *omnilateral*. Não é apenas a dimensão da consciência humana que precisa ser libertada dos entraves da alienação, mas todos os sentidos humanos, desde sua dimensão reflexiva até sua dimensão sensitiva. Cada elemento da relação do homem com a interioridade e a exterioridade deve ser potencializado; tanto os sentidos espirituais quanto os sentidos físicos devem permitir o usufruto das coisas, tais como o ver, o saborear, o cheirar, o amar e o desejar.

No comunismo, o caráter de usufruto e satisfação das necessidades elementares deve perder seu caráter egoísta e mesquinho que reina no estágio da propriedade privada. A natureza deve ultrapassar também seu caráter de mera utilidade visando ao valor de troca, para se constituir como elemento indispensável da utilidade humana. A superação da propriedade privada deve permitir aos homens estabelecer uma relação mais humana com as coisas e mais poética com o mundo. Isso não é possível no contexto da propriedade privada ou da propriedade privada universal, porque, assinala Marx: “A propriedade privada fez-nos tão estúpidos e unilaterais que um objeto só é nosso se o tivermos, portanto se existir para nós como capital, ou se for imediatamente possuído, comido, bebido, trazido ao corpo, habitado por nós etc.” (1993, p. 96). A propriedade privada é um entrave à livre fruição dos objetos e ao livre desfrutar do caráter *omnilateral* das coisas, pois os sentidos físicos e espirituais estão enredados na posse imediata das coisas.

No comunismo, o olho deve se tornar olho humano, e o objeto captado pelo olho deve também deixar de ser mera

posse egoísta, para ser objeto de satisfação social. Nessa articulação harmoniosa com o mundo social e natural, “todos os objetos se tornam para ele objetivação de si próprio, enquanto objetos que realizam e confirmam a sua individualidade” (1993, p. 97). O desenvolvimento da relação aponta também para a particularidade de cada órgão dos sentidos humanos. Escreve Marx: “Para o olho, um objeto torna-se diferente do que o ouvido e o objeto do olho é um objeto diferente do ouvido” (1993, p. 98).

O sistema da propriedade privada obsta o livre florescimento da essencialidade humana, tanto objetiva quanto subjetivamente, porque ela concebe o homem como mera coisidade que tem sua existência isolada e contraposta à comunidade social. Há uma ruptura entre a manifestação dos sentidos do homem num contexto social adverso ao próprio desenvolvimento das livres potencialidades humanas e a manifestação dos sentidos no contexto em que os meios de produção confirmam a essência social do homem como expressão das condições objetivas e subjetivas. Através do desenvolvimento objetivo da riqueza da essencialidade humana ocorre também o desenvolvimento da riqueza da sensibilidade humana. Escreve Marx: “a humanidade dos sentidos apenas advém pela existência do seu objeto, pela Natureza humanizada” (1993, p. 98).

O estado de coisas favorável ao livre desenvolvimento das potencialidades humanas possibilita o despertar das habilidades e disposições estéticas do homem. Numa sociedade perpassada pelas relações reificadas, dificilmente o olho pode exercer sua função verdadeiramente humana, dificilmente o ouvido pode ser capaz de superar o simples apego ao elemento pragmático das coisas. Para que o ouvido

possa desfrutar do caráter essencial das coisas, necessita ultrapassar sua dimensão inumana e consubstanciar-se como ouvido humano. No estado de coisas permeado pela alienação, ocorre um fechamento dos olhos para o usufruto da beleza imanente nos objetos.

A alienação obstrui o ouvido da faculdade de fruição da beleza subjacente numa canção, pois para “o ouvido não musical a mais bela música não tem nenhum sentido” (Marx, 1993, p. 98). Nesse contexto, o homem completamente envolvido pela preocupação em atender às suas necessidades elementares, encontra-se impedido de desenvolver sua sensibilidade estética. Anota Marx: “O homem necessitado, cheio de preocupação, não tem nenhum sentido para o espetáculo mais belo” (1993, p. 98-99). Os sentidos humanos precisam libertar-se das interposições das necessidades materiais para que possam florescer.

A libertação dos sentidos humanos do espírito de posse imposto pela propriedade privada representa a possibilidade de objetivação da essência humana. É uma libertação que envolve a totalidade da essência do homem como ser genérico. A objetivação da essência humana é fundamental “tanto para fazer humanos os sentidos do homem, como para criar sentido humano correspondente a toda a riqueza do ser humano e natural” (MARX, 1993, p. 99). Numa sociedade em que os sentidos humanos não são objetivados, o homem se torna uma coisa degradada.

A objetivação da essência humana implica tanto o desenvolvimento dos sentidos humanos quanto a possibilidade de conferir um novo sentido à experiência histórica do homem. O comunismo representa a gênese da verdadeira história do homem. Nesse contexto, é possível

entender porque o comunismo representa a verdadeira resolução do conflito entre a história do homem e a história da natureza, do conflito entre o homem e a mulher, entre individualidade e comunidade, e dos diferentes conflitos que marcam as sociedades de classes.

Os *Manuscritos econômico-filosóficos* representam o prólogo às obras fundamentais que serão produzidas por Marx; primeiramente, porque encontramos o desenvolvimento genético das categorias decisivas na totalidade da produção teórica desse grande pensador; segundo, porque nesta obra emerge de maneira categorial, o modo como a dialética materialista consegue superar a mais vasta produção teórica produzida pela burguesia, configurada na economia política clássica, no idealismo hegeliano e no comunismo utópico de Owen, Saint-Simon e Fourier; e finalmente, acham-se nessa obra os elementos genéticos da formulação de um novo modo de produção que implica necessariamente a superação do estado de alienação que domina o homem na sociedade capitalista. O comunismo como abertura do horizonte da experiência *omnilateral* do homem em relação aos seus sentidos e à totalidade da sua produção subjetiva e objetiva.

Nessa obra é possível vislumbrar o inusitado legado deixado por Marx às diferentes gerações que anseiam por uma sociedade livre dos entraves da propriedade privada e do espírito de posse capitalista que limitam as verdadeiras potencialidades humanas. Essa propositura será aprofundada pelo conjunto da produção teórica de Marx; em seu interior, poder-se-á investigar como a moralidade e a eticidade se constituem de maneira subliminar e de forma sub-reptícia.

A luta emancipatória da humanidade expressa em Prometeu e Epicuro é atualizada na filosofia da práxis. Esta constitui uma crítica à Economia Política, enquanto expressão da desumanidade que caracteriza a sociedade burguesa. A luta contra o sofrimento da classe trabalhadora, bem como a necessidade de constituição de uma nova sociabilidade, configuram-se como parte não sistematizada de uma moralidade e de uma eticidade de natureza revolucionária.

A inauguração efetiva do reino da eticidade depende da transformação radical da estrutura material que fundamenta a alienação e a reificação dos seres humanos e presume uma nova forma de organização do trabalho. Somente numa sociedade sem classes e assentada no trabalho livre, universal e associado é possível uma eticidade como efetivação da emancipação humana.

O elemento que engendrou a relação entre os distintos povos foi o mercado mundial, e não uma comunidade internacional assentada sobre o pleno desenvolvimento das potencialidades humanas, na qual o desenvolvimento de cada indivíduo está plenamente conectado ao desenvolvimento da comunidade humana. A liberdade somente subsiste na relação com a totalidade social, e não separada da totalidade social.

O capitalismo, como se destacou acima, representa um entrave ao livre desenvolvimento das potencialidades humanas, porque sua forma de organização da produção está fundamentada na constituição do trabalho abstrato. O trabalho é o fundamento do sistema do capital; todas as configurações de segunda ordem se constituem mediante relações abstratas ou alienadas.

A transformação do capital mercantil em capital industrial representa a completa subordinação do trabalho aos

imperativos do capital; sucede à passagem da subsunção formal do trabalho à subsunção real do trabalho aos interesses do capital. Nesse processo, o trabalho abstrato é a base fundamental das relações que forjam o fetichismo da mercadoria, e o dinheiro é a quintessência do processo de organização da produção e reprodução social. O dinheiro deixa de ser um mero intermediário da relação de troca, para se converter na razão de ser da organização de todo o processo de produção de mercadorias. O valor de troca subordina o valor de uso e determina a relação dos homens entre si como relação entre coisas. O trabalhador se constitui como simples meio da finalidade da produção capitalista.

O movimento de rotação D-M-D' torna-se *conditio sine quo non* para que o dinheiro possa se converter em capital. Nesse processo de metamorfose, os seres humanos não passam de meio do processo de produção e realização do valor, que encontra na mais-valia a lei absoluta da acumulação e expansão do sistema do capital. Nessa comunidade mundial dominada pelo capital, todos os valores humanos são subordinados ao preceito do lucro, enquanto processo de partilha da mais-valia produzida entre as diferentes manifestações particulares do capital (capitalista financeiro, industrial, rentista, comercial).

A passagem do capital industrial ao capital financeiro implica um aprofundamento da natureza alienada da sociabilidade capitalista, em que o capital de natureza fictícia passa a cumprir um papel determinante perante o capital produtivo. A hipertrofia do capital financeiro nos tempos hodiernos revela o processo de intensificação da natureza abstrata e alienada do capital, em que os seres humanos não

passam de joguetes dos interesses das grandes corporações financeiras transnacionais.

A eticidade marxiana tem seu ponto de partida na necessidade de revolucionar as forças produtivas e as relações de produção, e busca alterar radicalmente a forma de organização do trabalho. A superação do sistema do capital e a constituição de uma comunidade universal assentada na emancipação humana presumem a superação do trabalho assalariado pelo trabalho associado. O comunismo, enquanto superação do capital, implica a superação do trabalho assalariado, da mais-valia, da teoria do valor trabalho e da propriedade privada dos meios de produção.

O comunismo viabiliza a superação do sistema do capital; este representa o atrofimento das forças produtivas e das relações de produção. Isso se aprofunda com a crise estrutural, quando a natureza destrutiva do capital ganha corolários ainda mais perversos, na destruição da natureza, no complexo industrial-militar, na destruição da força de trabalho, etc. O caminho da autorrealização da humanidade está completamente bloqueado no interior do capital, por isso urge a necessidade duma ofensiva de massa socialista.

Enquanto persistir o sistema do capital e a sociedade de classes, vigorarão os preceitos desumanos e uma concepção de mundo amoral e antiética. Nesse contexto, a possibilidade da existência do indivíduo-universal plenamente conectado à totalidade social e aos preceitos coletivos será inviabilizada. Uma comunidade ética somente tem sentido numa sociedade efetivamente assentada numa relação de reconciliação completa do homem com a sua humanidade e com a natureza.

Enquanto persistir o capital, será impossível ao homem reconciliar-se consigo mesmo, como o seu ser outro, com a totalidade social e com a natureza, pois a alienação permeia a sociabilidade forjada pelo capital. Enquanto o capital persistir em seu domínio, haverá a contraposição entre indivíduo e coletividade, pois a única forma de comunidade possível é organizada pelo mercado; nesta impera a universalização da terceirização, da flexibilização, da precarização, etc.

A realização da emancipação humana, enquanto sinônimo da eticidade, pressupõe a completa destruição do sistema do capital. Este não deve ser reformado, mas destruído. A destruição do capital é condição fundamental para a constituição da verdadeira história da humanidade. O capital representa a pré-história da humanidade, a barbárie e não a efetivação das potencialidades humanas. Somente no comunismo o homem poderá alcançar o verdadeiro reino da eticidade, pois a sociedade não será organizada segundo critérios exclusivamente econômicos.

O desenvolvimento das forças produtivas numa sociedade emancipada do capital representa a superação do tempo de trabalho socialmente necessário como medida de determinação do valor das coisas. O tempo disponível da sociedade passa a constituir-se como verdadeiro critério para medir a riqueza da sociedade – cada um receberá de acordo com as suas necessidades. Essas necessidades deixarão de ser as necessidades fictícias e rebaixadas do sistema do capital e passarão a ser as efetivas necessidades humanas. A necessidade então estará articulada à liberdade. As necessidades da humanidade deixarão de ser as meras necessidades animais, como as necessidades de fazer sexo, de

comer, dormir, beber e sobreviver, e se tornarão necessidades elevadas e acima do reino animal.

Isso implica que na constituição de uma sociedade assentada no tempo disponível da sociedade, os produtores associados vão produzir para atender às necessidades humanas e não às necessidades do mercado. O tempo disponível de todos os produtores associados, será utilizado de maneira que inexistirá exploração do trabalho e a preocupação de desenvolver os meios de produção para economizar trabalho na perspectiva da acumulação capitalista. A economia de tempo de trabalho para atender aos interesses do capital deixará de ser o vetor da organização da produção, em que se produzirá para atender às necessidades dos produtores associados. O desemprego desaparecerá completamente da sociedade, uma vez que o trabalho será livre e universal. Ninguém será impedido de desenvolver suas capacidades produtivas manuais ou intelectuais. A divisão social do trabalho será organizada visando elevar as condições de vida dos produtores associados.

O comunismo representa a consubstanciação do verdadeiro reino da eticidade, pois nele inexistirá qualquer forma de desigualdade de classe. A espécie humana será verdadeiramente livre. Não mais existirá somente a liberdade do mercado e daqueles que são cidadãos, ou seja, daqueles que possuem a propriedade privada dos meios de produção. A liberdade representa a capacidade para desenvolver as verdadeiras potencialidades criativas em benefício do indivíduo e da comunidade, uma vez que, superada a liberdade restrita e formal da burguesia, os homens podem exercer a humanidade em sua plenitude, recusando interferências e imposições externas que se contrapõem ao desenvolvimento

da humanidade do homem. O comunismo representa a afirmação da emancipação universal da humanidade, a superação de todas as divisões e cisões; a superação da propriedade privada, do nacionalismo, do patriotismo e das classes sociais.

A constituição da verdadeira comunidade humana não resulta de um apelo moral, mas de um processo revolucionário que tem o proletariado como protagonista. A sociedade sem classes não brota do apelo metafísico da bondade dos dominadores e dos opressores, mas da organização da energia revolucionária presente na classe que produz o conteúdo da riqueza material da sociedade. A revolução se torna o elemento nodal de constituição do florescimento de uma efetiva comunidade ética. O socialismo será a fase de transição para uma sociedade completamente emancipada do capital.

A revolução política com alma social é um imperativo fundamental para a constituição da sociedade comunista. Esta sociedade representa a superação do capital e do próprio proletariado como coveiro do modo de produção capitalista. Ao destruir a sociedade de classes, o proletariado se extingue como classe social, para fazer brotar uma sociedade com base no trabalho livre, universal e associado. O comunismo representa o lócus de realização do homem como homem e a completa superação da dominação do homem sobre o homem.

A luta heroica de todas as classes oprimidas no passado encontra no proletariado a possibilidade de sua redenção. A superação do capital pelo trabalho concreto é a incontestável oportunidade para começar a verdadeira história da

humanidade, em que o desenvolvimento das potencialidades humanas poderá florescer livremente.

Num contexto de superação da pré-história da humanidade, o indivíduo-universal emerge como expressão duma individualidade plenamente inserida na totalidade social, num espaço de superação da alienação do trabalho e das relações reificadas resultantes da produção de mercadorias. No contexto da história universal da humanidade assentada no reino da abundância, cada um receberá de acordo com as suas necessidades sociais. A ética configurar-se-á como manifestação do ser humano num mundo que possibilita o desenvolvimento das mais elevadas potencialidades humanas.

A superação da mundialização do capital e seu processo de subordinação do trabalho implicam a constituição de uma nova forma de mundialização em que se darão a mundialização e a internacionalização do acesso ao trabalho livre e associado, da educação, da saúde, etc. O direito ao trabalho, à educação e à saúde deixará de ser privilégio de uma fração da sociedade para irradiar-se por toda a sociedade.

A superação do capital e a instauração do *ethos* da abundância e da liberdade resultam da necessidade de superar o estado de alienação da humanidade em relação a si mesma. O capital enreda a classe trabalhadora e a humanidade num processo crescente e irreversível de alienação e estranhamento. A superação da alienação do trabalho constitui-se como ponto de partida para a superação das diferentes formas de alienação que acometem o proletariado e a humanidade.

Nesse contexto, a crítica da economia política realizada por Marx é o ponto de partida para toda a crítica

moral, ética, estética, política, etc. A superação do fetichismo do trabalho, da mercadoria, do dinheiro e do capital é a base para a constituição dum novo *ethos* social. A superação da ordem econômica que transforma o homem trabalhador em coisa e apêndice da máquina é condição fundamental ao surgimento duma sociedade sem classes.

É possível afirmar que se encontram n' *O capital*, elementos para uma ética revolucionária. Na crítica substancial à natureza colossal e destrutiva do sistema do capital, enquanto vampiro que vive a sugar o sangue dos trabalhadores, revelam-se os aspectos para a constituição de uma ética de base materialista. A ética configura-se como elemento ontológico-filosófico da crítica da Economia Política, enquanto ciência burguesa destituída de qualquer interesse ético, uma vez que os interesses econômicos reduzem à condição de coisa todos os valores humanos e todas as relações humanas.

Os elementos ontológicos para se pensar a ética materialista, perpassam de forma abstrata a obra fundamental de Marx. Esta pode ser apontada como fio condutor, já que o fundamento de toda a investigação marxiana é a superação do sistema do capital e a constituição de uma sociedade sem classes. Ao constituir-se como o sujeito do processo revolucionário, como elemento capaz de implodir o *continuum* da dominação do capital sobre o trabalho, o proletariado será o portador duma moralidade que estabelece as bases para o advento do reino da liberdade enquanto expressão da superação da liberdade abstrata e da igualdade abstrata burguesa.

O proletariado pode realizar a liberdade e a igualdade; estas deixam de ser manifestações abstratas e se convertem

em formas concretas da emancipação humana. Da mesma maneira que o ser do capital ama ocultar-se, subsiste um elemento ético oculto e velado na crítica radical marxiana ao modo de produção assentado na exploração do trabalho e na expropriação das riquezas produzidas pelos trabalhadores.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Política* [Edição Bilingue]. Lisboa: Vega, 1998.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

BRECHT, Bertolt. *Estudos sobre o teatro*. 2ª ed. Trad. Fiana Pais Brandão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

CASTELLI, Natasha Dias. Conhecendo as Mães da Praça de Maio: ensaio do perfil da Associação. In. *Anais Eletrônicos ANPUHRS*. XI Encontro Estadual de História, Rio Grande do Sul, 2012.

CONDORCET. *Escritos sobre a educação pública*. Trad. Fani Godfarb Figueira. Campinas: Autores Associados, 2010.

ENGELS, F. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Trad. Leandro Konder. São Paulo: Civilização Brasileira, 1987.

ENGELS, F. As guerras camponesas na Alemanha. Trad. Eduardo L. Nogueira e Conceição Jardim. In. ENGELS, F. *A revolução antes da revolução*. Vol. I. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

EPICURO. *Antologia de Textos de Epicuro*. Tradução e notas de Agostinho da Silva. 2a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

ÉSQUILO. *Prometeu Acorrentado*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

EWEN, F. *Bertolt Brecht: sua vida, sua arte, seu tempo*. Trad. Lya Luft. São Paulo: Globo, 1991.

FUNARI, Pedro Paulo. *Grécia e Roma*. 4. ed. São Paulo: Contexto, 2007.

GIBELATO, L. M. *Relações de gênero na literatura latina do século II a. C.: representações de Apuleio em O Asno de ouro*. XIV Jornada de Estudos Antigos e Medievais – Maringá-PR, 18 a 20/11/2015. Endereço eletrônico:

<http://www.ppe.uem.br/jeam/anais/2015/pdf/019.pdf>.

Acesso em 25 de junho de 2020.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Norberto de Paula Lima. São Paulo: Ícone, 1997.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Norberto de Paula Lima. São Paulo: Ícone, 1997.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. Vol. I. Trad. Paulo Meneses, com colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. Vol. III. Trad. Paulo Meneses, com colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

IRAMAIN, Demetrio. Uma história de las Madres de Plaza de Mayo. *Revista Sueños Compartidos*. Buenos Aires, suplemento nº 1, agosto de 2009.

IZUZQUIZA, Ignacio. *Hegel o la rebelión contra el límite*. Zaragoza: Pressas Universitárias, 1990.

GIBELATO, Lahis Moreno. Relações de gênero na literatura latina do século II d. C.: representações de Apuleio em O asno de ouro. *Anais da Jornada de Estudos Antigos e Medievais*. Endereço eletrônico:
<http://www.ppe.uem.br/jeam/anais/2015/pdf/019.pdf>.
Acesso em 02 de setembro de 2020.

LÊNIN, V. I. O Estado e a revolução: a doutrina do marxismo sobre o Estado e as tarefas do proletariado na revolução. In. LÊNIN. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Omega, 1978.

LESSA, Sergio. *Lukács: ética e política*. Maceió: Coletivo Veredas, 2016.

LUKÁCS, G. *Introdução a uma estética marxista*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

LUKÁCS, G. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.

LUKÁCS, G. O trabalho. Trad. Ivo Tonet. Texto mimeografado. Extraído de *Per l'ontologia dell'essere sociale. Vol. II*. Roma: Editori Riuniti, 1981a.

_____. A reprodução. Trad. Sergio Lessa. Texto mimeografado. Extraído de *Per l'ontologia dell'essere sociale. Vol. II*. Roma: Editori Riuniti, 1981b.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel*. Introdução. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1963.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, K. Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”. Por um prussiano. In. *Revista Práxis*, n. 5, Belo Horizonte: 1995.

MARX, K. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-58: esboços da crítica da economia política*. Tradução Mario Duayer, Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

_____. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. Maria Helena Barreiro Alves. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

_____. *O 18 Brumário e cartas a Kugelmann*. Trad. Leandro Konder e Renato Guimarães. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

_____. *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.

MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. Trad. Maria Antonia Pacheco. Lisboa: Avante, 1993.

MARX, Karl, ENGELS, F. *Manifesto Comunista*. Trad. Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *A ideologia alemã (I – Feuerbach)*. Trad. José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Hucitec, 1987.

MENDES, Norma Musco. *Roma republicana*. São Paulo: Ática, 1988.

_____. Império e romanização: “estratégias, dominação e colapso”. *Brathair*, 2007, n. 7, p. 25-48. Endereço eletrônico:

<file:///D:/Downloads/549-Texto%20do%20artigo-1657-1-10-20120417.pdf>. Acesso em 25 de setembro de 2020.

MÉSZÁROS, I. *Filosofia, ideologia e ciência social*. Trad. Ester Vaisman. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. Trad. Paulo Cezar Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2006.

NIZAN, Paul. *Os Materialistas da Antiguidade*. Trad. Maria Helena Barreiro Alves, São Paulo: Mandacaru, 1989.

PLATÃO. *Protágoras*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: Editora da Universidade do Pará, 2002.

PONCE, Aníbal. *Educação e Luta de Classes*. Trad. José Severo de Camargo Pereira. São Paulo: Cortez, 2005.

ROSSI, Rafael Alves. *As revoltas de escravos na Roma Antiga e o seu impacto sobre a ideologia e a política da classe dominante nos séculos II a. C. a I d. C.* Dissertação de Mestrado, Universidade Federal Fluminense, 2011. Endereço eletrônico:

<https://www.historia.uff.br/stricto/td/1463.pdf>. Acesso em 03 de setembro de 2020.

SABRINA, Gonzalez. *A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2007. Endereço eletrônico:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/formacion-virtual/20100715073000/boron.pdf>.

SILVA, Michel. *Espártaco e a política na Antiguidade*. Endereço eletrônico:

<https://www.monografias.com/pt/trabalhos915/espartaco-politica-antiguidade/espartaco-politica-antiguidade.shtml>. Acesso em 02 de maio de 2020.

TONET, I. e NASCIMENTO, A. *Descaminhos da esquerda: da centralidade do trabalho à centralidade da política*. São Paulo: Alfa-Omega, 2009.

TOSÍ, Giuseppe. *Aristóteles e a escravidão natural*. Boletim do CPA, Campinas, no 15, jan./jun. 2003.

WOODS, Alan. *Spartacus: um representante do proletariado na Antiguidade*. Trad. Camila N. Endereço eletrônico: <https://www.diariodocentrodomundo.com.br/spartacus-um-representante-do-proletariado-na-antiguidade/> Acesso em 14 de setembro de 2020.

VAZ. Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Ética e marxismo*. Endereço eletrônico:

<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/formacionvirtual/20100715081236/cap12.pdf>. Acesso em 30 de outubro de 2020.

SEGUNDA PARTE:

ARTE E ETICIDADE

Luciano Accioly Lemos Moreira

CAPÍTULO TERCEIRO

A ARTE COMO POSSIBILIDADE ÉTICA DOS AFETOS HUMANOS

Neste capítulo temos como objetivo, discutir de modo introdutório, a concepção da arte em Lukács e Freud. Explicitaremos os elementos centrais da função e dos efeitos da arte para aqueles que recebem, como também, das margens de liberdade do fazer artístico de cada autor em cada obra de arte. Nesse sentido, há no campo estético, tanto no autor da obra de arte, como naquele que a recebe, uma possibilidade de mobilização dos sentidos e dos afetos de cada singularidade diante do mundo, e de suas escolhas, e com isso, de uma ética.

3.1 O mundo, e o mundo na obra de arte em Lukács

A peculiaridade da arte em relação ao mundo que serve de base para o seu surgimento e movimento precisa ser esclarecida. A arte, ao tempo que é reflexo objetivo da realidade, é seu reflexo estético, cria um mundo estético próprio e exerce particularmente efeitos sobre os homens reais. Cada obra se configura num mundo concluído e, portanto, os que a recebem não terão nenhum poder de alteração sobre aquela obra, restando um quê de incômodo em relação ao seu estar no mundo, e no tipo de mundo que cada singularidade encontra-se inserido. A arte, portanto, depois de objetivada é lançada aos homens, eles terão à sua frente um mundo ficcional que eleva as questões e fatos

singulares humanos mais essenciais, num nível de intensidade alcançado pelo particular de cada obra. Os homens, diante de uma obra de arte, apenas poderão aceitá-la ou recusá-la, mas nunca alterá-la ou modificá-la segundo seu desejo, vontade ou expectativa.

Do contrário, o reflexo científico distingue-se dessa peculiaridade estética, pois, no caso da ciência, uma lei descoberta sobre determinado fenômeno é um dado passível à crítica. Sua negação, por meio de uma reformulação mais universal, é condição essencial para o crescimento da ciência. Ela e a arte são formas de aproximação de um reflexo o mais exato da realidade, no entanto, enquanto a ciência perfaz esse caminho num processo ininterrupto de aproximação e superação, no caso da arte, cada obra se aproxima por meio da particularidade, através de uma síntese que não se coloca à prova em comparação com uma obra por outra que a supere. O mundo real refletido em cada obra de arte se particulariza de modo único e irrepetível.

Uma lei científica precisa estar em harmonia com todas as leis até então verificadas; se algo desestabiliza essa harmonia, abrem-se novas e outras formulações que poderão superar a anterior. No caso da arte, a contradição é elemento constitutivo no interior de uma obra, pois a arte reflete justamente a vida e suas contradições como elementos enriquecedores da complexidade que a compõe.

A contradição pode causar uma desestabilização no interior da obra, quando o reflexo por meio do conteúdo e da forma de uma obra de arte não revela as contradições da vida, falseando-as, representando a vida real de maneira inadequada na forma e no conteúdo. Contudo, essa contradição interna prejudica (ou diminui) o possível valor estético dessa obra em

relação ao seu modo de revelar o mundo, resultando desse modo numa obra menor.

Por ser uma totalidade concluída, cada obra de arte pode configurar, diferentemente, uma mesma realidade, sem que essa diferenciação seja uma contradição nos termos científicos, na qual uma lei, sendo correta, obrigatoriamente revela outra como falsa. Uma das obras pode ter um valor estético superior à outra. No entanto, os termos estéticos para essa qualificação estarão justamente na relação de cada obra com o mundo. O critério será então o grau da profundidade, da justeza e da riqueza com que cada obra reflete o mundo. Isso determinará o valor estético de cada obra.

Inicialmente, devemos nos reportar às nossas considerações sobre a originalidade artística. Estabelecemos que ela é inseparável do reflexo fiel e da representação fiel da realidade objetiva; nossas considerações sobre a essência e o fenômeno nos levaram a precisar este princípio no sentido de que o principal fundamento da autêntica subjetividade e originalidade artística é e deve ser a correta compreensão e a correta reprodução da essência da realidade. (LUKÁCS, 1970, p. 229).

E complementa: “quanto mais significativas forem estas obras do ponto de vista artístico, tanto mais claramente iluminarão os caminhos da evolução da humanidade” (1970, p. 229).

O reflexo estético, diferentemente da ciência, tem a contradição como uma de suas dinâmicas essenciais, pois as diferenças entre as obras, diante de uma mesma realidade, não

se excluem, mas expõem as contradições da própria vida, das leis de seu movimento e desenvolvimento, podendo, portanto, uma obra subsistir ao lado de outra, em sua contraditoriedade e, de algum modo, integram-se reciprocamente na compreensão desse mesmo mundo.

Outra característica diferenciada da arte e da ciência é em relação à universalização do seu reflexo sobre o mundo, e sua função social sobre a realidade. No caso do pensamento científico, aproxima-se “tanto mais da realidade quanto mais universais forem seus resultados, ou seja, quanto maior for o número de fenômenos singulares e de relações particulares aos quais for aplicável” (LUKÁCS, 1970, p. 229).

Tanto a arte como a ciência é um processo de reflexo sobre a realidade que se dá sempre como uma aproximação da realidade concreta, e dessa maneira, por mais que reflita a realidade em sua essência, em sua raiz, será sempre uma aproximação. Diz Lukács: “a infinitude extensiva e intensiva do mundo não é jamais inteiramente alcançável pela arte, e tampouco pela ciência, e não se pode falar senão de aproximação” (1970, p. 229),

Porém, há uma distinção da arte e da ciência em relação à sua forma científica e estética de reflexo do real, e sua consequente função social. A ciência, segundo Lukács, precisa, diante da infinita realidade extensiva do real, “tomá-la como ponto de partida e criar formas, descobrir leis por meio das quais um ponto qualquer da infinitude extensiva possa ser concretamente identificado, colocado em seu contexto e definido com exatidão” (1970, p. 229).

Ainda sobre a ciência, toda teoria ou formulação científica reclama por outras formulações que complemente ou afirme suas leis. E, por último, uma proposição científica

que levante dúvidas pode ser refutada ou corrigida. Isso tudo para que as descobertas científicas sejam direcionadas à compreensão dos fenômenos naturais e sociais, com a intenção de tornar conscientes seus fenômenos, possibilitando modificar a realidade.

Sobre a arte, afirma Lukács:

[...] a realidade refletida pelas obras de arte revela-se de um modo inteiramente diverso daquele pelo qual é refletida pela ciência, não somente no que diz respeito à forma artística, mas também no conteúdo de ideias, em sua pretensão de verdade. (1970, p. 229).

A pretensa e necessária busca pela verdade objetiva da ciência, condição de sua função na instrumentalização de uma consciência que possa tornar-se prática na realidade, não se coloca como condição para a existência de uma obra de arte. A arte não faz ciência do mundo, mas produz um mundo estético a partir de um reflexo objetivo do mundo. Sua margem de liberdade e de distanciamento perante as urgências práticas transformam-se em condições peculiares para se pensar o mundo num nível e sob um prisma que só a arte pode alcançar e realizar.

Em primeiro lugar, cada obra apresenta-se à realidade dos homens como acabada, concluída, e por isso não há o que mudar ou alterar por meio da vontade dos que a recebem. Essa característica produz uma especificidade única, pois ao tempo que sabemos que aquela obra foi e é fruto de uma criação humana sobre o mundo, se põe para os mesmos homens como um mundo próprio, que não levará em conta

os desejos, a revolta ou a recusa desses homens perante aquela obra.

A obra de arte requer, sobretudo e imediatamente, que se aceite simplesmente o seu conteúdo: quanto mais for perfeita a sua realização formal, tanto mais ela obrigará a uma pura receptividade, a uma intensa participação no que é nela representado. (LUKÁCS, 1970, p. 223).

Portanto, a obra de arte insere os homens em seu mundo, fazendo-os participar dos dramas segundo seus termos e direção. Os homens perante uma obra se veem tomados por seus meios e formas de representação, um tipo de experiência vivida por cada indivíduo diante de um ponto de orientação que indica o grau e a profundidade do desenvolvimento da vida social, enfim do gênero humano até aquele determinado momento histórico.

De acordo com Lukács:

A obra de arte é algo particular, mas de um duplo ponto de vista. Por um lado, cria um “mundo próprio”, em si concluído. Por outro, naturalmente, age num sentido análogo: assim como o caráter particular da obra age sobre o processo criador, transformando-a, assim também, quanto a sua eficácia, ela deve influenciar do mesmo modo aquele que a recebe. (1970, p. 240).

A arte influencia os homens por meio de uma realidade intensiva alcançada pela particularidade, ampliando os horizontes e estreitando, em ricas e típicas relações contidas no interior da obra, a relação das individualidades

com o mundo real. O reflexo artístico renuncia assim, diferentemente da ciência, à captação da realidade extensiva num determinado ponto, alcançando, no particular, a infinitude intensiva do que é reproduzida por seu reflexo sobre o mundo. Em relação à mera singularidade cotidiana, a arte supera, conservando-a.

A singularidade na arte dirige-se ao particular; seu caráter fugidio, superficial e casual vai se perdendo, gerando na particularidade uma singularidade intensiva, transformando-se numa sensibilidade imediata significativa, unindo-se a outras singularidades por uma conexão sensível e rica de mediações.

A universalidade perde sua imediaticidade conceitual, mediana, homogeneizadora. Essa universalidade vai se expressar em homens singulares, em tipos, com a concepção de um mundo em movimento, visto e percebido em seus atos e decisões no mundo criado pela obra. Uma nova e rica imediaticidade é artisticamente criada; as individualidades que as recepcionam podem vivenciar e sentir seus dramas. A generalização produzida pelo reflexo estético possibilita o desmascaramento das contradições humanas; cumpre essa função não de modo racional, como a ciência, mas “ao fazer aparecer tudo o que há de objetivo na vida humana como sendo relação entre homens concretos” (LUKÁCS, 1970, p. 237).

A arte traduz em experiência imediata, por meio do mundo da obra, todo fenômeno da vida em sua essência, superando artisticamente todas as formas fenomênicas da vida transformadas em fetiche.

No reflexo artístico, explica Lukács,

[...] não se trata simplesmente de fixar, e tampouco de evidenciar estes traços típicos em homens, sentimentos, ideias, objetos, instituições, situações etc.; toda tipicização deste gênero pertence, ao mesmo tempo, a um sistema concreto e móvel de relações entre momentos singulares, tanto na própria figura singular quanto em suas relações: por isto, no conjunto da obra, nasce uma tipicidade de ordem superior: o aspecto de uma etapa típica do desenvolvimento da vida humana, de sua essência, de seu destino, de suas perspectivas. (1970, p. 237).

A totalidade de cada obra encontra-se numa relação recíproca entre forma e conteúdo, um conteúdo que se particulariza, refletindo as contradições da vida de maneira rica e multifacetada, na qual as contingências da vida não são negligenciadas, mas, pelo contrário, todos os elementos periféricos e essenciais se entrelaçam. A hierarquia e o peso de cada um dos fatores que compõem as tipicidades das personalidades de cada personagem, ou objeto, situação, enredo, enfim cada situação contida em cada obra será evidenciada segundo seu lugar dado pelo mundo objetivo.

O ordenamento, a hierarquia dos conteúdos e de suas formas de representar, de tornar concreto o reflexo da realidade, terá sua unidade dada pela síntese da particularidade expressa na forma da tipicidade no interior de cada obra de arte. Há sempre o momento predominante nessa conversão dialética entre forma e conteúdo, sob a regência do último. O típico no conteúdo e o típico na forma alcançada pela particularidade estética: essa unidade se objetiva numa obra que se coloca para o mundo como um mundo artisticamente

concluído. Cabe aos homens adentrar em seus enredos, vivenciar e sentir no mundo da arte o seu próprio mundo.

3.2 A arte como autoconsciência do desenvolvimento da humanidade para os homens

O reflexo estético tem como único objeto de sua preocupação o homem, a humanidade e seus conflitos, seu destino, suas decisões e, conseqüentemente, o grau de desenvolvimento da humanidade até aquele momento histórico. Portanto, cada obra de arte reflete um mundo concreto, determinado historicamente, e assim não há arte fora do mundo.

Sobre isso, diz Lukács:

De fato, para o nascimento de qualquer obra de arte, é decisiva precisamente a concreticidade da realidade refletida. Uma arte que pretendesse ultrapassar objetivamente suas bases nacionais, a estrutura classista de sua sociedade, a fase da luta de classe que é nela presente, bem como, subjetivamente, a tomada de posição do autor em face de todas estas questões, destruir-se-ia como arte. (1970, p. 265).

Diante desta questão, indaga Lukács: sendo o objeto imediato da representação artística uma determinada etapa concreta, como essas obras ainda podem provocar na atualidade um prazer estético? E responde:

o que o espectador sente com emoção, no Édipo, é precisamente um destino humano típico, no qual mesmo o homem moderno

– ainda que só possa perceber os pressupostos históricos concretos aproximadamente – reconhece com emoção imediata, ao revivê-lo, um *mea causa agitur*. (1970, p. 268).

A peculiaridade do reflexo estético da obra de arte exerce um efeito e um contraefeito sobre as personalidades dos indivíduos que a produzem e a recebem. O prazer estético alcançado pela particularidade da obra de arte, ao refletir o mundo objetivo, cria uma síntese, uma tipicidade de eventos e dramas humanos, e assim, o que antes era história da humanidade num passado longínquo, pode ser revivido e sentido pelas individualidades do presente.

Mas de onde deriva a força evocativa destes dramas? Acreditamos que resida no fato de que neles é revivido e feito presente precisamente o próprio passado, e este passado não como sendo a vida anterior pessoal de cada indivíduo, mas como a sua vida anterior enquanto pertencente à humanidade. O espectador revive os eventos do mesmo modo, tanto no caso em que assista a obras que representam o presente, como no caso em que a força da arte ofereça à sua experiência fatos que lhe são distantes no tempo ou no espaço, de uma outra nação ou de uma outra classe. (LUKÁCS, 1970, p. 268).

Uma espécie de fruição e de deleite que não passa, necessária e primordialmente, por uma compreensão racional (científica) da realidade, mas por todos os sentidos, sensibilidades e afetividades humanas, num nível íntimo das

individualidades em relação ao mundo. A sua humanidade, o seu pertencimento em relação ao gênero humano contido na obra de arte é colocado em confronto diante de suas experiências adquiridas e forjadas no contato de sua vida singular com o gênero. O fascínio que a arte tem em nos colocar diante de um passado, de um nível de desenvolvimento diferente, mais atrasado que o atual, ou antes, de nos envolver em dramas que são nossos como humanidade, como pertencentes ao gênero humano, mas que apenas pela arte podemos fruir dessa experiência, sentir e vivenciá-la como nossa. Tal fascínio só é possível no interior de uma obra artística.

Do mesmo modo como no ato criativo de uma obra de arte, o artista não pode identificar-se, direta e simplesmente, com sua individualidade cotidiana, já que ele universaliza a si mesmo na objetivação de uma arte que se particulariza. Também os indivíduos que a recebem elevam-se da mera particularidade do sujeito singular à particularidade estética.

Ele experimenta realidades que de outro modo, na plenitude oferecida pela época, ser-lhe-iam inacessíveis; suas concepções sobre o homem, sobre suas possibilidades reais positivas ou negativas, ampliam-se em proporções inesperadas; mundos que lhe são distantes no espaço e no tempo, na história e nas relações de classe, revelam-se-lhe a experiência de algo que lhe é bastante estranho, mas que ao mesmo tempo pode ser posto em relação com a sua própria vida pessoal, com a sua própria intimidade. (LUKÁCS, 1970, p. 270).

Essa experiência se dá no interior da própria personalidade de cada indivíduo, que é uma personalidade e uma afetividade socialmente construída, e que em contato com uma obra de arte coloca sua individualidade em confronto com as questões sobre o destino e o desenvolvimento da humanidade. Há uma elevação por meio de uma generalização daquela mera individualidade através do mundo da obra de arte; a particularidade estética da obra reflete as grandes questões da humanidade naquele determinado momento histórico.

Diz Lukács: “o conteúdo da obra, e conseqüentemente o conteúdo de sua eficácia, é a experiência que o indivíduo faz de si mesmo na ampla riqueza de sua vida na sociedade” (1970, p. 270). Essa elevação não se dá para fora de si mesmo, num campo universal puramente subjetivo; ao contrário, dá-se para um aprofundamento da individualidade inserida no particular da obra, num prazer estético, um sujeito que se movimenta no ritmo, no enredo, nos dramas, enfim, que deve subordinar-se ao mundo criado pela arte, inserir-se nele, vivê-lo numa intensidade superior à vivenciada no cotidiano.

Pelo fato de a obra se colocar independente e alheia à sua vontade e desejo, seu único modo de participar desse mundo estético é movimentando-se segundo as leis internas dessa obra. Essa individualidade, assim, não poderá anular, interromper ou impedir o destino dos personagens e dos acontecimentos ali tratados. A totalidade da obra se coloca como um mundo diante do indivíduo, e este sofrerá e sentirá os dramas que são do homem e que são seus, como integrante que é do gênero humano.

Lukács ressalta os limites transformadores dessa experiência em relação à personalidade de cada indivíduo:

Nenhum homem se torna diretamente um outro homem no prazer artístico e através dele. O enriquecimento obtido neste caso é um enriquecimento da sua personalidade, exclusivamente dela. Mas tal personalidade é determinada em sentido classista, nacional, histórico etc. (além de ser, no interior destas determinações, formada por experiências pessoais), sendo também uma vazia ilusão de estetas a convicção de que exista sequer um só homem que possa receber como tábula rasa espiritual uma obra de arte. Não, todas as suas experiências precedentes, que vivem nele sobre a base de sua determinação social, permanecem operantes mesmo durante o prazer estético. (1970, p. 268).

A arte atua sobre a personalidade de cada individualidade, mas essa individualidade, de acordo com Lukács, é forjada por decisões de cada indivíduo diante dos dilemas, conflitos e de situações as mais diversas que ela precisa enfrentar no percurso de sua vida. As possibilidades que se mostrarão como alternativas dessas escolhas encontram-se na objetividade social. Por isso, a determinação histórica se coloca como campo de possibilidades para cada indivíduo tornar-se um este, um tipo, uma personalidade em seu tempo. Uma personalidade que refletirá um tempo histórico, seus limites, suas contradições e suas complexidades.

Nesse sentido, em primeiro lugar, a arte não pode provocar uma transformação que lance um indivíduo para além das possibilidades do seu tempo; tampouco uma

experiência catártica ocorre sobre um indivíduo vazio de experiências pessoais anteriores, ou como o autor explica, sobre uma *tábula rasa*. A experiência catártica, de acordo com Lukács, é o confronto entre duas totalidades: a totalidade das experiências adquiridas pelo indivíduo e a totalidade representada pela obra de arte.

Cada individualidade entrará em luta com a totalidade refletida pela obra de arte, um confronto entre aquilo que compõe suas experiências até então adquiridas diante da vida e aquilo que cada obra de arte revela e expõe sobre os dilemas da vida e o destino dos homens. Dessa maneira, a eficácia da arte será alcançada com a vitória daquilo que ela põe como significativo perante as velhas convicções daquela personalidade. Há uma ampliação e um aprofundamento das experiências dessa individualidade diante de sua personalidade. Esse enriquecimento, normalmente, ocorre de maneira indireta e gradual sobre a totalidade de sua conduta, que pode se traduzir (dependendo da obra e da individualidade) numa mudança de ação diante da vida, ou de forma mais relativa e mediada, numa outra concepção ou modelo de conduta perante os fatos da vida.

O elemento comum desse processo é uma transformação do sujeito, um enriquecimento, um aprofundamento, uma comoção dessa individualidade no interior de sua personalidade sobre questões da sua humanidade, da sua relação com o mundo. Pois a arte opera diretamente sobre as questões humanas, suas relações, suas contradições, seus conflitos; e uma obra de arte pode ser experimentada por quem a recebe, num nível e numa intensidade mais elevada que o mero cotidiano.

A arte...

[...] eleva a autoconsciência humana; quando o sujeito receptivo experimenta uma tal realidade em si, nasce nele um parasí do sujeito, uma autoconsciência, a qual não está separada de maneira hostil do mundo exterior, mas antes significa uma relação mais rica e mais profunda de um mundo externo concebido com riqueza e profundidade, ao homem enquanto membro da sociedade, da classe, da nação, enquanto microcosmo autoconsciente no macrocosmo do desenvolvimento da humanidade. (LUKÁCS, 1970, p. 275).

Essa eficácia da arte no final dependerá da qualidade tanto da obra como também daquele que a recebe. Uma personalidade imatura, ideológica e esteticamente, terá maior dificuldade na receptividade de uma obra de arte. Na mesma medida, uma obra com problemas estéticos em sua forma e no seu conteúdo não possibilitará tal efeito sobre as personalidades. Uma época decadente como esta em que vivemos, em larga medida, estimula a produção de obras de arte decadentes. Da mesma forma, esse consumidor estimula a elaboração dessas obras.

A crise que vivenciamos refreia e limita tanto a produção da grande arte hoje, como o conhecimento e o desfrute dos indivíduos pelas grandes obras de arte do passado. Há, cada vez mais, um desinteresse dos indivíduos de se aproximarem dos grandes clássicos. A vida rebaixa-se a mera sobrevivência de um cotidiano empobrecedor, em que o futuro incerto e cada vez mais nebuloso incide nas personalidades na forma de apatia em relação às grandes questões da humanidade. Nunca se precisou tanto ler, ouvir, admirar e assistir a uma grande obra de arte, obra esta que

lance a individualidade para além do mero isolamento cotidiano.

Ao pensarmos sobre o processo de autoconstrução humana em níveis mais elevados, não há como realizarmos isso sem que haja uma apropriação por parte de cada individualidade do que há de mais elevado em relação à ciência e à arte. E mais: se pensarmos na formação de uma personalidade revolucionária, não resta outro caminho que não seja a assimilação dos clássicos da ciência e da arte até então decantados, aliada a uma compreensão e a um domínio da teoria dialética de Marx, Lukács e dos seus principais seguidores. Esse movimento terá sua eficácia e amplitude de acordo com o movimento da totalidade social, da intensificação da luta de classes e da relação dessa luta no tocante às individualidades.

Para Lukács, a arte terá e fará sentido em qualquer forma e modo de produção. Tanto a arte do passado como a arte do presente. Sua forma de ver e refletir o mundo dos homens tem como uma de suas características mais essenciais: revelar aquilo que não queremos ver. A contradição humana, seja qual for sua forma, sua base social, seu conteúdo, terá sempre na arte um dos seus elementos fundamentais.

A arte, é segundo Lukács, *um manual para a vida*, pois sempre colocará em contradição e confronto – para aquele que tenha a coragem e o prazer de se aventurar nos seus dramas – a sua estrutura pessoal com os conflitos do mundo, num nível tão íntimo que nenhuma outra forma de reflexo pode desempenhar.

3.3 A arte em Freud: do afeto a escolha

Inicialmente, Freud, assim como Lukács, concebe a arte como um produto histórico. Uma produção advinda do mundo dos homens, e que tem seus efeitos de retorno sobre as singularidades. Freud, em seu artigo de 1910, intitulado “O poeta e o fantasiar” diz:

Também aqui o poeta mantém uma parcela de autonomia, que se expressa na escolha dos temas e na frequente e considerável modificação destes. Mas quanto mais materiais já estão dados, mais surgem outros dos tesouros populares dos mitos, sagas e contos de fada. A investigação acerca dessas formações da psicologia dos povos não está terminada, mas, por exemplo, muito provavelmente correspondam inteiramente aos mitos os resíduos deformados das fantasias de desejo de toda uma nação, os sonhos seculares da jovem humanidade. (FREUD, 2018, p. 63)

A arte tem como base de seu surgimento toda uma cultura humana, suas sagas, suas fantasias, seus contos de fadas, enfim, “os sonhos diurnos” da humanidade se expressam de forma estética na arte na forma de uma criação humana. Sobre a função da arte em relação aos nossos afetos, nossos ditos “sonhos diurnos”, ou seja, aquelas fantasias que escondemos, pois ao colocarmos em público nos constrangeriam, Freud (2018, p. 64) explica que:

Se o poeta nos apresentasse previamente suas brincadeiras ou contasse para nós aquilo que esclarecesse seus sonhos diurnos

pessoais, então, sentiríamos, provavelmente a partir de diferentes fontes, um grande prazer que flui conjuntamente. Como o poeta realiza isso, eis aí o seu segredo mais íntimo; na técnica da superação desta repulsão, que certamente tem a ver com as limitações existentes entre o todo e o eu individual e os outros, consiste, verdadeiramente, a *Ars poética*. Podemos supor dois meios para esta técnica: o poeta suaviza o caráter do sonho diurno egoísta por meio de alterações e ocultamentos, e nos espicaça por meio de um ganho de prazer puramente formal, ou seja, estético, o qual ele nos oferece na exposição de suas fantasias.

Interessante observar a ideia acima de Freud sobre uma das funções da arte naquele que a recebe. Aquilo que é dos sonhos mais íntimo de cada singularidade, dos segredos que ao se colocar em público poderia nos expor, na arte, na sua fruição, teríamos a possibilidade de vivenciarmos pela arte o que nos assusta, na forma de um prazer estético. Poderíamos por meio da experiência ficcional, libertar de nossa psique nossas tensões. Nesse sentido, a arte possibilitaria à singularidade o gozo e a fluidez “à distância”, sem correremos os riscos da censura e da vergonha pública. O gozo das nossas fantasias mais íntimas, mais secretas e loucas pode, por intermédio da arte, ser vivenciado. Essa experiência pode ter um valor significativo para o autoconhecimento da nossa humanidade, de sua complexidade e da contraditoriedade que nos habita.

Consequentemente, a arte, ao nos colocar em conflito em relação aos nossos dramas singulares, junto às questões do nosso tempo, pode então contribuir em confrontos éticos

possíveis e passíveis ao nosso tempo; expor limites pessoais e históricos, e lançar sobre cada singularidade elementos junto ao gênero. O grau e a extensão desse efeito dependerão das forças em luta pelo encaminhamento histórico de acordo com as lutas de classes, do ponto de vista de classes que nos aliamos, da nossa sensibilidade e disposição singular em nos implicarmos com as questões colocadas em cada obra.

3.3.1 Freud e a análise daquilo que a arte nos desperta

Iremos refletir a função da arte em Freud, neste momento, a partir do texto “O Moisés de Michelangelo”, de 1914. Neste artigo, poderemos visualizar uma análise psicanalítica de Freud, em relação a uma obra de Michelangelo. Comprovaremos que sua concepção dos efeitos da arte se aproxima daquilo que Lukács denomina *a arte como autoconsciência da humanidade*.

A arte pode elevar o indivíduo de seu mero cotidiano, de seus “sonhos diurnos” em segredo, de seus dramas e conflitos não só singulares, mais também universais. A particularidade como afirma Lukács encontrada na grande obra de arte, põe em relevo uma tensão não só na decisão de quem produz a obra, como também, como diz Freud, numa fruição, num gozo, numa experiência por meio estético daquilo que queremos evitar e esconder. Portanto, a arte lança a singularidade de quem recepciona uma obra de arte num conflito imensamente importante para a liberdade de sua psique, pois lá, no interior da obra, nossos afetos, nossas vontades e desejos serão colocados em confronto com o encaminhamento do enredo da obra. No retorno dessa experiência estética, nossos afetos serão colocados em

reflexão diante da vida. A extensão dessa experiência singular, dessa catarse, terá o grau de mudança em cada um de nós, de acordo com o posicionamento ideológico, experiência de vida, e disposição pessoal. Vamos a análise de Freud.

Freud foi um apaixonado pela arte. E, em um texto de 1914, o velho psicanalista faz uma análise de uma belíssima obra de Michelangelo, a escultura de Moisés. Ao contrário de todas as análises até então realizadas em sua época sobre essa obra, Freud foi além do seu tempo, do mesmo modo que Michelangelo. Na visão bíblica, Moisés teria descido do Monte Sinai com as tábuas dos Dez Mandamentos, envolvido por uma ordem divina de que seus seguidores tinham se desviado de sua crença num Deus único, e encontravam-se incrédulos, adorando um bezerro de ouro. Moisés ao retornar, segundo a visão tradicional, teria visto seus discípulos adorando deuses outros, e como reação, lançara as tábuas entre os presentes, dominado pela irá. Um Moisés punitivo, zangado e intempestivo era a imagem histórica até então defendida pelas escrituras. Freud, analisando de forma belíssima, faz uma análise em relação ao percurso do movimento da obra de Michelangelo em questão. O Moisés de Michelangelo, toma outro caminho da narrativa oficial. Freud, a partir do visto na obra, recupera o movimento de significados proposto por Michelangelo. Em primeiro lugar Moisés de Michelangelo está sentado, mantém um olhar fixo e expressivo ao longe, percebe algo de estranho: justamente os desvios de seu povo para adoração doutros deuses. Sua mão e braço direito, tem a posse dos Dez Mandamentos que parecem deslizar entre uma de suas pernas, quase caírem, mas ele os sustenta. Seus pés indicam a intenção de reagir; sua expressão facial, sua forma de afastar a barba, enfim, os

detalhes da obra demonstram o momento de tensão, de ira e raiva em relação ao fato. Contudo, mantém-se sentado.

Freud percebeu que Michelangelo retratou um Moisés que agiu contra seus afetos de ira e revolta, um Moisés que, pelo controle de seus afetos em função daquilo que representava, pôs um movimento de autocontrole, movido por meio da ética contida nos mandamentos dos quais Moisés era o portador. Essa obra, fruto de uma encomenda do Papa Júlio II, tinha como objetivo ornar o túmulo desse mesmo Papa, que pretendia seguir, em seu papado, uma representação de um líder autoritário, poderoso, que teria conseguido unir a Itália. No entanto, por meio da arte, Michelangelo contradiz o desejo da Igreja e do Papa. Produz um Moisés e, ao invés de um tirano raivoso, teremos um movimento muito mais grandioso e humanamente poderoso. O pintor retrata um Moisés que, ao mobilizar seus afetos em função de uma ética, não se deixa dominar por suas emoções primárias. As emoções sendo dominadas por um ato humano mais elevado. Essa é uma das questões colocadas pela grande obra de arte. Uma grande lição realizada por Michelangelo, traduzida por um ato analítico de Freud.

De forma sintética, diz Freud:

Ele retrabalhou o tema da destruição das tábuas da lei, estas não foram destruídas pela fúria de Moisés, mas esta irascibilidade, devido à ameaça de que as tábuas poderiam se quebrar, se acalmou e, no mínimo, foi inibida em meio ao caminho que o levaria à ação. Com isso, ele acrescentou algo novo, além do humano, à figura de Moisés, a violenta massa corporal e a forte musculatura da

estátua se tornaram apenas o meio de expressão corpóreo para o mais elevado trabalho psíquico de que o homem é capaz, em prol do rebaixamento de sua própria paixão e do cumprimento de uma determinação, para qual se foi consagrado. (2018, p. 212).

A arte, segundo Freud, tem um poder de incidir sobre as escolhas das singularidades frente ao mundo, e desse confronto entre circunstâncias diversas, o artista pôde tomar uma posição contrária ao poder clerical do seu tempo, objetivando nessa obra, e colocando na realidade um tipo de agir em desacordo ao hegemonicamente esperado pelo Papa da época. Na grande obra de arte, os afetos, os dramas humanos são refletidos, são colocados em xeque, em tensão. E por meio de sua expressão artística, os afetos humanos poderão ser reelaborados. Por fim, Freud (2018, p. 212) afirma o efeito da obra Moisés de Michelangelo para a história: **“Assim, ele fincou seu Moisés no monumento ao papa, não sem censurar o morto, exortando-o para si mesmo, elevando-se com essa crítica, além de sua própria natureza”**.

3.4 A arte e a decadência ideológica do nosso tempo

A arte, em sua peculiaridade, contém em sua natureza uma capacidade singular: extrair da objetividade e revelar ficcionalmente as questões essenciais de uma determinada época. À arte, ao que nos parece, cabe explicitar os dramas humanos mais essenciais, relançando-os ao cotidiano na forma artística. E, por meio dessa obra, permitir aos

indivíduos uma experiência catártica com seu gênero, com suas dores, seus afetos e desafetos, suas possibilidades e limites, e por intermédio dessa experiência elevar seu afeto e sua consciência em níveis profundos, íntimos na relação com o mundo.

O grau de repercussão e a amplitude dessa experiência dependerão do movimento da história, e numa sociedade de classes, da direção e da intensidade das lutas de classes; e conseqüentemente, das decisões dos indivíduos em relação às questões de sua época. Há uma relação recíproca e complexa entre a esfera artística e seus efeitos nas subjetividades, com as condições objetivas históricas de um dado momento. O momento predominante, fundamentalmente nessa inter-relação, será o complexo econômico.

Evidente que a subjetividade do artista extrai as alternativas concretas e decide segundo as possibilidades abertas no seu tempo. E mais, essa subjetividade é atravessada pelas alienações existentes. Dito isso, indagamo-nos: toda expressão artística realiza fundamentalmente a função de extrair e revelar as questões mais essenciais de cada realidade? Sendo a arte parte integrante e ativa do mundo dos homens, ela sofre e expressa de maneira particular os limites e as possibilidades desse mundo da qual se origina? Em que grau e amplitude? Qual grau de liberdade e de potencialidade o artista tem para extrair e revelar num dado momento histórico os conflitos humanos mais essenciais? É possível a produção de uma arte realista nos termos lukacsianos no capitalismo decadente da atualidade?

Tais dúvidas orientarão nosso artigo, e adiantamos que muitas dessas indagações serão tratadas, enquanto outras continuarão a rondar nossas reflexões e estudos futuros. Pois

esse assunto consiste num objeto de análise em construção. Uma grande obra de arte realista configura-se num reflexo objetivo da realidade e, por isso, expressa um dado momento histórico em suas questões mais essenciais.

Contudo, para que o artista e sua obra expressem os problemas essenciais do mundo no qual ele vive e opera, isso demanda um tipo e uma qualidade de interação social viva e fecunda entre o artista e a vida pública. Como explica Lukács (2010): Na Antiguidade, na Idade Média e mesmo durante o Renascimento, a arte fazia parte da vida pública e os artistas reconheciam, sem hesitação, todas as consequências que este fato acarretava. Os artistas, por estarem naquela época ativamente inseridos na vida pública, eram orientados por essa mesma esfera quanto à sua ideologia, seus temas, seus conteúdos e sua forma de expressão. Seu processo criativo se desenvolvia do início, ao fim, de maneira integrada à vida pública. Essa integração não era uma sujeição absoluta, uma total ausência de liberdade do artista em relação ao mundo.

Pelo contrário, como a vida pública ou a realidade social não se constitui numa unidade rígida e homogênea, senão numa unidade diversa, contraditória e complexa, a integração desse artista com seu mundo de modo ativo e vivo possibilitava captar e expressar em sua obra de arte as contradições essenciais da vida humana. Era, justamente, essa inter-relação intensa e rica do artista com a realidade social objetiva que tornava possível a sua obra expressar os conflitos humanos mais essenciais.

Se a grande arte pode, como diz Lukács (2010), “revelar um passo real dado pelo processo histórico”, e assim tornar conscientes os dramas humanos ao próprio homem, é a própria realidade concreta, o ser existente, o campo de ação

para cada artista refletir e produzir sua obra de arte. Sabemos que a realidade, por ser dialética, e por isso, contraditória, permite concretamente “um campo de ação” diverso para todo artista. Um campo de possibilidades e de alternativas às quais os homens podem, por intermédio do seu reflexo subjetivo, captar e assim desvelar, objetivamente em uma obra de arte, os traços essenciais dessa humanidade.

Objetivamente, a arte é uma forma particular do reflexo da realidade; e, quando se trata de um artista autêntico, ela reflete o movimento dessa realidade, sua direção, suas orientações essenciais na existência, na permanência e na transformação. A arte de um autêntico artista é sempre mais livre do que ele mesmo crê e sente; é mais livre do que parecem indicar as condições sociais de sua gênese objetiva. Essa arte é mais livre justamente porque está profundamente ligada à essência da realidade. Essa ligação não pode ser fruto de uma articulação artificial do artista no uso de algum recurso técnico, ou de algo que se acrescente à obra, posteriormente, de modo consciente ou acidental.

Essa relação é a base constitutiva da obra de arte, no momento de sua gênese ideal à sua existência concreta. A qualidade e a profundidade da relação do artista com a realidade social, esta interação íntima com os dramas concretos e existentes de sua época, tornam-se material fecundo para a arte, possibilitando que a capacidade inventiva e criadora de cada artista apreenda o que realmente importa para o destino dos homens. É muito simples representar uma realidade que desliza como o óleo, ao passo que é muito complicado representá-la em todas as suas reviravoltas (e quase todos os indivíduos dão reviravoltas quando pretendem realizar suas finalidades).

Nesta astúcia, surge às vezes algo mais e às vezes algo menos do que o homem quer, do que as finalidades que ele formulou para si. A sabedoria do escritor reside, precisamente, em encontrar nestas reviravoltas o elemento típico e individual. A obra de arte realista é aquela que alcança a tipicidade em seus personagens e enredos. O típico para Lukács se apresenta na particularidade da obra, particularidade esta que numa grande obra de arte expõe, como uma síntese, os típicos traços complexos, contraditórios e em processo das personalidades humanas, das gerações e das questões que rodeiam os homens. Esse tipo de arte não envelhece, pois não só fala aos homens do seu tempo, como aos homens do futuro. A arte realista condensa, num só tempo, a historicidade do mundo com a dialética do seu movimento, formando uma síntese na particularidade estética. Afirma Lukács:

Porque a realidade segue seus caminhos independentemente do pensamento, independentemente dos escritores; e, se o escritor não logrou representar corretamente um único passo real (é por isso que falei de modéstia de perspectiva), se deu cinco passos errados enquanto a realidade dava seus cinco passos justos, então o homem que foi representado desta maneira continua a viver apenas como um fantasma. A obra assim criada envelhece realmente. (2010, p. 291).

Diante do exposto, podemos inicialmente inferir duas proposições sobre a arte: 1. a interação do artista e de sua obra com o público é fato imprescindível para a produção de uma obra de arte que tenha repercussão na realidade; 2. a qualidade

e a intensidade dessa interação nos conflitos humanos de cada momento histórico do qual o artista participa criam o “campo de ação” para a liberdade criadora do artista e para que ele escolha, entre alternativas existentes nessa realidade, os elementos essenciais dos dramas humanos, objetivando-os numa obra de arte. O quadro histórico da relação do artista com o mundo bem como a produção de uma obra de arte se dão de maneira complexa e contraditória, tendo como base tendências ou momentos históricos mais favoráveis à produção de uma grande obra de arte ou à objetivação de uma arte primordialmente decadente e rebaixada.

A arte na decadência ideológica do capital A realidade social é a base sobre a qual se estabelece a qualidade e a dinâmica da relação entre o artista e o mundo. Essa realidade tem como complexo social fundante um tipo de trabalho e uma forma de organização socioeconômica que determinam a qualidade, a extensão e a intensidade dessa integração. Sendo o homem radicalmente histórico, essa realidade muda constantemente, e terá um grau maior ou menor de humanidade ou de alienação conforme o grau de desenvolvimento social – a finalidade para a qual a prática produtiva e reprodutiva em sua totalidade se direciona essencialmente. Ressaltamos novamente que esse processo não se dá de maneira direta, nem livre de contradições, mas mesmo nesses termos, o campo de possibilidades, e assim, de ação ao qual cada artista pode se inserir e extrair dessa realidade o que pode e deve dizer do mundo passa sempre por alternativas reais e engendradas pela totalidade histórica e concreta que ele vive e opera.

Evidente que o complexo social da arte detém sua peculiaridade diante do mundo, sua autonomia relativa, sua

específica função social na reprodução dessa sociedade e o grau de repercussão nas subjetividades dos indivíduos. Lukács explica que é sempre sob uma forma determinada de condições sociais que um dado artista produz sua obra de arte. Essas condições sócio-históricas podem ser mais, ou menos favoráveis para a elaboração de uma obra de arte que expressa algo de essencial sobre o mundo.

Como explica Lukács, só um ponto de vista que possibilite captar as questões vitais de sua época possibilitará apreender as forças que agem de modo subterrâneo na sociedade. O artista e sua obra devem revelar os elementos essenciais das transformações reais de cada sociedade; só assim estaremos diante de um autêntico artista e de uma grande obra de arte. Sendo assim, indagamos: quais as implicações predominantes da forma sociometabólica do capital sobre a arte? O capitalismo é uma forma de sociedade fundada sobre a lógica da compra e venda de mercadoria. Sobre isso diz Lukács: “nunca existiu uma ordem social tão estranha aos seus próprios grandes artistas quanto o capitalismo” (2010, p. 275).

Estranha porque, para existir e produzir nessa forma de sociedade mercantil, o artista deve travar uma luta de vida e morte não só “contra este aparelho, contra a banalidade, a vulgaridade e todas as outras formas de pseudoarte postas em circulação por este aparelho social sob a etiqueta arte; o artista também precisa travar uma luta contra as formas de existência e os conteúdos humanos que engendraram essas formas artísticas” (LUKÁCS, 2010, p. 275).

Lukács explica que, até o Renascimento, vivia-se um momento muito particular na história do capitalismo. Nesse momento, o sistema social capitalista ainda não se apresentava em todo o seu amadurecimento alienante; teria de destruir o velho modo de produção feudal, sua forma econômica e todos os seus complexos alicerçados sobre essa base social. Nesse sentido, a perspectiva social burguesa detinha um poder revolucionário em relação ao mundo existente. Havia no campo da totalidade social uma efervescência social, cultural e principalmente econômica, que fazia com que os indivíduos, e também os artistas, olhassem para esse mundo, e ao se lançarem nele, extraíssem seus elementos mais essenciais. O encontro do indivíduo com o gênero, ou ainda, do artista com o mundo, dava-se ainda, nesse momento, de modo espontâneo, intensamente integrado. A tarefa social da nascente burguesia era progressista em relação ao modo de produção feudal.

Por este motivo, a natureza histórica dessa classe, nesse instante, precisava ser revolucionária, sendo impulsionada à captação da realidade em seus fundamentos mais essenciais, a fim de transformá-la. A maioria dos grandes clássicos da arte realista burguesa é, de algum modo, gestada nesse quadro histórico.

Nesse complexo de questões, temos de levar em conta também as condições singulares de cada artista diante de seu mundo e a forma de desenvolvimento desigual e particular como cada artista conviveu em sua época. E mais, o modo que cada artista respondeu aos dilemas, participou deles e os expressou em sua obra – sem entrarmos, sem nos perdermos, nos aspectos pessoais de cada artista, e sim, atentando para as tendências mais gerais que se colocavam como campo de

possibilidade real e concreta à produção da arte. Nesse instante, como afirma Lukács, a relação entre o artista e o mundo encontrava algumas ilhas no interior do sistema capitalista que possibilitavam uma qualidade rica nessa inter-relação. Vejamos algumas reflexões de Goethe, Tolstói e Dostoiévski sobre isso, em sua época histórica. Goethe diz:

Infelizmente, nós, os recém-chegados, também nascemos às vezes artistas e percorremos com dificuldades toda esta diversidade da arte, sem saber verdadeiramente onde nos situamos neste terreno. Com efeito, se não me engano, as determinações específicas deveriam vir 76 de fora, e é a ocasião que deveria determinar o talento. (LUKÁCS apud GOETHE, 2010, p. 272).

Goethe sentia, já nesse momento, o enfraquecimento dessa integração entre o artista e o mundo. E mais, tinha consciência do quanto a arte perderia sem essa rica e diversificada relação. Goethe defendia a necessidade de se manter a integração e superar esse afastamento do artista com o mundo, que já se apresentava em germe naquele momento. Tolstói afirmava que só mediante uma retomada do contato direto do artista com as formas da vida popular poderia brotar a arte autêntica do labirinto da vida moderna. E Dostoiévski denominou o individualismo nascido dessas circunstâncias de individualismo de respiradouro, ou seja, um lugar e uma forma de vida que apenas sobrevive e se reproduz de maneira decadente. Esses grandes artistas perceberam diante de seus olhos a perda advinda dessa forma de relação social em relação à produção de uma autêntica obra de arte. Sentiam e

visualizavam o fosso em que a arte poderia cair, caso não superasse tal circunstância.

Portanto, o individualismo engendrado pelo sistema capitalista gesta uma visão de liberdade abstrata, amorfa e empobrecedora, em que o contato entre a artista e o mundo sofre uma série de implicações fetichizadas. Esse processo é paulatinamente aprofundado, e com o tempo e amadurecimento do sistema cristaliza-se num modo de vida predominante. O artista moderno, diz Lukács, encontra-se na mesma condição que um produtor de mercadoria em relação ao mercado: numa liberdade aparente, pois tanto um quanto o outro são submetidos às leis do mercado. Essas leis sociais encontram seus canais de expressão objetiva no campo da arte nas editoras, nas empresas e nos canais de difusão da arte, nas grandes corporações cinematográficas, musicais e das artes plásticas. Assim, não só se foi perdendo o caráter imediato entre o artista e seu público, como na modernidade surge o capital enquanto mediador entre um e outro. Como sabemos, as relações capitalistas são, desde sua gênese, objetivamente voltadas à universalização das relações sociais, e por isso a arte também sofre em seu interior suas consequências. De maneira hegemônica, mas não homogênea, a arte segue primordialmente os seguintes caminhos: 1. em larga medida, a produção de uma obra de arte decadente, voltada para um consumo de massa. Nesse ponto, o que predomina é a sua qualidade em tornar-se um negócio rentável, de alto poder lucrativo. 2. Com o passar do tempo, e sob efeito e domínio do desenvolvimento do capitalismo, até a arte que se via fora do circuito do consumo de massa adentra, em alguma medida, na lógica mercantil. Evitando o esquematismo enrijecido e a vulgarização simplista, afirmamos que essa forma de

sociedade não eliminou a liberdade do artista. Contudo, alguns canais de liberdade individuais dos artistas em face do mundo mercantil são predominantemente cooptados por sua lógica. Seguindo a lógica do valor mercantil, o artista se transforma numa marca, e por isso, quanto mais seu modo de ser, de se expressar e de agir representar um certo maneirismo, uma dada originalidade em exagero, uma novidade, uma inovação, mais o capitalista e o mercado se inserirão e se apropriarão da obra de arte como um produto vendável e de valor. Como efeito da tendência objetiva da alienação e do estranhamento do homem ante o mundo, o artista, como homem social e histórico que é, refugia-se na sua individualidade isolada. Assim, a “liberdade” individualizada e abstrata do artista, quanto mais representar sua mera expressão interior, como uma mônada, um átomo desligado e isolado da totalidade social, mais terá um caráter de um novo produto, e por isso, desejável para o consumo. O artista só pode revelar a essência do mundo se nele estiver inserido, ricamente; ao participar, ele pode narrar os dramas essenciais desse momento histórico.

Por outro lado, ao observar os meros eventos sociais de maneira essencialmente subjetivista, apenas poderá descrever a realidade de maneira fixa e estática, perdendo o movimento do real e abandonando a dialética da vida. Com o aprofundamento dessa crise, o refúgio desse artista se transforma numa clausura interior, na qual sua obra de arte distorce a realidade, e desta pouco ou nada diz que faça sentido e leve ao encontro do indivíduo que recepciona nessa obra de arte os dramas humanos de sua época. Surge daí um dos efeitos mais danosos desse emaranhado complexo, pois um dos problemas centrais da arte no capitalismo encontra-

se numa forma específica de recusa, desenvolvida por alguns artistas, em relação ao mundo do capital. Alguns artistas pensam que, ao negar esse mundo desumano, refugiando-se no seu interior de maneira abstrata e amorfa, colocam-se contra esse estado de coisas.

Pelo contrário, essa forma gera uma clausura em que o artista, ao negar o mundo sem sentido, deforma-o não somente na sua própria interioridade, como também na percepção da realidade externa. A sociedade (o mundo), como vimos, constitui para o artista parte integrante, essencial e fundamental na produção de uma obra de arte. Por outro lado, uma arte fruto de um artista fechado em si mesmo, enclausurado e alheio ao mundo que o cerca, resume-se a uma obra com caráter de monólogo e vazia de sentido social. Esse tipo de arte e de artista que se nega a lançar-se ao mundo não reflete os conflitos sociais e humanos de sua época e, por mais que se proponha rebelar-se contra o mundo, mergulhando em seu próprio interior, termina por subordinar-se aos ímpetos desumanos do capital, contribuindo, por fim, para a sua reprodução.

A teoria da decadência coloca como tarefa à arte não mais representar a real existência humana no capitalismo, mas sim aquela aparência de existência da qual falava Marx. Ela exige que o escritor represente esta aparência como o único modo de ser possível e real dos homens. A arte que segue essa tendência dominante e abrangente, por mais que aborde questões importantes de uma época, possivelmente, figurará o que todo homem em sua vida cotidiana e rotineira já sabe sem que precise ler um livro, ver um filme ou uma peça, ouvir uma canção ou visualizar numa pintura. A sensação mais imediata para alguns é de que aquele tipo de arte representa

simples perda de tempo e, para muitos, um puro e simples divertimento fugidio que o retira da realidade. Enclausura-se, portanto, o artista que produz essa forma de arte, como também o público que a recebe. Lukács considera esse tipo de arte como descritiva, originária de um artista que apenas observa o mundo, negando-se a dele participar, como fizeram os grandes realistas do passado. Sobre essa questão, afirma Lukács:

O contraste entre participar e observar não é casual, já que deriva da posição de princípio assumida pelos escritores diante da vida, dos grandes problemas da sociedade, e não somente do mero emprego de um diverso método de representar o conteúdo ou parte dele. (2010, p. 155).

A questão que se coloca neste instante é a possibilidade de, mesmo nesse campo decadente em que vivemos, termos um tipo de relação do artista com o mundo diferente dessa predominante, e mais, se a grande arte realista pode objetivar-se na atualidade. É possível uma arte realista na atualidade? É possível uma arte realista na decadência, ou seja, um reflexo estético profundo da realidade? Lukács diria que sim.

Sobre a mesma base cotidiana surgem os reflexos objetivos científicos, filosóficos, políticos, como também estéticos da realidade. Contudo, o reflexo objetivo da arte guarda em sua peculiaridade uma natureza e uma função específica, uma autonomia relativa que em seu interior, e na relação com o mundo, possibilita tal condição. Há uma margem de liberdade que vai desde a própria realidade

dialeticamente existente, com suas contradições internas no interior da vida burguesa, até as decisões do artista em face do mundo e na produção de sua obra de arte, que poderá restabelecer em alguma medida uma relação entre artista e mundo que propicie a elaboração de uma arte realista.

Quanto mais esses escritores penetram em profundidade no conhecimento da realidade social, tanto mais os problemas centrais passam ao primeiro plano de seus interesses, ideológicos ou literários. A dialética complexa e não fatalista da necessidade da decadência ideológica revela, portanto, uma porta de saída individual – por mais difícil que seja – para os melhores realistas provenientes da classe burguesa. Essa saída, um triunfo do realismo sobre os preconceitos individuais e classistas do escritor, cria um campo de possibilidades para a captação exata e profunda da realidade social, e de um reflexo estético que supere o enclausuramento abstrato e amorfo do artista, e conseqüentemente, da arte predominante nesse período de decadência. Essa superação não é fruto de uma simples técnica, ou de um desejo meramente individual; os elementos fundamentais são tracejados por Lukács, ao advertir que:

O triunfo do realismo não é um milagre, mas o resultado necessário de um processo dialético bastante complexo, de uma relação mútua e fecunda do escritor com a realidade. Com o advento do período da decadência ideológica, esta relação mútua torna-se cada vez mais difícil, e seu estabelecimento coloca exigências cada vez maiores à personalidade intelectual e moral do escritor. (LUKÁCS, 2010, p. 76).

Elencaremos os elementos fundamentais indicados por Lukács como condição de possibilidade para a produção de uma arte realista; advertimos, contudo, que isso não se configura em regras fixas ou esquemáticas que um artista, ao utilizá-las, obtém como resultado a produção de uma grande obra de arte. Como veremos na exposição adiante, nada mais falso do que essa compreensão estreita. Na verdade, esses elementos são condições vivas, objetivas e subjetivas, existentes no real e em processo. Nessas situações as quais o artista poderá, ou não, romper com a tendência dominante da decadência. Adiantamos ainda que apenas a história de modo *post festum* poderá nos revelar se houve efetivamente essa superação naquele determinado artista e naquela obra de arte.

O primeiro elemento parte da esfera subjetiva do artista, pois, se essa condição não garante de maneira isolada e mágica tal ruptura, sem ela não há nenhuma possibilidade nessa empreitada. Como explica Lukács (2010, p. 76), “a sinceridade subjetiva, por certo, é condição imprescindível para o triunfo do realismo, mas fornece apenas sua possibilidade abstrata, não a possibilidade concreta”.

A subjetividade é o locus da captação das alternativas presentes na realidade social, o campo para adequar, comparar e confrontar os meios existentes na realidade com o fim estabelecido idealmente pelo autor. Enfim, não há práxis humana social possível sem esse elemento fundante da subjetividade. A questão é que não basta querer, ou ser sincero, dispor-se a uma arte realista; faz-se necessária uma relação entre subjetividade criadora e objetividade existente, levando a que o mundo concreto se reflita e se revele por meio da subjetividade criadora em seus elementos e dramas humanos essenciais.

Os fins estéticos do autor serão conduzidos pela realidade social. A concepção decadente desenvolve uma concepção de mundo que turva a realidade, dificulta o acesso às raízes dos dramas sociais e obsta aos escritores e artistas um olhar profundo e sem preconceito da realidade.

A tendência hegemônica diante dessa barreira socialmente posta é a evasão em relação às grandes questões de nossa época, e com isso o tratamento estético segue ou o caminho da superficialidade/da mera aparência, ou um subjetivismo resultante da interioridade do artista que tudo pode e quer; contudo, pouco impacto tem sobre as verdadeiras questões de seu tempo. Essa arte flutua por cima da realidade. O artista deve então lançar-se ao mundo, como diria Lukács, e participar em vez apenas de observar.

[...] a sinceridade do escritor deve ir decisivamente além, portanto, do aspecto formal-subjetivo; deve acolher um conteúdo social e ideológico, deve se orientar, graças a este conteúdo, na direção de uma abertura para a realidade e suscitar em face desta realidade uma íntima e profunda confiança, única condição da qual pode decorrer a coragem do escritor na reprodução do mundo no qual ele pôde assim penetrar. (2010, p. 77).

Interessante observar o movimento de criação de uma arte realista, de um reflexo estético objetivo da realidade expresso no realismo. A visão deformada assimilada historicamente pelo artista na fase decadente do capitalismo, a qual produz a falsificação da realidade, deve ser posta em confronto com o realismo espontâneo desse reflexo estético,

pois “o realismo espontâneo de cada escritor destrói continuamente esta visão do mundo, já que ela entra em contradição com a realidade” (LUKÁCS, 2010, p. 77). Suas deduções subjetivistas e seus preconceitos pequeno-burgueses adquiridos serão colocados em confronto e conflito com a realidade efetivamente existente, revelando as contradições inerentes à realidade.

Nesse instante, advirá o poder de decisão entre alternativas na realização de uma obra realista: se diante dessa contradição o artista decidirá, no ato criativo de sua obra, aquilo que se revela da realidade corretamente percebido, ou se recairá em seus limites subjetivos ideológicos, absorvidos na decadência. Lukács assim elucida essa questão fundamental:

Trata-se de uma dupla luta: por um lado, de uma luta para superar os preconceitos no exame e na avaliação da própria realidade, e por outro, de uma luta para superá-los na própria alma, no ponto de vista que o escritor assume diante de suas próprias experiências interiores, dos processos psíquicos que se desenvolvem nele. (LUKÁCS, 2010, p. 77).

As impressões internalizadas por uma artista de maneira abstrata e amorfa precisam ser relançadas e confrontadas com o mundo real. “É necessário que ele ponha à prova suas próprias experiências e movimentos do espírito, examinando sua gênese e sua possibilidade de se converter em práxis humana” (LUKÁCS, 2010, p. 82).

A ação e o enredo dos personagens numa obra literária realista, para exemplificar, terão um encadeamento

dado pelo real e captado pela subjetividade do autor. O que é essencial ou mera aparência, aquilo que é necessário e possível realizar-se, um evento impossível, enfim, as trajetórias de cada personagem, seus dramas, suas dores e o modo como se deu, suas decisões e consequências são dadas pelo movimento da realidade social daquele momento histórico.

Assim, os personagens adquirem uma vida própria, independente do escritor ou artista; suas ações são conduzidas pela dialética complexa da vida, e os limites e possibilidades dos seus dramas são limites e possibilidades daquele mundo humano. “Quanto menos o escritor puder dominar arbitrariamente seus personagens e seus enredos, tanto maiores serão as perspectivas de triunfo do realismo” (LUKÁCS, 2010, p. 82). Acrescenta Lukács:

A fecundidade dos conflitos tratados numa narração tem seu fundamento, igualmente, nesta veracidade (objetiva) e nesta segurança (subjetiva) do critério de medida. Tão somente quando o escritor sabe e intui exata e seguramente o que é essencial e o que é secundário, só então estará em condições, também no plano literário, de expressar o essencial e de figurar, a partir de um destino individual, o destino típico de uma classe, de uma geração, de toda uma época. E, se o escritor abandona este critério de medida, perde-se ao mesmo tempo a mútua relação viva entre privado e social, entre individual e típico. O elemento social, abstrato captado, não pode absolutamente se encarnar em homens vivos, permanecendo algo pobre, árido, abstrato, não poético. (LUKÁCS, 2010, p. 102).

Como explica Lukács, a realidade objetiva se configura no campo da veracidade, das alternativas reais e concretas para as personalidades, afetividades, ações, enredos e temas possíveis e típicos, expressos em cada personagem num dado período histórico da humanidade. Só assim os personagens representarão vivamente as complexidades e contraditoriedades dos homens típicos presentes no mundo, e a obra de arte possibilitará que seus leitores vivenciem, e sintam em seu íntimo, as dores e os conflitos de sua humanidade.

O escritor que figura homens reais em colisões reais coloca-se espontaneamente, na maioria das vezes de modo inconsciente, em conflito com a sociedade capitalista – e desmascara, a partir de um ponto de vista determinado (ainda que, frequentemente, de modo inconsciente e espontâneo), a inumanidade desta sociedade. (LUKÁCS, 2010, p. 86).

É por meio então da particularidade alcançada no interior de uma obra de arte autenticamente realista que teremos personagens ricos e multifacetados. Com efeito, o que cada personagem fez, e como fez, diante das problemáticas no interior da obra, o que decidiu e suas consequências reais dadas pelo movimento da obra em relação dialética com o mundo real. Isso tudo faz com que o leitor que recebe esse tipo de arte perceba, sinta e vivencie esteticamente sua humanidade num nível mais elevado e mediado em relação à mera cotidianidade.

Como diz Lukács, “é apenas através da práxis que os homens adquirem interesse uns para os outros e se tornam

dignos de ser tomados como objeto da representação literária” (2010, p. 161). Obras desse tipo, obras realistas, refletem esteticamente a realidade de maneira objetiva e fazem com que um mundo ficcional ou artístico reflita tipos humanos essenciais, e que no cotidiano cada indivíduo não poderia por si só vivenciar. Por meio da obra realista, poderá a individualidade vivenciar questões particulares da humanidade de qualquer época histórica, e assim sentir e viver esteticamente as dores, os dramas e as questões do gênero humano do qual ela faz parte.

Numa obra de arte, quais os personagens e por que eles se tornaram grandes representações dramáticas para nós leitores? Ulisses, Gil Blas, Moll Flanders ou Dom Quixote, entre outros, tornaram-se grandes personalidades/personagens para nós justamente pelo modo como reagiram diante dos grandes acontecimentos de suas vidas, como enfrentaram os perigos, como superaram os obstáculos e como, no processo histórico de suas vidas, forjaram suas personalidades.

A grande obra de arte narra esse processo em toda a sua riqueza e contradição, tudo em seu interior. As coisas, as instituições, as paisagens, os acontecimentos, os ambientes são cenários orgânicos, vivos, e tomam sentido e importância ao servirem de cenário para que os homens possam demonstrar as consequências de suas práticas em relação ao mundo.

Por meio de uma grande obra de arte, e das escolhas e dos destinos e consequências dos atos e dramas de cada personagem, tomaremos consciência da unidade entre aquilo que é essencial e transitório. Isso ocorre não por ter sido uma invenção da subjetividade de sua autoria, mas por refletir de

maneira ficcional o que há na realidade, na práxis dos homens reais. Da unidade entre os momentos de “normalidade” e de tensão, entre tranquilidade e crise, enfim, perceberemos que cada ato de cada personagem diante de uma determinada situação gera consequências inesperadas e se liga aos demais personagens numa rede complexa de mediações que compõe a vida e o mundo numa dada obra de arte.

A obra de arte é um reflexo estético objetivo da realidade, e assim cada obra se torna um mundo em processo. Na grande obra de arte, os personagens se mostram não de maneira linear, mas de modo complexo, rico e contraditório. Essa complexidade se revela na própria práxis desses personagens no interior da obra e, conseqüentemente, de suas decisões diante das variadas situações e acontecimentos deflagrados pelos dramas ali vividos. Nesse processo narrativo o que é essencial, e o que não é, se distingue por meio do movimento, e apenas no final da obra teremos uma visão do conjunto de todo o drama. É a própria vida, e seu desenrolar refletido esteticamente no interior de cada obra, que indica objetiva e subjetivamente o que é essencial.

Contrariamente, o artista decadente refugiado em si mesmo torna seu sentimento distante do mundo, e os sentimentos contidos nessa obra de arte, uma mera abstração, distante e deslocada dos dramas humanos, pois sua base encontra-se suspensa em si mesma, e não no próprio homem real, ou seja, nas relações sociais.

É próprio dos pequeno-burgueses deixarem-se atrair pela retórica e com ela se embriagarem, em vez de colocarem corajosamente em confronto as convicções

subjetivas com a realidade objetiva. É retórica toda expressão política, científica ou literária que não reflita o movimento real nem se dê ao trabalho de estudá-lo e expressá-lo, e que, por isso, ainda que ocasionalmente toque de leve na verdade, afasta-se cada vez mais da trajetória da curva em direção à tangente. (LUKÁCS, 2010, p. 92).

Tangenciar as questões fundamentais, ou melhor, não se aprofundar em relação às problemáticas do mundo e dos homens, é o pressuposto fundamental da arte decadente. Transforma-se numa mera retórica, que falseia o real e toma o aparente como um dado natural e fixo. Lukács e os grandes realistas defendem a cultura dos sentimentos humanos destruídos pela decadência ideológica do capital. Enquanto o artista em seu trabalho criativo não superar essa separação e não resgatar na relação com seu público, ou melhor, no próprio homem, na humanidade real, a unidade oculta e contraditória entre sentimento e intelecto, será impossível uma arte realista.

O sentimento do mundo passa por um processo de autoconhecimento e conhecimento desse mesmo mundo, um movimento de mergulho na realidade, e não de distanciamento e fuga da realidade. Uma das elevadas funções da arte realista para a subjetividade situa-se justamente neste ponto, pois tanto o artista nesse processo de participação e integração com o mundo realiza um salto qualitativo (inconsciente, na maioria dos casos), como o seu público. Não há arte sem o público; tanto a qualidade da relação do artista muda, como se altera a subjetividade do público que consome tal obra de arte. Marx assevera sobre essa relação:

O objeto de arte, e analogamente qualquer outro produto, cria um público sensível à arte e apto para gozar da beleza. De modo que a produção não somente produz um objeto para o sujeito, mas também um sujeito para o objeto. (MARX, 2008, p. 248).

Da mesma maneira, o artista que expresse a concepção decadente do capital e com esta se identifique, produzirá uma recepção do seu público desse mundo vazio. Nesse sentido, o que impera nessa forma artística é a vulgaridade, a bestialidade animalésca das representações dos sentimentos, e conseqüentemente, a criação de personagens com baixo nível espiritual e pouca força dramática e humana.

Em muitas obras poderemos perceber até resquícios e momentos de revolta contra as desumanidades presentes na realidade, contudo, essas desumanidades aparecerão como situações naturalizadas, impossíveis de ser superadas, ou quando sugerem saídas, tais saídas consistem em fugas idealistas e irracionistas, numa visão pessimista sobre o homem e seu mundo. Abandona-se, portanto, o chão social que tanto produz o problema como as possíveis alternativas reais para tais conflitos da humanidade. Isolam-se nesse movimento o artista e seu público. É este movimento real que decide – e não o disfarce ou a máscara, não o nível espiritual tomado isoladamente, e tampouco a amplitude do saber ou a maestria formal. O espírito pequeno-burguês só pode ser intimamente superado por uma verdadeira compreensão dos grandes conflitos e das crises do desenvolvimento social. O pequeno-burguês jamais compreende estes conflitos, mesmo

quando é implicado por eles, mesmo se neles mergulha com paixão.

Para a atividade do escritor, isto significa – se recordarmos que a tarefa central da literatura, como definida anteriormente, é a figuração do homem real – que ele deve distinguir o verdadeiro do falso, o objetivo do subjetivo, o importante do não importante, o grande do pequeno, o humano do inumano, o trágico do ridículo. (LUKÁCS, 2010, p. 93).

A arte realista, portanto, consiste precisamente em que nela o homem surge sem mediações, em toda a riqueza de sua vida interior e exterior; e isto num nível de concretude que não pode ser encontrado em nenhuma outra modalidade do reflexo da realidade objetiva. A literatura pode representar os contrastes, as lutas e os conflitos da vida do homem real.

Portanto, a literatura oferece um campo vasto e significativo para descobrir e investigar a realidade. Uma das peculiaridades da arte passa justamente por um reflexo objetivo da realidade, que tem em seu interior a unidade complexa e contraditória entre sentimento e intelecto. Entre sentir e conhecer a essência do mundo através de uma arte realista. Uma experiência que apenas nesse complexo social possibilita um autoconhecimento e um conhecimento do mundo em seus dramas e conflitos mais essenciais. Por intermédio dessa capacidade a arte pode contribuir para que os indivíduos atinjam um conhecimento íntimo da sua (des)humanidade, reeducando seus sentimentos.

Diante das questões aqui tratadas sobre a arte realista, e de suas implicações tanto para o artista como, sobretudo,

para o público que se apropria dela, entendemos que a arte realista pode ser produzida na atualidade decadente, e assim cumprir uma função imprescindível ao desvelamento dos problemas mais íntimos dos homens nesse período. Por isso é de vital importância a apropriação pelos indivíduos do patrimônio artístico da grande obra de arte realista até então decantada pela humanidade, pois, como vimos, o reflexo artístico e sua recepção reservam em sua peculiaridade uma profundidade e uma qualidade de apreensão dos dramas humanos apenas possíveis nesse complexo social.

Dirigindo-nos especialmente aos pretensos revolucionários de hoje, há que constar da formação da subjetividade revolucionária a apropriação crítico-radical do conhecimento filosófico e científico dos clássicos. Contudo, essa assimilação terá de vir em conjunto com a experiência catártica da grande arte realista, pois, sem isso, todo o conteúdo filosófico e científico ficará suspenso num vazio, sem que atinja a base dos sentimentos mais profundos que só a arte pode, e deve, fazer sentir em cada um dos indivíduos diferentemente. Como observa Lukács,

[...] a burguesia se afasta cada vez mais, na ideologia, das grandes tradições da humanidade, e também porque o proletariado não pode sacar do nada, como por magia, nem sua combativa ideologia e tampouco, mais tarde, sua nova ordem social e a correspondente ideologia, precisamente por isto é tarefa indispensável do movimento operário revolucionário ligar-se aos pontos culminantes da evolução humana, mas somente a estes e não às pequenas celebridades do dia. (2010, p. 40).

Se a arte por si só não fará a revolução, sem ela pouco caminharemos em sua direção. É imperativo, como já afirmamos, que aliada aos nossos estudos científico-filosóficos e à nossa prática política cotidiana, a grande arte faça parte de nossas vidas. Contudo, no tocante à defesa da arte realista por Lukács, exposta em todas as linhas deste artigo, nem toda arte cumpre efetivamente esse papel.

Certamente, quanto mais tenha progredido a decadência ideológica geral, tanto maiores serão as exigências intelectuais e morais que se colocam ao escritor que não pretenda capitular diante da decadência, que queira abrir caminho para o verdadeiro realismo. Um caminho que é um perigoso atalho, circundado por trágicos abismos. Contudo, ainda mais intensamente se destaca a grandeza daqueles escritores que, em épocas tão pouco favoráveis, lograram abrir caminho para o verdadeiro realismo. (LUKÁCS, 2010, p. 103).

As tarefas, portanto, são muitas, e em cada um recai, sobre, seus ombros o fardo das demandas históricas de sua época. Como diz Lukács, há em cada um de nós uma curiosidade em saber como se dará a trajetória de vida dos personagens num romance; o mesmo se verifica quanto ao que a história nos reservará para o futuro. Assim como muitos romances modernos costumam iniciar sua história pelo fim, arriscaremos fazer o mesmo neste artigo, parafraseando um pensamento de Rosa Luxemburgo: revolução ou barbárie? Revolução, se tivermos sorte, e tempo.

A arte tanto para Lukács, como para Freud, possibilita uma elevação das singularidades da mera vida cotidiana, em que a superficialidade e a imediaticidade são fatores constitutivos do cotidiano, e por isso, o reflexo estético, pode elevar a visão e a reflexão daquele que recepção sobre os dramas da humanidade, e de sua própria existência. Se para Lukács a arte se configura num processo de autoconsciência da individualidade em relação ao seu gênero, em relação aos conflitos daquilo que é humano em sua essência Para Freud, a arte é um mecanismo de fruição daqueles “sonhos diurnos”, daquilo que é íntimo em todos nós, e que o poeta, o escultor, o pintor, enfim, o artista em geral em sua obra, pode encarnar esses afetos, esses desejos e receios humanos de modo ficcional. O mundo da arte portanto, é um campo possível para as singularidades vivenciarem seus dramas em segredo, sem censura, tendo a liberdade de gozar por intermédio de sua catarse. A arte por fim, é um lugar onde a singularidade pode vivenciar livremente suas questões existenciais, um encontro entre a vida individual e o gênero humano, e conseqüentemente, com as questões éticas de seu tempo.

3.5 Falta, desejo e capital: do gozo à cautela

A falta, estrutura constitutiva de toda singularidade humana, junto ao desejo, nos põe em movimento. Essa incompletude nos coloca, e nos impõe a ir ao encontro do outro, ao estabelecimento de conquistas e de projetos futuros. Essa condição estrutural do homem em si nada há de negativa, pelo contrário, nos impulsiona a sermos mais diversos e ricos (humanamente falando). A incompletude da falta, dinamizador do desejo, nos torna movimento criativo,

estimula a reinvenção do convívio complexo e contraditório da convivência com o outro, delinea a busca do “gozo” pessoal, e conseqüentemente, gera conseqüências e implicações daquele que usufrui com a totalidade social.

Freud, em sua obra **“o mal estar da civilização”** nos alerta em relação a não colocarmos “o gozo, à frente da cautela”. Ou seja, movidos por uma necessidade em direção a evitação da dor, do desprazer e do desconforto, é possível colocarmos o “gozo” como fim maior, sem que se leve em conta a “cautela”. A dita “cautela” não se configura num elemento fixo e/ou natural, mas essencialmente histórico e social. Poderíamos dizer que são os parâmetros sociais, morais e éticos que de algum modo podem orientam tal prazer, ou nos termos psicanalíticos, o reconhecimento da “lei” poderia barrar o simples fluir do “gozo” desconectado de seus efeitos em relação à humanidade em seu conjunto.

Os valores são sempre uma relação consciente entre a finalidade e o mundo em que se vive, a causalidade. A segunda peculiaridade é que os complexos valorativos – por determinação ontológica fundamental e inexorável – são sempre conectados ao futuro. Mesmo quando avaliamos o passado, o fazemos tendo em vista um futuro que se expressa, imediatamente, pela finalidade em questão. Nenhum processo valorativo pode ter lugar se dele não fizer parte uma intenção, ainda que irrefletida e espontânea, outras vezes ideologicamente muito elaborada, acerca do futuro. (LUKÁCS apud LESSA, 2015, p.24)

Dito isto, a “cautela” não tem um conteúdo fixo. Pelo contrário, tem relação intrínseca com a forma da relação que o conjunto dos homens e mulheres se relacionam com a natureza, por meio do trabalho, e dentro dessa base, poderemos vislumbrar se há ou não, a possibilidade de uma ética a qual possa delimitar, direcionar, e com isso, pôr “cautela” no gozo pessoal, direcionando tal pulsão por elementos efetivamente, e genuinamente humano.

Em síntese, o conjunto dos valores e desvalores terão seu conteúdo social na relação entre as singularidades e o gênero humano. O sentido da vida, portanto, terá seu eixo na contraposição entre aquilo que primordialmente se apresenta como valor ou desvalor, contido nas finalidades e nas ações dos homens no processo de produção e reprodução de suas vidas historicamente determinadas. Aquilo que sob determinadas condições de produção e reprodução da vida dos homens será primordialmente definido como importante ser e ter, conseqüentemente, esses valores produzidos na totalidade social como tendências e alternativas tidas como eficazes/úteis ou ineficazes/inúteis aos indivíduos, conduzirá suas práticas, seus projetos e seus planos; e seus horizontes, tendo como base concreta, como campo de possibilidades e alternativas, a realidade social fruto da síntese das múltiplas posições teleológicas objetivadas num dado momento histórico.

No capitalismo, a humanidade de forma contraditória é regida por uma lógica fundada no trabalho alienado. Nessa forma social, a totalidade atingiu um grau de desenvolvimento incomparável aos modos de produção anteriores, e mais, o gênero humano tornou-se universal. Essa lógica perversa da sociabilidade capitalista nos torna indivíduos mônadas e

isolados, e sua forma de coletividade possível, representa-se no espaço de direitos e deveres abstratos do Estado. A emancipação política é a forma de liberdade possível, cindida e estreita, em que as desigualdades reais não são superadas, mas apenas minimizadas pela cidadania.

Em poucas palavras, as possibilidades e necessidades humanogênicas do presente são a base social da necessidade de uma ética que incorpore valores que reflitam as necessidades e possibilidades presentes da humanidade; que expressem a necessidade de superação da redução do humano à cidadania e à propriedade privada, da superação da dicotomia *citoyen/bourgeois* (Marx, 2009a) das individualidades burguesas e, portanto, uma ética em que os valores assumam a futura superação da propriedade privada como a questão essencial e decisiva, prática e teórica, do presente. (LUKÁCS apud LESSA, 2015, p.45)

E então, nesse modo de vida, a incompletude da falta é negada, e no seu lugar, surge o discurso perverso da felicidade alcançada pela falsa completude do consumo de objetos/mercadorias. Somos o que podemos ter, possuir, controlar...enfim, a cadeia de desejos se direciona ao acúmulo vazio de coisas, de experiências isoladas e mesquinhas. Aquilo que tenho “gozo” fundado por essa lógica do consumo capitalista, não pode pôr “cautela” (ética), dado que a lógica desse sistema é incontrolavelmente voltada ao acúmulo e a expansão de riqueza.

É só na ética que essa dualidade, posta desse modo socialmente necessário, é superada (aufgehoben): nela, a ultrapassagem (Überwindung) da particularidade do homem singular adquire uma tendência unitária (einheitliche): a incidência da exigência ética no centro da individualidade do homem atuante, sua escolha entre os preceitos que, na sociedade, forçosamente vão se tornando antagônico-antinômicos; uma decisão eletiva (Wahlentscheidung) ditada pelo preceito interior de reconhecer como seu dever o que está em conformidade com a sua própria personalidade amarra o fio que liga o gênero humano ao indivíduo que está superando a sua própria particularidade (Partikularität). O desenvolvimento social em seu decurso real cria a possibilidade objetiva para o ser social do gênero humano. As contradições internas do caminho para lá chegar, que se objetivam como formas antinômicas da ordem social, assentam, por seu turno, a base para que a evolução do simplesmente singular rumo à individualidade possa converter-se, ao mesmo tempo, em portadora consciente do gênero humano no plano da consciência. O ser-para-si do gênero humano é, portanto, o resultado de um processo, que se desenrola tanto na produção econômico-objetiva global como na reprodução dos homens singulares. (LUKÁCS apud LESSA, 2015, p.48)

Abandonamos a relação rica entre o indivíduo e a generidade humana, e nos voltamos à unilateralidade do gozo por mercadorias. A felicidade dessa lógica é porta de entrada

ao adoecimento social, ao autoerotismo narcisista e estreito dos dias atuais, e a toda forma destrutiva junto a natureza. “O indivíduo é o centro de gravidade, a medida, o critério dos interesses pretensamente coletivos: tais valores – e tais reflexões acerca dos valores e da ética – fixam o indivíduo e o gênero na esfera da Partikularität burguesa.” (2015, p.51). E essa particularidade estreita proveniente de um horizonte da classe burguesa nesse momento histórico se torna anacrônico as possibilidades efetivamente humanas, pois aquilo que nos parece como valor, sucesso e no limite “gozo” pessoal, em sua totalidade se realiza como desvalor na relação entre singularidade e generidade humana. Portanto,

o Estado, a política, o Direito, a moral – assim como a propriedade privada – não são capazes senão da generidade que já realizaram na história: elevar à generidade a Partikularität da classe dominante do momento. Se, no passado, isso pôde cumprir uma função revolucionária (Hegel), hoje não passa de uma operação ideológica conservadora do status quo. Não, claro, porque tenha se alterado do ponto de vista lógico ou epistemológico o procedimento teórico em si, mas porque a generidade alcançou um novo patamar de desenvolvimento que requer, para seu reflexo adequado nos valores, a recusa de toda Particularität na teoria. (LUKÁCS apud LESSA, 2015, p.50)

Perdemos a capacidade da intimidade, e de tudo que ela implica numa relação em que o gozo pessoal seria determinado por um valor de satisfação junto à humanidade.

O valor de meu desejo deixa de caminhar numa direção de uma ética efetivamente humana. Dessa maneira, aliar: falta, desejo e consumo é pôr em movimento a incontrollabilidade destrutiva que vivemos. Há que pôr no campo da falta o horizonte do desejo de uma humanidade favorável à incompletude do humano, incompletude por afetos, por relações ricas de intimidade e humanidade genuína.

Antes do capital, a existência de cada indivíduo dependia direta e imediatamente da sua participação em sua comunidade mais imediata. Na sociedade primitiva, fora da tribo ou do bando, até mesmo a sobrevivência biológica de um indivíduo era impossível. O destino de cada um era tão fortemente determinado pelo destino coletivo que, na relação do indivíduo com a totalidade social (a tribo, o bando etc.), era muito limitada a possibilidade de as necessidades e possibilidades individuais, subjetivas, se explicitarem e ganharem expressão social. Mesmo nas primeiras sociedades de classe, esse predomínio tão intenso da generidade ante a individualidade, com algumas alterações, se manteve. Pensemos na opção de Sócrates de “voluntariamente” morrer em Atenas em vez de aceitar o degredo. Fora de Atenas, uma individualidade como a de Sócrates (um senhor de escravos etc.) não tinha possibilidade alguma de sobreviver, pela simples razão de que, se não fosse parte de sua classe social na sua comunidade, sua identidade social desapareceria. Mutatis mutandis, o mesmo vale para um indivíduo na Idade Média. Um nobre era um nobre, e

o servo, um servo, porque partícipes de uma comunidade no interior da qual, e apenas no interior dela, poderiam ser servos ou nobres. Isso se altera com o início do capitalismo.

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

século de ouro da Holanda, a Reforma, o liberalismo e o Iluminismo são apenas alguns de seus momentos mais significativos. (LUKÁCS apud LESSA, 2015, p.50)

Que o capitalismo tenha nos permitido nos constituir numa generidade humana universal essa é uma de suas conquistas, contudo, esse desenvolvimento se fez por meio de uma particularidade de classe dominante burguesa, em que os meios de produção, as forças produtivas e a própria natureza tornaram-se um bem privado. Consequentemente, as forças sociais em seu conjunto, a humanidade nessa forma de sociabilidade não se configura num elemento favorável ao conjunto de seus indivíduos, se transformou numa força estranha, e muitas vezes contrárias às suas necessidades. Nesse sentido,

[...] os valores éticos apenas ocorrerá quando, superada a exploração do homem pelo homem, os seres humanos puderem se encontrar diretamente, não mais pela mediação da propriedade privada; somente ocorrerá quando, superada a sociedade de classes, os indivíduos puderem se amar sem constrangimentos alheios ao amor; apenas quando a humanidade encontrar a si própria, em cada rincão do planeta, como a matéria social que autenticamente se exprime tanto nas individualidades quanto na generidade – jamais poderá ter lugar antes. (LUKÁCS apud LESSA, 2015, p.50)

A arte com sua potencialidade humanizadora pode contribuir na educação dos sentidos humanos em direção aos

dramas maiores da humanidade, e a ética impossibilitada nessa forma de sociabilidade do capital, deve comparecer como farol na luta por um tipo humanidade que o “gozo” pessoal não se coloque como o desprazer e a desgraça de outros. Essa imbrincada, complexa e imprescindível relação entre arte e ética, deve ter como pano de fundo à revolução. A classe operária, como nos diz Marx (2010, p.157), é a classe que pode saltar de uma particularidade parcial à tarefa da libertação de toda humanidade, isso porque,

[...] na formação de uma classe com grilhões radicais, de uma classe da sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua um caráter universal mediante seus sofrimentos universais e que não reivindique nenhum direito particular porque contra ela não se comete uma injustiça particular, mas a injustiça por excelência, que já não possa exigir um título histórico, mas apenas o título humano, que não se encontre numa oposição unilateral às consequências, mas numa oposição abrangente aos pressupostos do sistema político alemão; uma esfera, por fim, que não pode se emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade e, com isso, sem emancipar todas essas esferas – uma esfera que é, numa palavra, a perda total da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um reganho total do homem. Tal dissolução da sociedade, como um estamento particular, é o proletariado.

Que nossa falta se volte para o desejo da revolução, e, nesse ínterim, a incompletude que nos é inerente, torne-se fluxo criativo de um dever-ser efetivamente e genuinamente humano.

REFERÊNCIAS

FREUD, Sigmund. **Arte, literatura e os artistas**. Editora Autêntica, Belo Horizonte, 2018. desconhecido e pouco frequentado do psiquismo humano.

FREUD, Sigmund. **Além do princípio de prazer**. L&PM Editores, 2010. Edição do Kindle.

LUKÁCS, Georg. **Introdução a uma estética marxista: sobre a particularidade como categoria da estética**. 2. ed. Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1970.

LUKÁCS, Georg. **Marxismo e teoria da literatura**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

LUKÁCS, Georg. **Ensaio sobre Literatura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2010.

CONCLUSÃO

Indiferentes

Odeio os indiferentes. Creio, como Federico Hebbel, que “viver quer dizer tomar partido”. Não podem existir os que são apenas homens, estranhos à idade. Quem vive verdadeiramente não pode não ser cidadão, assumir um lado. Indiferença é apatia, parasitismo, velhacaria, não é vida. Por isso odeio os indiferentes.

A indiferença é o peso morto da história. É a bola de chumbo dos inovadores, é a matéria inerte na qual afundam rapidamente os entusiasmos mais esplêndidos, é o pântano que cerca a velha cidade e a defende melhor que as mais rígidas muralhas, melhor que o peito dos seus guerreiros, porque envolve em seus vórtices lodosos os agressores, dizimando-os e desencorajando-os até que desistam do empreendimento heroico.

Antônio Gramsci

A ascendência do sistema do capital representa a superação de todo entrave e limitação externa ao seu processo de expansão e acumulação em escala sempre ampliada. O poder da economia se ergue acima de todos os entraves e impedimentos, constituindo-se como complexo predominante perante os demais complexos sociais. A economia subordina tudo aos seus imperativos e comando. O comando do capital sobre o trabalho se realiza com a colaboração das esferas extraeconômicas.

O Estado persuasivo e coercitivo não é indiferente e muito menos neutro; ele serve para assegurar a ditadura do capital sobre o trabalho. Com o auxílio poderoso da maquinaria estatal, o capital se torna a força avassaladora que tudo domina. Por isso, a superação do sistema do capital tem como ponto de partida a destruição do poder do capital, e não simplesmente de seus preceitos axiológicos, políticos e jurídicos. A emancipação humana passa pela emancipação da coerção exercida pelo poder econômico do capital sobre o trabalho.

A regra hegemônica numa sociedade de classes é aquela que interessa à reprodução do modo de produção existente. Um modo de produção assentado sobre a exploração do trabalho precisa internalizar o conjunto de regras necessário para assegurar a dominação do capital sobre o trabalho. Numa sociedade de classes, a universalidade dos preceitos ideológicos somente pode se consubstanciar na forma da particularidade, ou seja, daquilo que interessa à reprodução do capital.

O desenvolvimento do modo de produção do capitalista permitiu avançar na conquista do ideal abstrato da liberdade que concerne à subordinação do trabalho. A liberdade abstrata da sociedade burguesa somente pode ser superada colocando em curso uma nova forma de organização do trabalho. O trabalho associado, universal e livre é *conditio sine quo non* para a destruição do trabalho assalariado.

O alcance da eticidade em escala universal e abrangente apenas efetivar-se-á com a superação da sociedade de classes; enquanto existirem classes sociais, o gênero humano restará impedido de realizar suas verdadeiras

potencialidades, predominando as relações reificadas e alienadas que obstam o desenvolvimento das potencialidades humanas. O capital carece de completa superação para que possam surgir as condições efetivas para o homem reconciliado com sua espécie, para o desenvolvimento das efetivas potencialidades e habilidades humanas. Enquanto persistir o capital, os seres humanos continuarão distantes de si mesmos e de sua verdadeira humanidade. É que o capital implica entrave ao desenvolvimento da sensibilidade, da imaginação e da racionalidade humana, porquanto inviabiliza o desenvolvimento das forças produtivas e das relações sociais. Não se pode ser indiferente ao capital e ao seu processo de subordinação e controle da humanidade; não é possível forma alguma de conciliação entre capital e trabalho.

A intensificação das robinsonadas burguesas e da arte da manipulação das consciências aprofunda a separação do indivíduo da totalidade social e assegura o individualismo possessivo, a concorrência e a compreensão do homem como lobo do homem. No entanto, quanto mais os homens se afastam uns dos outros e da sua espécie, mais o mercado unifica desejos e necessidades artificiais. Quanto mais o homem imagina tornar-se uma mônada, graças ao desenvolvimento da divisão social do trabalho e ao aperfeiçoamento dos mecanismos tecnológicos que asseguram a economia do tempo de trabalho socialmente necessário para produzir tecnologia, mais os indivíduos estão organicamente atrelados aos interesses da classe e distante do gênero humano.

A disjunção entre a esfera privada e a esfera pública, a cisão entre o indivíduo e sua comunidade local contraditoriamente caminham com o aprofundamento da

subordinação do indivíduo aos imperativos do mercado mundial e ao processo de mundialização das relações econômicas. As relações socioeconômicas tornam os indivíduos cada vez mais amarrados à lógica do sistema, que é desumana e perversa. A intensificação da concorrência entre os trabalhadores, imposta pelas distintas personificações do capital impacta na esfera das relações sociais e a crise estrutural do sistema do capital abala todas as relações instituídas. Quanto mais se aprofundam os mecanismos de dominação dos indivíduos e dos trabalhadores pelo capital, mais cresce o fetichismo da mercadoria e da tecnologia, tornando a existência das pessoas cada vez mais destituída de sentido.

A crise estrutural do sistema do capital coloca na ordem do dia a necessidade do protagonismo da classe que não tem nada a perder num processo revolucionário a não ser suas correntes. A necessidade de uma ofensiva de massa socialista se coloca, dada a profundidade da crise que assola a estrutura do modo de produção capitalista, que tem sua manifestação na hipetrofia do capital financeiro. A incapacidade do reino das mercadorias para atender às efetivas demandas da humanidade coloca com urgência a relevância da formação de uma nova forma de sociabilidade centrada no trabalho livre e universal. Nesse processo, o proletariado assume indubitavelmente uma posição protagonista.

O capital deixou de ser uma potência revolucionária e constitui-se como uma figura horrenda e grotesca; ele assegura o paraíso para 1% da população mundial e espalha terror e morte em todas as partes mediante a intensificação dos monopólios, de seus grandes aglomerados financeiros e suas instituições empresárias. O capital não tem mais nada

para oferecer positivamente para a humanidade, pois representa destruição do planeta, das forças produtivas, do trabalho e uma ameaça ao destino das futuras gerações. O capital se configura como ruína, guerra, destruição e morte.

Não se pode ser indiferente à natureza destrutiva do capital. Por isso, não se pode deixar de reconhecer a natureza ética do proletariado na luta contra o capital. A bondade se revela na classe que se opõe radicalmente à burguesia, pois esta se constitui como oponente essencial aos interesses desumanos do capital. A destruição da classe burguesa é condição elementar para que a humanidade possa escapar da barbárie e da destruição completa.

Para que a humanidade possa alcançar o estágio da eticidade, é preciso concretamente a superação radical do trabalho que sustenta o sistema do capital. O reino da eticidade, enquanto expressão da emancipação humana, demanda a superação das robinsonadas burguesas, da sociabilidade assentada na oposição entre indivíduo e sociedade e na brutal alienação da humanidade de si mesma.

O gênero humano liberto do capital poderá, finalmente, desenvolver sua verdadeira humanidade mediante a superação do trabalho abstrato pelo trabalho associado, através da constituição de uma comunidade internacional assentada nos valores humanos (éticos) e não no valor de troca. Desse modo se poderá superar o particularismo (nacionalista) e afirmar a verdadeira humanidade e o homem novo. Isso permitirá não somente a compreensão do *ethos* como morada, mas a construção efetiva da nova sociedade, do novo homem, da nova humanidade.

Nesse processo, o projeto revolucionário do proletariado se constitui como um projeto ético do ponto de

vista estratégico. A constituição do comunismo, enquanto sociedade sem classes, presume a passagem da guerra de guerrilha contra o capital para uma ofensiva de massa socialista. É preciso superar completamente o estado de indiferença diante da intensificação da luta de classes nos tempos hodiernos.

Para que os que virão depois de nós, como dizia Brecht, possam encontrar um planeta digno de ser habitado e que sirva como lugar de morada dos homens, é preciso ter coragem para se organizar, é preciso ter coragem para lutar e enfrentar o capital e suas distintas personificações. A coragem para superar completamente o terreno da indiferença perante o sofrimento do outro e a intensificação dos ataques dos direitos dos trabalhadores. A coragem que pautou os revolucionários nas distintas revoluções que marcaram a história do século XX é a coragem que não falta às mães que denunciam as atrocidades cometidas pelos aparatos repressivos da maquinaria estatal cotidianamente contra seus filhos assassinados; a coragem que não falta aos sem-terra na luta contra o poder dos latifundiários genocidas e assassinos da América Latina; a coragem que não falta aos trabalhadores que vivem com menos de um salário mínimo quando o preço do arroz sobe constantemente.

A coragem é uma condição fundamental para aqueles que não possuem outra coisa para vender a não ser sua força de trabalho. A coragem da classe é uma condição essencial para enfrentar um sistema que não cessa de explorar os trabalhadores. A coragem da classe é essencial para vencer os poderosos trustes do sistema industrial-financeiro, os cartéis do narcotráfico articulados ao sistema financeiro, os representantes do agronegócio que espalham agrotóxicos e

queimadas em várias partes do mundo. A coragem de classe que não faltou a Spartacus, a Dandara e a Zumbi, deve servir como referência para todos os que lutam não somente por um dia, mas por toda a vida.

O sistema tirânico do capital não pode ser destruído mediante reformas e acordos realizados pelo alto. É preciso superar todas as ilusões de colapso do sistema ou de conciliação entre as classes sociais, porque as classes sociais são antagonicas e a burguesia não pode existir sem explorar e massacrar os trabalhadores. A coragem é um preceito necessário para colocar o mundo nos eixos. Nesse processo, o proletariado é o responsável pela sua emancipação e ela não é viável mediante a política de conciliação de classes, porque os representantes do capital não podem abrir mão de seus privilégios e extinguir sua maquinaria estatal repressiva.

Marx salientava que a “tarefa da emancipação da classe trabalhadora é tarefa dos próprios trabalhadores”. A tarefa revolucionária de lançar abaixo o sistema do capital se constitui como uma tarefa ética no seu ponto de partida e no seu ponto de chegada, pois tem como elemento central a emancipação humana e o desenvolvimento da autoconsciência da humanidade. Não é à toa que a obra de arte se constitui como um relevante instrumento na luta pela emancipação humana do capital. Ela não se inscreve como prescrição ideal ou conjunto de normas metafísicas, já que emana da práxis social e retorna à práxis. A ética se constitui como tática e estratégia da emancipação humana na medida em que evoca a necessidade de transformação radical das estruturas sociais assentadas na exploração do homem pelo homem e na destruição da humanidade. Não é à toa que Marx

e Engels afirmaram: “Trabalhadores do mundo inteiro, unidos!”.

A necessidade de organização internacional dos trabalhadores decorre da necessidade de emancipação da humanidade dos preceitos inexoráveis do sistema do capital. A organização internacional é fundamental, dada a necessidade de assegurar interesses universais que não resultam de nenhum postulado metafísico *a priori*, mas das condições materiais que lançam na miséria bilhões de trabalhadores e trabalhadoras cotidianamente. A organização dos que sofrem danos, dos vitimados, dos injustiçados, dos torturados e dos violentados cotidianamente se assenta na crítica radical ao sistema antiético e antimoral denominado capital.

Ao contrário da burguesia e do capital, o projeto do proletariado possui uma fundamentação ética em seu ponto de partida e no seu ponto de chegada, pois tem como máxima a necessidade radical de realização de toda a humanidade, de todo o gênero humano. A plena conexão do indivíduo com o gênero não depende da boa vontade da burguesia, mas da ação revolucionária dos operários e dos trabalhadores do mundo inteiro. Para isso urge intensificar a organização da classe operária em todas as partes do mundo para destruir o vampiro que vive do sangue de suas vítimas. A organização dos trabalhadores do mundo inteiro é condição essencial para superar a sociedade de classes e constituir a humanidade emancipada do capital e de todas as formas de exploração e opressão.

Por fim, entendemos que a ética e a arte podem, na perspectiva aqui adotada, contribuir com as lutas de classes em parâmetros requeridos pela revolução para além do

capital. A construção doutra ordem social livre de toda forma de opressão tanto é real como necessária, diante do quadro de barbárie que cotidianamente vivemos. A crise econômica estrutural e todas as suas consequências sociais, ambientais e psicológicas tornam a vida no planeta cada vez mais difícil.

Sabemos que a revolução forja uma demanda para sermos criativos, sustentáveis e solidários, pois a superação de todo o *ethos* internalizado em nosso ser através de séculos de modos de produção opressores requererá um processo da criação do novo de uma forma radicalmente distinta de relação objetiva e subjetiva entre os homens e mulheres com sua humanidade. Uma revolução colocará um horizonte de vida profundamente distinto desse que no momento nos domina e sufoca, pois, o sentido da vida restrito ao mundo da mercadoria será redirecionado às necessidades efetivamente humanas. Nesse instante, nosso Prometeu moderno, o proletariado, terá o fogo da vida em suas mãos; desse, modo tomaremos de “assalto os céus” como apregoaram Spartacus e a Comuna de Paris.

EDITORA
phillos.
ACADEMY

WWW.PHILLOSACADEMY.COM