

Ética: uma enorme imprecisão¹*Sérgio Lessa*

Professor da Universidade Federal de Alagoas

Resumo

O artigo parte do pressuposto de que a ética é um complexo valorativo que se refere à relação do indivíduo com a comunidade, apesar da multiplicidade de sentidos e usos atuais do conceito e termo. O autor assume a concepção marxiana de análise da história e da política. Nessa concepção ontológica e histórica se supõe que a ética se tornou imprescindível pelo mesmo movimento através do qual a filosofia se tornou necessária: o desenvolvimento das forças produtivas. O que vai determinar a evolução histórica do complexo da ética, dos Gregos até nossos dias, é o mesmo complexo social que predominou sobre nossa história: a propriedade privada. Enquanto movimento histórico universal, a tendência que se fez predominante foi a do desenvolvimento de relações humano-genéricas que se ampliaram até converter toda a humanidade em uma única história cotidiana. Afirma que somos universalmente burgueses, o que significa dizer que compartilhamos de uma mesma história ao lutarmos todos contra todos. O homem se tornou uma única humanidade se convertendo em lobo do próprio homem: a propriedade privada se tornou a nossa essência. Ela requer o mercado mundial, única possibilidade de universalidade e, enquanto mercadoria, apenas é capaz de uma relação, a da concorrência nucleada no individualismo que nos fragmenta. Enquanto o futuro da humanidade for limitado aos horizontes do capital, a ética continuará sendo uma onipresente necessidade cuja satisfação é uma impossibilidade ontológica. Debate que, se o trabalho é a categoria fundante do ser social, é liminarmente evidente que não há possibilidade de vigência da ética em uma sociabilidade fundada na produção de mais-valia, a forma contemporânea de exploração do homem pelo homem. Conclui que, frente a essa onipresente necessidade e brutal impossibilidade, tem sido comum a consciência em desespero se iludir imaginando ser capaz de superar esse antagonismo pela "exploração de novas possibilidades de novos conceitos". Inicia-se, desse modo, as elucubrações mais variadas em busca da "pedra filosofal" da questão da eticidade: como coadunar propriedade privada e uma vida cotidiana fundada na ética. Se quisermos um mundo ético há que se superar a propriedade privada. E isto, cientificamente, é a revolução comunista, aquela proposta por Marx e Engels.

Palavras-chave: Ética; Política; Educação; Marx.

¹ Participação em mesa redonda do I Simpósio Nacional sobre Política, Ética e Educação (I POIETHOS). Campinas, 12 de junho de 2008.

Talvez "ética" possa se comparar à palavra trabalho na enorme quantidade de acepções que assume nos nossos dias. De modo análogo a como trabalho, dependendo do autor e muitas vezes da circunstância, pode ser o intercâmbio orgânico com a natureza, o emprego, qualquer atividade assalariada ou mesmo a totalidade dos atos humanos, o vocábulo ética pode significar coisas inteiramente diversas. Pode ser um adjetivo à atividade empresarial, policial, financeira; pode representar uma política econômica de distribuição de renda em tempos neoliberais, pode assumir a acepção de uma superação do patriarcalismo quando se trata das ditas "relações de gênero", pode ser um apanágio das políticas racistas de cotas de todos os tipos e modalidades e, pode, até mesmo, manter seu conteúdo original de complexo de valores centrado no gênero.

E, do mesmo modo como ocorre com o trabalho, essa imprecisão não é casual: tem sua própria história. É determinada pelas tendências históricas mais universais que predominam no momento histórico em que vivemos -- o período contra-revolucionário mais intenso e prolongado da história da humanidade. A ausência na vida cotidiana da classe operária enquanto "antagonista do capital", como diz Mészáros, joga uma enorme influência nos debates sobre a ética: de modo mais imediato (há outras e importantes mediações) porque retira do horizonte a possibilidade da emancipação humana, da sociabilidade comunista, tornando o capital o "único" futuro.

Tomando um atalho que economizará espaço para o fundamental, partiremos do que é largamente consensual: a ética é um complexo valorativo que se refere à relação do indivíduo com a comunidade. A partir desse ponto, contudo, ainda que seja um exagero, não é inteiramente falsa a afirmação de que temos quase tantas concepções do que seja a ética quanto teorizações acerca dela. E, nesse emaranhado de concepções, uma tomada de posição metodológica se faz indispensável. Como a quase totalidade dos autores busca em posições e pressupostos teóricos pessoais os fundamentos da ética -- e como, enquanto opiniões, elas rigorosamente se equivalem --

para separarmos o joio do trigo é preciso buscar os critérios em que nos apoiaremos fora do emaranhado de opiniões.

E, nesse momento, não há alternativa a Kant senão Marx: entre o mundo fundado pela subjetividade e a objetividade imanente da história, não há meio termo. Com a história como referencial de nossas teorias, naquele processo gnosiológico que Marx nos *Grundrisse* definiu como "caminho de ida e volta", a questão se eleva do simplório "o que é a ética?" para o muito mais apropriado (porque nos remete à sua essência) "qual o fundamento histórico – ontológico -- da ética?". Não se trata, aqui, de uma adesão "religiosa" ou "metafísica" ao método marxiano, mas apenas uma sinalização indispensável já que não podemos retomar, nesse momento, a discussão metodológica. Como já tratamos dela em outros textos (Lessa, 1999; Lessa, 2000), apenas assinalaremos que o método marxiano é o mais adequado ao nosso objeto porque é o único que parte de um pressuposto empírica e historicamente verificável: os homens, para se reproduzirem, devem converter a natureza nos meios de produção e de subsistência. Partindo do trabalho, Marx demonstra como dele surgem as demais determinações sociais e, com as devidas mediações, como que o trabalho funda, já na vida cotidiana, um "confronto" (Henriques, 1978) entre o subjetivo e o objetivo que é o fundamento do conhecimento e, portanto, do método.

Vamos trocar, portanto, a questão "o que é a ética?" pelo verdadeiro problema: qual a função ontológica, quais os fundamentos históricos², da ética?

1. O fundamento ontológico da ética

Ao longo da história, desde que o descompasso inerente à relação entre o indivíduo e a comunidade não mais pôde ser dirimido pela tradição e

² Há aqui um problema que não podemos, sequer, mencionar: a relação entre a história e a ontologia. Na concepção de Marx e Lukács, a historicidade é uma determinação ontológica universal e, portanto, entre a história e a ontologia se desdobra uma complexa e riquíssima relação. Conferir, sobre isso, Lessa, 2005.

pelo costume, o complexo da ética se fez necessário. E o fundamento ontológico de tal transformação foi a passagem de uma forma história particular do trabalho a outra: a passagem do trabalho primitivo ao trabalho escravista, do comunismo primitivo à sociedade de classes. Em poucas palavras, a ética se tornou imprescindível pelo mesmo movimento através do qual a filosofia se tornou necessária: o desenvolvimento das forças produtivas, ao ampliar as capacidades de os homens retirarem da natureza os meios de produção e de subsistência, também potencializa o controle pela humanidade de sua própria história. Como resultado, a partir da Grécia, não mais podia ser imputado apenas aos deuses o desenrolar do destino humano. É esse o momento que tem início o afastamento dos deuses da vida cotidiana pelo desenvolvimento da própria humanidade *vis-à-vis* às forças naturais; movimento que prossegue, com avanços e recuos (a atuação dos complexos alienantes) até nossos dias. E é nesse momento que surge a filosofia com a tarefa de explicar aquela porção da história que deveria ser imputada aos homens e não aos deuses. (Vernant, 1984)

O afastamento dos deuses da vida cotidiana é um processo lento e que ainda não se concluiu. Todavia, mesmo na limitada acepção grega (os deuses nos ofereceriam oportunidades que poderiam ou não ser aproveitadas e, portanto, os deuses seriam responsáveis por parte ponderável da nossa história), caberia aos homens papel decisivo na determinação dos nossos destinos, individuais e coletivos. Ainda que de modo limitado, já na Grécia o afastamento do divino implicava na complexa questão da responsabilidade do indivíduo pelo destino coletivo. De um lado, os sofistas: a responsabilidade existe apenas do indivíduo para consigo mesmo, pois a verdade não passa de uma opinião relativa. De outro lado a tradição platônica e peripatética: a razão da vida individual situa-se na elevação da coletividade ao patamar correspondente à sua essência, essência esta que também é a fonte da verdadeira sabedoria. Em poucas palavras, a razão da existência individual relaciona-se ao aproveitamento pela coletividade das mais generosas possibilidades abertas pelos deuses.

Desse ponto de partida, o que vai determinar a evolução histórica do complexo da ética, dos Gregos até nossos dias, é o mesmo complexo social que predominou sobre nossa história: a propriedade privada. Enquanto movimento histórico universal, a tendência que se fez predominante foi a do desenvolvimento de relações humano-genéricas que se ampliaram até converter toda a humanidade em uma única história cotidiana. Hoje, muito distante da gênese da humanidade, todos os habitantes do planeta participam da mesma história. Isso não significa, claro, que participem do mesmo modo ou que as classes sociais -- ou o imperialismo -- tenham se extinguido. Ainda assim, apenas podem participar diferentemente da história universal aqueles que dela, de algum modo, são partícipes.

Essa universalização da unitariedade social do gênero foi, todavia, contrabalançada por uma tendência não menos poderosa no sentido da fragmentação: a generalização da mercadoria à relação rigorosamente universal entre os humanos. Historicamente, o ato final da unificação de todas as histórias parciais dos grupos humanos particulares em uma única história universal se deu com o advento do mercado mundial, obra da burguesia revolucionária. Ironia da história: unificamo-nos enquanto gênero social pela mediação do conflito universal de todos contra todos. Uma parte da tragédia dos nossos dias tem por fundamento o que pode parecer um paradoxo: o mercado nos unificou em uma mesma sociabilidade mundial pela conversão de cada um de nós no concorrencial animal burguês. Tornamo-nos um verdadeiro gênero social ao passarmos a viver na luta de todos contra todos: nossa universalidade é tão pobre que apenas podemos nos relacionar com todos os outros enquanto "guardiões de mercadorias"³. Nossas vontades residem nas mercadorias das quais somos guardiões:

³ "As mercadorias não podem por si mesmas ir ao mercado e se trocar. Devemos, portanto, voltar a vista para seus guardiões, os possuidores de mercadorias. (...) Para que essas coisas se refiram umas às outras como mercadorias, é necessário que os seus guardiões se relacionem entre si como pessoas, cuja vontade reside nessas coisas, de tal modo que um, somente de acordo com a vontade do outro, portanto cada um apenas mediante um ato de vontade comum a ambos, se aproprie da mercadoria alheia enquanto aliena a própria. Eles devem, portanto, reconhecer-se reciprocamente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, desenvolvida legalmente ou não, é uma relação de vontade, em que se reflete a relação econômica. O conteúdo dessa relação jurídica ou de vontade é dado por meio da relação econômica mesma." (Marx, 1983:79)

somos genericamente humanos porque somos universalmente burgueses. Por essa mediação, de modo algum tão simples e direta como aqui apontamos (a sua explicitação categorial ao longo da história é um complexo e rico processo de avanços e recuos), analogamente a como a mercadoria requer um mercado mundial para sua mais plena realização, nos unificamos pela homogeneização da concorrência como a forma fundamental a separar-nos na vida cotidiana. Somos universalmente burgueses, o que significa dizer que compartilhamos de uma mesma história ao lutarmos todos contra todos. O homem se tornou uma única humanidade se convertendo em lobo do próprio homem: a propriedade privada se tornou a nossa essência. Ela requer o mercado mundial (daí nossa universalidade) e, enquanto mercadoria, apenas é capaz de uma relação, a da concorrência (daqui o individualismo que nos fragmenta).⁴

A impossibilidade histórica de vincular o indivíduo à coletividade senão pela mediação da propriedade privada converteu a todos no animal mesquinho, avaro, concorrencial que somos -- e, ao mesmo tempo, unificou os nossos destinos pessoais ao destino de toda humanidade pelo fato de que o mercado universal é imprescindível para a plenitude da mercadoria. O mercado é o que nos fornece a razão cotidiana do existir do mesmo modo pelo qual a mercadoria comanda as nossas vontades pessoais.

2. Ser-para-si e o "indigno da vida humana"

A Grécia clássica justificadamente exerce um fascínio que não se limita aos nossos dias. Uma pequena sociedade escravocrata que apenas poderia expandir a riqueza de sua classe dominante pela expansão comercial apoiada em uma expansão militar fez com que, por algumas poucas décadas, a solidariedade substituísse na vida cotidiana a concorrência típica aos proprietários privados. Trata-se da solidariedade entre os indivíduos

⁴ Marx, em *A questão judaica* (Marx, 1969), nomeia essa contraditória unificação/cisão pela imagem da contraposição, no interior de cada personalidade, do *citoyen* com o *bourgeois*. Tratamos das implicações políticas para os nossos dias dessa contraposição em Lessa, 2007b.

masculinos da classe dominante, lembremos. As mulheres, tal como as crianças, eram "irracionais"; e, os escravos, meros "instrumentos com fala". A exclusão da maior parte da população -- escravos, mulheres e crianças -- expõe quão limitada foi tal solidariedade e quão estreitos eram os limites do gênero efetivamente então tornado social. O fato de tal predominância da solidariedade na vida cotidiana de alguns poucos senhores de escravos -- masculinos -- ter perdurado por duas ou três décadas, no máximo, também indica como foi instável e passageira.

Ainda assim, mesmo com essas limitações, a eticidade de Sócrates e a democracia de Clístenes continuam fascinando. E esse fenômeno é compreensível: para uma humanidade aprisionada pela propriedade privada, é um belo sonho a mera possibilidade de se coadunar a propriedade privada com uma vida coletiva (por mais limitada que seja esta coletividade) solidária. É o único pretense exemplo histórico, para sermos muito breves, a sustentar as ilusões na possibilidade de que uma mudança de "perspectiva", uma alteração dos valores, uma "vontade política com um conteúdo ético", pudesse conduzir do reino do "egoísmo" a um capitalismo de face humana. Não nos referimos, claro está, àquelas teorizações mais elevadas, como a de um Hegel. Mas sim às ilusões mais degradadas e pobres dos nossos dias, as propostas "cidadãs" e "democráticas" (com quais adjetivos que se queira) que propõem o impossível: tornar compatível a propriedade privada com a ética.

Além disso, ao contrário do que pretendem tais teorizações, o exemplo grego demonstra algo muito diferente do que alegam. Em primeiro lugar, demonstra como o predomínio da solidariedade na vida cotidiana grega não é a superação do "egoísmo"⁵ que a propriedade privada introduz na substância das personalidades; mas, apenas, a sua afirmação sob mediações históricas muito particulares. A "solidariedade" entre os senhores de escravo atenienses se impunha por ser indispensável para a ampliação das suas propriedades privadas. E, em segundo lugar, o exemplo ateniense demonstra

⁵ Da supremacia do "ter" sobre o "ser", nos termos dos *Manuscritos de 1844*.

que tais mediações eram tão particulares, tão específicas, que o desenvolvimento econômico terminou por revogá-las em alguns poucos anos. O quanto eram instáveis historicamente tais mediações demonstra o fato de terem sido superadas por um desenvolvimento econômico -- do mercado, em última instância -- tão limitado quanto o de Atenas entre Clístenes e a vitória de Felipe.

Ainda assim, o exemplo grego tem sua importância para nossa discussão. Demonstra como, naquelas circunstâncias, a exclusão do gênero humano tanto das mulheres, das crianças como dos escravos tornou possível uma relação cotidiana predominantemente solidária, não concorrencial -- não porque se tenha superado a propriedade privada. Antes, porque o estágio historicamente pouco desenvolvido desta última tornou essa exceção uma confirmação, por outros meios, da regra mais geral. Qual seja: uma sociedade que se organiza pela mediação da propriedade privada, pela exploração do homem pelo homem, reduz as relações humanas a relações entre mercadorias -- aquilo que, no capitalismo desenvolvido, seria chamado por Marx de fetichismo da mercadoria. O exemplo grego ateniense tão admirado inclui apenas parte da classe dominante (os senhores de escravos masculinos) e é uma solidariedade tão limitada quanto o desenvolvimento da sociedade em que surgiu.

Mesmo com tudo isso, foi lá que pela primeira vez a humanidade tomou contato com a ética. A nova qualidade do conflito entre os interesses privados e os coletivos se refletiu na consciência pelo surgimento da categoria do "não-ser-digno-do-gênero-humano" (Lukács, 1981: 528, 578). Nas alternativas da vida cotidiana, a contradição entre as relações genéricas e os requisitos para a reprodução da propriedade privada dos indivíduos se tornou socialmente importante e se elevou a uma figura socialmente reconhecível: o que não era digno do humano. Foi nessa situação histórica que a opção de Sócrates pela *cicuta* ao invés do *degredo* se tornou possível. Deste então, até nossos dias, não poucos dos heróis da humanidade encontraram nesses momentos o terreno sobre o qual apoiaram a dimensão genérica de suas vidas.

Uma vez mais: tais exemplos, por serem exemplos, são também expressões dos limites históricos neles atuantes. Cotidianos, tais atos não seriam heroicos. E, por serem minoritários, por vezes até mesmo únicos, exibem o quanto são limitados: comparecem na reprodução de suas sociedades antes como desafio e negação do que não é digno do ser humano do que como afirmação de um novo patamar da vida cotidiana.

A situação ontológica de fundo é, aqui, predominantemente determinada pela generalização da mercadoria. Tal generalização vai correspondentemente reduzindo o espaço para a consciência do não-ser-digno-do-homem conduzir a objetivações que superem, não apenas na intenção, mas nas suas consequências, a alienação. “Mais impossível” no preciso sentido de que -- se já foi convertida em impossibilidade pelo desenvolvimento da propriedade privada no interior da polis, -- entre Roma e nossos dias os complexos alienantes se intensificaram, a coisificação se tornou ainda mais dura e o que já era impossível vai se tornando ainda "mais" impossível: as mediações que devem ser superadas vão se tornando cada vez mais densas e complexas. A humanidade vai se alienando até chegar ao patamar que conhecemos: a própria existência da humanidade está ameaçada.

3. A vulgarização da ética: a ética na política

Vivemos uma situação aparentemente paradoxal. A indignidade da vida cotidiana vai se elevando à consciência em escala social de forma cada vez mais intensa – em parte significativa movida pelos sofrimentos individuais impostos a todos nós pelas alienações que nos dominam – e, tal consciência, na impossibilidade de uma superação dessa situação, para sobreviver se vê forçada a contorcimentos que, na maior parte das vezes, não vão além da conversão da necessidade em virtude. Já que não podemos superar o capital, um prato de comida dado a um faminto adquire uma "dimensão ética". Daqui todas as modalidades de classificação de "ética" que recebeu a Campanha Contra a Fome, do Betinho, por exemplo. A partir

de então, a pluralidade de significados da ética se impõe no discurso predominante: qualquer ato que se contraponha superficial e ilusoriamente à miséria humana é elevado ao patamar da ética. Assim, de um planejamento estatal, de uma proposta de distribuição de renda, até mesmo condições menos bárbaras em presídios, com técnicas de torturas "menos desumanas" – tudo pode receber como apêndice a "marca" da "dimensão ética". É nesse terreno em que a ética perde o seu caráter de superação da propriedade privada e se converte em qualquer intenção de distribuir a riqueza ou, até mesmo, de promover a "segurança" pela melhoria do aparato repressivo.

Com a ética despida de sua essência, que o antes era impossível se torna, agora, uma "necessidade": uma política "ética". Política e propriedade privada são apenas aspectos diferentes do mesmo complexo histórico: é o poder do homem sobre o homem que brota do fato de seu "ter" se sobrepor ao seu "ser", para novamente ficarmos com o Marx dos *Manuscritos de 1844*. A superação da política, portanto, é um imperativo para que a ética possa predominar na vida cotidiana. Não há qualquer possibilidade histórica de o poder ser ético: ele é sempre resultante e, ao mesmo tempo, promotor da exploração do homem pelo homem. Apenas se postularmos que a propriedade privada pode ser ética é que podemos postular uma política ética. Mas isso, sem mais nem menos, implica em um retorno injustificado a Aristóteles. No grande pensador grego, a política era a "busca do bem comum" ... da classe dominante masculina. Se, tal como os gregos, excluirmos da humanidade os proletários, os desempregados, os espoliados, então a ética na política (ou uma política ética) se tornaria concebível. A política e a ética seriam então o "bem comum" de uma humanidade restrita à burguesia: o restante dos indivíduos não faria parte do gênero. Todavia, o desenvolvimento histórico do gênero humano torna um tal passo, que foi necessário na Grécia, hoje, uma completa inutilidade. Daí que, nos dias em que vivemos, entre a ética e a política se desdobra um verdadeiro abismo: a predominância da primeira na vida cotidiana requer a superação da política porque requer a superação da propriedade privada.

Essa situação é tão óbvia que até mesmo pensadores como Maquiavel, no Renascimento, e a grande maioria dos nossos cientistas políticos, sabem que na política não há nem moral nem ética. A política possui suas próprias necessidades que não podem ser atendidas por critérios éticos ou morais. A política diz respeito à conquista e manutenção do poder (no limite, estatal): as necessidades e possibilidades que brotam nesse complexo social não se direcionam pela ética ou pela moral. Por isso os valores éticos ou morais não podem se impor sobre a política.

Por essa mesma razão, para destruímos o capital temos que lançar mão da política, da política revolucionária. Ao atendermos essa necessidade histórica para a superação do sistema do capital, contudo, não devemos jamais transformar a necessidade em virtude. O capitalismo é tão bárbaro que temos que lançar mão de meios bárbaros, entre eles a política, para que os revolucionários tomem o poder e destruam (literalmente, destruam) a velha ordem fundada no poder do capital. Quando for necessário construir o comunismo, a política, que era imprescindível na etapa negativa anterior, enquanto um complexo alienante terá que ser superada. Se o novo vier pela mediação da política será apenas uma nova forma do velho: esta a concepção negativa da política que István Mészáros, e entre nós José Chasin e Ivo Tonet, demonstraram ser a concepção de Marx acerca da política.

4. A crise contemporânea e a necessidade da ética

Um dos aspectos mais impressionantes da crise em que vivemos é o fato de nada, absolutamente nada, estar imune a seus efeitos. Dos times de futebol às escolas de samba, todos os complexos sociais -- principalmente aqueles fundamentais à reprodução do capital -- estão em crise. E em crise dos seus fundamentos. O momento predominante dessa crise tornada universal é o complexo de transformações na reprodução do capital que Mészáros denominou "produção destrutiva". Para reduzirmos ao máximo essa complexa questão, a produção da abundância (produz-se mais do que é necessário para todos os habitantes do planeta) assume, na relações de

produção capitalistas, necessariamente a forma de superprodução. Como esta implica na inviabilização da reprodução do capital pela queda geral dos preços abaixo do valor das mercadorias, a única alternativa ao sistema do capital é produzir uma carência artificial por meio de guerras e da organização da perdularidade geral da sociedade. Desde a obsolescência planejada, até a organização dos centros urbanos, passando pelos padrões predominantes de consumo, não há dimensão da vida social que não seja duramente marcada por essa necessidade do sistema do capital como um todo.

Dado o fato de a produção capitalista ser essencialmente a produção de mais-valia, dadas as condições da concorrência entre unidades produtivas imersas em um mercado saturado pela superprodução, é uma absoluta necessidade ao sistema do capital a ampliação da produção pela adoção de tecnologias mais desenvolvidas e a dispensa crescente dos trabalhadores. Em termos marxianos, a ampliação do capital constante, e a redução proporcional do trabalho vivo (o capital variável), conduz à queda tendencial da taxa de lucro. No interior do sistema, a única resposta possível a esse modo de ser do capital é a intensificação dos seus efeitos mais perversos por uma nova rodada de maiores investimentos e maiores dispensas de trabalhadores.

Mészáros argumenta mais do que consistentemente de que o estágio atual da crise a converteu de uma crise cíclica em uma crise ininterrupta (um *continuum* de crise), desencadeando os "limites absolutos" do sistema do capital: como a única mercadoria capaz de produzir um valor maior do que o seu ao ser consumida é a força de trabalho, a crescente dispensa de trabalhadores associada ao crescimento do capital constante, destrói a galinha dos ovos de ouro do sistema, qual seja, sua capacidade de produzir mais-valia. E, com isso, as alienações fundadas pelo capital são intensificadas a níveis inéditos na história: a produção, para se tornar possível, deve não apenas ordenar a destruição do produzido, mas também organizar a destruição de seres humanos ao torná-los dispensáveis. Daqui a "produção destrutiva". Agora deve estar claro: destrutiva do planeta, de

produtos do trabalho humano assim como de seres humanos. A vida sob o capital vai se tornando impossível e, dos times de futebol às escolas de samba, a realidade é a mesma: a existência se torna cada vez mais dura, os sacrifícios são cada vez maiores, os perigos crescentes e, as ameaças, inescapáveis. Uma era de transição, continua Mészáros, já se iniciou. A sociedade, tal como a conhecemos, não perdurará. A questão não é se viveremos em uma nova sociabilidade no futuro, mas qual será essa sociabilidade: a barbárie ou o socialismo. Ou a destruição completa da humanidade, no pior dos quadros.

Se o não-ser-digno-do-ser-humano já se fazia presente na consciência dos atenienses, a convergência do brutal desenvolvimento das forças produtivas com a intensificação dos processos alienantes fundados no capital a faz, hoje, onipresente. Com uma importante particularidade: o estágio atual das forças produtivas torna uma possibilidade histórica muito próxima a satisfação de todas as necessidades de todos os indivíduos e, ao mesmo tempo, coincide com o período contrarrevolucionário mais intenso e extenso que a humanidade conheceu. Dessa convergência (necessariamente passageira) resulta, para nosso tema, que a ética comparece como uma necessidade universalmente percebida e que não pode ser atendida no interior do atual modo de produção. Enquanto o futuro da humanidade for limitado aos horizontes do capital, a ética continuará sendo uma onipresente necessidade cuja satisfação é uma impossibilidade ontológica. Se o trabalho é a categoria fundante do ser social, é liminarmente evidente que não há possibilidade de vigência da ética em uma sociabilidade fundada na produção de mais-valia, a forma contemporânea de exploração do homem pelo homem.

Frente a essa onipresente necessidade e brutal impossibilidade, tem sido comum a consciência em desespero se iludir imaginando ser capaz de superar esse antagonismo pela "exploração de novas possibilidades de novos conceitos". Inicia-se, desse modo, as elucubrações mais variadas em busca da "pedra filosofal" da questão da eticidade: como coadunar propriedade privada e uma vida cotidiana fundada na ética. Esse é o eixo do

debate contemporâneo, no qual os significados os mais variados, todos eles distantes da história, são associados ao conceito. A ética é, então, adjetivada e perde o seu conteúdo subvertedor da ordem do capital. Os resultados são sempre os mesmos: do ponto de vista teórico-metodológico, cedo ou tarde retorna-se ao idealismo; do ponto de vista prático, quando serve como orientador de ações (como a Ação contra a Fome do Betinho, para ficar com um exemplo que possuía alguma dignidade), termina sendo apenas um reforço das ilusões que, ao fim e ao cabo, auxiliam na reprodução do atual estado de coisas. Não foi assim com o próprio Betinho, cuja iniciativa terminou por contribuir para legitimar o primeiro governo FHC?

Não há mais espaços para ilusões, tal a gravidade do momento em que vivemos. Se quisermos um mundo ético há que se superar a propriedade privada. E isto, cientificamente, é a revolução comunista, aquela proposta por Marx e Engels. Sem isto como ponto de partida, toda luta pelo "ético" não vai além, no melhor dos casos, de boas intenções. E o caminho ao inferno, sabemos, está calçado por boas intenções.

Bibliografia

- Henriques, L. S. (1978) "Notas sobre a relação entre ciência e ontologia". Temas 4, Ed. Ciências Humanas, S. Paulo.
- Lessa, S (2007b). "A emancipação humana e a defesa dos direitos". Rev. Serviço Social e Sociedade, v.90, Ed. Cortez, São Paulo.
- Lessa, S. (1999) "Em busca de um. (a) pesquisador. (a) interessado. (a) : ontologia e método em Lukács". Rev. Praia Vermelha, n. 2, Escola de Serviço Social, UFRJ.
- Lessa, S. (2000) "Lukács, el método y su fundamento ontológico", in, Bongianni e Montañó. (orgs.) *Metodología y Servicio Social*, Cortez Editores, São Paulo.
- Lessa, S. (2005) "História e ontologia: a questão do trabalho". Crítica Marxista, n. 20, editora Revan, Rio de Janeiro.
- Lukács, G. (Vol I, 1976, Vol II, 1981) *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*. Ed. Rinuti, Roma.

Marx, K. (1969) *A questão Judáica*. Ed. Lambert, Rio de Janeiro.

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

Vernant, J.P (1984). *As origens do pensamento entre os gregos*. Ed.Difel, S. Paulo.