

ÉTICA E CAPITALISMO

Ivo Tonet*

Introdução

Nunca, como hoje, se enfatizou tanto a importância dos direitos humanos, a necessidade do respeito à vida humana, de uma relação harmônica com a natureza, de uma ação política eticamente orientada, de uma recuperação dos verdadeiros valores. De outro lado, nunca foi tão disseminada a consciência de que há uma enorme confusão na área dos valores. Em todas as dimensões da vida social, valores que antes eram considerados sólidos e estáveis sofreram profundos abalos. Há uma sensação geral de desnorteamento e de insegurança. Parece que, de uma hora para outra, a sociedade se transformou num vale-tudo, onde não se tem mais certeza do que é bom ou mau, correto ou incorreto. E, sobretudo, parece que os valores que mais se impõem são os de caráter, individualista, imediatista e utilitário, chegando, muitas vezes, ao cinismo mais aberto. Aspira-se a um mundo justo, solidário e humano, mas parece que estes valores se tornam cada vez mais distantes.

O objetivo desse texto não é o de refletir sobre o conjunto das questões implicadas no título acima. Pretendemos abordar apenas um aspecto. Trata-se da fratura, cada vez maior, que se está abrindo no mundo de hoje, entre a realidade objetiva e os valores éticos proclamados.

Que há uma dissociação entre estes dois momentos, na sociedade capitalista, é algo da natureza desta forma de sociabilidade. Que hoje, com as possibilidades que estão à disposição da humanidade para superá-la ela esteja se tornando cada vez maior, eis o que move a nossa reflexão.

1. Um período de decadência.

Para aqueles que admitem que as classes sociais são os sujeitos fundamentais (embora de modo nenhum únicos) da história, o ano de 1848 marca o início do período de decadência da sociabilidade burguesa. Isto porque foi neste ano que a burguesia derrotou um conjunto de tentativas feitas pela classe trabalhadora de vários países europeus, para eliminar, pela raiz, a exploração do homem pelo homem. Sem dúvida esta não foi uma vitória definitiva – mesmo porque isto é algo impossível – do capital sobre o trabalho. Contudo, esta vitória, de

* Prof. do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Alagoas. Doutor em educação pela UNESP-Marília.

grande importância exatamente porque se deu sobre a classe trabalhadora dos países mais desenvolvidos, permitiu à burguesia consolidar plenamente o seu poder econômico e político. Viu, então, abertas diante de si as portas para um desenvolvimento extraordinário das forças produtivas e para a configuração de uma ordem social à sua imagem e semelhança. Contudo, isto também significou, como foi muito bem expresso pelo lema positivista “ordem e progresso”, que o desenvolvimento da humanidade, daí para diante, se faria tendo por base a propriedade privada e, portanto, a continuidade da exploração do homem pelo homem.

Como consequência, aquele impulso progressista, que levava a burguesia, desde o seu nascimento, a demolir as barreiras que a ordem feudal colocava ao desenvolvimento da humanidade, agora se transformava em uma força conservadora.

Naquele primeiro momento, em sua luta contra a ordem feudal, a burguesia foi responsável pelo impulso conferido ao desenvolvimento da ciência e da tecnologia; pela supressão dos privilégios feudais e, portanto, pela ênfase na igualdade de todos os indivíduos; pela valorização da razão e da atividade humanas; pela intensificação do caráter universal da humanidade e pela ampliação do processo de individuação.

Tudo isso, não obstante ter sido realizado a um custo altíssimo de violência e exploração, abriu caminho para a elevação de toda a humanidade a um novo patamar de existência. Neste sentido, vale a pena ressaltar o caráter decisivo que a revolução industrial (1760-1830), capitaneada pela burguesia, teve para o desenvolvimento da humanidade. Com a revolução industrial, a humanidade viu abrir-se, pela primeira vez na sua história, a possibilidade de produzir riqueza suficiente para satisfazer as necessidades de todos os homens. Contudo, foi exatamente o enorme desenvolvimento das forças produtivas, que se iniciou a partir dela, que tornou claro, desde então, que a desigualdade social, com todo o seu cortejo dos chamados “problemas sociais”, já não era uma questão de escassez de conhecimentos, de recursos, de tecnologia ou de bens, mas um problema de exclusiva e total responsabilidade das relações entre os próprios homens.

Este é exatamente o fundamento da decadência desta forma de sociabilidade. Uma ordem social que, tendo alcançado a possibilidade de criar riquezas capazes de satisfazer as necessidades de todos, vê-se impossibilitada de atender essa exigência. E que, para manter-se em funcionamento, precisa impedir, de maneira cada vez mais aberta e brutal, o acesso da maior parte da humanidade à riqueza social. Em vez de impulsionar a humanidade toda no sentido de uma elevação, cada vez mais ampla e profunda, do seu padrão de ser (ontológica e não apenas material e empiricamente entendido), o que se vê é uma intensa e crescente degradação da vida humana.

2. O que é decadência

Para evitar mal-entendidos, vale a pena clarificar um pouco esse conceito. Quando falamos em decadência não estamos afirmando que, de 1848 para cá, as coisas se tornaram piores em todos os aspectos. Tal afirmação não faria sentido, uma vez que ela é contraditada pelos próprios fatos.

Na esteira marxiano-lukacsiana, entendemos que a sociedade é um complexo de complexos. Vale dizer, uma totalidade (sempre em processo), articulada e formada por inúmeras partes. Embora matizadas ontologicamente pelo trabalho, cada uma destas partes tem uma especificidade própria e uma autonomia relativa. Deste modo, a natureza delas e a função que exercem na reprodução do ser social são elementos importantes para o seu próprio desenvolvimento. Não há, pois, um evoluir uniforme e homogêneo do conjunto do ser social. O mesmo vale para o processo que se dá no interior de cada uma das partes que o compõem. Poderá haver avanços em certos aspectos ao mesmo tempo que, em outros, poderá haver recuos.

Contudo, assim como o desenvolvimento da totalidade é o momento predominante em relação ao desenvolvimento de cada uma das partes, assim também podemos dizer que a direção – positiva ou negativa – que a totalidade toma é um dos critérios mais importantes para aferir o caráter de ascenso ou decadência de uma forma de sociabilidade. A questão, assim, é: considerado o patamar geral atingido pela humanidade, qual é a tendência geral em relação aos indivíduos singulares? A apropriação, ampla e profunda, do patrimônio acumulado; a possibilidade dos indivíduos, por meio dessa apropriação, realizarem largamente as suas potencialidades ou a exclusão e/ou o acesso limitado, estreito, unilateralizado e deformado? Uma vida cada vez mais digna e autenticamente humana ou uma vida sempre mais pobre e esvaziada de sentido?

Mas, há um outro critério, também da maior importância, para esse julgamento. Trata-se da resposta à pergunta: o que é que nos permite distinguir o que é positivo e o que é negativo no processo geral de tornar-se homem do homem? Evidentemente, esta resposta só pode ser dada na medida que definirmos quais são as linhas essenciais deste processo de tornar-se homem do homem.

Sem podermos nos alongar aqui a respeito dessa questão, e tomando como base o pensamento marxiano-lukacsiano, diremos, resumidamente, o que segue. Partindo do trabalho como momento fundante do ser social, podemos constatar que ser homem é (obviamente de modo sempre processual) ser criativo, social, consciente, livre e universal. De modo que o que permitir ao homem expandir, cada vez mais, as suas potencialidades, construir um mundo

adequado a uma vida digna, criar bens que possam atender as suas necessidades, apropriar-se (cada indivíduo) do patrimônio – material e espiritual – comum ao gênero humano, participar, de modo cada vez mais consciente, do processo histórico, sendo seu sujeito efetivo, terá um caráter positivo. Tudo que se transformar em obstáculo a esse andamento, terá um caráter negativo.

Se articularmos esses dois critérios, poderemos com facilidade confirmar, sem cair numa homogeneização simplificadora, a decadência que marca a atual forma de sociabilidade.

Sem dúvida, não há como negar que, de 1848 para cá, houve um enorme desenvolvimento das forças produtivas. E que houve inúmeros avanços científicos e tecnológicos, que resultaram no melhoramento da vida de um número significativo de pessoas.

Vale ressaltar, contudo, já aqui, que não é por acaso que é no conhecimento e na transformação da natureza ou daqueles setores sociais que mais podem contribuir para a reprodução do capital que se fizeram sentir esses progressos. Exatamente porque aí se trata dos aspectos que mais contribuem para a produção de mercadorias, o que é uma exigência da própria dinâmica interna do capital.

Contudo, também não há como negar que, mesmo esse desenvolvimento científico e tecnológico não tem contribuído para melhorar a vida de *toda* a humanidade. Mas, não só não tem contribuído para melhorar como, sob certos aspectos, tem sido um fator de degradação profunda da vida humana. Basta lembrar dos avanços no campo da medicina. Sob o aspecto científico e tecnológico são enormes, enquanto sob o aspecto da socialização desses benefícios as coisas andam em sentido contrário.

O agravamento crescente dos problemas sociais de toda ordem está aí para confirmar que a dinâmica desta ordem social não vai no sentido de ampliar, mas de diminuir – relativamente – o universo daqueles que têm acesso ao patrimônio da humanidade. Se houve, ao longo desses últimos cento e cinquenta anos, ilhas e períodos de elevação do padrão de vida (sem levar em conta que mesmo esse conceito de padrão de vida é muito questionável), da maioria da população de alguns países (welfare state), também houve, do ponto de vista do conjunto espaço-temporal da humanidade, um crescente retrocesso.

Mas, não é apenas no âmbito da produção e do acesso à riqueza material que se verifica essa decadência. É na degradação do conjunto da vida humana, na crescente mercantilização de todos os aspectos da realidade social; na transformação das pessoas em meros objetos, e mais ainda, descartáveis; no individualismo exacerbado; no apequenamento da vida cotidiana, reduzida a uma luta inglória pela sobrevivência; no rebaixamento do

horizonte da humanidade que leva a aceitar, com bovina resignação, a exploração do homem pelo homem sob a forma capitalista, como patamar mais elevado da realização humana.

Vale a pena lembrar, aqui, o que dissemos acerca da importância da revolução industrial para a história da humanidade. Ela significou a possibilidade de a humanidade produzir riquezas suficientes para atender as necessidades de *toda* a humanidade. Se, apesar disso, se verifica uma tendência geral no sentido da degradação da vida humana, então pode-se dizer que estamos vivendo um momento de decadência e não de progresso.

Sabemos que a exploração do homem pelo homem é da natureza do capitalismo. E que, portanto, a desumanização da vida humana está sempre presente, independente de qual seja o momento histórico. O que distingue, porém, o primeiro (primórdios até 1848) do segundo período do mundo moderno é que no primeiro a burguesia representava, ainda que apenas de modo limitado, os interesses de toda a humanidade. Ao contrário, no segundo seus interesses de classe particular colocam-se inteiramente em primeiro plano. Obviamente, em detrimento do restante da humanidade. Esse predomínio dos interesses dessa classe particular é o responsável maior pela crescente decadência – em todos os setores – dessa forma de sociabilidade.

Em resumo, esta forma de sociabilidade já não tem mais como abrir novos horizontes para a totalidade da humanidade. A concentração brutal da riqueza em pouquíssimas mãos e o cinismo dos que a detêm são apenas os aspectos mais visíveis desse fato.

Contudo, de algumas décadas para cá, este segundo momento (de 1848 a nossos dias), o da decadência, ganhou contornos muito particulares. Com a eclosão da crise, não mais conjuntural, mas agora estrutural, do capital, aquilo que era um processo mais ou menos lento de decadência se tornou uma perspectiva de catástrofe iminente. Não no sentido da implosão imediata do sistema, mas no sentido de que os caminhos pelos quais a lógica do capital está conduzindo a humanidade colocam claramente em perigo a própria sobrevivência desta. A devastação da natureza e a violência, sob todas as formas, cuja matriz é a absurda concentração da riqueza em poucas mãos, levarão, fatalmente, a humanidade pelo caminho da sua destruição. Não é preciso citar os inúmeros estudos que comprovam essa afirmação.

Ora, é verdade que nenhuma forma de vida assiste passivamente a sua morte. Não enquanto puder lutar contra ela. Também é verdade que sua defesa face ao perigo implicará na ativação de todos os meios de que possa dispor. É exatamente o que acontece com a forma de vida burguesa. Sentindo-se ameaçada, lança mão de todos os meios para defender a sua existência. Mesmo que isso signifique a barbarização mais brutal de toda a humanidade. Nesse sentido, o exemplo mais estarrecedor não é tanto o fato do atual presidente dos Estados

Unidos invocar, descaradamente, a lei da força nas relações internacionais, mas o fato de o seu cinismo ser largamente aceito sem grandes resistências.

3. A fratura entre os valores e a realidade objetiva

Diante desse quadro assustador, o que se passa no terreno dos valores? Mesmo entre a maioria daqueles que se pretendem comprometidos com a construção de uma ordem social justa? Uma dissociação cada vez maior entre o discurso e a realidade objetiva. Enquanto esta última vai no sentido acima apontado, de um aprofundamento na degradação da vida humana, o primeiro vai para o lado oposto: ou do apelo moralizante (solidariedade, ajuda, preocupação com o bem comum, etc.) ou das tentativas de fundar uma ética capaz de fazer frente a essa avalanche devastadora. Não é outro o sentido das tentativas em curso, tanto no sentido de exigir um comportamento ético no campo da política, quanto no sentido de buscar novos fundamentos para a justiça social ou, então, de alcançar um impossível desenvolvimento sustentável, que tenha entre seus pilares o objetivo de uma vida realmente digna para todos.

A consequência disto é uma fratura cada vez mais ampla entre os valores éticos proclamados e a lógica da realidade objetiva. Concretamente: uma é a lógica do ser, outra a lógica do dever-ser. A um ser que vai no sentido de tratar tudo, inclusive os indivíduos, como coisas, opõe-se o dever de tratar os indivíduos como fim. A um ser que se move no sentido cada vez mais individualista, opõe-se o dever de ser solidário. A uma realidade objetiva que está nucleada, cada vez mais, pelo interesse privado, se opõe o dever de preocupar-se com o interesse público, com o bem comum. A uma lógica que, por exigência da reprodução do capital, caminha sempre mais no sentido da devastação e da degradação da natureza, opõe-se o dever de ter maior respeito pela natureza. E assim por diante. Estamos diante de uma clara visão idealista da problemática dos valores. O que leva a pensar, por exemplo, que se nos conscientizarmos de que temos de ser solidários, justos e pacíficos, o mundo se tornará ipso facto solidário, justo e pacífico..

No entanto, por incrível que pareça, essa relação não harmônica entre ser e dever-ser é perfeitamente coerente. Mais ainda, é a única maneira de articular esses dois momentos numa forma de sociabilidade que, por sua própria natureza, impossibilita uma articulação harmônica.

Consideremos: qual é o valor supremo que rege esta forma de sociabilidade? Parece-nos que não há dúvida de que é a produção de mercadorias e, portanto, a reprodução do próprio capital. Qual é o valor supremo proclamado pela ética dominante? A vida humana, na sua forma mais digna possível. É evidente que entre esses dois valores há uma incompatibilidade radical. A produção de mercadorias implica, necessariamente, a

transformação do próprio homem em mercadoria e, portanto, a manutenção da exploração do homem pelo homem. A consequência disto é a completa destituição do sentido mais genuíno da vida humana.

Ora, admitido esse pressuposto, a única possibilidade de fundar uma ética é a dissociação entre o reino da realidade objetiva e o reino dos valores. Estes, transcendentalmente fundados, teriam por missão orientar a transformação da realidade.

Foi este o grande feito de Kant e é por isso que ele é, ao nosso ver, o autor que deu a contribuição mais genial, no terreno da ética, mas não só, para a sustentação dessa ordem social. E não é por outro motivo que todos os pensadores pós-Kant, que não questionam radicalmente o capital, têm retornado a esse mesmo autor como fonte inspiradora. É o caso de H. Arendt, de Rawls, de Habermas e outros. O que Kant fez foi elaborar uma ética fundada transcendentalmente e não de modo objetivo e imanente. Com isso, ele apenas realizou, de modo intelectual, aquilo que é uma exigência do processo social regido pelo capital. Com efeito, a matriz ontológica do processo social é inteiramente regida pelo princípio do interesse particular. Coisa, aliás, reconhecida pelo próprio Kant quando diz que o homem tem uma natureza “socialmente insociável”. Ao contrário, o universo dos valores pretende-se voltado para o interesse universal. Salta aos olhos a radical inconciliabilidade desses dois universos. Como, ao nosso ver, o primeiro é o fundamento do ser social na sua totalidade e, portanto, também do universo dos valores éticos, então o segundo só pode comparecer sob a forma de uma dimensão abstrata. Vale dizer, o universo dos valores éticos só pode aparecer como um discurso vazio, que jamais pode ser efetivado praticamente. Trata-se, então, de um discurso vazio, mas socialmente necessário. Como argumento adicional, este discurso vazio se apresenta com um caráter de “princípio regulador”, ou seja, como algo necessário, mas configurado como um horizonte que jamais pode ser alcançado.

4. O alargamento da fratura

Já vimos como é da natureza da sociabilidade capitalista a existência de uma fratura insuperável entre a lógica da realidade objetiva e o universo dos valores. E que essa fratura existiu e existe mesmo nos espaços e nos momentos menos brutais do capitalismo. Porém hoje a crise estrutural do capital confere a esse fato um caráter novo. Ou seja, essa dissociação não só existe, como tende a se tornar cada vez maior e a assumir um caráter sempre mais perverso. Como falar em respeito à vida, em tratar as pessoas como fins e não como meios, em preocupação com a natureza e o bem-comum, em desenvolvimento integral do homem quando a realidade objetiva se encaminha a passos largos em rumos totalmente opostos?

Argumenta-se, muitas vezes, que nunca, como hoje, houve tanta preocupação com os direitos humanos, com as questões ecológicas, com a problemática ligada à qualidade de vida e ao espaço público. Isso é verdade. Contudo, em vez de tomar isso como sintoma de decadência, considera-se como uma demonstração de positividade. Ao contrário, ao nosso ver, a ênfase em todos esses aspectos é uma clara demonstração da decadência dessa forma de sociabilidade. Ela constitui a expressão de que quanto mais a realidade objetiva evolui no sentido da desumanização, mais o universo dos valores ganha um estridente caráter de discurso vazio e até de moralismo barato. Ou seja, quanto menos se vai no sentido de mudar a realidade objetiva, tanto mais se acentua o discurso sobre a necessidade de mudar a realidade. Como esse discurso não aponta em direção às causas mais profundas – a própria existência do capital –, mas apenas em direção aos efeitos – o neoliberalismo –, ele se perde no vazio. Se forem necessários exemplos, veja-se a reunião realizada recentemente na África do Sul, denominada Rio+10, sobre questões ambientais. A constatação, quase unânime, foi de que não só não houve avanços significativos, como houve, de modo geral, um retrocesso muito claro. Ditado por quem? Pela lógica de reprodução do capital.

Talvez um dos aspectos mais trágicos dessa decadência seja o fato de que a oposição a essa ordem social, que impossibilita uma vida efetivamente digna, se expresse, no universo dos valores, sob uma forma que, não obstante a intenção em contrário, é aquela que interessa à reprodução dessa própria ordem social. Vale a pena acentuar: essa ética abstrata, não só não se opõe à desumanização da vida, como é um elemento funcional a ela. Isso pode parecer absurdo. Como, então, a ênfase naqueles valores universais acima mencionados pode contribuir para a desumanização da vida humana? É fácil demonstrar isso. A lógica do capital, tomada na sua pura dimensão econômica, é tão perversa que, em pouco tempo, levaria à destruição do próprio capital. Como se sabe, o “desejo” mais profundo do capital, o seu “sonho dourado” seria destruir aquele que o produz, mas é necessariamente seu antagonista, o próprio trabalhador. Além das lutas dos que se opõem ao capital, são as outras dimensões sociais, entre as quais a ética, abstratamente posta, que impedem que essa lógica se realize de modo direto e brutal. Constituem elas uma espécie de freio, que, como no caso de um veículo, não impede que este se mova, mas lhe impõem um certo ritmo. Contudo, à diferença dos freios do veículo, que podem alterar radicalmente o seu movimento e a sua direção, esses freios, por terem naquela lógica o seu fundamento, não podem impedir nem mudar integralmente esse movimento desumanizador. Quando muito, contribuem para amenizar, e mesmo assim de forma bastante tópica e epidérmica, os aspectos mais gravosos e perversos. Ora, é exatamente nisso que reside a sua funcionalidade para a reprodução da ordem do

capital. Permitir que ela funcione sem perder a sua natureza essencial, mas também sem deixar que as suas contradições internas emerjam com toda a sua força.

5. É sanável a fratura?

Milhões de pessoas, de todos os quadrantes e de todos os níveis intelectuais, acham que é possível realizar o impossível, mas não o possível. Desejando, no entanto, que esse último se torne realidade. Eis um dos aspectos mais trágicos desse momento de decadência. O que é o impossível? Construir uma autêntica comunidade humana, um mundo onde os valores universais tenham realidade objetiva sem questionar a lógica do capital. Portanto, humanizar o capital. Ora, sob essa lógica nem mesmo um mundo “mais justo, mais livre e mais igualitário” é possível, dada a dinâmica intrínseca do próprio capital. O que é o possível? Erradicar o capital, e então construir uma autêntica comunidade humana, na qual os indivíduos possam transformar em prática cotidiana os valores universais, encontrando nisso a realização de uma vida verdadeiramente digna e cheia de sentido. (Nota sobre a possibilidade ontológica e a possibilidade histórico-estrutural).

Como se pode ver, a distinção que fizemos, aqui, foi entre possível e impossível e não entre fácil e difícil ou entre mediato e imediato. O que não pode ser realizado tem a aparência de factível, ao passo que o que pode ser realizado (embora seja apenas uma possibilidade), aparece como não efetivável. Parece mais fácil realizar o que é impossível e mais difícil efetivar o que é possível. Como se explica isso? Em primeiro lugar, porque há uma inversão de sentido entre o primeiro e o segundo. O que é intrinsecamente impossível – a humanização do capital – é visto, dado o desconhecimento de sua lógica mais profunda e o peso esmagador de sua realidade imediata, como realizável, ainda que de modo lento e gradual. O que é possível – a erradicação do capital – é tido, dado o desconhecimento da lógica mais profunda e imanente do processo histórico e a enorme dificuldade de visualizar as mediações necessárias, – como de fato irrealizável. Em segundo lugar, porque no primeiro caso, a ação imediata e tópica pode mostrar um sucesso visível. Como, porém, a conexão dessa ação com o objetivo maior pode ser apenas suposta, mas não demonstrada porque, de fato, não existe, sua possibilidade passa, imperceptível e sorrateiramente, para o âmbito da fé e não da racionalidade. *Non intelligo, sed credo* (Não entendo, mas acredito). Ou seja, não posso demonstrar a relação que existe entre o que estou fazendo e a humanização do capital, mas mesmo assim acredito!

No segundo caso, uma ação imediata e tópica, que pretenda estar voltada para a alteração radical da atual ordem social, não apresenta, neste momento histórico, nenhum

sucesso visível. E sabe-se como é importante sentir que se está realizando algo de positivo. A conexão pode existir, mas é praticamente impossível de ser percebida. Só um conhecimento profundo da realidade social, orientado por uma perspectiva teórica revolucionária, que permita apreender o seu movimento integral e não apenas superficial ou parcial, pode, de algum modo, possibilitar a captura dessa conexão. E mesmo assim, sem nenhuma garantia sólida, até porque se trata de uma questão eminentemente prática, ou seja, que diz respeito ao movimento da realidade social como totalidade. Daí porque, aqui, a questão se coloca assim: *Non intelligo et non credo* (Não entendo e não acredito). Vale dizer, não compreendo que se possa fundamentar a possibilidade de erradicação do capital e por isso não creio nisso.

Baseados numa compreensão ontológica do ser social e numa análise da sociedade capitalista, cremos que é possível afirmar, com tranqüilidade, que a dissociação entre a realidade objetiva e o mundo dos valores é superável. Mas, somente na medida em que houver uma *radical* transformação da atual ordem social. Ou seja, na medida em que, eliminado o capital, com todas as suas decorrências, for instaurada uma outra forma de sociabilidade fundada no trabalho livre. Somente a superação da propriedade privada e a instauração de uma forma de sociabilidade cujo fundamento seja o trabalho associado possibilitará ao discurso ético deixar de ser apenas um discurso abstrato para se tornar vida real.

Considerando, pois, a impossibilidade de um mundo verdadeiramente humano sob a regência do capital e a possibilidade deste mundo para além dele, toda discussão sobre valores éticos tem que, necessariamente, ter como ponto de partida o questionamento radical do capital, da propriedade privada. Toda discussão que desconheça, passe ao largo ou não admita que a lógica do capital é o fundamento ontológico dessa forma de sociabilidade, é uma discussão estéril, falseadora e fadada ao fracasso. É compreensível que os gregos, medievais e modernos pré-1848 buscassem como viver justamente numa cidade injusta (isto é, numa cidade fundada sobre a propriedade privada). Isto porque eles não tinham como compreender a matriz que se constituía no fundamento da cidade injusta e muito menos a conexão ontológica entre esta matriz (o trabalho sob a forma da propriedade privada) e o universo dos valores éticos. Mas, depois que Marx desvendou essas questões, não há mais como deixar de tomá-las como ponto de partida. Qualquer exemplo mostra isso com meridiana clareza. Basta um: como discutir acerca do respeito à vida humana, acerca de uma vida realmente digna e cheia de sentido sem por em questão o ato fundante dessa sociedade, responsável final por tornar esse respeito e essa vida impossíveis?

De modo que antes de qualquer discussão ética é preciso responder a pergunta: é possível e, portanto, constitui-se num valor decisivo para a humanidade, a superação da sociabilidade regida pelo capital? Se a resposta for negativa, então não haverá como superar a

fratura entre o mundo da realidade objetiva e o mundo dos valores. Deste modo, a ética jamais poderá deixar de ser abstrata, no sentido de dissociada da vida real. Se, como pensamos, a resposta for afirmativa, então estará aberto o caminho para pensar uma ética que possa vir a tornar-se concreta.

O mais interessante, e isto convém salientar, é que nos dois casos a ética é, hoje, necessariamente abstrata. Ou seja, não pode se tornar vida cotidiana real. Mas, há uma enorme diferença entre a abstração da ética pensada no interior da sociabilidade do capital e daquela pensada em direção a uma futura sociabilidade do trabalho. No primeiro caso, a abstração é o outro lado da moeda da concretude da matriz do capital. Situa-se, portanto, no interior da ordem do capital. Por isso, jamais poderá deixar de ser uma ética alienada e alienante.

No segundo caso, tendo (a reflexão ética) por base o processo de tornar-se homem do homem e compreendendo os obstáculos postos pelo capital à autêntica realização humana e as possibilidades apontadas pelo trabalho, a abstração é apenas um momento que aponta para além de si mesma, ou seja, para uma forma de sociabilidade onde ela possa se tornar concreta. Por isso mesmo, uma ética ontologicamente fundada tem, necessariamente, um caráter revolucionário. Porque, ao fundar os valores na objetividade do processo histórico-social e ao evidenciar a impossibilidade de realizar esses valores universais no interior da ordem social do capital, ela se inscreve no movimento de luta pela superação dessa mesma ordem.

A guisa de conclusão

Em resumo, podemos dizer que ética e capitalismo se excluem radicalmente. Se por ética entendemos aqueles valores que elevam o indivíduo a superar a esfera da particularidade para conectar-se com a universalidade do gênero humano, e se a sociabilidade regida pelo capital está fundada no interesse particular, então não há como conciliar estas duas dimensões. Se isto é verdade, duas constatações se impõem. Primeira: toda tentativa de fundar uma ética no interior desta forma de sociabilidade só pode resultar numa ética abstrata e contribui, não obstante intenção em contrário, para a reprodução dessa ordem social essencialmente injusta. Mais ainda: a ênfase dada, hoje, à questão dos valores, sem um questionamento radical da matriz fundante desta ordem social, não tem nada de positivo. Pelo contrário, é a expressão do extravio e da impotência de uma consciência que, ignorando a dinâmica da realidade objetiva, pretende ditar normas do alto de um pedestal transcendental. Segunda: a fundamentação de qualquer ética autêntica tem de ser precedida, necessariamente, pela demonstração da

possibilidade e da necessidade – ontológicas – da superação da exploração do homem pelo homem. Somente assim o discurso ético deixará de ter apenas uma coerência lógica para ter uma coerência ontológica, vale dizer, terá a possibilidade (ainda que só a possibilidade) de se transformar, em outra ordem social, em prática cotidiana.

Referências bibliográficas

- ARENDDT, H. *A condição humana*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- BOBBIO, N. *A Era dos Direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- HABERMAS, J. *La teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1987.
- HOBBSBAWN, E. *A era do capital*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- LUKACS, G. *Ontologia dell'Essere Sociale*. Roma: Riuniti, 1976.
- KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes e outros escritos*. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Martín Claret, 2001.
- _____. *El Capital*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1995.
- MÉSZÁROS, I. *Para além do capital*. São Paulo: Boitempo/Ed. da Unicamp, 2002.
- RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.