

Revista
PRAIAVERMELHA

Estudos de Política e Teoria Social

v. 25 n. 1
Janeiro/Junho 2015
Rio de Janeiro
ISSN 1414-9184

Revista Praia Vermelha	Rio de Janeiro	v. 25	n. 1	p. 1-297	Jan/Jun 2015
------------------------	----------------	-------	------	----------	--------------

Ética e emancipação humana: a relação gênero/indivíduo em Lukács e Marx

Sandro de Mello Justo

RESUMO

Analisamos as possíveis relações entre a categoria lukácsiana de ética e a categoria marxiana de emancipação humana a partir de reflexões acerca de como a relação gênero/indivíduo é tratada pelos dois autores. Compreendemos que tanto Lukács quanto Marx identificaram na sociedade burguesa uma cisão nesta relação de tal forma que gênero e indivíduo são colocados como polos antinômicos do ser social. Neste passo, as categorias de ética e emancipação humana possuem caráter angular no pensamento dos dois filósofos, pois denotam a possibilidade de unidade entre generidade e individualidade: Lukács trabalha esta ideia compreendendo a ética como expressão do ser-para-si do gênero humano e Marx o faz compreendendo a emancipação humana como expressão do retorno do homem para si. Desta forma, concluímos que uma reflexão acerca do projeto revolucionário comunista pode encontrar nas relações entre a categoria lukácsiana de ética e a categoria marxiana de emancipação humana importantes pontes de mediação.

PALAVRAS-CHAVE

Trabalho.

Ética.

Emancipação humana.

Gênero.

Indivíduo.

Recebido em 09/07/15.

Aprovado em 12/05/16.

Ethics and human emancipation: the relation gender/individual in Lukács and Marx

We analyze the possible relationship between lukácsian category of ethics and the marxian category of human emancipation based on reflections on the relation gender / individual is treated by the authors. We understand that both Lukács and Marx identified in bourgeois society a split in this relationship in such a way that gender and individual are placed as antinomic poles of the social being. In this step, the categories of ethics and human emancipation have angular character in the thinking of two philosophers, as denoting the possibility of unity between gender and individuality: Lukács works this idea comprising ethics as an expression of being-for-itself of mankind and Marx does so comprising human emancipation as one's return expression for oneself. Thus, we conclude that a reflection on the communist revolutionary project can find in the relationship between the lukácsian category of ethics and the marxian category of human emancipation important bridges of mediation.

KEYWORDS Work. Ethics. Human Emancipation. Gender. Individual.

Revista Praia Vermelha	Rio de Janeiro	v. 25	n. 1	p. 53-74	Jan/Jun 2015
------------------------	----------------	-------	------	----------	--------------

Trabalho e ser social: a constituição do gênero humano e a aparência de cisão no pensamento de György Lukács

Ao abordarmos o estatuto ontológico marxiano, seria irrefutável a afirmação de que a categoria do trabalho ocupa um lugar nuclear. Nos termos de Marx:

Pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem [...] o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente. (MARX, 2013, p. 256)

Percebemos, portanto, que o que caracteriza o trabalho como sendo uma atividade típica do homem é justamente a capacidade deste em construir previamente na consciência o resultado intencionado. Sendo assim, pode-se dizer que a passagem d' *O Capital* citada esclarece-nos uma peculiaridade fundamental do trabalho: seu caráter teleológico.

Seguindo a linha de pensamento marxiana, Lukács compreendeu este traço característico do trabalho e analisou-o como um complexo de pores teleológicos, como uma atividade pela qual se expressam projeções ideais, de um fim, previamente feitas pelos homens. Conforme o raciocínio do filósofo húngaro, através do trabalho se realiza um pôr teleológico enquanto surgimento de uma objetividade nova e, assim, o mesmo se torna um modelo de toda práxis social (LUKÁCS, 2013). Desta forma, o pôr teleológico do trabalho, ao desencadear um processo real no qual novos pores vão surgindo, configura-se como “momento real da realidade material” (LUKÁCS, 2013, p. 51). Contudo, Lukács deixa claro que esta teleologia posta pelo trabalho somente pode ser compreendida em conexão com a categoria da causalidade.

Nas palavras de Lessa (2012), “a essência do trabalho é, em Lukács, uma peculiar e exclusiva articulação entre teleologia e causalidade” (p. 60) e, para nosso filósofo, a causalidade - ao contrário da teleologia que é uma categoria posta - é um “princípio de automovimento que repousa sobre si próprio” (LUKÁCS, 2013, p. 48). Lukács quer dizer que o pôr teleológico do trabalho se efetiva no interior de determinadas relações causais que, por sua vez, já se encontram dadas pelo mundo objetivo. No entanto, o autor considera que a realização dos pores teleológicos do trabalho, ao se desenvolver numa malha de relações de causa e efeito já existente, acaba por transformar a causalidade em algo contrário de si mesma, em causalidade posta (LESSA, 2012). Sendo assim, podemos resumir a interação entre teleologia e causalidade presente no trabalho nos seguintes termos: através deste, os homens realizam pores teleológicos (prévias-ideações). Esses pores são objetivados no interior de relações causais já existentes. Por sua vez, na conexão entre a idealidade da teleologia e a materialidade da causalidade (promovida pela atividade do trabalho), novos nexos causais são postos. Estas relações de causalidade que surgem acabam por colocar os homens frente à necessidade de realizar novos pores teleológicos pelo trabalho que colocarão em movimento novos nexos causais e assim por diante. Neste passo, percebemos que a dinâmica deste processo é uma ininterrupta interação entre teleologia e causalidade na qual novas relações causais são objetivadas pelos homens continuamente. E é na continuidade deste processo efetivado pelo trabalho que surge uma nova esfera ontológica no mundo objetivo: a esfera do ser social. No entanto, cabe dizer que, ao localizarmos a dinâmica da gênese do ser social através do trabalho, torna-se visível um processo pelo qual os homens constituem-se como gênero: falamos sobre o processo de reprodução do ser social.

Ao levar adiante a relação entre teleologia e causalidade expressa no trabalho, os homens acabam por complexificar cada vez mais as relações sociais provenientes deste processo e, assim, generalizam-se para além da reprodução imediata propiciada pelo trabalho. Lukács (2013) chamou esta reprodução em escala cada vez mais elevada de socialidade de “tornar-se-sempre-mais-social do ser social” (p. 166) e neste processo reprodutivo identificou a importância da consciência como órgão da continuidade (LUKÁCS, 2013). Para o autor, a consciência possui um papel fundamental no que tange a possibilidade do ser social em reproduzir-se continuamente: é pelo *medium* da consciência que os homens conseguem preservar

o que já foi alcançado concebendo-o como base para o que ainda será realizado. Neste raciocínio, Lukács (2013) afirma que para compreendermos a relação entre o processo de continuidade do ser social e a consciência que o consolida é necessário interpretar a mesma de forma ontológica, ou seja, como momento real da dinâmica social. E acaba por identificar que nesta relação, realizada pela consciência, entre o passado (o que já foi posto) e o futuro (o que virá, tendo como base o que já foi posto), se expressa a intenção espontânea daquela em realizar a reprodução imediata da vida individual; a isto Lukács (2013) chama de “consciência do homem cotidiano” (p. 209). Assim, a continuidade imediata da vida individual torna-se o momento decisivo da seleção do que deve ser preservado no presente. Contudo, o autor pontua que, não obstante este caráter de reprodução imediata expresso pela consciência, os atos práticos do homem, em sua maioria, pertencem à esfera da genericidade (LUKÁCS, 2013). Desta forma:

[...] surge, não só no processo total objetivo que está na base da vida cotidiana, mas também nas manifestações da vida cotidiana que ocorrem em conformidade com a consciência, uma união entre o particular-individual e o genérico-social que não pode ser dissociada nem delimitada. (LUKÁCS, 2013, p. 210)

A respeito da síntese dos atos individuais, Lukács (2013) complementa afirmando que “essas sumarizações e sínteses passam a ser o lugar em que a continuidade do social ganha expressão de modo marcante e eficaz. Elas corporificam um tipo de memória da sociedade” (p. 210).

Compreendendo sempre o trabalho como fenômeno originário, György Lukács identifica que, no processo de reprodução do ser social, o afastamento do ser de suas barreiras biológicas se intensifica da mesma forma que a determinidade do social se complexifica, fazendo com que a particularidade do homem singular eleve-se à universalidade do gênero humano. Nesta medida, o filósofo nos mostra que o gênero humano vai se tornando cada vez mais uma categoria socialmente consciente afirmando que, somente a partir do desenvolvimento do mercado mundial, o mesmo passou a ser concebido como um problema que engloba todos os homens (LUKÁCS, 2013). Todavia, Lukács pontua que as relações mercantis globalizadas somente são capazes de produzir o ser-em-si do gênero humano, cuja elevação a ser-para-si só pode efetivar-se como ato consciente do homem (LUKÁCS, 2013). Ou seja, o desenvolvimento do mercado mundial é a base real da unidade do gênero humano; contudo, esta unidade se refere

apenas ao seu ser-em-si, pois, o ser-para-si deste gênero se configura como a unidade da generidade tornada consciente pelos homens. Neste raciocínio, Lukács elucida uma contradição fundamental para refletirmos acerca da relação historicamente construída entre gênero e indivíduo: no âmbito do desenvolvimento (desigual e contraditório) do gênero humano:

[...] surge normalmente e de forma decisiva para a práxis social a valorização positiva da forma de integração realmente alcançada rumo a um em-si do gênero humano; para alguns indivíduos, porém, é possível, antecipando com o pensamento a tendência da história, expressar uma intenção voltada para o ser-para-si unitário do gênero humano, muitas vezes não sem um efeito social significativo. Por outro lado, em contraposição a isso, surge [...] um movimento de resistência contra esse desenvolvimento para um patamar superior (LUKÁCS, 2013, p. 200)

Antes de desenvolver a passagem acima citada, Lukács analisa a relação entre a divisão social do trabalho e o surgimento das classes. A partir das reflexões do autor, podemos notar que existem dois tipos de pores teleológicos: os primários - que visam transformar os objetos da natureza - e os secundários - que têm como objetivo exercer influência sobre a consciência de outros homens conduzindo-os, assim, à execução de pores teleológicos desejados. Com o desenvolvimento da divisão do trabalho, os pores secundários tornam-se cada vez mais autônomos e acabam por cruzar com o surgimento das classes sociais. O resultado é a ligação entre o trabalho intelectual autonomizado e os complexos de dominação de classe (LUKÁCS, 2013). Tendo em vista este contexto histórico, “surgem no âmbito do gênero humano diferenciações qualitativas muito amplas e profundas” (LUKÁCS, 2013, p. 181) que, por sua vez, provocam uma *aparente* cisão na unidade do gênero. Lukács (2013) faz questão de pontuar que esta cisão é apenas uma aparência que emerge das diferenciações provocadas pelo surgimento das classes, mas também ratifica que não se trata de uma aparência meramente abstrata e sim de uma “aparência socialmente operativa” (p. 181). Ou seja, a aparente cisão do gênero humano promovida pelo antagonismo das classes configura-se como um movimento real que opera implicações sociais.

Voltando nossos olhos para esta aparência de cisão do gênero humano e para a contradição do desenvolvimento deste como categoria socialmente consciente, é possível compreender porque Lukács (2013) afirma que o ser-para-si do gênero humano até hoje não foi realizado. Também na

esteira desta análise acerca do desenvolvimento desigual e contraditório do gênero humano, Marx (2004) diz que “a atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal. Justamente, [e] só por isso, ele é um ser genérico” (p. 84). No entanto, a consciência desta generidade humana (seu ser-para-si) encontra-se, tanto para Marx quanto para Lukács, condicionada pelo antagonismo de classe.

Podemos concluir que, para Lukács, o trabalho como categoria fundante do gênero humano, sob a contradição posta pela sociedade capitalista, vem a se tornar o meio pelo qual o ser genérico do homem encontra uma ruptura que, conseqüentemente, coloca-se como base material impeditiva do ser-para-si do gênero. Contudo, de forma dialética, o filósofo reconhece que “o ser-para-si do gênero humano já está presente no devir homem do homem” (LUKÁCS, 2013, p. 207), ou seja, que este se configura no trabalho como fenômeno originário do ser social. Todavia, na medida em que as diferenciações de classe transformam o trabalho em atividade que estranha do homem seu ser genérico, este ser-para-si não encontra possibilidades de expandir-se. Portanto, podemos dizer que, para o pensador húngaro, o ser-para-si da generidade humana plenamente desenvolvido ainda é uma tarefa histórica dos homens, tarefa esta que dialoga intimamente com a categoria lukácsiana de *ética*.

Ética e gênero humano para-si em Lukács

Segundo Lukács (2013), o mesmo limitou-se na *Ontologia* a “apenas indicar brevemente a relação que surge na ética em sua constituição ontológica simples, elementar” (p. 351). Todavia, as indicações do autor possibilitam-nos preciosas reflexões: em sua análise acerca da reprodução da sociedade enquanto totalidade, Lukács desenvolve apontamentos sobre o conflito que substancia o processo de constituição da individualidade do homem singular e a necessidade socialmente instituída de regulação destas individualidades a partir de complexos ordenadores como o costume, a tradição, o direito e a moral. Neste contexto analítico, Lukács (2013) tece importantes considerações acerca da ética:

Todos os princípios ordenadores da sociedade anteriormente enumerados têm a função de, diante das aspirações particulares dos homens singulares, conferir validade à sua socialidade, ao seu pertencimento ao gênero humano que vai surgindo no decorrer do de-

envolvimento social. *É só na ética que essa dualidade posta desse modo socialmente necessário é anulada:* nela, a superação da particularidade do homem singular adquire uma tendência unitária, a saber, 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 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. (p. 351 grifos nossos)

Nesta passagem, fica claro que a dualidade particularidade/genericidade é uma construção histórica, socialmente posta como necessária pelos homens. Portanto, não se trata de uma dualidade imutável e sim transitória. Por outro lado, podemos concluir que, para Lukács, a ética teria a capacidade de promover o fim desta dualidade a partir de uma exigência de eticidade que, tida como núcleo da individualidade, colocaria particularidade e genericidade, indivíduo e gênero não como elementos antinômicos e sim como polos de uma unidade indissociável.

Analisando a concepção lukácsiana sobre a ética, Lessa (2012) afirma que a exigência de eticidade “eleva à generalidade o horizonte das finalidades operantes nas decisões alternativas de cada indivíduo, isto é, faz dele uma individualidade autêntica, genérica; torna-o consciente de ser membro do gênero humano” (p. 151). Percebemos, portanto, que somente a ética é capaz de promover o desenvolvimento pleno do ser-para-si do gênero humano e que no devir homem do homem “os valores adquirem um significado ontológico importante” (LUKÁCS, 2013, p. 352). Contudo, cabe ressaltar que as alternativas valorativas postas em movimento pelos homens são produzidas a partir do desenvolvimento social e, com isso, das possibilidades objetivas de efetivação. Sendo assim, seria inviável conceber a potência da ética como algo fundado em deduções gnosiológicas e é neste sentido lukácsiano que Neto (2013) postula que “os valores não são acidentais, mas estão intrinsecamente relacionados ao reino da práxis” (p. 31).

Expusemos anteriormente a relação contraditória entre o ser-em-si e o ser-para-si do gênero humano. Neste passo, Tertulian (2008) diz que a *Ontologia* de Lukács introduz uma distinção importante:

[...] aquela entre a existência da espécie humana em-si e a existência da espécie humana como realidade para-si. As discussões giram,

habitualmente, em torno da distinção entre as ações práticas, com finalidade imediata, para a conservação e o melhoramento da espécie humana e os atos ou objetivações pelos quais é assumido o destino do homem como *homem*, tomado em sua totalidade [...] Somente a grande filosofia e a grande arte (ao lado das condutas exemplares de alguns homens de ação inscritas na memória da humanidade) se erguem até aquela altura onde se encontra engajado o destino do homem como *homo humanus*, de onde a existência humana é vista em sua dimensão essencial, isto é, como afirmação do princípio de liberdade. (p. 265)

Ao analisarmos os apontamentos de Tertulian, percebemos que a distinção lukácsiana entre o em-si e o para-si do gênero humano pode ser expressa na contradição entre o imediatismo e a totalidade. É exatamente esta contradição que Lukács expõe ao refletir sobre a reprodução imediata do indivíduo singular e a reprodução da sociedade como totalidade compreendendo-as como partícipes da reprodução da generidade humana. Para Lukács, a reprodução do gênero humano passa necessariamente pela reprodução imediata e cotidiana da singularidade individual; esta é um momento irrevogável para a consumação daquela. Porém, os atos práticos que se encontram no campo desta reprodução imediata e singular somente são capazes de configurar o ser-em-si do gênero. Por sua vez, o ser-para-si da generidade humana encontra sua expressão nas objetivações que superam dialeticamente a reprodução imediata e que concebem o homem em sua totalidade genérica. Novamente, visualizamos a dualidade antinômica entre particularidade e generidade de uma forma em que o ser-para-si do gênero humano seria a superação da mesma.

Não obstante, Tertulian observa que este ser-para-si se ergue somente em alguns casos específicos, o que nos faz lembrar da passagem já citada em nosso texto na qual Lukács (2013) diz que, no desenvolvimento desigual e contraditório do gênero humano, é possível que alguns indivíduos mostrem uma intenção relacionada ao ser-para-si do gênero. Contudo, caso recordemos que Lukács também afirma que o gênero para-si ainda não foi realizado plenamente, podemos dizer que somente a ética tem a capacidade de universalizá-lo ao ponto em que, a partir da anulação da dualidade antinômica entre indivíduo e gênero, a afirmação do princípio de liberdade, utilizando os termos de Tertulian, seja a conjugação da existência humana enquanto tal.

Lukács (2013) afirma que “o desenvolvimento social em seu decurso real cria a possibilidade objetiva para o ser social do gênero humano” (p. 351). Para o autor, as contradições que substanciam este percurso acabam por construir a base para que a elevação do singular rumo à individualidade se constitua como fundamento portador do gênero humano na consciência (LUKÁCS, 2013). Portanto, pode-se compreender que o patamar de desenvolvimento social ao qual a humanidade alcançou é capaz de fazer surgir a *perspectiva* de um gênero humano para-si. Todavia, cabe dizer que a realização desta perspectiva não está dada a priori; ela depende exclusivamente das ações humanas, das decisões que os homens tomam. Desta forma, podemos dizer que a ética possui uma potência de ser, mas também de não-ser. Cabe aos homens, a partir de suas decisões alternativas, efetivar ou não a potencialidade que a ética tem de desenvolver a plenitude do gênero humano para-si rompendo, assim, com a dualidade entre indivíduo e gênero. Todavia, a contradição que a sociedade burguesa traz à tona é o fato da mesma colocar o gênero para-si como possibilidade e, ao mesmo tempo, erigir obstáculos que impedem esta possibilidade de transformar-se em realidade. Neste ponto, Netto (2006) afirma que “a sociedade burguesa, ao mesmo tempo que abre a possibilidade para tomar o ser social tal como ele é (processo que tem regularidades próprias), bloqueia esta apreensão” (p. 17).

Analisando como as reflexões acerca da ética acompanhavam Lukács desde os seus escritos de juventude, Tertulian (2010) coloca a questão da seguinte forma:

A I Guerra Mundial [...] foi para Lukács um traumatismo que suscitou uma intensificação de sua reflexão ética. Suas *Notas sobre Dostoiévski*, redigidas em Heildelberg entre 1914 e 1915, refletindo o conflito moral que acompanhava o conflito armado, possuem como *leitmotiv* a distinção entre duas éticas: a primeira, corrente e empírica; a segunda, superior e autêntica. A correspondência que ele mantinha, na época, com Paul Ernst vem esclarecer, do interior, a revolta contra os imperativos e obrigações institucionais (cuja expressão mais flagrante era o serviço militar obrigatório), revolta que impelia o jovem pensador a radicalizar sua distinção entre as normas do “espírito objetivo” (o estado etc.) e as exigências da “alma”, sintetizadas no conceito de “segunda ética”. Esta distinção é importante na medida em que parece antecipar aquela entre “a especificidade do gênero humano em si” e a “especificidade do gênero humano para si”, que será um dos eixos principais da *Ontologia do ser social*. (p. 23)

É nítida a preocupação que Lukács teve ao longo de sua vida intelectual em colocar a categoria de ética em consonância com o mundo objetivo. É no ensaio de 1919, *Tática e ética*, que “a filosofia da história de Marx aparece como o fundamento do reino da ética” (TERTULIAN, 2010, p. 25) e, neste viés, Lukács compreendeu que os imperativos do desenvolvimento sócio-histórico deveriam ser concebidos como fundamentos de qualquer reflexão sobre a ética. Ao passo desta fundamentação em Marx, o filósofo atribui uma materialidade histórica à problemática do gênero em-si e gênero para-si: enquanto o primeiro localiza-se na esteira da conservação do *status quo* social, o segundo refere-se às ações que visam a auto-afirmação da personalidade a partir da interação entre os indivíduos (TERTULIAN, 2010).

Compreendendo que “a personalidade constitui um elevar-se à genericidade a partir da particularidade singular” (LUKÁCS, 2013, p. 228) e que este “elevar-se” é uma potencialidade da ética, notamos que no pensamento lukácsiano esta categoria carrega consigo um caráter emancipatório. A superação da dualidade entre indivíduo e gênero, dualidade esta que a sociabilidade capitalista coloca como determinação necessária, torna-se, assim, uma tarefa ética capaz de traduzir a possibilidade de genericidade para-si em possibilidade de emancipação humana.

Gênero e indivíduo no pensamento de Marx

As concepções filosóficas marxianas nos conduzem a uma reflexão ontológica profunda acerca do conceito de homem. Partimos do pressuposto de que Marx foi um pensador que colocou o ser humano enquanto tal no centro de sua arquitetura teórica, tanto em sua crítica radical da sociedade burguesa quanto em suas convicções de superação da mesma. Ao escrever que “toda emancipação é redução do mundo humano e suas relações ao próprio homem” (p. 54), Marx (2010), caso enxerguemos que o ideal emancipatório é um fio condutor de seu pensamento, nos faz compreender o conjunto de sua teoria como um estudo da materialidade histórico-societária que toma como horizonte o retorno do homem ao seu próprio processo de humanização. Neste traço, é fundamental voltar nossos olhos para o que seria o homem na filosofia de Marx.

Um primeiro fato para o qual devemos chamar a atenção é a preocupação que Marx tem em conceber o homem em relação à atividade que o

mesmo engendra para produzir e reproduzir sua vida. Longe de qualquer modelo abstrato de ser humano, Marx entende homem e produção material como indissociáveis. Na *ideologia alemã*, ao versar sobre o modo pelo qual o homem, produzindo sua existência material, exterioriza sua vida, o problema é assim exposto: “Tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, pois, com sua produção, tanto com o que produzem como também com o modo como produzem” (MARX & ENGELS, 2007, p. 87). Enxergamos aqui exatamente o que Lukács desenvolve em sua *Ontologia*: a íntima relação entre o homem e seu fenômeno originário, o trabalho. Neste passo, podemos identificar que, para Marx, o homem é o seu próprio criador, que na produção e reprodução de sua existência o homem se auto-efetiva ao efetivar a humanização do mundo como sua obra. E nesta auto-efetivação pelo trabalho o homem se universaliza como espécie produzindo de forma ininterrupta sua continuidade como já vimos em Lukács. Portanto, o homem, ao produzir-se como homem, produz-se como gênero.

Em sua décima tese contra Feuerbach, Marx coloca que “O ponto de vista do velho materialismo é a sociedade burguesa; o ponto de vista do novo é a sociedade humana, ou a humanidade socializada” (MARX & ENGELS, 2007, p. 535). Analisando esta tese, Chasin (2009) afirma que, ao realizar esta contraposição, Marx estaria defendendo um ponto de vista da individualidade genérica que entende as forças sociais como suas próprias forças pessoais. E é neste sentido que Marx (2004) escreve:

O indivíduo é o ser social. Sua manifestação de vida - mesmo que ela também não apareça na forma imediata de uma manifestação comunitária de vida, realizada simultaneamente com outros - é, por isso, uma externalização e confirmação da vida social. A vida individual e a vida genérica do homem não são diversas [...] (p. 107)

Notamos que a concepção marxiana acerca do homem é balizada pela unidade entre vida individual e vida genérica. Decerto que a afirmação “o indivíduo é o ser social” mostra-nos a chave do pensamento filosófico marxiano no que tange o conceito de homem, pensamento este que pode ser interpretado como pedra angular do edifício teórico-crítico de Marx, pois não se trata de uma conceitualização qualquer do homem e sim de uma reflexão ontológica acerca da essência humana historicamente construída. No que concerne à dialética do conceito de homem, Marx é de-veras didático em seus *Manuscritos*. Isto porque, ao mesmo tempo em que

analisa a edificação histórica de uma essência humana fundada na unidade entre indivíduo e gênero, analisa o momento singular desta essência subsumida na lógica da propriedade privada tomando sempre o trabalho como categoria fundante do ser social.

Examinando os *Manuscritos*, Fromm (1979) nos diz que, em Marx, “o homem caracteriza-se pelo princípio do movimento” (p. 38) e que este deve ser entendido como “impulso, vitalidade criadora, energia” (p. 39). É assaz nítido que dentro das concepções marxianas a unidade gênero-indivíduo que expressa a essência ontológico-histórica do homem efetiva-se a partir do trabalho, pois é a partir deste que o indivíduo singular, ao criar objetos e causalidades novas tendo sido impulsionado por seus pores teleológicos, se generaliza, ou seja, torna universais as objetivações singularmente postas fixando o que já foi alcançado como base para o que ainda alcançará. Nisto, o “princípio de movimento” criador eleva-se da particularidade à genericidade e o homem, como ser social auto-efetivado, faz do mundo um mundo humanizado.

Portanto, em consonância com as análises ontológicas lukácsianas, podemos considerar que, para Marx, a atividade do trabalho engendrada pelo homem fez surgir uma essência humana traduzida pela unidade entre indivíduo e gênero, unidade esta que coloca o singular e o universal como partes de um mesmo ser, o ser social. Contudo, a contradição que se põe entre o desenvolvimento desta unidade como essência humana e a forma como a mesma se expressa através da lógica capitalista da propriedade privada é assim apresentada por Marx:

[...] na elaboração do mundo objetivo [é que] o homem se confirma, em primeiro lugar e efetivamente, como *ser genérico*. Esta produção é a sua vida genérica operativa. Através dela a natureza aparece como a *sua* obra e a sua efetividade (*Wirklichkeit*). O objeto do trabalho é portanto a *objetivação da vida genérica do homem*: quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectual[mente], mas operativa, efetiva[mente], contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele. Conseqüentemente, quando arranca (*entreisst*) do homem o objeto de sua produção, o trabalho estranhado arranca-lhe sua *vida genérica*, sua efetiva objetividade genérica [...] (MARX, 2004, p. 85)

A nosso ver, esta análise de Marx mostra-nos como há uma dialética do trabalho que expressa, ao mesmo tempo, unidade e ruptura. Podemos colocar o problema da seguinte forma: a categoria fundante do ser social,

o trabalho, oportunizou ao homem sua elevação da particularidade à genericidade. Neste processo, o homem efetivou-se como homem edificando um mundo cada vez mais humanizado. A objetivação desta elevação do particular ao gênero alavancada pelo trabalho é expressa justamente no produto deste. O produto do trabalho é, portanto, o prolongamento da essência humana para além da singularidade individual. Localizamos, aqui, uma unidade entre gênero e indivíduo mediada pelo trabalho. Por outro lado, com o advento do capitalismo, o produto do trabalho humano passa a ser arrancado dos domínios do indivíduo que o elaborou e é apropriado por outro. Por conseguinte, a objetivação da genericidade humana - o produto do trabalho - encontra-se, agora, apartada daquele que a consumou. Logo, o homem que através do trabalho confirmou sua genericidade, neste passo, confirma o afastamento deste ser genérico. Localizamos, aqui, uma ruptura entre gênero e indivíduo mediada também pelo trabalho. Ou, melhor dizendo, mediada pelo trabalho alienado.

Mészáros (2006) afirma que “toda a abordagem de Marx é caracterizada por uma referência constante ao homem em oposição à condição de trabalhador assalariado” (p. 137). Portanto, a problemática do trabalho alienado em Marx expõe a polaridade entre ser humano e trabalhador assalariado. Isto significa que a atividade que antes fazia com que o homem visualizasse na mesma o seu ser genérico, agora, sob a lógica da propriedade privada, faz com que este mesmo homem identifique nesta atividade a sua efetivação apenas como trabalhador assalariado, não como ser genérico.

O trabalho alienado “estranha do homem o *gênero* [humano]. Faz-lhe da *vida genérica* apenas um meio da vida individual” (MARX, 2004, p. 84). Neste passo, a reprodução da continuidade genérica do homem torna-se somente um meio para a reprodução imediata da vida singular. Não há, portanto, uma unidade entre indivíduo e gênero e sim, como vimos em Lukács e agora com Marx, uma dualidade antinômica entre os dois. O processo de conjugação dialética entre o ser individual e o ser genérico passa a ser transversalizado pelo seu contrário: pela ruptura entre individualidade e genericidade. O indivíduo, usando os termos do pensador alemão, não deixa de ser o ser social; porém, sua socialidade genérica encontra-se dele afastada, estranhada. Afirmar que o homem está estranhado do seu ser genérico significa afirmar que o homem está estranhado da essência humana (MARX, 2004), que o trabalho - fenômeno originário do ser social - produz, neste viés, o homem “como um ser *desumanizado*” (MARX, 2004, p. 92).

Consideramos que a análise marxiana acerca da essência humana ontológica e historicamente construída elucida um processo no qual o homem afasta-se de si enquanto ser genérico. Sendo assim, o desafio que se abre a partir das condições impostas pelo capitalismo é o retorno do homem para sua esfera genérica, ou seja, o retorno do homem para si mesmo. Sob este olhar, a questão da emancipação humana possui uma importância irrevogável.

Emancipação humana e o retorno do homem para si mesmo

Escrito entre agosto e dezembro de 1843, o artigo *Sobre a questão judaica* foi publicado na única edição dos *Anais Franco-Alemães* no ano de 1844. Tendo como objetivo tecer uma espécie de resposta ao texto *A questão judaica* escrito por Bruno Bauer em 1843, Marx traz à tona neste artigo sua análise acerca da luta dos judeus alemães pela igualdade civil frente a um Estado germânico cristão. Por consequência, o autor acaba por desenvolver uma crítica social que tem como ponto central a relação contraditória entre o Estado político e a sociedade civil ou, nos termos que Marx utiliza de forma recorrente, entre *citoyen* e *bourgeois*. Desta forma, constrói-se uma compreensão dos limites da emancipação política requerida pelos judeus alemães.

Para esclarecer o significado da categoria de emancipação política, Marx recorre à caracterização da transição da forma societária feudal para a burguesa:

A emancipação política representa concomitantemente a *dissolução* da sociedade antiga, sobre a qual está baseado o sistema estatal alienado do povo, o poder do soberano [...] A revolução política que derrubou esse poder do soberano e alçou os assuntos de Estado à condição de assuntos de toda a nação, que constituiu o Estado político como assunto *universal*, isto é, como Estado real, desmantelou forçosamente o conjunto dos estamentos, corporações, guildas, privilégios, que eram outras tantas expressões da separação entre o povo e seu sistema comunitário. Desse modo, a revolução política *superou* o caráter político da *sociedade burguesa*. (MARX, 2010, p. 51-52)

A partir das considerações de Marx, podemos compreender que a emancipação política é caracterizada pela superação do distanciamento entre a sociedade civil e sua vida comunitária expressa pelo Estado,

distanciamento este que era um traço comum à sociedade feudal. Desta forma, cabe dizer que o processo de emancipação política é o processo no qual a sociedade civil busca romper as barreiras que a separam do Estado transformando-o cada vez mais em “assunto universal”. Contudo, o que mais chama a atenção neste artigo é a certeza que Marx expõe sobre a insuficiência da emancipação política.

Marx (2010) compreende que, tratando-se dos anseios dos judeus alemães frente a um Estado cristão, a questão principal a ser formulada é: “*de que tipo de emancipação se trata?*” (p. 36). No que diz respeito ao texto de Bauer, é a falta do desenvolvimento desta questão que Marx critica pontuando que o erro do autor foi submeter à crítica somente o Estado cristão e não o Estado como tal, de não analisar a relação entre emancipação política e emancipação humana (MARX, 2010). Podemos compreender esta problemática da seguinte forma: os judeus alemães desejavam a emancipação política, ou seja, lutavam pela conquista de direitos civis num Estado cristão. Por sua vez, Marx reconhecia que a emancipação política intencionada pelos judeus possuía suas virtudes tendo em vista que a Alemanha, naquele momento, não tinha se constituído ainda como um Estado político de fato estando, assim, atrelada legalmente à religião cristã. Todavia, na medida em que a luta emancipatória era contra o Estado cristão e não contra o Estado em si, a questão judaica apresentava-se como insuficiente, pois era incapaz de efetuar a libertação da sociedade civil do próprio Estado, de promover uma emancipação humana.

Quando Marx analisa a superação do distanciamento entre sociedade civil e Estado (justamente a superação que os judeus queriam engendrar segundo seus interesses particulares) promovida pelo advento da sociedade burguesa, ele considera que a sociedade feudal foi dissolvida politicamente a partir da construção de um novo tipo de homem: o indivíduo burguês. Em seus termos, “esse homem, o membro da sociedade burguesa, passa a ser a base, o pressuposto do Estado político” (MARX, 2010, p. 52). Neste viés, toda emancipação política, apesar de poder colocar-se como progressista em diversos momentos, sempre irá expressar seus limites na medida em que é incapaz de galgar uma emancipação para além deste homem burguês; a conquista de direitos civis frente ao Estado efetuada pela luta política desenvolve-se entre os muros deste modelo de homem. Assim, pode-se dizer que a revolução política imposta pela burguesia em relação ao *ancien régime* decompôs a vida burguesa em seus componentes sem re-

volucioná-los e criticá-los; ela encarou a sociedade burguesa como seu fundamento natural (MARX, 2010). Apresenta-se aqui um ponto nodal para a compreensão da insuficiência da emancipação política e, principalmente, da necessária emancipação humana: o homem burguês como modelo abstrato do homem em geral.

Analisando a *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* proveniente da revolução francesa iniciada em 1789, Marx nos apresenta o fato de que a relação entre Estado e sociedade civil - terreno balizador da emancipação política - forma-se, sob os moldes da sociedade burguesa e do Estado burguês, como a relação na qual o limiar é *l' bourgeois* como expressão de *l' homme*. Por sua vez, esta concepção de que o homem universal é o membro da sociedade burguesa efetiva conceitos nos quais os homens são tidos como obstáculos uns para os outros. É o caso do conceito de liberdade presente nos artigos da *Déclaration*: “a liberdade é o poder que pertence ao homem de fazer tudo quanto não prejudica os direitos do próximo” (*Déclaration* apud MARX, 2010, p. 48) diz o artigo 6 da *Déclaration* de 1793. Sob o olhar de Marx, este conceito de liberdade nada mais é do que uma expressão do homem apartado do homem; “trata-se da liberdade do homem como mônada isolada recolhida dentro de si mesma” (MARX, 2010, p. 49).

Outra questão que Marx identifica no âmbito da emancipação política é a diferenciação entre *citoyen* e *homme*. Nesta, o homem burguês, tido como fundamento natural do homem em si, aparece separado do cidadão político. O que ocorre é a cisão entre um homem político (*citoyen*) e um homem apolítico (*bourgeois*), a ideia de separação entre o ser comunitário e o ser singular. Iasi (2011) sintetiza esta duplicidade própria da emancipação política afirmando que “a emancipação pela mediação do Estado realizada pelo ciclo revolucionário burguês produz, assim, uma cisão pela qual o ser humano passa a possuir uma “dupla existência”” (p. 51). Deste modo, visualiza-se uma ruptura entre gênero e indivíduo que a relação entre Estado político e sociedade civil edifica a partir do *homme* como membro burguês e do *citoyen* como membro político. Cabe apontar que, neste contexto, o ser genérico do homem acaba sendo associado somente ao Estado político, ou seja, o indivíduo encontra-se preso na ilusão de que o mesmo se torna genérico através do Estado (IASI, 2011).

Marx (2010) afirma que “a cidadania, a comunidade política, é rebaixada [...] à condição de mero meio para a conservação desses assim chamados

direitos humanos” (p. 50) e conclui dizendo que a esfera na qual o homem se comporta como membro comunitário é inferiorizada em relação à esfera na qual ele se comporta como membro parcial, que o homem assumido como verdadeiro é o *bourgeois* e não o *citoyen* (MARX, 2010). Visualizamos, neste viés, que a sociedade burguesa, ao superar o *status quo* da sociedade feudal no qual o sistema estatal encontrava-se alienado do povo, termina por construir um novo problema: a cisão entre ser individual e ser genérico com a primazia do primeiro sobre o segundo como expressão máxima da essência humana, do homem em si. Marx (2010) expõe este problema nos seguintes termos:

Por fim, o homem na qualidade de membro da sociedade burguesa é o que vale como o homem *propriamente dito*, como o *homme* em distinção ao *citoyen*, porque ele é o homem que está mais próximo de sua existência sensível individual [...] O homem real só chega a ser reconhecido na forma do indivíduo *egoísta* [...] (p. 53)

Desta forma, a sociedade burguesa coloca o “indivíduo recolhido ao seu interesse privado e ao seu capricho privado” (MARX, 2010, p. 50) como o homem de fato, enquanto sua vida genérica, sua vida em sociedade, passa a ser identificada como uma mera moldura exterior que, por vezes, limita a fruição singular do indivíduo. Cabe ressaltar que, para Marx, a aplicação prática daquele conceito de liberdade que expressa a alienação do homem de si mesmo enquanto ser social é o direito à propriedade privada. A seu ver, esta liberdade individual junto com o direito à propriedade privada formam a base da sociedade burguesa e, por meio destas, o homem vê no outro homem não a realização de sua liberdade, mas, ao contrário, a sua restrição (MARX, 2010). A conclusão central de Marx é de que a superação deste estranhamento entre o ser individual e o ser genérico não cabe nas possibilidades levantadas por uma emancipação política; trata-se de uma tarefa que somente pode ser engendrada por uma emancipação humana¹.

1 Como ressaltava Löwy (2012), é importante dizer que “o caráter abstrato e filosófico de *Sobre a questão judaica* origina-se não somente do que está no texto, mas sobretudo do que falta ao texto: como Hess, Marx não destina a tarefa da emancipação humana a nenhuma classe social concreta; o proletariado está ausente, por toda a parte trata-se apenas do “homem”, dos “homens” (p. 88). O autor ainda complementa afirmando que o artigo *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* (escrito entre janeiro de 1843 e dezembro de 1844) constitui um importante passo rumo ao comunismo proletário (LÖWY, 2012).

Como já pontuamos anteriormente, Marx (2010) visualiza que toda emancipação é uma redução do mundo humano ao próprio homem. Por sua vez, vimos que a emancipação política caracteriza-se como um processo que efetiva esta redução ao homem superando o distanciamento entre vida estatal e sociedade civil próprio do antigo regime, mas colocando na ordem do dia a alienação do homem enquanto ser genérico através da cisão do indivíduo em membro da sociedade burguesa e cidadão político. Nos *Manuscritos*, Marx analisa como esta alienação da genericidade do ser se efetiva pelo trabalho estranhado, o que nos mostra o quanto esta obra e *Sobre a questão judaica* denotam congruências extremamente relevantes na arquitetura conceitual do pensador alemão. Desta forma, a questão da emancipação humana aparece na esteira dos limites da emancipação política, na tentativa de caminhar para além de uma emancipação que, presa entre as paredes do binômio *citoyen/bourgeois*, encontra-se incapaz de superar a cisão antinômica entre indivíduo e gênero. Decerto que, em Marx, esta potência de “caminhar para além” própria do processo de emancipação humana encontra-se no comunismo como superação positiva da expressão sensível do estranhamento do indivíduo de seu ser genérico, ou, melhor dizendo, como superação da propriedade privada.

Em seus *Manuscritos de Paris*, Marx desenvolve a categoria de propriedade privada compreendendo-a como a relação contraditória entre capital e trabalho (MARX, 2004). Por sua vez, esta relação é tida como a essência da alienação do homem de seu ser genérico. Neste sentido, a superação do regime da propriedade privada configura-se como a emancipação em seu viés mais humanizado, pois, ao suprassumir a relação de estranhamento que coloca os homens dissociados de si mesmos enquanto entes sociais, acaba por promover o caminho inverso: a reaproximação dos homens de sua humanidade. Nas palavras de Marx, “trata-se do retorno pleno, tornado consciente e interior a toda riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si enquanto homem *social*, isto é, humano” (MARX, 2004, p. 105). Porém, devemos chamar a atenção para a ideia de “retorno”: ao conceber o comunismo como emancipação humana promotora do retorno do homem para si mesmo, Marx denota sua compreensão de que o regime da propriedade privada provoca uma ruptura no processo histórico de desenvolvimento humano que teve o trabalho como fenômeno originário. Nesta relação dialética entre o trabalho como categoria fundante do gênero humano e o trabalho como alienação do homem de suas

potencialidades humanas, o processo de elevação do indivíduo singular ao ser genérico encontra-se transversalizado pelo surgimento da sociedade burguesa, surgimento este que protagonizou o aprofundamento do distanciamento antinômico entre gênero e indivíduo. Portanto, o retorno do homem para si pode ser entendido como a retomada de um processo de humanização que foi subsumido na alienação desumanizadora do capital. Neste passo, o comunismo tido como emancipação humana é a verdadeira dissolução do antagonismo entre indivíduo e gênero (MARX, 2004).

Este processo de retorno do homem à sua humanidade é explicitado por Marx (2010) de forma extremamente contundente nas últimas páginas de *Sobre a questão judaica*:

Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” [forças próprias] como forças *sociais* [...] (p. 54)

A nosso ver, Marx expressa neste parágrafo o cerne de sua concepção revolucionária sobre a emancipação humana: o indivíduo tornado ser genérico em sua própria individualidade. A superação da cisão entre gênero e indivíduo, portanto, seria o movimento emancipatório no qual o homem não mais expressaria uma “dupla existência” caracterizada pela vida “celestial” de um cidadão político abstrato e pela vida “terrena” de um homem concreto. Marx localiza esta “dupla existência” como presente no campo da diferenciação entre *citoyen* e *bourgeois*. Nesta ótica, o gênero humano encontra-se associado à abstração de um cidadão político que se expressa no Estado enquanto o indivíduo encontra-se associado à particularidade do homem burguês tido como homem universal. Sendo assim, a emancipação humana que, aos olhos de Marx, somente pode ser levada a cabo pelo comunismo, teria a capacidade de colocar um fim nesta ruptura e elevar o homem rumo à unidade entre gênero e indivíduo. Neste passo, a existência empírica da vida individual passa a ser a conjugação real da vida genérica, assim como a vida genérica passa a ser a conjugação da vida individual; o indivíduo deixa de ser social somente *em-si* e torna-se social *para-si*.

Ética e emancipação humana como processo de unidade entre indivíduo e gênero

No desenrolar de nossas reflexões, notamos que tanto em Lukács quanto em Marx mostra-se presente uma importante questão: a dualidade antinômica entre indivíduo e gênero que a sociedade capitalista coloca sob sua lógica desumanizadora. Enxergamos, portanto, que os dois pensadores concebem o modelo societário burguês como um entrave às possibilidades multilaterais de humanização do ser humano, entrave este que, nas óticas lukácsiana e marxiana, deve ser superado. E é no âmbito desta crítica - que distancia-se da mera contemplação e se aproxima da transformação radical da sociedade - que o filósofo húngaro e o filósofo alemão lançam mão de suas considerações acerca da ética e da emancipação humana.

Voltando nossos olhos para as análises que fizemos sobre estas duas categorias, concluímos que ambas expressam a possibilidade efetiva de unidade entre indivíduo e gênero. No que tange o pensamento de Lukács, a ética pode ser compreendida como uma mediação do elevar-se do gênero em-si ao gênero para-si, ou seja, como mediação que edifica o momento no qual os indivíduos apropriam-se conscientemente de sua socialidade e fazem de sua vida singular não apenas o momento de sua reprodução particular, mas também o momento da reprodução consciente de seu ser genérico. Por outro lado, no que tange as considerações de Marx, a emancipação humana pode ser vista como a expressão desta mesma elevação do ser-em-si ao ser-para-si do gênero humano. Colocamos desta forma tendo em vista que o filósofo alemão compreende a emancipação humana como a única forma emancipatória capaz de superar a cisão entre indivíduo e gênero posta tanto pelo trabalho alienado quanto pela “dupla existência” do *citoyen* e do *bourgeois* promovida pela relação entre Estado político e sociedade civil no contexto histórico da sociedade burguesa. Sendo assim, a emancipação humana teria a capacidade de promover o retorno do homem à sua própria humanidade ou, em outros termos, de tornar o indivíduo um ser social para-si.

Neste passo, podemos concluir a partir de nossas análises que as categorias de ética e emancipação humana, inscritas no sistema teórico-metodológico de Lukács e Marx, expressam um processo de unidade entre indivíduo e gênero. Cabe dizer que a ideia de “processo” é de fundamental importância, pois, a nosso ver, as categorias de ética e emancipação humana não denotam um fato social imediato e sim um caminho contraditório

e desigual de mediações, conduzido pelas escolhas e alternativas postas em movimento pelos homens. Desta forma, o processo de unidade indivíduo/gênero é uma possibilidade de efetivação social que tanto a ética quanto a emancipação humana podem mediar. Contudo, estas mediações que concedem concretude ao processo mencionado, no pensamento de Lukács e Marx, somente podem elevar-se de potência à realidade através de um projeto societário radical: a superação da sociedade burguesa pelo comunismo. Sob este viés, a centralidade do trabalho no processo de emancipação humana é fundamental, pois, aos olhos dos dois autores, é somente a partir da transformação da essência desta atividade promovida pelo proletariado que um projeto emancipatório poderá ser engendrado. Na ótica lukácsiana, pode-se afirmar que somente por meio do trabalho organizado e regulado pela classe proletária é que os homens poderão generalizar a ética como valor fundamental que guiará a práxis humana.

Decerto que não seria exagero algum afirmar que as considerações lukácsianas e marxianas no que diz respeito às categorias de ética e emancipação humana possuem um caráter revolucionário extremamente relevante na crítica ao modo de produção capitalista. Sendo assim, podemos dizer que a compreensão da complexidade conceitual destes dois pensadores e suas possíveis relações passa obrigatoriamente pela certeza de que encontramos nas concepções de ambos a expressão irrefutável da décima primeira tese contra Feuerbach presente n' *A ideologia alemã*: “Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (MARX & ENGELS, 2007, p. 535).

Referências Bibliográficas

- CHASIN, J. Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica. São Paulo: Boitempo, 2009.
- FROMM, E. Conceito marxista do Homem. 7. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- IASI, M. Ensaio sobre consciência e emancipação. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011.
- LESSA, S. Lukács e a ontologia: uma introdução. Revista Outubro. São Paulo. v. 5, n. 1, p. 93-100.2001.
- _____. Para compreender a ontologia de Lukács. 3. ed. Ijuí: Editora Unijuí, 2012.

- LÖWY, M. A teoria da revolução no jovem Marx. São Paulo: Boitempo, 2012.
- LUKÁCS, G. Para uma ontologia do ser social II. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, K. Manuscritos econômico-filosóficos. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. Sobre a questão judaica. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. O capital: crítica da economia política. Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, K; ENGELS, F. A ideologia alemã. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MÉSZÁROS, I. A teoria da alienação em Marx. São Paulo: Boitempo, 2006.
- NETO, A.B.S. Estética e Ética na perspectiva materialista. São Paulo: Instituto Lukács, 2013.
- NETTO, J.P. O que é marxismo. 9. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 2006.
- TERTULIAN, N. Georg Lukács: etapas de seu pensamento estético. São Paulo: Editora UNESP, 2008.
- _____. O grande projeto da Ética. In: Verinotio revista on-line. n. 12, ano VI, p. 21-29, out./2010. Disponível em: <http://www.verinotio.org>. ISSN: 1981-061X

*Sandro de Mello Justo é mestre em educação pela UFF e professor de Educação Física e de Sociologia no IFRJ, onde coordena o grupo *Teatro e Sociedade*.
<sandro.mellojusto@gmail.com>

**UNIVERSIDADE FEDERAL
DO RIO DE JANEIRO**

REITOR

Roberto Leher

PRÓ-REITORA DE

PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA

Leila Rodrigues da Silva

ESCOLA DE SERVIÇO SOCIAL

DIRETORA

Andréa Teixeira

VICE-DIRETORA

Sheila Backx

DIRETORA ADJUNTA

DE PÓS-GRADUAÇÃO

Rosana Morgado

EDITORES

José María Gómez (ESS - UFRJ)

José Paulo Netto (ESS - UFRJ)

Maria de Fátima Cabral Marques Gomes
(ESS - UFRJ)

Myriam Lins de Barros (ESS - UFRJ)

COMISSÃO EDITORIAL

Maria das Dores Campos Machado
(ESS-UFRJ)

Ricardo Rezende Figueira (ESS-UFRJ)

CONSELHO EDITORIAL

Alcina Maria de Castro Martins (ISMT, Coimbra-Portugal), Ana Elizabete Mota (UFPE-PE), Antonia Jesuíta de Lima (UFPI-PI), Berenice Couto (PUC-RS), Casimiro Balsa (CESNOVA/UNL-Portugal), Cibele Rizeck (USP-SP), Cleusa dos Santos (UFRJ-RJ), Consuelo Quiroga (PUC-MG), Denise Bomtempo Birche de Carvalho (UNB-DF), Edésio Fernandes (University College London - Inglaterra), Elizete Menegat (UFJF-MG), Helena Hirata (GEDISST-GNRS-França), Ivete Simionatto (UFSC-SC), José Fernando Siqueira da Silva (UNESP-SP), Júlio de Assis Simões (USP-SP), Leilah Landim (UFRJ-RJ), Liliane Capilé Charbel Novaes (UFMT-MT), Marcelo Badaró (UFF-RJ), Margarita Rosas (Universidad de La Plata-Argentina), Maria Carmelita Yasbeck (PUC-SP), Maria da Ozanira Silva e Silva (UFMA-MA), Maria das Dores Campos

Machado (UFRJ-RJ), Maria Liduína de Oliveira e Silva (UNIFESP-SP), Maria Lúcia Carvalho Silva (PUC-SP), Maria Lúcia Martinelli (PUC-SP), Maria Lúcia Weneck Vianna (UFRJ-RJ), Michael Lowy (EHESP-França), Monica Dimartino (Universidad de La Republica de Uruguay-Uruguai), Neli Aparecida de Mello (USP-SP), Potyara Amazoneida Pereira (UnB-DF), Ricardo Antunes (UNICAMP-SP), Rogério Lustosa Bastos (UFRJ-RJ), Salviana Pastor Santos Sousa (UFMA-MA), Sérgio Adorno (USP-SP), Sueli Bulhões da Silva (PUC-RJ), Sulamit Ramon (London School of Economics-Inglaterra), Valéria Forti (UERJ-RJ), Vera da Silva Telles (USP-SP), Vera Lúcia Gomes (UFPA-PA), Vicente de Paula Faleiros (UnB-DF).

ASSESSORIA TÉCNICA

Fábio Marinho

Márcia Rocha

PRODUÇÃO EXECUTIVA

Márcia Rocha

REVISÃO

Andréa Garcia Tippi

PESQUISA DE IMAGENS

Márcia Rocha

**DESIGN EDITORIAL
E DIAGRAMAÇÃO**

Fábio Marinho

WEB DESIGN

Fábio Marinho

Escola de Serviço Social - UFRJ
Av. Pasteur, 250/fundos (Praia Vermelha)
CEP 22.290-240 Rio de Janeiro - RJ
(21) 3873-5386
revistas.ufrj.br/index.php/praiavermelha

Foto de capa: UNRWA/Fotos Públicas.